

Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres
de l'Université de Liège — Fascicule CLI

Marie DELCOURT
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE

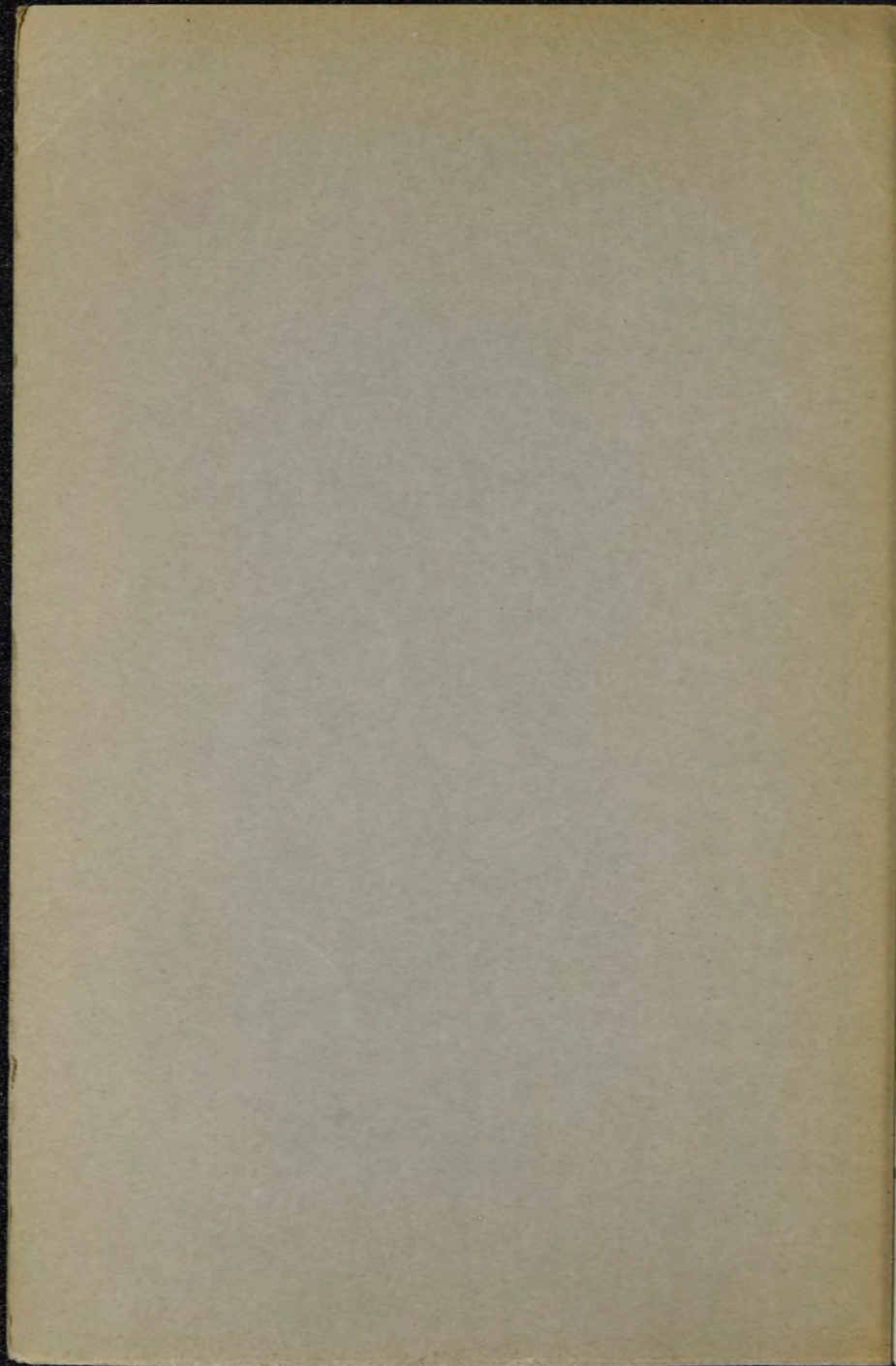
ORESTE ET ALCMÉON

*Étude sur la projection légendaire
du matricide en Grèce*

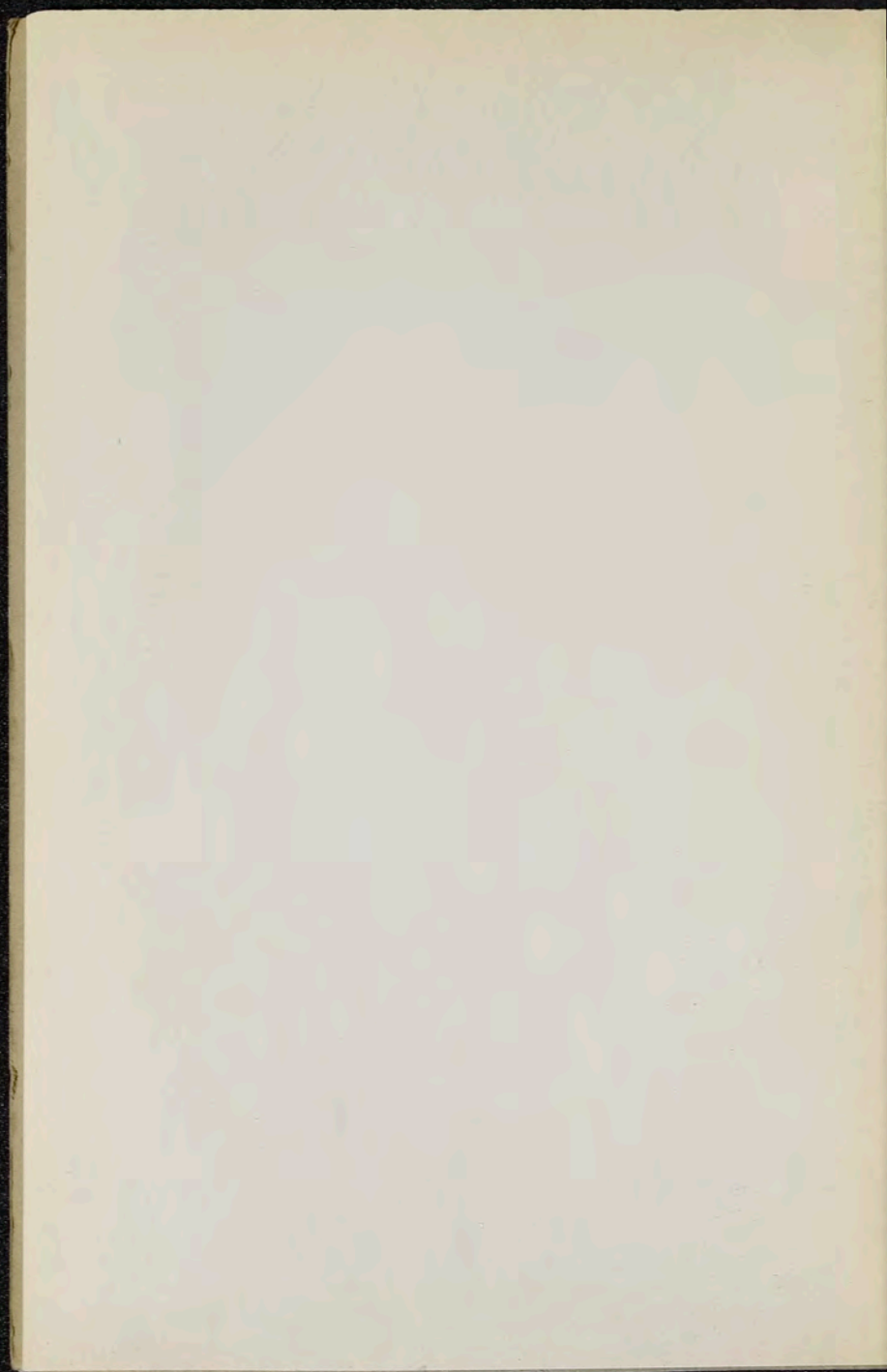


1959

Société d'Édition « Les Belles Lettres »
95 Boulevard Raspail, Paris (VI^e)



50 D 266



A Gilbert François
en amical hommage

Ménilcourt - Celles

Bibliothèque
de la Faculté de Philosophie et Lettres
de l'Université de Liège



Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres
de l'Université de Liège — Fascicule CLI

Marie DELCOURT
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE

ORESTE ET ALCMÉON

*Étude sur la projection légendaire
du matricide en Grèce*



1959

Société d'Édition « Les Belles Lettres »
95 Boulevard Raspail, Paris (VI^e)



Conformément au règlement de la Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres, cet ouvrage a été soumis à l'approbation d'une commission technique composée de MM. Antoine Guillaumont, directeur d'études à l'École pratique des Hautes-Études de Paris, Jacques Duchesne-Guillemin, François Duyckaerts, René Fohalle et Albert Severyns, professeurs à l'Université de Liège. M. Duyckaerts a été chargé de surveiller la correction des épreuves.

A Gaston et Suzanne Bachelard

en amical hommage.

M. D.-C.



AVANT-PROPOS

Le présent mémoire est sorti de quelques questions limitées relatives au matricide d'Oreste tel qu'il apparaît chez Eschyle. Celui-ci, mettant en scène un fils *facto pius et sceleratus eodem*, selon la formule d'Ovide, demande à l'oracle de Delphes une solution provisoire du conflit ainsi exprimé. La plupart des philologues admettent que cette solution résulte d'une doctrine propre au sanctuaire, consignait une éthique dorienne, virile, patriarcale, laquelle plaçait naturellement le devoir envers le père au-dessus du respect dû à la mère. Reprendre le problème au niveau de la philologie pure aurait sans doute été assez inutile. Mieux valait peut-être le déplacer franchement et voir si un éclairage nouveau, en accusant brutalement les difficultés, ne le rendrait pas finalement plus intelligible.

J'ai donc cherché à remettre la légende d'Oreste dans un contexte psychologique qui s'est révélé peu à peu infiniment plus riche que je ne l'avais d'abord pensé. Car si les poètes montrent rarement un fils tuant sa mère, de nombreux récits reposent sur un fonds d'hostilité identique qui aboutit au matricide interrompu, ou bien éludé, ou encore réalisé par personne interposée. Il a fallu d'abord reconnaître des synonymies essentielles dans des versions altérées par de profondes censures, puis les interpréter. MM. François Duyckaerts et Roland Crahay m'ont apporté sur ce point une aide dont je ne saurais assez les remercier. Au cours de cette longue promenade à travers les contes, j'ai largement profité également des indications éclairantes de ceux qui ont bien voulu lire l'ouvrage en manuscrit, MM. Antoine Guillaumont, Albert Severyns, Jacques Duchesne-Guillemin, René Fohalle ; qu'ils veuillent trouver ici l'expression de toute ma gratitude, ainsi que M^{mes} Simone d'Ardenne, Jenny Delhez, MM. Philippe Derchain, Louis Deroy, Marcel Detienne, Étienne Évrard et Jules Labarbe, à qui je dois bien des renseignements précieux.

Cette enquête a conduit à des conclusions qui, assurément, étaient plus nouvelles pour moi qu'elles ne le paraîtront à un praticien de la psychologie. La plus imprévue est peut-être celle-ci :

parmi les litotes que les Grecs imaginèrent afin de rendre le matricide acceptable, les plus efficaces, les plus habiles aussi, apparaissent dans le plus ancien de tous les récits, celui de l'*Odyssée*. Eschyle a traité le thème dans toute sa crudité, mais en le sauvant grâce à la justification majeure, celle du devoir envers le père. Bien plus, il a donné à cette justification une gravité supplémentaire, en la faisant prononcer par Apollon lui-même.

Car tout indique que c'est lui — prolongeant peut-être une indication d'un poète antérieur — qui a inventé de faire d'Apollon le conseiller, puis l'avocat d'Oreste. Rien, dans ce que l'on sait du sanctuaire, ne permet de reconnaître une « morale delphique » ni dans le conseil, ni dans le plaidoyer. Ce qui a suggéré à Eschyle de donner à Oreste l'appui d'Apollon, ce n'est pas une hypothétique doctrine qui n'aurait laissé de trace nulle part ; c'est une de ces profondes parentés psychologiques que les grands poètes excellent à faire vivre sans avoir besoin de les formuler.

INTRODUCTION

Les Grecs voyaient dans le parricide le plus grand des crimes. Et cependant leur mythologie montre des dieux et des héros accédant au pouvoir après en avoir dépossédé leur père qu'ils châtrèrent ou qu'ils tuent. On lit dans ces histoires la transposition de deux rites différents, apparentés, qui se sont peut-être succédés, sans qu'il soit cependant possible de marquer autrement qu'en pointillé le passage de l'un à l'autre.

Le premier, attesté dans l'ensemble des pays agricoles, se laisse encore deviner en Grèce, moins bien qu'en Égypte, où le mythe d'Osiris en donne le schéma complet. Chaque année, un mariage sacré unit à la Terre-Mère un jeune homme qui la féconde, qui est ensuite sacrifié, son cadavre dépecé et répandu sur les champs. L'immolation fut probablement réelle avant de devenir symbolique, le jeune époux étant remplacé par un animal, une gerbe de blé ou quelque objet restitué à la terre pour l'habiter jusqu'au printemps suivant.

Le second n'est plus uniquement agraire, mais déjà politique. L'époux annuel de la Terre devient un Roi qui lui aussi garantit par sa vitalité à la fois la fertilité du sol et la fécondité du groupe. A partir du moment où il commence à vieillir, ses vertus deviennent douteuses et des attaques les mettent à l'épreuve. Il reste roi tant qu'il est vainqueur. Le jour où il est finalement vaincu, il est sacrifié et son vainqueur lui succède.

L'épopée grecque, qui ne connaît plus la succession par meurtre, reste marquée par la solidarité entre la force physique et l'exercice de la royauté. Achille se demande avec inquiétude si Pélée vieillissant n'est pas méprisé par les Myrmidons (*Odyssée*, XI, 289). Ulysse a commencé de régner du vivant de Laërte ; en son absence, le pouvoir ne peut être exercé ni par son fils qui est trop jeune, ni par son père, qui vit misérablement à l'écart (*Od.*, XVI, 139 ; XXIV, 205). Et la réinvestiture d'Ulysse résulte d'une épreuve de force et d'habileté. Trois tragédies d'Euripide attestent encore l'incapacité des vieillards à régner. Phérès dans *Alceste*, Cadmus

dans les *Bacchantes*, Pélée dans *Andromaque* ont abandonné de leur vivant le pouvoir à leur fils ou à leur petit-fils : litotes légendaires d'une réalité plus brutale.

La succession par meurtre oppose l'un à l'autre un Vieux Roi et un Jeune Roi, du reste étrangers l'un à l'autre. Lorsque la succession patrilinéaire fut devenue la règle universelle, les deux adversaires furent représentés comme étant un Père et son Fils. Dans les théogonies, ils s'affrontent en connaissance de cause. Ouranos menace Cronos et est vaincu par lui ; Cronos menace Zeus et est vaincu par lui. Dans les légendes héroïques, les choses sont plus compliquées. Un homme qui eût commis un parricide conscient et délibéré ne pouvait, aux yeux des Grecs, devenir un vainqueur. Ils ont atténué la responsabilité en mettant face à face deux hommes qui ignorent leur parenté. Leurs poètes ont rivalisé d'ingéniosité pour imaginer des raisons plausibles de séparer un père et un fils qui ne se retrouvent que les armes à la main ; de quoi l'histoire d'Édipe est un bon exemple¹.

Si fortement que la succession par meurtre ait frappé les esprits, le conflit des générations n'aurait pas pris, dans les mythes, une si grande importance, s'il n'avait été soutenu par une constante psychologique, l'hostilité du fils grandissant à l'égard de son père. Lorsque Freud a dénommé le complexe d'Édipe, il pensait immédiatement à d'authentiques problèmes familiaux. On peut y voir de plus une réalité plus profonde, indépendante de l'individu et de sa biographie, enracinée dans l'inconscient de l'espèce. Bornons-nous pour le moment à souligner que plus d'une légende comporte la complicité de la mère et du fils alliés contre le père. C'est en prenant le parti de Gaïa que Cronos mutila Ouranos. Rhéa ensuite trompa Cronos pour sauver Zeus qui aussitôt détrôna son père. Les thèmes sont enchaînés autrement dans la légende d'Édipe où l'union avec la mère résulte de la mort du père. Mais, si l'effet et la cause y sont intervertis, la situation réciproque des trois partenaires est la même. La présence de la mère à côté du parricide montre assez que l'histoire ne dérive pas uniquement du rite de la succession par meurtre. Ce rite transposé est certainement une des composantes

¹ M. A. POTTER, *Sohrab and Rustem, the epic theme of a combat between father and son*, Londres, 1902, a relevé les variantes du thème dans toutes les littératures et leur a cherché une commune mesure en partant, non du noeud central, mais des circonstances accessoires. L'inventaire vaut mieux que les conclusions.

du mythe. Mais celui-ci n'aurait pas pris force et ampleur s'il ne satisfaisait avec une exceptionnelle puissance une tendance inconsciente commune à tous les hommes. Peu de récits attestent mieux le caractère surdéterminé des créations mythologiques. Plus exactement, celles-ci se trouvent à l'intersection où aboutissent deux états d'une tendance unique, l'une qui vient directement de la psyché, l'autre qui a fait le détour par un rite où elle s'est fixée et pour lequel l'intelligence, intervenant à son tour, invente une explication pseudo-historique. La succession par meurtre d'une part, où s'affrontent deux étrangers, et d'autre part le sentiment d'émulation du fils désireux de supplanter son père sont des réalités différentes, mais qui ne sont hétérogènes qu'en apparence, car toute analyse de la première y révèle la présence et l'activité du second. L'hostilité primordiale existe dans le rite, sclérosée en une coutume où elle s'apaise en se justifiant.

Le meurtre de la mère apparaît moins souvent que celui du père. Et celui qui cherche à l'interpréter sait qu'il découvrira peu de chose du côté des rites, ce qu'il déplore. Car il est à la fois tentant et dangereux de demander à la psychanalyse la totalité d'une explication, sans pouvoir s'appuyer sur un rite, échelon solide, vérifiable, entre une origine psychologique et une transposition mythique. Le rite impose aux tendances inconscientes d'où il est issu une si longue et si profonde élaboration qu'elles y sont parfois méconnaissables à première vue. Mais il donne d'elles une attestation moins récusable qu'une légende dont la lecture et la traduction peuvent toujours être discutées, ainsi que le prouvent les clefs et les systèmes qui ont été essayés depuis un siècle, puis rejetés.

La légende du matricide semble dépourvue de substrat rituel. Les femmes sacrifiées ne manquent ni dans la fable ni dans l'histoire. Mais ce sont généralement des vierges, ou bien elles représentent un être humain quelconque, choisies simplement, comme le sont les victimes dans toutes les civilisations, parmi les individus les plus faibles et les moins défendus. Lorsque l'on cherche à reconstituer le rite de fertilité au cours duquel le jeune Époux de la Terre est immolé pour la rendre féconde, on se demande si sa partenaire l'était également après leur union rituelle : question à laquelle aucun indice, aucune survivance décelable n'apporte la moindre solution. Mais l'ensemble des images qui forment l'arrière-plan suggère nettement une réponse négative.

La projection fabuleuse du matricide devra donc être étudiée

en soi et presque sans sortir des légendes. Celles-ci sont, en Grèce, si peu nombreuses qu'on ne pourra guère se refuser le secours des rares parallèles étrangers. Voici trente ans que Gilbert Murray a donné une comparaison très fine, très minutieuse entre Oreste et Hamlet¹. Le sujet de la mère-enemie, que les deux tragiques n'ont pas abordé sans tremblement, le critique l'a laissé dans le contexte psychologique qu'ils lui ont donné. Il a voulu savoir comment ces sentiments se trouvent prolongés chez Sophocle, chez Euripide, et sur quels points Eschyle s'écarte d'Homère, Shakespeare de Saxo Grammaticus et des sagas. Il a constaté avec étonnement que, sans aucune influence possible du poète grec sur le poète anglais, les deux légendes avaient évolué parallèlement, comme si une seule et même impulsion les avait mises en mouvement.

Murray place le drame du fils vengeur de son père en marge de la rivalité entre le Jeune et le Vieux Roi. Interprétation séduisante si l'on s'en tient aux histoires d'Oreste et d'Hamlet : l'une et l'autre ont pour pivot le personnage de l'oncle ou du cousin usurpateur, Égisthe et Claudius, qui tous deux font figure de Jeune Roi en face de celui qu'ils ont détrôné, en attendant que le Fils vengeur les supplante à leur tour. Mais cette figure centrale fait défaut dans la légende d'Alcméon, où le meurtre de la mère apparaît sous une forme bien plus nue, bien plus énigmatique que dans les drames dynastiques d'Argos et d'Elseneur.

Lorsque les Anciens mettent en doute la légitimité du matricide, quelle que soit la faute qui prétend le justifier, ils citent toujours ensemble Oreste et Alcméon. Malheureusement, aucun des poèmes inspirés par Alcméon n'est parvenu jusqu'à nous. Connue seulement par des fragments et par des résumés de mythographes, son histoire a été négligée des critiques dans la mesure même où l'*Orestie* leur offrait des problèmes plus riches et apparemment plus clairs, puisque c'est l'oracle de Delphes qui y porte la responsabilité du meurtre. Reste à expliquer comment le dieu interprète de Zeus a pu ordonner un crime si révoltant. Ceux qui se refusent à croire qu'Eschyle ait inventé l'épisode supposent qu'il l'a lu dans un poème qui, sous une forme ou sous une autre, contenait une « doctrine delphique » dictée elle-même par l'éthique de l'aristocratie dorienne. A vrai dire, l'existence même de ce poème est purement

¹ *The classical tradition in poetry*, 1927, p. 204-40.

conjecturale. Et ce que l'on sait de certain concernant l'action religieuse du sanctuaire n'est certainement pas fait pour appuyer l'hypothèse. D'autre part, Delphes apparaît à peine dans l'histoire d'Alcméon et jamais pour ordonner le matricide. Ce n'est donc pas du côté de Delphes qu'il faut chercher une explication première.

Bachofen vit le problème dans toute son ampleur. Son admirable intelligence des symboles lui révéla dans la légende d'Alcméon une constellation d'épisodes mineurs plus significatifs que dans celle d'Oreste. Il distingua dans l'une et l'autre le principe patriarcal aux prises avec ce qui restait en Grèce d'un matriarcat primitif et le passage final du *Mutterrecht* au *Vaterrecht*.

Personne aujourd'hui ne prend plus cette antithèse au sens concret, historique, que Bachofen lui donnait. Son romantisme voyait dans le *Mutterrecht* une domination absolue des femmes sur les hommes, étalée du reste en trois phases, aphroditienne, amazonienne et démétrienne. Tout cela est une vue de l'esprit, et qui vaut comme telle. La seule réalité dont on puisse trouver des traces en Grèce est une parenté matrilineaire, seule reconnue aussi longtemps que le rôle du père dans la génération resta obscur et que la vie sexuelle des jeunes gens resta libre. Dans ce régime, les femmes n'ont ni plus d'autonomie ni plus d'autorité que dans celui qui suivit. Elles dépendent de leur frère utérin au lieu de dépendre de leur mari. Les enfants appartiennent à la mère, c'est-à-dire, en dernière analyse, à l'oncle utérin. Ce schéma est du reste trop simple, car l'expérience a conduit plus d'un ethnologue à le contredire et même à douter que le rôle de l'oncle maternel soit du tout une survivance d'un régime de droit maternel¹. En régime patrilineaire, dit cependant Claude Lévi-Strauss, l'oncle est traité sans respect, comme la mère. En régime matrilineaire, l'oncle est respecté, le père traité familièrement. Cela peut nous suffire. Dans les légendes grecques, l'avunculat paraît bien lié à des restes de succession matrilineaire. Nous admettrons ce lien, au moins provisoirement et pour la commodité de l'exposé.

¹ Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, 1957, montre l'extrême complexité de la question (pp. 38, 49, 56) et renvoie à des études récentes. Il conclut en disant, p. 56 : « L'avunculat est une relation intérieure à un système dont la structure repose sur quatre termes, frère, sœur, père, fils, unis entre eux par des couples d'oppositions corrélatives tels que, dans chacune des deux générations en cause, il existe toujours une relation positive et une relation négative. »

Bachofen lui-même dépassait la simple interprétation sociologique des symboles qu'il dégage. L'histoire de l'humanité est pour lui le passage de l'état tellurique, matériel, féminin, à l'état céleste, spirituel, masculin. Un moralisme strict dirige ses jugements. Il cherche dans les religions classiques l'ascension de la femme vers l'idéal de saint Paul, les appétits acceptant de se subordonner à la vie matrimoniale. Virginité et maternité sont des états liés, opposés ensemble à l'hétairisme ; les pures gardiennes du feu de Vesta sont en même temps les servantes du phallus sacré.

La thèse de Bachofen, *le mythe est l'exégèse du symbole*, apparut à l'époque où, en réaction contre l'école météorologique, on commençait de chercher du côté des rites l'explication des mythes¹, les exégèses symbolistes étant décourageantes par la facilité même avec laquelle elles s'étaient sur les textes sans rencontrer les résistances qui les définiraient. Il a fallu attendre les psychanalystes pour que les symboles décrits par Bachofen fussent soumis à vérification et, une fois reportés sur l'imagerie de l'inconscient, que leur interprétation fût, dans l'ensemble, reconnue exacte, à condition de voir une réalité psychologique là où il avait cru déceler un ensemble concret de faits historiques. Les symboles en effet transposent moins des états sociaux qu'un ensemble d'archétypes permanents de la psyché humaine. *Matriarchat ist nicht eine soziologische Gegebenheit, sondern ein psychologisches Stadium*, dit Erich Neumann². Le féminin représente l'obscur et l'inconscient. Le conflit avec la mère est une étape à franchir pour la personnalité qui cherche à se constituer dans la clarté et la conscience, de même que le parricide représente la lutte contre les forces qui, d'en haut, tentent d'opprimer le jeune être à la recherche de lui-même. Les termes *masculin* et *féminin* ne représentent donc qu'une polarité

¹ BACHOFEN est né en 1815, MAX MÜLLER en 1823, MANNHARDT en 1831. La 1^{re} édition du *Mutterrecht* est de 1861 ; la seconde, de 1897 ; l'*Essay on comparative mythology* est de 1858, les *Lectures on the origin and growth of religion* sont de 1874, les *Wald- und Feldkulte* sont de 1875. — Une importante étude sur Bachofen introduit le *Mythus von Orient und Occident, aus den Werken von J. F. Bachofen*, où Alfred BAUMLER donne la presque totalité du *Mutterrecht*, mais sans s'astreindre à garder l'ordre de l'auteur. BERNOULLI établit un classement différent dans le choix qu'il intitula *Urréligion und antike Symbole* (Reclam. 3 vol.). Une troisième édition du *Mutterrecht* a paru en 1948.

² *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zurich, 1949.

purement symbolique. Si fréquemment qu'on la trouve illustrée par l'imagination des artistes, par les visions et phantasmes des névrosés, par les songes et les rêveries des individus normaux, encore faut-il remarquer qu'on peut lui opposer d'étranges démentis lorsqu'on voit que le nom du Ciel est neutre en latin, celui du Soleil féminin en allemand, que le sexe de la mort varie d'un pays à l'autre, que l'Égypte ancienne, à l'inverse de la Grèce, avait une déesse céleste et un dieu terrestre. Bachofen, suivi aujourd'hui par les psychologues de l'école de Jung, explique ces hésitations par le caractère androgyné de la Grande Mère qui inclut encore en soi le principe masculin indifférencié. Ces explications, il faut bien l'avouer, persuadent d'autant moins qu'elles sont plus ingénieuses. Elles s'appliquent à une matière qui n'offre pas ces heureuses résistances à quoi une théorie éprouve sa solidité. Il faut ajouter que les psychanalystes qui voient dans la mythologie uniquement un produit de l'inconscient collectif ont tendance à traduire un peu sommairement, en termes d'inconscient collectif, des mythes dont la signification est loin d'être indiscutable ; après quoi c'est à leur traduction des mythes qu'ils demandent une description de l'inconscient collectif. Ce qui n'est pas sans ressembler à un raisonnement circulaire.

Au surplus, l'interprétation psychanalytique du matricide donne un point de départ provisoirement admissible. Mais celui qui prend comme objet de recherche une légende dans sa singularité ne saurait se contenter de formules si simples. Quelque ressemblance qu'il puisse y avoir entre deux légendes, elles reçoivent toujours de leurs épisodes propres des nuances qui altèrent leur synonymie apparente. Celle d'Alcméon, où le matricide est primaire, et celle d'Oreste, où il apparaît en conséquence d'un conflit dynastique, pourraient à priori relever d'interprétations partiellement différentes. Chacune d'elles entraîne aussi des jugements qui valent d'être examinés de plus près. Oreste, dit Erich Neumann (qui ne considère pas le cas d'Alcméon), est un héros parce qu'il a tué la Mère terrible (*op. cit.*, p. 236). Cela peut être vrai du matricide symbolique, transcendant à la personne, qui intéresse la psychanalyse. Mais cela cesse de l'être aux yeux des Grecs à partir du moment où le coup est conçu comme réel et frappant une mère de chair et d'os. Oreste victorieux n'est plus qu'un exilé à demi-dément et l'oracle est mis en accusation. Signe évident que, s'il y a eu tentative de libération, l'essai a échoué et que c'est partiellement

par l'échec que s'explique la névrose ou son aggravation. Le thème de la folie, constant dans les légendes du matricide et dans celles de l'infanticide, montre assez que, si l'inconscient peut expliquer certaines images, il faudra demander d'autres clefs à la psychologie pathologique de l'individu. Jung a été séduit par l'image de Marduk, vainqueur triomphant d'une Mère terrible qui n'est guère qu'un monstre élémentaire. Mais Oreste est bien plus près d'Hamlet que de Marduk, et, parallèlement à ce que Jung a écrit sur Marduk, il faut lire ce que Freud et Jones ont écrit sur Hamlet. La comparaison permettra peut-être d'éclairer les légendes grecques, dont les héros sont des êtres semblables à nous-mêmes, en qui nous reconnaissons nos conflits et nos difficultés.

C'est pourquoi j'ai cru bon de fractionner les problèmes pour aborder les questions une à une et dégager progressivement les éléments profonds. Viendra ensuite la question du rôle d'Apollon dans le matricide. S'il faut ou non inclure ce dernier dans une « éthique de Delphes », c'est ce qu'on verra pour terminer.

CHAPITRE PREMIER

ORESTE MATRICIDE

Le meurtre d'Agamemnon et la vengeance d'Oreste n'étaient pas racontés de la même manière dans l'épopée et dans le drame. A l'intérieur même de l'*Odyssée*, il y a des variantes en ce qui concerne le rôle de Clytemnestre.

Elle n'est même pas mentionnée dans le seul récit précis, celui où Protée raconte à Ménélas (IV. 514) comment son frère a péri et qu'il doit se hâter s'il veut le venger avant qu'Oreste s'en charge. Elle n'est pas nommée davantage quand Nestor dit à Télémaque que l'Atride est mort, mais qu'un vengeur a déjà puni le fourbe Égisthe ; « toi, mon fils, sois vaillant pour qu'un jour on te loue comme Oreste » (III, 194). Même accent dans l'assemblée des dieux où Zeus et Athéna approuvent la juste vengeance (I, 30-47). Télémaque insistant pour en savoir davantage, Nestor lui raconte comment Égisthe séduisit Clytemnestre qu'Agamemnon avait confiée à un aède, sorte de chapelain domestique chargé de veiller sur elle. Égisthe jette l'aède dans une île déserte et la divine Clytemnestre lui cède. Agamemnon mort, Égisthe règne sept ans sur Mycènes, jusqu'à ce que revienne le divin Oreste qui le tue et qui offre aux Argiens le repas funèbre pour sa haïssable mère et pour le lâche Égisthe, le jour même où revient Ménélas.

ὁ τὸν κτεῖνας δαίνω τάφον Ἀργείοισι
μητρὸς τε συγεροῆς καὶ ἀνάγκιδος Αἰγίσθου·
αὐτῆμαρ δὲ οἱ ἔθηκε βοήν ἀγαθὸς Μενέλαος (III, 309-11).

Les ellipses de ce récit bavard et incohérent ont déjà gêné les anciens. Oreste ne tue qu'Égisthe, mais Clytemnestre meurt également, on ne sait comment. Elle est solidaire d'Égisthe et haïssable à ce titre, sans qu'on dise jusqu'où va sa complicité. Le récit de Nestor est une sorte de sermon pour exhorter Télémaque, par l'exemple d'Oreste, au respect filial. Insister sur le rôle de Clytemnestre aurait introduit une disparate pénible. L'auteur

du récit de Nestor connaissait certainement la version qui affleure en d'autres endroits, où c'est Clytemnestre qui imagine le piège, accusation formulée à Télémaque par Ménélas (IV, 92, *δὸλω οὐλομένης ἀλόχοιο*) et par Athéna sous le masque de Mentor (III, 235) puis, beaucoup plus violemment, par l'ombre d'Agamemnon dans les deux *Nekyia*. Le long couplet de la première déborde d'une misogynie où se marque une influence populaire. Clytemnestre, dit le roi, a tué Cassandre de sa main et aidé Égisthe à tuer son mari :

Αἰγισθος τεύξας θάνατον τε μόρον τε
ἔκτα σὺν οὐλομένη ἀλόχῳ (XI, 411).

Même grief dans la seconde *Nekyia* :

Τυνδαρέου κόρη κακὰ μῆσατο ἔργα
κουρῖδιον κτείνασα πόσιν (XXIV, 199 ; cf. 96).

Ces morceaux sont parmi les plus récents du poème. L'image qu'ils donnent d'une Clytemnestre activement meurtrière concorde avec celle qui figurait dans les *Retours* d'Hagias de Trézène. Nous ne connaissons ce poème que par un résumé de Proclus, lequel ajoute qu'Oreste et Pylade furent les artisans de la vengeance, au bénéfique, semble-t-il, de Ménélas¹.

Dans l'intervalle entre la rédaction des premiers chants et celle des Évocations, le rôle de Clytemnestre a donc pris une importance croissante et qui n'allait pas cesser de grandir, depuis le récit de Protée d'où elle est absente jusqu'au drame d'Eschyle où c'est elle seule qui frappe et qui se vante de l'avoir fait. En même temps, le centre de gravité de la légende se déplaçait au point de modifier complètement l'équilibre initial.

¹ Ἀγαμέμνωνος ὑπὸ Αἰγίσθου καὶ Κλυταμῆστρας ἀνακρεθέντος ὑπ' Ὀρέστου καὶ Πυλάδου τιμωρία καὶ Μενελάου εἰς τὴν οἰκίαν ἀνακομιδή. — A. SEVERYNS, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, III, 1953, p. XII. — AL. OLIVIERI, *Mito di Oreste*, *Riv. Fil. cl.*, t. XXIV, p. 570, entreprend de reconstruire le poème à l'aide de la 117^e fable d'Hygin où c'est Éaque qui, pour venger son frère Palamède, excite la jalousie de Clytemnestre en annonçant faussement que Cassandre est la concubine d'Agamemnon. Cette intrigue compliquée pourrait bien avoir été inventée par un dramaturge, comme aussi le détail d'Agamemnon tué au moment où il est occupé à sacrifier, bien fait pour ajouter au crime une noirceur supplémentaire. Cette fable contient cependant une note qui a chance d'être ancienne : la mère de Pylade est une sœur d'Agamemnon, Astyochea. Ce nom inconnu est probablement une variante de celui d'Anaxibia, connu par les Catalogues hésiodiques (Rzach, fr. 98).

La culpabilité de Clytemnestre une fois entrée dans la fable, deux questions se posent qui ne sont nullement synonymes :

Qui le premier imagina Oreste tuant sa mère ?

Qui le premier l'imagina tuant *délibérément* sa mère *pour venger son père* ?

Aristarque ne considérait pas que le récit de Nestor (Scolie à III, 309-11, cf. *supra*, p. 19) donnât de quoi résoudre même la première car, dit-il, « on devine bien (*παρορροφύνεται*) que Clytemnestre meurt en même temps qu'Égisthe, mais rien n'indique que ce soit Oreste qui l'ait tuée ». Et il ajoutait une remarque qui semble étrangère au sujet mais qui trahit le cheminement de sa pensée : « Homère ne sait pas non plus ce qui concerne Ériphyle ». Ériphyle, à vrai dire, figure dans la *Nekyia* (XI, 326) parmi les coupables punies, mais le poète ne dit pas qu'elle fut tuée par son fils. Aristarque avait une telle horreur du parricide qu'il avait supprimé de son édition, au grand dam du texte, les vers où Phénix rappelle qu'il a pensé tuer son père (*Il.*, IX, 458-61) ; il indique ici avec satisfaction qu'Homère a laissé de côté, par ignorance ou par intention, l'épisode des fils meurtriers. Le problème n'est pas le même pour lui et pour nous. Lui souhaite laisser dans l'ombre ce qui lui paraît choquant. Nous voudrions comprendre ce que la mort de Clytemnestre représentait pour ceux qui lisaient l'*Odyssée*, et cela nous échappe. Il est probable que le poète connaissait le matricide. Toutefois, si celui-ci avait résulté d'une intention délibérée, on s'explique mal qu'il ait pu être mentionné évasivement, comme une chose sans importance qui ne comporterait aucun problème. Et d'autre part, si le poète connaissait une excuse, ne se serait-il pas empressé de l'alléguer ? A quoi il faut ajouter ceci qui n'a peut-être pas été assez remarqué. Agamemnon dans la *Nekyia* mentionne à peine Égisthe ; toute sa colère se déverse sur sa femme. Mais il n'exprime nulle part le désir d'être vengé, et ne compte pas sur Oreste pour une revanche posthume. Il se demande simplement où peut être le garçon, à Orchomène, à Pylos ou à Sparte. Ce silence et le récit entrecoupé de Nestor s'expliquent l'un par l'autre. La mort de Clytemnestre allait de soi : solidaire d'Égisthe, elle ne pouvait pas plus lui survivre que Gertrude ne peut survivre à Claudius dans *Hamlet*. Shakespeare la fait disparaître (alors qu'elle survit dans les sources qu'il a utilisées), mais il n'a pas voulu qu'elle fût frappée par son fils ; elle boit par méprise le poison préparé par Claudius pour Hamlet.

Il y avait peut-être, dans les *Retours* et dans d'autres récits, quelque épisode de valeur psychologique analogue, où la fin de Clytemnestre était *éludée*, résultant de circonstances qui en faisaient une sorte d'accident.

Nous ne pouvons évidemment faire sur ce point aucune conjecture. Mais quelques vestiges nous permettent de distinguer, entre l'*Odyssée* et l'*Orestie*, l'apparition d'un thème nouveau, absent à la fois de l'épopée et du drame. C'est une *hostilité de Clytemnestre envers son fils*, dont l'acte apparaît dès lors comme une riposte imprévue et non comme une vengeance délibérée. Les documents sont rares et d'interprétation souvent douteuse.

On sait peu de chose de l'*Orestie* de Stésichore, lequel vécut probablement entre 640 et 550. Le seul fragment textuellement connu (Bergk, III, 42, Diehl, 15) décrit un rêve de Clytemnestre :

τᾶ δὲ δράκων ἐδόκησε μολεῖν κάρα βεβροτώμενος ἄκρον
ἐκ δ' ἄρα τοῦ βασιλεῦς Πλισθενίδαο ἐφάνη.

Ce qu'il faut probablement comprendre : « Elle crut voir venir vers elle un serpent à la tête sanglante et brusquement ce fut le roi Agamemnon »¹. C'est-à-dire que la vision se transforme, ce qui est fréquent dans les songes authentiques, mais non dans ceux de la littérature. L'image évoquée par Stésichore a vivement frappé Eschyle et Sophocle. Ils l'ont prolongée et modifiée, chacun à sa manière, mais en respectant la symbolique profonde, à la fois sexuelle et cruelle, qui lui donne sa vertu. Clytemnestre dans les *Choéphores* rêve qu'un serpent lui mord le sein et en fait jaillir du sang : l'allusion est transférée du crime passé au crime futur. Dans *Électre*, Clytemnestre voit revenir Agamemnon qui exerce ses droits d'époux, prend son vieux sceptre et le plante en terre ; un arbre en sort qui couvre tout le pays de Mycènes. Le sens est le même que chez Stésichore, exprimé avec une équivoque voulue. Chrysothémis dit à sa sœur :

¹ Le Plisthénide ne peut guère être qu'Agamemnon, en vertu d'une généalogie non homérique, mais attestée notamment chez HÉSIODE (Rzach, fr. 98) et ESCHYLE (*Agam.*, 1569 et 1602). WILAMOWITZ entend ἐκ δ' ἄρα τοῦ dans le sens de *dem entsprechend* (*Aischylos Interpretationen*, 1914, p. 191) : le premier vers seul concernerait la vision au terme de laquelle apparaîtrait, réel et vivant, le Plisthénide, c'est-à-dire, dans ce cas, Oreste. Ce qu'on peut alléguer de plus fort contre cette interprétation, c'est qu'elle est contredite par la version du rêve chez ESCHYLE et chez SOPHOCLE.

Λόγος τις αὐτὴν ἔστιν εἰσιδεῖν πατρὸς
τοῦ σοῦ τε κάμου δευτέραν ὀμιλίαν
ἐλθόντος ἐς φῶς (*El.*, 418-20).

puis illustrée par une image différente, mais transparente et synonyme, comme celle du serpent et du sceptre planté en terre, de l'acte générateur¹.

Une autre mention du poème de Stésichore (schol. d'Euripide *Oreste*, 268) dit qu'Oreste reçut l'arc d'Apollon pour chasser les Erinyes. Cela implique qu'il y eut matricide (sinon les Erinyes n'auraient pas à intervenir), dans des circonstances qui au surplus nous restent inconnues, et qu'Apollon prit parti pour le meurtrier.

Enfin le scholiaste des *Choéphores* (733) dit que Stésichore nommait Laodamie la nourrice d'Oreste.

Ce renseignement est plus important qu'il ne paraît à première vue. En effet, il donne à penser que Stésichore traitait déjà un thème bien attesté après lui, celui d'*Oreste enfant menacé au cours du drame soit par Égisthe soit par Clytemnestre et sauvé par une personne de la maison* qui le dérobe et le fait passer à l'étranger. Des deux versions, celle qui met Égisthe en cause est probablement la plus ancienne, car son rôle dans la légende s'est progressivement amenuisé pour laisser Clytemnestre au premier plan. Voici ces textes :

Nicolas de Damas : « Égisthe ayant tué le roi Agamemnon avec la complicité de Clytemnestre était sur le point de tuer aussi Oreste que Talthybios enleva, sauva et transporta en Phocide chez Strophios » (*F. gr. H.* 90, 25).

Phérécyde : « Égisthe tua le fils de la nourrice Laodamie qu'il avait pris pour Oreste » (*F. gr. H.*, 3, 134). La source est sans doute Stésichore chez qui la nourrice portait ce nom.

Pindare, *Pyth.*, XI, 25 (écrite probablement en 474) : « Tandis que son père était assassiné, Oreste fut arraché à un piège funeste, aux mains brutales de Clytemnestre, par sa nourrice Arsinoé » (χειρῶν ὑπὸ κρατερῶν ἐκ δόλου δυσπενθέος).

¹ Pour l'interprétation de ὀμιλία = *copulatio*, cf. W. FERRARI, *Orestea di Stesicoro*, *Athenaeum*, N. S., XVI, 1938, p. 34. — Le symbole de l'arbre figure avec le même sens dans le rêve d'Astyage concernant Mandane (Hérod. I, 108). — Martin Bock, *Die Schlange im Traum der Klytaimnestra*, *Hermes*, t. LXXI (1936) p. 230-6, a opportunément confronté au fragment de Stésichore les reliefs spartiates où un serpent gigantesque est associé à un héros ou, plus souvent, à un couple d'ancêtres dont il semble signifier la pérennité : croyance vivante dans l'aristocratie dorienne.

A quoi on peut ajouter un fragment d'Hérodore (*F. gr. H.*, 31, 11) disant qu'Oreste avait trois ans lorsqu'il fut enlevé (*ἐκκλαπέτα*), ce qui indique qu'il fut menacé. Le chiffre s'accorde mal avec la tradition courante, d'après laquelle Égisthe règne tantôt sept ans, tantôt cinq. On a voulu corriger *trois* en *treize*, γ' en $\nu\gamma'$. Mieux vaut admettre une inconséquence chez la source inconnue d'Hérodore. Elle montre la force croissante d'une image que le nom seul de *nourrice* imposait aux esprits : celui d'un petit enfant odieusement menacé et sauvé de justesse. Le résumé de Nicolas de Damas et la mention de Talthybios suggèrent au contraire un adolescent. L'image de *l'enfant en danger*, Eschyle ne l'a pas utilisée. Clytemnestre ne manifeste à aucun moment d'hostilité envers Oreste. Sans que son mari ait demandé à revoir ses enfants (et cela, contrairement à l'indication de la *Nekyia* (XI, 452) où il déplore que les meurtriers ne lui aient pas laissé le temps d'embrasser son fils) elle lui déclare spontanément qu'Oreste a été confié à Strophios et se trouve en Phocide. Le thème de la *bonne nourrice* apparaît dans les *Choéphores*, réduit à des éléments purement sentimentaux : la Cilicienne donne simplement à entendre qu'Oreste fut plus aimé et qu'il fut plus regretté par la servante que par la mère.

Le thème reparait après Eschyle. Chez celui-ci, Oreste a été éloigné et confié à Strophios avant le retour d'Agamemnon. Chez ses successeurs, il est dans le palais au moment du meurtre, menacé et sauvé de justesse. Chez Sophocle c'est Électre, et non une nourrice, qui soigne Oreste depuis sa naissance et qui le confie à un pédagogue anonyme (*El.* 296-7, 1145-8, 1357). Dans l'*Électre* d'Euripide (16), il est enlevé par le pédagogue d'Agamemnon, ce qui est à peu de chose près la version consignée par Nicolas de Damas. Aucune des deux pièces ne dit rien de précis sur le danger couru par l'enfant.

Or, ce thème de l'enfant menacé reparait curieusement dans un épisode latéral de la légende d'Oreste, celui qui fait de lui l'otage de Téléphe suppliant. Ce roi de Mysie, pour contraindre Agamemnon, s'empare du petit garçon, s'assied avec lui sur l'autel et menace de le tuer s'il n'obtient satisfaction. La scène, qui ne semble pas appartenir aux versions anciennes, vient d'une tragédie d'Eschyle, dit un scholiaste d'Aristophane (*Acharn.*, 332). Une ruse analogue est attribuée à Thémistocle demandant asile à Admète roi des Molosses (Thuc. I. 136). Cette rencontre entre la légende et l'histoire pose des problèmes qui ne nous concernent pas. Ce qui nous intéresse, c'est que les poètes, pour ce rôle d'otage en péril, aient préci-



Fig. 1. Clytemnestre menaçant Oreste

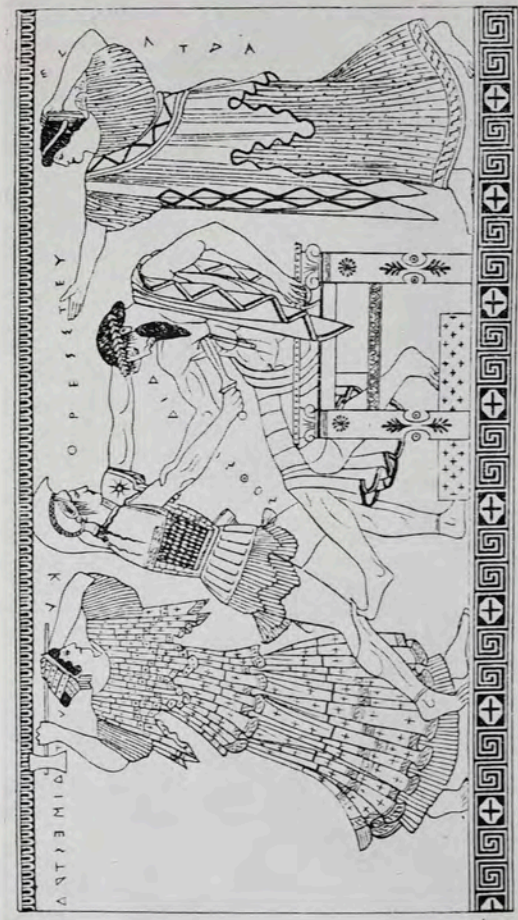


Fig. 2. Clytemnestre menaçant Oreste

sément choisi Oreste. Hygin (fab. 101) connaît même une version où c'est Clytemnestre qui conseille à Télèphe de saisir Oreste. L'invention est probablement d'Euripide, qui fit jouer un *Télèphe* en 438. Elle montre que Clytemnestre, après avoir été l'épouse coupable, devenait le symbole même de la mère terrible.

Un thème différent, dont aucune trace explicite n'a été conservée dans la littérature, se révèle dans une série de vases, tous à figures rouges, la plupart du style sévère, qui ont été soigneusement étudiés par Carl Robert¹. On y voit Clytemnestre attaquant Oreste qui vient de tuer Égisthe ou qui va le tuer. La hache levée, elle le menace par derrière. Eschyle connaissait certainement cette version, dont une survivance rudimentaire apparaît dans les *Choéphores*, quand la reine demande si personne ne lui apportera une hache pour se défendre (882). Sur un stamnos de Berlin (figure 1) la hache est levée de telle sorte qu'Oreste ne peut plus échapper, ce qui ferait supposer une version où il serait tué. Comme on n'en trouve de trace nulle part, mieux vaut supposer chez l'artiste une expression un peu trop audacieuse. L'outrance même prouve à quel point le thème d'Oreste menacé dominait les imaginations. Sur une péliké de Vienne, Clytemnestre, la hache à la main, est retenue par Talthybios (fig. 2).

Les céramistes se sont probablement inspirés d'une source littéraire. Carl Robert suggéra l'*Orestie* de Stésichore, Al. Olivieri les *Nostoi* d'Hagias de Trézène, K. Kunst une *Éée*², Wilamowitz une épopée delphique. Le détail des trois premiers poèmes est inconnu, l'existence même du troisième est purement hypothétique. Robert était convaincu que chez Stésichore déjà le matricide était ordonné par Apollon. Wilamowitz le voulait autorisé par un ensemble de doctrines inclus dans l'épopée delphique. Ni l'un ni l'autre n'ont paru s'apercevoir que la version des céramistes où Clytemnestre menace Oreste rend inutile toute intervention supérieure. Comme Welcker avant lui, Robert estimait que les tragiques avaient trouvé choquante (*anstossend*) l'idée de la mère tuant son fils et c'est pourquoi ils avaient supprimé ce trait affreux (*grässliche Zug*). La Clytemnestre de Pindare, qui s'attaque à un enfant inoffensif, est plus choquante encore. Mais le trait avait l'avantage

¹ *Bild und Lied*, 1881, pp. 149-191.

² *Die Schuld der Klutaimetra*, *Wiener Studien*, XLIV (1924-5), pp. 18 et 143.

de rendre moins sinistre l'acte d'Oreste tuant sa mère : *le fils ne prémédite rien, il rend sur le champ coup pour coup, en vertu d'une sorte de réflexe.*

La version des céramistes introduit en effet, entre le silence d'Homère et l'interprétation d'Eschyle, un échelon intermédiaire où Clytemnestre périt pour avoir défendu son amant. Sa mort est une conséquence secondaire, imprévue, du règlement de comptes qui concerne uniquement Oreste et Égisthe. C'est à peu près ainsi que les choses se passent dans *Hamlet*. Le revenant demande formellement au vengeur d'épargner Gertrude ; mais celle-ci, condamnée à la fois par sa propre faute et par la colère d'Hamlet, ne saurait survivre au drame. Elle est victime d'une tentative de Claudius contre Hamlet.

Chez le poète résumé par Phérécyde (très probablement Stésichore) et chez Pindare, c'est Oreste enfant qui est menacé par sa mère au retour d'Agamemnon. Redoublaient-ils le motif en répétant la même menace, dix ans plus tard, au moment où le fils grandi revient frapper Égisthe ? C'est vraisemblable. En effet, les légendes du jeune héros tendent toutes à transférer à la petite enfance les dangers de l'adolescent, comme si l'image de l'enfant persécuté avait une valeur en soi¹. Le héros accomplit ensuite, en arrivant à l'âge d'homme, une prouesse véritable, où son rôle n'est plus de traverser des dangers qui équivalent pour lui à une ordalie, mais de prouver sa valeur. Œdipe et Persée sont d'abord exposés, puis ont des monstres à vaincre. Les épreuves des initiations juvéniles se projettent dans la stylisation légendaire en deux images différentes : celle d'un bébé en péril, celle d'un jeune vainqueur. Oreste est dans cette série un cas tout à fait singulier. Presque tous les autres héros ont pour premier ennemi le père de leur mère, après quoi ils affrontent un adversaire plus ou moins surnaturel. Oreste, les deux fois, est mis en péril par sa propre mère. Gageons donc qu'un poète au moins aura conjoint les deux thèmes qui nous apparaissent séparément attestés : celui des céramistes, la mère menaçant de sa hache le meurtrier de son amant (peut-être sans l'avoir reconnu, pas plus peut-être qu'il

¹ Sur les épreuves du héros enfant, cf. M. DELCOURT, *Œdipe ou la légende du conquérant*, chap. I et notamment p. 54, ce qui concerne le transfert des épreuves à la naissance. Sur l'archétype de l'enfant, cf. C. G. JUNG et C. KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie, das göttliche Kind*, 1942, Zurich.

ne la reconnaît en lui rendant coup pour coup) et l'image évoquée par Pindare d'un petit enfant impuissant menacé par une *νηλῆς γυνή* : celle exactement que les psychologues appellent, comme le vieux poète, une mère redoutable.

Le double thème disparaît totalement chez Eschyle. Le matricide résultant d'un ordre d'Apollon, le fils n'a pas besoin d'être déterminé par la haine active de sa mère. Au contraire, si l'Oreste de Stésichore tuait sa mère en état de légitime défense, toute *licentia occidendi* devenait inutile. Apollon, après le meurtre, prenait fait et cause pour Oreste, détail important sur lequel il faudra revenir, mais qui s'explique en dehors de toute intervention initiale. Apollon défend une intention ; les Erinyes s'attaquent à un fait. La morte est une mère et elles doivent poursuivre le meurtrier, même s'il a tué en état de légitime défense, même s'il n'a pas reconnu celle qu'il frappait. Il n'est pas facile de savoir ce qu'étaient exactement les Erinyes dans un poème que l'on ne lit plus. Chez Eschyle elles sont d'abord phantasmes effrayants, puis divinités grimaçantes visibles pour les spectateurs, puis forces mystérieuses qui deviendront l'objet d'un culte paisible. Elles sont pur remords chez Euripide. Sophocle les ignore. Chez Stésichore, elles avaient peut-être la réalité substantielle de méchantes fées contre lesquelles l'arc d'Apollon était efficace. Le poète aurait représenté un combat à la manière homérique, où un dieu arme son protégé. Les Erinyes chassées à coups de flèches font penser aux Moires qu'Apollon enivre pour leur arracher Admète, à Thanatos à qui Héraclès dispute Alceste, à la Mort enchaînée par Sisyphe sur le siège d'immobilité. Un grand poète peut élever ces thèmes de conte au niveau de la tragédie, et les Erinyes d'Eschyle rappellent avec amertume l'histoire des Moires enivrées (*Eum.*, 723-8). Mais rien n'indique que la version traitée par Stésichore ait eu un véritable contenu religieux. Car, il faut le remarquer, tandis que les céramistes suivent pour la mort d'Égisthe une tradition toute différente de celle d'Eschyle, ils s'inspirent au contraire unanimement des *Euménides* pour traiter la purification d'Oreste¹, ce qui donne à penser que c'est Eschyle le premier qui vit dans la légende un problème religieux et moral.

« Eschyle, dit Wilamowitz (*Aisch. Interpr.*, p. 193) a dramatisé

¹ L. SÉCHAN, *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*, 1926, p. 93 et suiv.

dans les *Choéphores* un mythe qui lui donnait ses personnages et presque toutes les scènes. Et cependant il a tout recréé par son génie propre, car avant lui le matricide ordonné par le dieu était un acte d'héroïsme. » Et à propos des châtiments dont Apollon menace Oreste s'il refuse de venger son père (*Choéph.* 269-97) il écrit (*ibid.*, p. 205) : « Le poète ne peut avoir inventé cela. Il a sous les yeux une déclaration du dieu de valeur analogue et il la reproduit. D'où le ton étrange de ces vers que Blass considérait comme interpolés. Si Eschyle a connu un oracle contenant des avis généraux comme ceux-là, cela ne veut pas dire qu'ils s'adressaient formellement aux enfants d'Agamemnon. Une révélation purement dogmatique est en soi invraisemblable. Le dieu rend ses oracles en réponse à une question. Si les instructions formulées en général s'adressaient à Oreste, Delphes a construit l'histoire en représentation exemplaire de la vengeance-devoir. Le dieu, bien entendu, approuvait l'acte d'Oreste, car il pouvait le purifier et il l'a fait. Mais Eschyle l'a condamné, en quoi il était le précurseur d'Euripide. »

Au cours des différentes études qu'il a consacrées à l'*Orestie*, Paul Mazon a évité de recourir à des hypothèses gratuites. Voici comment il entend les étranges menaces de l'oracle à Oreste :

« Non, il ne me trahira pas, l'oracle tout-puissant de Loxias, ... qui élevait ses clameurs pressantes et m'annonçait des peines à glacer le sang de mon cœur, si je ne poursuivais les meurtriers d'un père par leurs propres voies et n'obéissais à son ordre : tuer qui a tué, en écartant, farouche, les peines qui ne privent que d'argent. Sinon, déclarait-il, moi-même en paierais le prix de ma propre vie au milieu de multiples et cuisantes douleurs » (*Choéph.* 269-77).

C'est là, dit Mazon (*Eschyle*, II, Belles-Lettres, p. 76, n. 2), « l'oracle délivré personnellement à Oreste ». Le texte de la suite s'établit et se comprend malaisément. Mazon le traduit :

« Déjà, révélant aux mortels les vengeances de l'enfer irrité, il nous a fait connaître ces maladies effroyables qui montent à l'assaut des chairs, ces lèpres à la dent sauvage qui vont dévorant ce qui la veille était un corps, tandis que des poils blancs se lèvent sur ses plaies. Et sa voix nous annonce (φωνεῖ) aussi les attaques des Erinées que provoque le meurtre d'un père et les visions d'effroi qui viennent < la nuit > s'offrir aux regards < d'un fils >, roulant dans l'ombre un œil de feu. L'arme ténébreuse des enfers, quand des morts de son sang l'implorent — rage, délire, vaine

épouvante issue des nuits — agite, trouble l'homme jusqu'à le chasser de sa ville, la chair outrageusement meurtrie sous cet aiguillon de bronze. Pour celui-là, plus de part aux cratères, au doux flot des libations : le courroux invisible d'un père l'écarte des autels ; nul ne peut l'accueillir ni partager son gîte ; méprisé de tous, sans amis, il succombe enfin, pitoyablement desséché, à une mort qui le détruit tout entier. A de tels oracles peut-on désobéir ? » (277-297).

« Ces vers se rapportent, je crois, dit Mazon, à un recueil d'oracles exposant la doctrine delphique sur le devoir de la vengeance et dépeignant le châtement réservé à celui qui s'y dérobe. Le présent φωνῆ (283) s'explique ainsi aisément, et, en tous cas, je vois mal le moyen d'interpréter autrement βροτοῖς πικρῶστων εἶπε τὰς δεινὰς νόσους. » Cette interprétation colore discrètement la traduction qui, littéralement, est : « En effet, révélant aux mortels les colères des irrités de dessous terre, il a dit les maladies effroyables » etc.

Sur ce point, l'opinion de Mazon rejoint celle de Wilamowitz. Ce dernier rattachait les menaces à une consultation delphique considérée par Eschyle comme authentique, mais qui ne concernait pas nécessairement Oreste. Mazon croirait plutôt à un recueil d'oracles réunis pour illustrer une doctrine. Comme Wilamowitz, il cherche à Delphes l'échelon entre le simple règlement de comptes homérique et les angoissants problèmes qui se lèvent du texte eschyléen. Personne, je pense, n'aurait supposé l'existence, soit d'un poème, soit d'un corps d'oracles circonscrivant une doctrine, l'un et l'autre totalement inconnus d'ailleurs, si l'on n'avait admis à priori le caractère archaïque des éléments pythiques de la tragédie. Pour leur donner leur valeur véritable, il faut les reporter sur un arrière-plan de réalité, car après tout l'oracle de Delphes a eu autre chose qu'une existence littéraire. Aucune consultation authentique, assurément, n'a été conservée où la pythie ordonne à un fils de tuer sa mère pour venger son père. Mais des légendes existent grâce à quoi nous pouvons du moins nous représenter l'idée que se faisaient, de l'oracle et de son éthique, les hommes pour lesquels Eschyle a fait représenter le prodigieux poème qu'est *Orestie*. Le nom qui vient aussitôt à l'esprit de chacun est celui d'Alcméon, qui lui aussi tua sa mère et qui fut également en rapports avec Delphes. Sa longue et confuse légende devient plus intelligible lorsqu'on la décompose en épisodes qui révéleront parfois des

significations convergentes assez inattendues. Ce n'est pas sans difficultés et sans contradictions que les poètes les ont tressés en une biographie unique. L'étude de ces thèmes paraîtra plus d'une fois nous éloigner de notre recherche principale, mais chacun d'eux nous renseignera sur des conceptions morales assez importantes pour que le détour ne soit pas perdu.

CHAPITRE II

ALCMÉON

Amphiaraos, fils d'Oïclès, devin argien de la race de Mélampe, a épousé Ériphyle sœur du roi Adraste. Celui-ci a marié sa fille Argéia avec le fils d'Édipe, Polynice, exclu de Thèbes par son frère Étéocle. Polynice cherche à lever une armée pour faire valoir ses droits sur Thèbes et son premier allié est son beau-père Adraste. Sachant que l'expédition est promise à l'échec et que la plupart des chefs sont destinés à n'en jamais revenir, Amphiaraos essaie de dissuader Adraste. Or, une convention a été passée entre eux deux aux termes de laquelle, s'ils sont en désaccord, ils accepteront l'arbitrage d'Ériphyle. Polynice la corrompt en lui faisant présent du collier ouvré jadis par Héphaïstos pour Harmonie, ancêtre de la lignée des rois thébains, et elle se prononce conformément au vœu de son frère. Lié par son engagement, Amphiaraos s'équipe pour la guerre ; mais au moment de partir, il maudit sa femme et commet le soin de sa vengeance à son fils aîné Alcméon, encore trop jeune pour le suivre à l'armée. Comme il l'avait prédit, les Sept échouent devant Thèbes et y périssent. Lui-même est englouti par la terre où, toujours vivant, il continue de rendre des oracles.

L'histoire d'Amphiaraos était racontée dans la *Thébaïde*. La suite venait dans les *Épigones*, qui n'est qu'une continuation de la *Thébaïde*, et dans l'*Alcméonide*. On sait si peu de chose de ces poèmes qu'il est vain de chercher à distinguer l'apport de chacun dans les résumés des mythographes.

Alcméon prend part à la guerre des *Épigones* et tue sa mère, sur quoi il est poursuivi par les Erinyes. Celles-ci continuent à le tourmenter après qu'il a épousé en Arcadie la fille de Phégeus roi de Psophis. Il consulte alors la Pythie. Il ne connaîtra le repos, dit-elle, que sur une terre qui n'existait pas encore au moment du matricide. Alcméon quitte sa femme pour découvrir cette terre qu'il trouve finalement à l'embouchure de l'Achélous, formée par les alluvions du fleuve. Il y épouse la fille d'Achélous, qui elle aussi voudrait avoir le collier. Alcméon retourne à Psophis pour

le recouvrer en prétextant un oracle de Delphes qui lui ordonnerait de consacrer le bijou au dieu. Un serviteur révèle le mensonge aux fils de Phégeus qui tuent Alcméon pour venger leur sœur.

L'histoire d'Alcméon comporte deux épisodes principaux : son rôle de justicier et sa participation à la guerre des Épigones. Nous ignorons comment les anciens poètes les conjoignaient en une biographie unique. Les mythographes ont hésité sur l'ordre de leur succession. Deux versions sont attestées :

1. Alcméon tue sa mère, devient fou, puis est absous par les dieux ; après quoi il pourra se mettre à la tête des Épigones.

2. Malgré l'ordre de son père, il ajourne l'exécution jusqu'après la guerre des Épigones où sa mère l'excite à se rendre. Thersandre, fils de Polynice, l'a gagnée à sa cause par l'offre d'un autre talisman provenant aussi du trésor des Labdacides. Le fils victorieux tue la mère à son retour.

La première version est connue par un fragment d'Asclépiade résumant un poème narratif. La seconde figure chez Diodore de Sicile et dans la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore sous une forme particulièrement incohérente et psychologiquement absurde. Elles doivent venir de deux épopées différentes, qui sont probablement les *Épigones* et l'*Alcméonide*, sans qu'il soit possible de préciser davantage.

Quant à l'épisode de Psophis, avec ses péripéties, sa parfaite caténation, ses rebondissements et son dénouement dramatique, on y sent l'influence de la technique théâtrale, ce qui ne veut pas dire que les éléments n'aient pas d'abord été proposés dans une — ou plusieurs — œuvres narratives.

Une dissociation de la légende d'après les personnages et des biographies d'après les thèmes permettra d'approcher les idées qui y sont incluses et d'établir leur rapport avec le centre delphique.

1. AMPHIARAOS

La légende attribuait au fils d'Oïclès des exploits chevaleresques et guerriers ; il avait pris part à la chasse de Calydon et à l'expédition des Argonautes (Apoll. I. 8, 2 ; 9, 16). Dans la neuvième *Néméenne* (30 sqq.) où Pindare le nomme Amphiarès, il combat Adraste et la chasse d'Argos, après quoi il conclut la paix avec lui et reçoit la main d'Ériphyle en gage de réconciliation. Au cours

du siège de Thèbes où périrent tous les chefs, « Zeus, de son foudre puissant, fendit le vaste sein de la Terre et y cacha Amphiarès avec ses chevaux » : Légende étiologique puisqu'Amphiaros était un *démon* chthonien que l'on consultait par incubation. Plus d'un endroit de la Grèce prétendait recéler Amphiaros, par exemple le marais de Lerne. Mais la tradition la mieux attestée était celle d'Harma en Béotie, sur la route de Thèbes à Chalcis où, disait-on, il s'était engouffré avec son char. L'oracle semble avoir été transféré à la fin du V^e siècle de Thèbes à Oropos à l'extrême nord de l'Attique¹.

Eschyle dans les *Sept* fait d'Amphiaros le seul sage de l'armée argienne, contrastant par sa modération avec la démesure des autres chefs. D'autres traditions donnent de lui une image assez différente. Il hait Tydée ; voyant Athéna s'approcher de son ennemi blessé avec un *pharmakon* destiné à le sauver et à le rendre immortel, il coupe la tête de Mélanippe et la tend à Tydée qui aussitôt dévore la cervelle ; Athéna en éprouve un tel dégoût qu'elle renonce à son projet². Eschyle ne pouvait prêter de telles arrière-pensées au *σωφρονέστατος*. Il justifie sa haine contre Tydée par une raison élevée : le sage en veut au fauteur d'une expédition criminelle et maudite (*Sept*, 572). Le résumé d'Apollodore reprend cette justification qui, psychologiquement, ne s'accorde guère avec l'épisode de la cervelle dévorée. Les épitomateurs n'y regardaient pas de si près.

Une tradition unanime veut qu'Amphiaros ait pris part contre son gré à une guerre qu'il désapprouvait : conclusion logique des prémisses posées :

L'assaut contre Thèbes échoue.

Amphiaros, devin, prévoyait la défaite.

Donc il n'a pu entrer dans la coalition autrement qu'à contre-cœur.

En d'autres termes, il n'était pas si facile de concilier l'Amphiaros guerrier, *téméraire* (*θρασύμηδης*), de Pindare, avec l'Amphiaros du culte, ni sa participation à une guerre condamnée avec l'élection de Zeus, qui lui laisse vie sous terre et lui accorde la voyance. La

¹ Paus., II, 24, 2 ; IX, 19, 4 et la note de Frazer, t. V, p. 31 ; Amphiaros avait aussi un *héron* à Sparte (PAUS., III, 12, 5) et un *hiéron* près d'Argos (PAUS., II, 23, 2).

² Apoll., III, 6, 8 ; Schol., II, V, 126 ; PHÉRÉCYDE (*Fr. gr. H*, 3, fr. 97 et note, p. 417) d'après les poètes du cycle épique.

conciliation se fait par l'intermédiaire d'un thème auquel la pensée grecque s'est attardée avec une prédilection particulière : celui du devin qui ne peut persuader. Cette impuissance figure explicitement dans l'histoire de Cassandre, où elle est donnée comme un châtement d'Apollon ; elle est impliquée dans celles où les bénéficiaires d'une prophétie ou bien refusent de la croire, ou bien la comprennent tout de travers. Ce qui signifie que c'est pour le bien des hommes que la connaissance de l'avenir leur est refusée ; car si d'aventure il leur en échoit quelques éclairs ils sont incapables d'en tirer parti.

Amphiaraos suit Adraste contre son gré. Dans la tradition archaïque il se comportait probablement en vassal révolté qui refusait ses services. En effet une version, connue uniquement par des résumés latins, mais parfaitement compatible avec les plus anciennes mentions du héros dans l'*Odyssée*¹, dit qu'il s'est *caché* dans sa propre maison jusqu'à ce qu'Ériphyle l'ait dénoncé à Adraste. Ulysse et Achille commencent de même par se dérober au service d'Agamemnon. La folie simulée d'Ulysse labourant la grève est probablement le souvenir de rites d'initiation ; le séjour d'Achille déguisé parmi les filles de Lycomède l'est à coup sûr. L'un et l'autre comportent un symbole sexuel parfaitement clair, qui apparaît aussi dans la retraite d'Amphiaraos, dissimulé dans une maison où il est à la merci de sa femme. L'épisode est lié au caractère occulte du démon souterrain, invisible, mystérieusement présent². Le héros ne sort d'une cachette que pour être réenglouti par la terre.

Mais à mesure que le personnage d'Amphiaraos devenait de plus en plus sublime (et pour juger de la métamorphose il suffit de comparer la neuvième *Néméenne* qui semble de peu antérieure à 471 avec le drame d'Eschyle qui est de 467), il devenait impossible de faire de lui un réfractaire tapi dans un recoin de son palais. On a donc voulu qu'il ait détourné Adraste de la guerre mais que, lié par leur convention, il ait été contraint de suivre le parti choisi par Ériphyle, laquelle se prononça en faveur de son frère.

La transformation du belliqueux Amphiaraos des vieux poètes ne devait pas s'arrêter là. Il fit de plus en plus figure de sage. On

¹ Hygin, fable 73 ; Servius, *ad Æn.*, VI, 445 ; *Myth. Lat.*, I, 152 ; schol. de Stace, *Théb.*, III, 247 ; cf. *Od.*, XV, 225-248 et XI, 326.

² Bachofen dégagait parfaitement la valeur de ce symbolisme, *Mutterrecht*, ch. XXXIII et XXXIV, p. 65 sqq. puis CXXXI à CXXXIV, p. 303 sqq.

citait de lui des *Conseils* à son fils Amphiloque¹ dont nous ne connaissons qu'un : qu'il est bon d'acquérir la plasticité du poulpe afin de s'adapter à toutes les circonstances comme lui à toutes les cavités où il se niche. Amphiarao n'est certainement pas responsable de ce proverbe courant et on a pu lui prêter bien d'autres platitudes. Ce qui est curieux, c'est que le seul fragment connu des *Amphilochoi Hypothekai* concerne une façon de se cacher.

2. ÉRIPHYLE

Elle a deux généalogies. La plupart des traditions font d'elle la sœur d'Adraste et la fille de Talaos. Le scholiaste de l'*Odyssée* (XI, 126) lui donne pour père Iphis, le Nestor de la guerre thébaine².

On lui connaît aussi deux manières de trahir Amphiarao. Ou bien elle dévoile l'endroit où il est caché. Ou bien elle use du pouvoir d'arbitrage que son frère et son mari lui ont reconnu au moment de leur réconciliation. Dans les deux cas, Adraste la met dans son camp en lui faisant cadeau du collier d'Harmonie.

Carl Robert (*Oidipus*, I, p. 208) remarque justement que si Ériphyle est la sœur d'Adraste toute corruption est inutile puisque, dans la conception antique, la femme appartient à ses frères plutôt qu'à son mari. Témoin Alcmène qui s'unit à Amphitryon meurtrier de son père à condition qu'il venge ses frères tués dans une razzia, et qui se refuse à son mari jusqu'à ce que la vengeance soit accomplie (*Boucl. hés.*, 1-18). Témoin aussi Althaïa, qui, irritée contre son fils Méléagre parce qu'il a tué ses frères à elle à la suite d'une querelle pour le trophée de Calydon, le maudit et le voue aux Erinyes pour qu'elles le tuent (*Il.*, IX, 566) ; ou bien elle détruit l'objet auquel était liée l'existence de son fils, qui est tantôt un tison (*Choéph.*, 602), tantôt un rameau d'olivier qu'elle a mangé étant grosse et dont elle accoucha en même temps que de Méléagre (Tzetzés à Lycophron, 492). Lorsqu'elle voit son fils mort par sa faute, elle se tue aussitôt. Ce conte insère la croyance à l'âme

¹ ATHÉNÉE, VII, 317A ; XII, 513C ; cf. THÉOGNIS, 215.

² Apollodore contamine les deux traditions : Ériphyle est fille de Talaos (I, 9, 13), mais c'est Iphis que Polynice consulte pour savoir comment décider Amphiarao (III, 6, 2). EURIPIDE a repris le personnage d'Iphis dans les *Suppliantes*.

extérieure, qui appartient au folklore de tous les pays, dans un conflit où s'affrontent la conception archaïque de la femme liée au *genos* de sa naissance et le système ultérieur, où elle est surtout épouse de son mari et mère de ses enfants. Sophocle dans *Antigone* a suivi la première, qu'il a cru devoir faire justifier par l'héroïne en termes inspirés par un récit d'Hérodote, lesquels refroidissent une belle scène. L'explication était bien inutile. L'ardente piété d'Antigone pour son frère, son indifférence à l'égard d'Hémon en disent assez long. La vision de Sophocle s'est si fortement imposée aux dramaturges modernes qu'aucun de ceux qui ont repris le sujet, Anouilh pas plus que les autres, n'est parvenu à donner à Hémon un semblant de vie. Inexistant aux yeux d'Antigone, il l'est aussi aux nôtres.

On peut donc imaginer à l'origine de la légende deux Ériphyles différentes.

L'une, sœur d'Adraste, sacrifie son mari à son frère conformément à une éthique archaïque qui fut jugée sévèrement lorsqu'on vit une faute dans ce qui fut d'abord un devoir. Si, dans cette version, Amphiaraios avait tué Talaos avant de dépouiller Adraste, comme le dit le scholiaste de la Neuvième *Néméenne* (sans cependant que cela résulte nécessairement du texte de Pindare), Ériphyle aurait de plus vengé son père mort.

L'autre Ériphyle, sans lien de parenté avec Adraste, sert la cause argienne parce que Polynice, directement ou par l'intermédiaire d'Adraste, achète sa complicité en lui donnant le collier d'Harmonie.

Le thème du collier a pu entrer dans la légende lorsque la domination du frère sur la sœur ne fut plus sentie comme un motif suffisant. A partir du moment où Ériphyle était corrompue par un présent, il n'était plus nécessaire de faire d'elle la sœur d'Adraste.

Dans toutes les versions *explicites* connues par des sources grecques (ce sont, sans exception, des résumés de mythographes)¹ Ériphyle apparaît comme arbitre des contestations entre Adraste et Amphiaraios. On serait bien empêché de trouver le moindre parallèle à une convention aussi contraire à tout ce qu'on sait de la situation des femmes dans les familles et les États helléniques. Les poètes n'en disent rien. *L'Odyssée* parle de la coupable Ériphyle,

¹ ASCLÉPIADE, *F. gr. H.*, fr. 29 cité par le schol. d'*Od.*, XI, 326 ; schol. de PIND., *Néméenne* IX, 30 ; Diodore de SICILE, IV, 65, 6 ; APOLL., III, 6, 2.

Pindare dit qu'elle fut le gage loyal (*ἔρκιον ὡς πιστόν*) de l'accord entre les deux ennemis réconciliés. Mais il la nomme *ἀνδροδάμιας*, ce que les traducteurs interprètent généralement par *meurtrière de son mari*. Traduction fort douteuse. Le même adjectif apparaît ailleurs chez Pindare pour qualifier la *peur*, le *vin*, ce qui suggère un sens plus général, celui d'un *pouvoir sur les hommes*.

Rien ne saurait mieux caractériser la tonalité générale de la légende où Ériphyle apparaît en effet avec un rôle dominant. Dans la version archaïque, Amphiaraios se cache dans la maison, à la merci de sa femme. A partir du moment où il eut trop de prestige pour qu'on pût l'imaginer ainsi humilié, il fallut bien inventer un argument qui donnât prise à la femme sur le mari. Alors vint s'insérer le thème du *cadeau corrupteur*, élaboré à une époque où le don était encore senti avec sa valeur contraignante, de quoi il reste encore des traces éparses dans la mythologie. Louis Gernet a donné de cet épisode l'exégèse la plus claire et la mieux étayée¹ : dès lors que le présent de Polynice est entré dans la maison, Amphiaraios n'a plus le choix. Tout en sachant ce qui s'est passé, et aussi ce qui va arriver, il est obligé par le don à faire la chose dont l'objet reçu est la contre-partie. Lorsque cela cessa d'être compris et que la force coercitive du cadeau ne fut plus sensible, il fallut bien mettre quelque chose à la place de cette puissance disparue. Un poète, un mythographe inconnu laissa courir son imagination dans la voie ouverte par les mots de Pindare, et il trouva la raison du monde la plus étrangère aux coutumes grecques. Si elle fut acceptée tout de même, c'est parce qu'elle était d'accord avec le sens profond de l'histoire, que nous allons voir se dégager.

3. LE COLLIER D'HARMONIE

Ulysse rencontra l'épouse coupable parmi les autres trépassés : « Je vis la détestable Ériphyle, qui reçut de l'or précieux en échange de son mari » (*Od.* XI, 326). Et le poète dit ailleurs du fils d'Oïclès, l'entraîneur d'hommes, aimé de Zeus et d'Apollon, qu'il mourut à Thèbes, avant d'avoir atteint le seuil de la vieillesse, *γυντίον*

¹ *La notion mythique de valeur, Journal de psychologie normale et pathologique*, 1948, p. 427 et suiv.

εἴνεκα δῶρων (XV, 247). Si nous n'avions que ce vers isolé, nous comprendrions qu'Ériphyle fit porter à son mari un bijou maléfique, et il l'est en effet, mais en vertu d'une sorte de magie mystique et légale, et il faut bien prendre γύνια δῶρα dans le sens de γυναικὶ δεδομένα¹.

Hygin (fab. 73), seul de toutes les sources, ne parle pas du collier d'Harmonie, mais veut qu'Adraste ait fait faire un bijou d'or et de pierres : cette variante doit remonter à une œuvre où la trahison d'Ériphyle était détachée de la légende thébaine.

Stace a écrit un long et emphatique couplet (II, 265-305, cf. schol. de 266 et 272) sur le cadeau de Mars, qui devait être fatal à toutes les femmes de la race des Labdacides. Pour se venger à la fois de Vénus et de Mars, Vulcain aurait composé le présent destiné à leur fille des substances les plus pernicieuses de l'orfèvrerie magique. La légende ancienne se passait de ces accessoires. Elle a plus d'une fois représenté le *danger de l'or* et comment un objet précieux, la Toison d'Or, le Bélier d'Atrée devient maléfique par la convoitise qu'il excite. L'or a sa vertu propre qui, explicitement, est toujours représentée comme favorable. L'ambivalence apparaît seulement dans les contes où l'accent porte sur la fascination qu'il exerce². Les poètes anciens ont été sensibles au fonds psychologique commun de ces contes : la plus ancienne mention du Bélier d'Or (assez détaillée, car on y trouvait jusqu'au nom du pâtre qui amenait le troupeau à Atrée) figurait dans l'*Alcméonide* (schol. d'*Oreste*, 997), c'est-à-dire dans un poème qui parlait certainement du collier d'Harmonie.

Celui-ci a une longue histoire. Il apparaît d'abord comme un talisman des Labdacides et, en cette qualité, il a un doublet : une robe tissée par Athéna. Parmi les nombreuses versions de la rivalité entre Étéocle et Polynice, l'une des plus archaïques est peut-être celle que racontait Hellanicos³. Les deux frères se partagent l'héritage d'Œdipe. Étéocle devient roi et Polynice s'exile en emportant le collier et la robe. Lorsque la valeur du talisman cessa

¹ L'expression désigne ailleurs la trahison semblable d'ASTYOCHE (XI, 512).

² Louis GERNET, *l. c.*, a bien montré ce que l'or ajoute à la puissance propre du don contraignant. Euripide utilise habilement le sentiment archaïque des deux valeurs de l'or dans l'épisode des présents mortels de Médée.

³ Schol. d'EUR., *Phén.*, 71 ; *F. gr. H.*, 4, fr. 98 et notes, p. 460 ; cf. APOLLODORE, III, 6, 1-2.

d'être comprise, on considéra le partage comme une duperie. Mais d'autres contes similaires montrent comment il faut comprendre : l'ainé prend la part qui semble le plus avantageuse ; le cadet se contente d'un objet plus précieux en fait, grâce à quoi il conquerra une princesse et, par elle, un nouveau royaume. (Le fils d'Harmonie s'appelle Polydore). En effet, c'est bien ainsi que l'histoire continue : Polynice arrive à Argos et épouse Argeia fille de Tydée. Ici, le conte débouche dans le drame. En vertu de l'ambivalence du sacré, le talisman devient maléfique. Dès que le cadet dispose d'une puissance suffisante, il menace son aîné et tente de reprendre sa part de pouvoir. Ce n'est pas chez les poètes grecs qu'on trouvera jamais la narration complète d'un *Märchen*. Ils en utilisent un thème, puis l'abandonnent parce qu'ils le jugent puéril et substituent à son dénouement optimiste une péripétie inspirée par les passions et qui va aussitôt dans la direction de la violence. C'est ainsi que les œuvres connues qui traitent le différend entre Étéocle et Polynice ne font aucune place au partage à l'amiable narré par Hellanicos : ou bien Étéocle chasse son frère, ou bien ils se mettent d'accord pour régner tour à tour et l'ainé refuse de céder la place quand le moment de son effacement est venu.

Talisman bénéfique au début de l'aventure de Polynice, le Collier est déjà néfaste lorsqu'il sert à corrompre Ériphyle. Il le sera encore davantage lorsqu'Alcméon en aura fait présent à son épouse arcadienne. C'est en venant le reprendre, censément pour le consacrer à Delphes, qu'il est tué par ses beaux-frères.

Ici l'histoire rebondit, peut-être parce qu'on montrait à Delphes, dans le sanctuaire de la Pronaïa, une offrande qui passait pour être le collier fameux (en or, tel qu'Homère le décrit, et non en émeraudes serties d'or comme celui qu'on exhibait à Amathonte, spécifie Pausanias (X, 8, 6 et IX, 41, 2). Un folk-lore nouveau se développa autour de lui et se prolongea en pleine époque historique pour se fixer à des noms de la troisième guerre sacrée. Diodore (XVI, 64) raconte que les sacrilèges qui ont pillé Delphes en 356 ont péri par les objets mêmes qu'ils ont dérobés. La femme qui reçut le collier d'Hélène devint une courtisane méprisée. Celle à qui échet la parure d'Ériphyle fut brûlée vive dans sa maison par son fils devenu fou. Ces symétries satisfont l'esprit. Éphore rendit la seconde plus parfaite encore en imaginant que le Phocidien sacrilège avait été instigué par sa femme qui complotait sa mort. Phylarque (résumé par Parthénius, *Amatoria*, 26) met ces prouesses sous des

noms connus. La femme d'Ariston, chef des gens de l'Ēta, désire posséder le joyau ; Phaüllos, un des généraux et son amant, le lui donne ; après quelque temps son plus jeune fils devient fou et incendie la maison où elle périt : dénouement que Plutarque reprend pieusement pour illustrer les Délais de la Vengeance divine (chap. 8).

A côté du Collier, la robe d'Athéna joue un rôle effacé. Peut-être a-t-elle été inventée par ceux qui prêtèrent à Ériphyle non plus une seule trahison, mais deux : doublet né d'un doublet.

Polygnote représente Ériphyle à Delphes, dans la scène infernale du portique des Cnidiens, debout parmi d'autres mortes illustres, portant sous son chiton le bout des doigts à son cou. « On peut voir par la position des mains qu'elle tient le collier sous son vêtement » (Paus., X, 29, 7). On a retrouvé une statuette de Corinthe représentant une femme dont l'attitude est exactement celle que décrit Pausanias¹. Le geste peut s'interpréter de deux façons : ou bien Ériphyle est condamnée à ne pouvoir détacher ses doigts du signe de sa faute ; ou bien elle y reste tellement attachée dans l'autre monde que ses doigts s'y portent malgré elle. La première est la plus vraisemblable ; mais aucun texte ne la confirme. Au surplus, la statuette reproduit peut-être un geste rituel, du reste inconnu (fig. 3).

4. LA VENGEANCE D'AMPHIARAOS

Partant pour le siège de Thèbes, le devin ordonne à son fils aîné Alcméon de le venger ; « interdit à Alcméon de prendre part à la guerre des Épigones avant d'avoir tué sa mère », dit un résumé d'Asclépiade conservé par un scholiaste de l'*Odyssée* (XI, 326). Cette variante fut introduite lorsqu'on eut développé l'histoire d'Alcméon en faisant de lui le chef de la seconde expédition. Apollodore consigne une version à peine différente : « Amphiaraios, prenant à contre-cœur la tête de son armée, ordonna à ses fils, dès qu'ils auraient grandi, de tuer leur mère et de s'armer contre Thèbes » (III, 6, 2).

¹ Publiée et commentée par J. SIX, *Ath. M.*, t. XIX (1894), p. 335-9. — La présence d'Ériphyle dans le tableau de Polygnote amène M. Defradas à penser que « l'*Alcméonide* a été rédigée par un poète soumis à l'influence delphique » (*Thèmes de la propagande delphique*, 1954, p. 184). En fait, Polygnote a trouvé le groupe des sept « pécheresses » tout constitué dans la *Nekyia* homérique (XI, 321-7). Il n'y a là rien qui soit propre à Delphes.



Fig. 3. Ériphyle

Les peintres ont représenté avec prédilection le thème du départ condamné et condamnant. Pausanias a vu sur le coffre de Cypsélos (V, 17, 7) une scène reproduite également sur un vase archaïque de la fin du VI^e siècle, trouvé à Cervetri et conservé au musée de Berlin ; la correspondance est d'une exactitude telle que la description de Pausanias pourrait sembler faite d'après le vase. Le héros monte sur son char conduit par son écuyer Baton. Son épée courte est tournée vers la maison qu'il va quitter et à laquelle il jette un dernier regard. Sur le seuil sont ses deux filles et l'enfant Alcméon, ainsi qu'une nourrice qui porte Amphiloque dans ses bras ; tout au fond est Ériphyle tenant à la main un collier semblable à un énorme rosaire qui pend jusqu'à terre (fig. 4).

Cette malédiction au moment du départ frappa vivement les imaginations. Deux vers d'une pièce perdue d'Euripide la mentionnent en termes qui s'accordent exactement avec la représentation du coffre et du vase :

« Ce qui m'a excité par dessus tout, c'est la recommandation lancée par mon père quand il monta dans son char en partant pour Thèbes » (Nauck, 69).

C'est un scholiaste d'Aristote qui a conservé ce fragment, en marge du passage où le philosophe juge sévèrement et celui qui donna l'ordre et celui qui l'exécuta (*Eth. Nic.* III, 8, p. 1110 a). Le scholiaste ajoute que la malédiction menaçait le fils, s'il n'obéissait point, d'un fléau de stérilité qui frapperait à la fois la terre et les hommes (*ἀκαρπία καὶ ἀτεκνία*).

Aucune légende, à ma connaissance, n'offre de parallèle à l'absurde, à l'incompréhensible vengeance d'Amphiaraios. Pourquoi n'accomplit-il pas lui-même l'acte justicier, qui représenterait pour lui une souillure moins grave que pour son fils? Platon dans les *Lois* (877 bc) établit une échelle de peines qui nous renseigne sur les croyances du temps. Celui qui blesse avec préméditation ses parents ou ses frères et sœurs avec l'intention de tuer est puni de mort, tandis que l'époux qui, dans les mêmes conditions, blesse sa femme (ou la femme son mari) n'est condamné qu'au bannissement perpétuel. Pris à la lettre, tel que les textes conservés le racontent, l'ordre d'Amphiaraios impliquerait une double hostilité, dirigée à la fois contre l'épouse condamnée à mort et contre le fils qui risque de payer cher son obéissance.

Il s'explique seulement si l'on y décèle une rationalisation maladroite (Aristote aurait trouvé l'adjectif faible, lui qui écrit : τὸν

Εὐριπίδου Ἀλκμείωνα γελοῖα φαίνεται τὰ ἀναγκάσαντα μητροτονῆσαι). Rationalisation d'une version archaïque où le mort revient pour exiger vengeance. Ce thème existe dans le folk-lore de tous les pays. Les poètes grecs ont su l'élever sur le plan littéraire. Patrocle mort apparaît à Achille en une scène paisible et belle, pour exprimer sa tendresse et demander la faveur d'être réuni dans la mort avec son ami, leurs cendres mises ensemble dans l'urne d'or de Thétis. Il n'y a là rien de vindicatif. Mais aussitôt après Achille égorge quatre cavales, deux des neuf chiens du mort, et enfin douze jeunes Troyens qui sont tous jetés sur le bûcher. Aucune requête du fantôme ne justifie cet holocauste, qui résulte de l'idée qu'on se faisait des appétits d'un mort. Ces appétits se marquent beaucoup plus crûment dans l'*Hécube* d'Euripide, lorsque l'ombre d'Achille exige qu'on sacrifie sur son tombeau la captive qu'il avait choisie et qu'il n'a pu posséder de son vivant. Les revendications des morts figurent dans les révélations de l'oracle de Delphes à Oreste : τὰ ἐκ γῆς δυσφρόνων μηνίματα (*Choéph.*, 278). Et il est assez bizarre, quand on y réfléchit, que ce soit la Pythie qui traduise les *colères des irrités sous terre*. Ces *irrités*, tous les Grecs les connaissaient bien, c'étaient ceux qui avaient péri de mort violente ; ces βιαιοθάνατοι s'expriment en général directement par des visions qui tourmentent les vivants, et c'est du reste ce que disent les vers suivants, malheureusement altérés : « L'armée ténébreuse des infernaux, mue par la supplication des morts de la race — délire, vaine terreur nocturne — agite, trouble, chasse de la ville un corps déchiré par un aiguillon de bronze. »

Or, certaines versions semblent avoir montré Alcméon tourmenté de la sorte. Un fragment des *Épignes* d'Accius, inspiré vraisemblablement par la pièce homonyme de Sophocle, lui fait dire :

*qui, nisi genitore ullo, nullum dat meis finem miseriis*¹.

Un autre fragment, cité par Cicéron d'après un drame grec intitulé les *Épignes*, dit :

*Audisne haec, Amphiaræ sub terram abdite*²?

¹ RIBBECK, fr., VI. Non. 185, 20, donne l'équation : *ullo pro ultus fuero, Accius Epigone* (sic.).

² Tusc., II, 25, 60. Cicéron raconte comment Cléanthe, voulant prendre à témoin son maître Zénon mort, prononça ce vers *ex Epigonis* en frappant

ce qui indique peut-être une sorte de dialogue entre le père et le fils, analogue à celui du fantôme avec Hamlet. Le roi mort, lui aussi, parle de dessous terre,

You hear this fellow in the cellarage,

pour exiger le serment d'Horatio (I. 5). Deux vers de l'*Ériphyle* de Sophocle (Pearson, I, fr. 196), prononcés probablement par Alcméon, montrent celui-ci tourmenté et désespéré :

Πῶς οὖν μάχωμαι θνητὸς ὦν θεία τύχη
ὅπου τὸ δεινὸν ἐλπὶς οὐδὲν ὠφελεῖ;

On peut donc imaginer une version archaïque où le revenant d'Amphiaraos dictait ses exigences comme celui d'Achille. Car, remarquons-le, c'est Euripide seul que critique le scholiaste d'Aristote. A vrai dire, la tradition unanime exclut qu'Amphiaraos ait passé par la mort ; il règne vivant sous terre, *πάμψυχος ἀνασσει*, dit Sophocle ; il n'a donc pas de revenant au sens propre du terme. Mais à quelle époque l'Amphiaraos aventurier, chasseur et conquérant, le *θρασύμηδης* de Pindare, fut-il définitivement identifié avec le *daimon* chthonien interprète de Zeus? Une divinité maîtresse des songes a toujours des terreurs à sa disposition. Dans les deux vers de *Ériphyle*, une *θεία τύχη* peut résulter de la volonté d'un disparu élu par les dieux et doué par eux d'un pouvoir surhumain. On n'a en tous cas aucune raison d'y voir une allusion à un verdict oraculaire inconnu par ailleurs.

Quoi qu'il en soit, si la version que nous supposons a existé, il faut reconnaître qu'elle n'a laissé que de faibles traces. Les mythographes ont unanimement transmis la forme rationalisée où le matricide résulte de la dernière parole d'un chef qui monte dans son char en sachant qu'il va à la mort. Peut-être la psychologie profonde de la légende expliquera-t-elle cette préférence.

5. ALCMÉON

Aucune tragédie du cycle d'Alcméon n'est arrivée jusqu'à nous, alors que le sujet, dans l'antiquité, était des plus rebattus. Anti-

le sol du pied. L'anecdote se comprend seulement si l'original grec comportait un appel et un mouvement identique. Eschyle et Sophocle avaient écrit une tragédie sous ce titre. Ou bien Cicéron traduit lui-même le vers grec, ou bien il cite une traduction latine, qui pourrait être d'Accius.

phane au IV^e siècle, voulant montrer (comme le fera Molière dans la *Critique de l'École des Femmes*), que la comédie est un genre plus difficile que la tragédie, écrit ceci :

« Tout ce que raconte la tragédie, le public le sait d'avance, de telle sorte qu'il suffit au poète de faire appel à la mémoire. Œdipe, si je prononce son seul nom, on connaît tout le reste : son père Laïos, sa mère Jocaste, qui étaient ses filles et ses fils, ce qui va lui arriver, ce qu'il a fait. Et de même pour Alcméon : on le nomme et voilà que tous les petits enfants s'écrient aussitôt que, devenu fou, il a tué sa mère et qu'Adraste en fureur va surgir, puis s'en aller »¹.

Et Timoclès dans ses *Femmes aux Fêtes de Dionysos*, expliquant comment les souffrances des héros tragiques adoucissent celles de chaque spectateur en particulier, veut que le misérable soit consolé par Téléphe, le boiteux par Philoctète, le fou par Alcméon : ὁ νοσῶν δὲ μανικῶς Ἀλκμέων ἐσκεψάτο².

Les poètes, dit Aristote, commencent par demander leurs sujets à quelques grandes maisons, où ils trouvent l'exemple d'hommes obligés de faire ou de souffrir des choses horribles : Alcméon, Œdipe, Oreste, Méléagre, Thyeste, Téléphe. Il faut prendre ces histoires telles qu'elles sont données (*Poët.*, 13, 1453 a 19 ; 14, 1453 b, 21). Celle d'Alcméon montre comment une contrainte peut conduire à un acte contre nature auquel il faudrait se refuser, fût-ce au risque de mourir après avoir tout souffert (*Eth. Nic.*, III, I, 8, p. 1110 a). Le *Second Alcibiade* conjoint à ce propos les noms d'Oreste et d'Alcméon (143 c). Les philosophes étaient plus à leur aise pour censurer celui des deux qui n'avait pas Apollon pour garant. Et si le sujet d'Alcméon matricide était considéré au IV^e siècle comme bon pour des poètes de second ordre, il avait été traité à plusieurs reprises par les grands tragiques du V^e dans des pièces dont la perte nous prive des documents les plus précieux. Les fragments conservés se rapportent presque tous aux faits postérieurs et sont dépourvus du contexte qui leur donnait une valeur psychologique.

L'iconographie n'apprend pas davantage. Dans la scène du départ d'Amphiaraois vue par Pausanias sur le coffre de Cypsélos et représentée par le vase de Berlin, Alcméon est un garçon à peine assez grand pour comprendre la redoutable mission que

¹ ATHÉNÉE, VI, 222b = Meineke, III, p. 105, Kock, II, p. 90.

² ATHÉNÉE, VI, 223b = Meineke, III, p. 503, Kock, II, p. 458.



Fig. 5. Ερίφυλη allaitant Αλεμόν en présence d'Αμφίαρκος



Fig. 6. Clytemnestre montrant son sein à Oreste

son père lui impose. On a voulu reconnaître d'autres moments de la légende sur des vases non inscrits, d'une interprétation très incertaine. Une autre peinture, inscrite celle-là, reste des plus énigmatiques.

Sur l'épaupe d'une hydrie de Berlin on voit à gauche Amphiaros debout, appuyé sur un bâton, regardant Ériphyle qui, tournée vers la droite, allaite le petit Alcméon, en observant à ses pieds deux coqs affrontés prêts à se battre. Une servante debout devant elle semble tenir un fuseau. F. Marx, qui a publié le vase ¹, y reconnaît une scène de genre où des noms célèbres, surajoutés et en quelque sorte superflus, servent simplement à rehausser un tableau d'intérieur en évoquant une tragédie menaçante à l'horizon d'un présent de paix et de bonheur (fig. 5).

Le peintre a curieusement attiré l'attention sur le sein nu, long et conique, qui, dessiné sans aucun réalisme, sort du vêtement plissé. Or, Clytemnestre cherche à désarmer Oreste en lui montrant le sein qui l'a nourri (*Choéph.*, 896, puis *Eur. El.* 1206 ; *Or.*, 527, 566, 1205). Ce thème se trouvait peut-être dans l'histoire d'Alcméon et même avant de passer dans celle d'Oreste (fig. 6).

La scène de l'hydrie est-elle d'un peintre qui, assez maladroitement, dessine un tableau banal qu'il relève de noms illustres ? Ou bien est-il un symboliste aussi profond que discret qui indique toute une tragédie par quelques intentions, quelques détails d'attitude : la femme qui tourne le dos au mari pour être attentive seulement aux coqs affrontés, symbole de guerre, l'enfant allaité qui regarde son père et non sa mère ? Il est bien difficile d'en décider.

6. ALCMÉON JUSTICIER

Une partie de la tradition dit simplement qu'Alcméon exécuta l'ordre et fut ensuite tourmenté par les Erinyes. C'est ce qu'on trouve dans la 73^e fable d'Hygin et, à peu près, dans le résumé d'Asclépiade de Tragilos : Amphiaros partant pour Thèbes interdit à son fils de prendre part à l'expédition des Épigones avant d'avoir tué sa mère. Alcméon obéit et devint fou (*διὰ τὴν μητροκτονίαν*

¹ *Arch. Zeit.*, t. XLIII (1885), p. 240, pl. 15.

μανηναι). Les dieux le guérirent parce qu'il avait saintement défendu son père (διὰ τὸ ὁσίως ἀπαμύνοντα τῷ πατρί, Schol. *Od.*, XI, 326 = *F. gr. H.*, 12, fr. 29). Ce récit range les événements dans un ordre acceptable : Alcméon revient à la raison puis se met à la tête des Épigones. L'épitomateur ne nomme pas plus les Erinyes qu'il ne dit comment les dieux « délivrèrent Alcméon de sa maladie » (νόσου). Il semble résumer une action courte qui tiendrait à la rigueur dans une tragédie. Une prémonition ou une supposition d'Amphiaraos pouvait faire prévoir la guerre des Épigones. Aucune mention d'oracle, ni d'Apollon.

On trouve ailleurs une mythopée plus compliquée, où Ériphyle trahit deux fois son mari puis son fils. Les deux récits où elle figure ont pour centre la guerre des Épigones plutôt que l'histoire d'Alcméon.

Diodore, IV, 66 : « A la suite d'un oracle d'Apollon, les fils de ceux qui avaient lutté contre Thèbes décidèrent de marcher contre la ville, en prenant Alcméon pour chef. Celui-ci, choisi par eux comme stratège, interrogea de nouveau le dieu (ἐπηρώτησε) au sujet de l'expédition contre Thèbes et du châtement de sa mère Ériphyle. Apollon lui conseilla d'accomplir l'un et l'autre (ἀμφότερα τὰ προειρημένα πράξαι), car Ériphyle n'avait pas seulement reçu le collier d'or pour la perte du père, mais en plus le péplos pour celle du fils, ... le premier de Polynice, le second de Thersandre pour persuader Alcméon. »

Apollodore (III, 6. 2) raconte d'abord le départ d'Amphiaraos qui ordonne aux deux fils de tuer leur mère lorsqu'ils seront grands, puis de partir contre Thèbes. Vient ensuite (III, 7. 3) un récit analogue à celui de Diodore : « Les fils des alliés d'Adraste décidèrent de venger la mort de leurs pères. Ils consultèrent l'oracle et le dieu leur promit la victoire si Alcméon se mettait à leur tête. Or, Ériphyle avait reçu la robe de Thersandre et elle se joignit à lui pour persuader (συνέπεισε) ses deux fils de partir... Après avoir pris Thèbes, Alcméon apprit que sa mère avait reçu des présents pour le faire agir et il lui fit des reproches plus violents encore ; sur un oracle d'Apollon il la tua. Quelques-uns disent qu'il fut aidé par Amphiloque, d'autres qu'il agit seul¹. Il fut alors poursuivi par l'Erinyes du matricide et, devenu fou, alla d'abord chez Oïclès

¹ Le scholiaste de THUCYDIDE (II, 63, 2) oppose à Alcméon Amphiloque « très mécontent de ce qui s'est passé en son absence ».

en Arcadie, puis à Psophis chez Phégeus de qui, une fois purifié, il épousa la fille. Il lui fit présent du collier et de la robe. »

Diodore est un historien qui, après avoir mentionné Alcméon, passe aussitôt à la prise de Thèbes sans s'attarder aux affaires privées d'Alcméon. Il mentionne deux oracles : le premier, sollicité par les partisans de la guerre, désigne le chef de l'expédition ; le second, sollicité par Alcméon, confirme à la fois le premier et l'ordre d'Amphiaraos. Son récit laisse supposer, sans plus, que tous deux ont reçu exécution. Apollodore aussi mentionne les deux oracles, mais le second, qui concerne uniquement l'acte vengeur, se place chez lui après la guerre et la prise de Thèbes.

Ni l'un ni l'autre ne paraissent s'être aperçus de l'absurdité de ce qu'ils écrivent. Pourquoi Thersandre met-il Ériphyle dans son jeu puisqu'Apollon approuve l'expédition et désigne Alcméon pour la diriger? Quelle influence peut-elle avoir sur son fils qui est d'ores et déjà son meurtrier désigné? Et comment aurait-elle agi κατά τῆς τοῦ υἱοῦ τελευτῆς, puisqu'il revient vainqueur de la guerre, revanche promise dont se réjouit d'avance l'Amphiaraos de la VIII^e *Pythique* (62)?

L'incohérence est imputable au narrateur — peut-être un tragique tardif — qui prêta à Ériphyle une seconde trahison. En pressant son fils de partir, elle ajournait son propre châtement. Mais qu'avait-elle besoin d'insister, puisqu'Apollon lui-même désignait Alcméon et lui promettait la victoire?

Cet étrange doublet s'explique uniquement par la tendance inconsciente qui informe toute la légende. De même que Stésichore, Pindare et d'autres montrent Oreste menacé par Clytemnestre, on a fait Ériphyle ennemie de son fils après l'avoir été de son mari. La seule différence est que l'hostilité de Clytemnestre est entrée dans la mythopée avant que celle-ci eût reçu son couronnement littéraire et sans en altérer l'économie, car c'est le conflit de la femme et du mari qui doit rester au centre du drame. L'hostilité d'Ériphyle envers Alcméon a été introduite par un écrivain qui avait moins de sens littéraire que de divination psychologique. Il a mis Ériphyle, une seconde fois, dans la position d'Althaïa, qui préfère le parti de son frère à la sûreté de son fils : note exacte, qui est dans la ligne directrice du conte, mais qu'il a été incapable de concilier avec une mythopée déjà terminée où elle fait disparaître.

7. LA FOLIE D'ALCMÉON

La plupart des traditions veulent que les Érinyes aient affolé Alcméon après le meurtre et pour le châtier de l'avoir commis. Quelques témoignages veulent au contraire qu'il ait agi en état de folie :

Antiphane dans sa *Poésie* dit : « Même les petits enfants savent qu'il était fou lorsqu'il tua sa mère » (*supra*, p. 44). C'est peut-être une erreur de mémoire. Antiphane écrivait vite et négligemment. Mais l'indication n'est pas isolée.

Astydamas avait écrit une tragédie où Alcméon tuait sa mère sans la connaître, dit Aristote dans la *Poétique* : « On peut agir en ignorant que l'on commet une chose terrible jusqu'à ce qu'ensuite on reconnaisse la parenté (*ἀναγνωρίσαι τὴν φιλίαν*) comme l'Œdipe de Sophocle l'a fait, en dehors du drame, ou bien comme l'Alcméon d'Astydamas au cours même de la tragédie » (*Poét.* 13 et 14, 1453 ab). Cela peut signifier ou bien que des circonstances inconnues induisaient le fils en erreur sur l'identité de sa mère, ce qui ne se concilie avec aucune mythopée connue, ou bien que son intelligence était troublée au moment où il la tua.

Le fragment d'Accius, le vers rapporté par Cicéron (*supra*, p. 42), indiquent au minimum que dans leurs sources Alcméon arrivait au moment décisif après de cruels débats. Ses « misères » résultaient-elles d'une réflexion sur l'inhumaine mission dictée par un vivant ou naissaient-elles dans l'âme d'un homme épouvanté par des visions effrayantes? On ne saurait en décider. Mais les deux mots d'Antiphane semblent avoir été écrits pour définir Hamlet.

8. L'EXPIATION D'ALCMÉON

Asclépiade de Tragilos dit simplement que les dieux délivrent Alcméon de sa maladie, considérant que le mobile de son acte était *θεσιος*. D'en haut tombe une absolution qui ne résulte d'aucun rite : un chrétien ne s'exprimerait pas autrement. Mais la formule ne doit peut-être qu'à une ellipse son apparente spiritualité. Apollodore (III, 7, 5) raconte qu'Alcméon après le matricide alla en Arcadie, d'abord chez son grand père paternel Oïclès, puis à Psophis chez le roi Phégeus qui le purifia. On devine ici les deux croyances qui affleurent dans les *Euménides* : il faut user la souillure

en voyageant et il faut aussi accomplir des rites. On ignore quels furent ceux-ci : inefficaces, en tous cas, comme pour Oreste, mais différemment. Oreste continue d'être tourmenté par les Furies, tandis que le crime d'Alcméon retombe sur le sol qui est frappé de stérilité : γενομένης τῆς γῆς δι' αὐτὸν ἀφόρου. Ou, plus exactement, la Terre solidaire de la Mère continue malgré les rites à poursuivre le Fils, soit en déchaînant les Erinyes, soit en refusant les fruits. Le mal qui frappe Alcméon pour avoir immolé Ériphyle est donc précisément celui dont le menaçait la malédiction paternelle s'il manquait à son rôle de justicier. Une réversibilité identique, dans les *Choéphores*, a été trop peu remarquée : l'oracle promet à Oreste, s'il trahit son père, les châtiments mêmes qui l'atteignent ensuite parce qu'il a obéi. La contradiction n'est qu'apparente puisque tout crime entraîne une souillure qui offense le caractère sacré des éléments. Mais elle est difficilement conciliable avec la croyance en une « doctrine delphique » qui considérerait tout vengeur comme innocent.

C'est alors qu'Alcméon consulte de nouveau l'oracle qui lui conseille de recourir à l'Achéloüs¹ : exactement « de faire recommencer le procès devant lui ». Il va aux sources du fleuve et il est purifié par lui. Cette version à demi-anthropomorphisée laisse l'esprit osciller entre un Achéloüs-fleuve et un Achéloüs-roi, lequel va marier sa fille avec le suppliant. La vertu cathartique de l'eau courante apparaît ici plus forte que la purification par un feuillage sylvestre qu'on devine sous le nom du roi *Phégeus*, le chêne à glands comestibles. Le recours à l'eau après le recours au feuillage est peut-être la « reprise du procès » dont parle Apollodore.

Ces vieilles et simples croyances apparaissent sous une autre forme dans un récit plus compliqué, où Alcméon reçoit du dieu l'avis que seule pourrait le recevoir une terre qui n'existait pas encore à l'époque du matricide. Cette terre nouvelle-née, il la découvre à l'embouchure de l'Achéloüs, dont les sédiments ont fini par créer les îles Échinades en face d'Eniades (Paus., VIII, 24, 7-8). L'oracle avec l'énigme qu'il implique était déjà connu au temps de Thucydide (II, 102). Il combine des images différentes, mais connexes. La terre prend violemment parti pour la mère

¹ Περὶ ἐκεῖνον παλινδικίαν λαμβάνειν dit APOLLODORÉ (III, 7, 5), texte bizarre qui a été corrigé de plusieurs façons, alors que son étrangeté semble au contraire le garantir.

morte ; Alcméon ne trouvera la paix que sur un sol trop jeune pour avoir connu son crime ¹. D'autre part, de ce sol vierge, lavé à la fois par la mer et par un fleuve, la pureté lui viendra par une sorte de contagion mystique.

9. LE ROMAN D'ALCMÉON

Les deux derniers épisodes ont pour centre le Collier fatal.

Alcméon a épousé à Psophis la fille de Phégeus, qui s'appelle tantôt Arsinoé, tantôt Alphésibée, et lui a donné la Robe et le Collier. Son épouse acarnanienne, Callirhoé fille de l'Achélous, voudrait les avoir. Il revient les rechercher à Psophis, en alléguant un oracle qui l'invite à les dédier au dieu de Delphes, moyennant quoi il pourra enfin être délivré de sa folie. On va les lui remettre quand un serviteur trop bavard (comme dans les *Trachiniennes*) déclenche le drame en révélant la vérité. Phégeus et ses fils mettent Alcméon à mort et, comme Arsinoé s'apprête à le venger, ses frères l'enferment dans un coffre et la vendent comme esclave à Tégée en l'accusant d'avoir tué son mari. Quant à Callirhoé, qui dans l'intervalle a su plaire à Zeus, elle obtient de lui que ses enfants deviennent aussitôt des hommes faits, capables de venger leur père. Ils vont à Psophis tuer d'abord les frères d'Arsinoé, puis Phégeus et sa femme ; après quoi, sur l'ordre de leur grand père l'Achélous, ils dédient à Delphes les objets maudits. D'après Pausanias (VIII, 24, 10 ; IX, 41, 2), la dédicace avait été faite par les fils de Phégeus.

La prolifération légendaire se combine ici avec le retournement de certains thèmes. Comme Alcméon lui-même, ses fils sont chargés dès l'enfance de venger leur père. Au rebours d'Ériphyle, Arsinoé prend violemment parti contre ses frères : *Suos ulta est pro conjuge fratres*, dit Properce (I, 15, 15). Faut-il supposer une version où elle les tuait de sa main ? *Uta est* peut signifier une vengeance par personne interposée.

Euripide ajouta un épisode aux aventures d'Alcméon. Il raconte, dit Apollodore (III, 7, 7), qu'au cours de ses errances le meurtrier épouse Manto fille de Tirésias dont il a un fils, Amphiloque, et une fille Tisiphone qu'il confie à Créon roi de Corinthe. Après

¹ J.-E. HARRISON croit reconnaître le thème de la *terra nova* dans la légende de Bellérophon, *Prolegomena to the study of greek religion*, p. 221.

bien des aventures il retrouve sa fille qui a été vendue comme esclave et qu'il rachète sans la reconnaître. Amphiloque, conformément à un oracle de Delphes, colonise Argos Amphiloquique, au fond du golfe d'Ambracie, à la frontière méridionale de l'Épire. Tout donne à penser que ce roman était inclus dans l'*Alcméon à Corinthe* qui, laissé en manuscrit par le poète, fut joué après sa mort. Il y aura utilisé des traditions qui rattachaient l'Amphilochie à un parent d'Alcméon, son frère cadet, à vrai dire, plutôt que son fils (Thuc., II, 68). L'histoire de la fille vendue et retrouvée est bien de la veine romanesque qu'Euripide exploita dans sa vieillesse. S'il l'a rattachée à Alcméon, c'est peut-être que la folie du héros expliquait l'abandon des enfants. Ce qui est sûr, c'est que les thèmes directeurs de la vieille légende n'y apparaissent plus.

10. LE RÔLE DE L'ORACLE

On pourrait s'attendre à voir Delphes jouer un rôle dans une histoire qui tourne entièrement autour des devoirs familiaux, de la vengeance, du meurtre et de l'expiation. Il n'en est rien.

1. L'ordre d'immoler Ériphyle émane d'Amphiaraios et de lui seul.

La mythopée qui paraît bien la plus ancienne, celle où Asclépiade résume probablement d'abord les *Épigones*, puis l'*Alcméonide*¹, ne mentionne aucun oracle. Amphiaraios partant pour Thèbes interdit à son fils de prendre part à une guerre de revanche avant d'avoir tué sa mère. Aucune confirmation n'est demandée à Apollon. Le meurtrier est guéri par *les dieux* parmi lesquels Apollon n'est pas distingué.

Dans la version historicisée par Diodore, les *Épigones* décident leur expédition à la suite d'une réponse favorable de Delphes. Choisi par eux comme chef, Alcméon demande une seconde réponse sur deux sujets conjoints : le meurtre de sa mère et l'expédition. Apollon donne une double approbation. La suite du récit concerne uniquement la guerre.

Dans le récit d'Apollodore, Alcméon désigné par le dieu comme devant donner la victoire aux *Épigones* hésite cependant à se

¹ Opinion infiniment probable d'Albert SEVERYNS, *Le Cycle Épique dans l'école d'Aristarque*, p. 228.

mettre à leur tête, à cause, évidemment, de la malédiction d'Amphiaros. Revenu victorieux et apprenant avec colère la seconde trahison d'Ériphyle, il consulte l'oracle et, avec son approbation, tue sa mère.

2. Le premier des oracles mentionnés dans ces deux récits, celui qui concerne l'expédition de Thèbes, correspond certainement à une pratique authentique de la Grèce antique et dont l'efficacité se comprend aisément. Une déclaration de guerre, dans quelque pays et à quelque époque que ce soit, ne s'appuie jamais sur une opinion unanimement favorable. Lorsqu'une cité grecque se trouvait engagée dans un conflit, le parti qui souhaitait l'entrée en campagne faisait agir des instances supérieures, sorts, oracles, devins, interprètes des dieux et s'arrangeait pour obtenir les encouragements nécessaires : ainsi firent les Spartiates en 432 (Thuc. I, 118). Dans la littérature tardive, le prestige de Delphes a jeté dans l'ombre tous les autres recours. *Le dieu* apparaît comme l'arbitre unique. Gageons que, dans les épopées, si les Épigones ont cherché à savoir l'avis d'en haut sur leurs chances de succès, ce n'est pas à Delphes qu'ils auront recouru ; le Pythien aura été introduit après coup dans la geste thébaine comme dans la geste troyenne. Le résumé d'Asclépiade, fait d'après les poèmes, ne mentionne aucun oracle. Celui que les Épigones demandent et reçoivent traduit simplement un fait banal et une pratique courante de la vie politique. Le nom de Delphes est une sorte d'ornement que la gloire du sanctuaire finit par introduire dans toutes les légendes.

3. Reste l'approbation du matricide, mentionnée par Diodore et par la *Bibliothèque*. Elle donne au dieu une responsabilité moindre que celle qu'il prend à l'égard d'Oreste, puisqu'il se borne à entériner l'ordre donné par Amphiaros et qu'Alcméon hésite à exécuter.

4. Il n'intervient dans aucun des rites de purification ni d'expiation qu'aucune légende, au surplus, ne décrit avec précision. Asclépiade dit simplement que les dieux lui pardonnèrent. Dans les autres versions il reste tourmenté par les Érinyes même après son exil à Psophis. C'est alors qu'il reçoit du dieu le conseil d'aller sur « une terre nouvelle ». Mais où est cette terre ? L'oracle est formulé de telle sorte qu'il reste au consultant une énigme à résoudre, comme au début d'*Œdipe-Roi*. Le fléau cessera si l'on punit le meurtrier de Laïos. — Mais qui est le meurtrier de Laïos ? Dans la

découverte des reliques d'Oreste chez Hérodote, le caractère beaucoup plus énigmatique de la réponse trahit une élaboration romanesque plus poussée¹. Les réponses à Œdipe et à Alcméon obéissent à la même loi : le consultant, à demi éclairé, est invité à une nouvelle recherche. Disons plutôt qu'un narrateur ingénieux offre à ses lecteurs le régal d'une enquête bien menée, d'une devinette élégamment résolue.

La solution du problème suppose des croyances bien connues : la souillure offusque la pureté des éléments ; la Terre est solidaire de la Mère offensée ; le *miasma* s'use par l'exil et se lave dans l'eau courante. Rien de tout cela n'a le moindre « caractère delphique ». N'est « delphique » que la réponse suspensive qui caractérise beaucoup d'oracles littéraires, mais aucun oracle authentique.

5. Mais c'est le temple du dieu qui recevra le collier fatal.

Cet épisode repose sur la vieille croyance en vertu de laquelle les objets maléfiques étaient offerts aux dieux pour être désacralisés. Il en était ainsi des armes prises aux ennemis et chargées d'influx nocifs résultant à la fois de leur nature et de leur provenance. Plusieurs versions concernaient le transfert à Delphes des talismans thébains (supra, pp. 39, 50). Alcméon avait péri en essayant de les récupérer pour Callirhoé, mais en alléguant un oracle qui lui ordonnait de les offrir au dieu. Éphore connaît même le texte de ce faux oracle :

« Tu me demandes un don précieux, la rémission de ton délire. A toi de m'en apporter un autre, celui qui paya à ta mère Amphiraos enseveli avec son char » (Ath. VI. 232 f).

Bien entendu, Éphore le donne comme authentique, parallèle à celui que reçut Ménélas, invité à dédier le collier d'Hélène pour assurer sa vengeance sur Pâris. Le personnel des temples s'y entendait à poétiser, en les rattachant à des noms illustres, les offrandes dont il avait la garde. C'est ainsi qu'à une époque difficile à préciser, antérieure en tous cas à la seconde guerre sacrée, un collier quelconque fut identifié avec celui d'Harmonie.

Au milieu de ces embellissements d'origine mi-romanesque mi-sacerdotale, un passage insignifiant de la *Bibliothèque* laisse encore apparaître le sens premier, cathartique, de la dédicace : « Les fils de Callirhoé portèrent les objets à Delphes sur l'ordre

¹ HÉROD., I, 67, cf. R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, 1957, p. 156.

d'Achéloüs. » Deux niveaux différents d'une même croyance sont ici rapprochés : d'une part les eaux courantes entraînent, lavent, purifient ; d'autre part, une divinité exorcise ce qui lui est offert. Un dieu-fleuve dont la fille s'appelle Belle-Onde aurait pu recevoir le présent fatal et, en l'immergeant, le dépouiller de son maléfice. Il s'efface devant l'Olympien. Le talisman ne peut devenir inoffensif que si son propriétaire s'en dépouille, rompant ainsi avec la convoitise qui est à l'origine du mal.

CHAPITRE III

LÉGENDES CENSURÉES. — MARDUK HORUS ET RAMA

Replacer le meurtre des parents dans son contexte psychologique révèle l'importance du thème complémentaire, celui de l'*enfant menacé*. Ce thème n'apparaît à propos d'Oreste ni chez Homère ni chez Eschyle, mais chez les lyriques, chez Sophocle et Euripide. Il entre tardivement dans la légende d'Alcméon, et dans un épisode que l'on peut considérer comme un doublet. En revanche, il domine les nombreuses histoires où le parricide ne figure pas sous une forme nue, mais se laisse déceler sous des transpositions, des litotes et des censures qui en disent long sur la répugnance des Grecs à laisser s'exprimer leurs mauvais sentiments.

1. Le crime qui les trouvait le moins sévères était l'*infanticide*, plus cependant que les Romains, pour qui la *patria potestas* était un droit absolu. Platon au IX^e livre des *Lois* édicte la peine de mort pour tout meurtre prémédité d'une personne du même sang, père, mère, frère, enfant (873 a). Cette sévérité étonne, car au moment de la naissance le père dispose librement de sa géniture et les meurtres par coups et blessures commis dans la colère sont tous, y compris ceux qui frappent des enfants, punis d'un exil de trois ans, tandis qu'il y a peine de mort si la victime est le père ou la mère (868-9). Le parricide est le seul crime que Platon considère comme inexpiable s'il a été prémédité (872 e)¹.

Ce qu'il dit de l'infanticide commis sous l'empire de la colère rappelle plusieurs légendes, où un attentat délibéré, comme celui de Médée, apparaît rarement. Le meurtre — celui des enfants d'Héraclès par exemple — est le plus souvent présenté comme résultant d'un moment d'aberration : thème fréquent dans le cycle de Dionysos, lequel trouble l'esprit de ses ennemis et leur fait prendre leurs enfants pour les animaux mêmes qu'ils poursuivent. C'est

¹ Voir Louis GERNET, *Lois IX*, trad. et commentaire, thèse de Paris, 1917, notamment n. 165, p. 160 et 163, p. 159.

ainsi qu'Agavé lacère son fils Penthée et Leucippe fille de Minyas son fils Hippasos, que le roi Athamas atteint son fils Léarque en croyant viser un faon. Lycurgue roi des Édoniens, le jugement égaré par le dieu, frappe de sa hache son fils Dryas et, croyant ébrancher un cep de vigne, il lui coupe le nez, les oreilles et les doigts. Le pays souffre alors d'une stérilité qui durera, dit l'oracle, jusqu'à ce que Lycurgue ait expié. Les Édoniens le conduisent sur le Pangée où il est déchiré par des chevaux sauvages. Les symboles de la castration sont clairs ; et l'action vindicative est poursuivie par les sujets qui se substituent au fils.

Une autre litote représente le sacrifice des enfants comme un acte religieux. Ainsi Athamas consent à immoler Phrixus et Érechthée sa fille Otionia. Mais ensuite les sœurs d'Otionia se pendent ; par solidarité avec la morte, dit le mythographe (Hygin, fable 46). Entendons : pour appeler la vengeance sur le meurtrier, lequel en effet est foudroyé par les dieux. Comme dans l'histoire de Lycurgue, l'hostilité se retourne contre celui qui l'a déchaînée.

Ailleurs un père exerce des sévices contre sa fille enceinte d'un dieu et, indirectement, contre son petit-fils à naître, lequel est l'élément primaire et central du conte, car les épreuves de son enfance, victorieusement surmontées, le prédestinent à une carrière triomphante. Lorsqu'on les a transcrites dans un roman, on a fait d'elles le résultat d'une persécution. Celle-ci part d'un *père terrible* représenté parfois comme le défenseur de la morale outragée (Aléos chassant sa fille Augé), parfois aussi comme un roi effrayé par un oracle aux termes duquel il sera détrôné ou tué par son petit-fils (Acrisius condamnant à mort Danaé avec Persée, Astyage exposant Cyrus, fils de sa fille Mandane). La mère ne figure guère dans des récits de ce type ; elle y est remplacée, ce qui choquait moins les idées reçues, par une parente ou, mieux encore, par une méchante belle-mère. Antiope fuit Lycus frère de son père et Dirce femme de Lycus ; Tyro fuit Sidéro seconde femme de son père Salmoneus. Le châtement des persécuteurs prouve que la violence revient vers sa source. La prolifération légendaire multiplie ces effets dans l'histoire d'Athamas qui sacrifie son fils Phrixus victime des manœuvres de sa seconde femme Ino, après quoi, affolés l'un et l'autre, ils tuent les enfants de leur propre lit, Athamas Léarque et Ino Mécicerte ; puis Ino se jette à la mer. Les poètes ne se sont pas arrêtés là. Dans une tragédie d'Euripide (Hygin, fable 4), Athamas épouse d'abord Ino puis Thémisto. Celle-ci menace les

enfants d'Ino : ils échappent à la mort grâce à un échange de vêtements analogue à celui qui sauve le petit Poucet et ses frères dans la caverne de l'ogre. Thémisto se détruit lorsqu'elle s'aperçoit qu'elle a tué ses propres enfants et non ceux de sa rivale. Infanticide par erreur suivi de suicide : comment multiplier les effets sur un thème unique sans varier quelque peu les moyens ?

2. Le *parricide*, le plus grave de tous les crimes, apparaît nûment dans les théogonies. Ailleurs il est généralement atténué. Ou bien le fils ignore l'identité de celui qu'il frappe (ainsi Œdipe tue Laïos, Télégone Ulysse, Althaiménès Catreus), ou bien le coup est accidentel, dû parfois à une bonne intention déviée par une accotée étrangère (Pélias tué par ses filles qui veulent le rajeunir). Ou encore la mort résulte indirectement d'une erreur ou d'un oubli : Égée se détruit parce qu'il croit Thésée mort. La folie, qui excuse tant d'infanticides, n'intervient pas ici. Mais une litote fréquente substituée au père soit le beau-père soit le grand-père maternel. Un transfert analogue remplace la mère par la belle-mère. Symétrie moins parfaite qu'il ne semble, car par beau-père il faut entendre le père de l'épouse¹ et par belle-mère la seconde femme du père.

Plus d'un récit combine les deux atténuations, celle qui distend le lien de parenté et celle qui supprime toute intention criminelle. Amphitryon tue son beau-père Électryon, dans un combat, dit le *Bouclier* hésiodique (10), par accident, dit Apollodore (11, 4, 6) : la variante marque l'introduction d'une seconde censure. Persée tue involontairement son grand-père Acrisios. Malgré ce dénouement édifiant, la légende de Persée, enfant persécuté dès sa naissance et condamné avec sa mère par un roi qui sait que son petit-fils le tuera, est tout entière sous-tendue par les mêmes sentiments

¹ Cette forme de censure est particulièrement visible dans l'histoire d'Ixion, qui commet le premier *συγγενικός φόνος*. Ἐμφύλιον αἷμα πρότιστος ἐπέμειξε, dit Pindare, si coupable que personne ne consentit à le purifier, excepté Zeus. Cela se comprendrait s'il avait tué son père ; mais c'était Deioneus, père de sa femme, qui d'après le droit grec n'était même pas son parent : Oreste tue Égisthe, son beau-père, ce qui paraît n'avoir offensé personne et n'avoir fait aucun problème. Télépolémos et Méléagre tuent ou menacent leurs oncles maternels, ceux qui, en régime matrilinéaire, ont autorité sur les enfants. Dans une étude complète du parricide, tout cela devrait être repris. Jouent un rôle capital dans nos légendes les relations *soocer-gener* et *noverca-privigni*. En revanche, les relations *vitricus-privigni* et *socrus-gener* (ou *nurus*) n'ont reçu aucune élaboration particulière. Il n'y a véritable substitution que dans le cas du *socer* et de la *noverca*, qui remplacent respectivement le père et la mère.

d'hostilité qu'Œdipe vieux, faisant le bilan de sa vie, laisse éclater contre ses parents criminels (*Œd. à C.*, 265). Une autre forme de haine s'exprime librement dans les récits où un héros succède à un roi au prix d'une prouesse dont la princesse est l'enjeu. Le vieux roi est tué ou bien il se tue. La fin d'Oïnomaos, d'Euénos illustrent, comme celle d'Ouranos et de Cronos, la lutte inégale du Vieux Roi contre son jeune successeur, mais le père est remplacé par le beau-père. Malgré cette censure, Pélops fait figure de vainqueur maudit, comme le parricide Œdipe¹.

3. *Le matricide*, dans un régime tout axé sur les droits du père, était peut-être juridiquement moins grave que le parricide. Mais il comportait une crainte mystérieuse qui le rendait peut-être plus redoutable encore, ainsi que le prouvent les jugements des philosophes sur Oreste et Alcméon, seuls héros à propos de qui le thème apparaisse sans litote ni transposition, l'excuse majeure, le devoir envers le père, les rendant superflus. La censure a joué ici plus encore que dans le cas du parricide et surtout plus savamment, aboutissant à des schémas narratifs plus nombreux et plus compliqués. Car les poètes grecs ont traité ce sujet avec un mélange d'horreur et de prédilection. Il serait peut-être plus exact de dire qu'ils en ont joué, comme Shakespeare tout au long d'*Hamlet*, faisant redouter un coup qui ne vient pas, mais dont la menace s'approche, s'éloigne, s'approche de nouveau, jusqu'à ce que finalement, répondant au vœu informulé du fils, une mort presque fortuite vienne saisir celle qu'il a plus d'une fois condamnée et absoute dans son cœur. La rancune qu'il éprouve envers elle a ses racines dans un violent amour déçu, qu'il légitime en s'identifiant à son père, et il hait l'oncle meurtrier moins que la mère complice. Plus d'une légende grecque associe également matricide et inceste, contiguïté qui n'étonnera pas les psychologues.

Une seule tragédie conservée traite le sujet du *matricide éludé*, sans du reste en faire le centre du drame, c'est *Ion*. Créuse fille d'Érechthée, violée par Apollon, a secrètement mis au monde un fils que, par crainte de ses parents, elle a exposé parmi les rochers. L'enfant a été recueilli par le dieu son père qui l'a fait élever dans

¹ SOPHOCLE, *El.* 504 ; EURIPIDE, *Oreste*, 987 à 94. Sur ce thème de la course ou du duel conquérants, voir *Œdipe*, p. 86 où j'ai insisté sur les origines rituelles, mais très insuffisamment sur les composantes psychologiques.

son temple à Delphes. Quinze ans après, Créuse est mariée à Xouthos roi d'Eubée. Ils n'ont pas d'enfants et viennent consulter l'oracle. La mère et le fils se trouvent face à face sans se connaître. Sur une astucieuse réponse du dieu, Créuse se figure que son mari est le père de l'enfant trouvé et qu'il va lui imposer ce bâtard à son foyer. Elle tente d'empoisonner Ion ; mais elle est découverte et Ion la poursuit l'épée haute jusque sur l'autel où elle s'est réfugiée. Le matricide va être consommé quand la Pythie survient avec les objets déposés par Créuse dans le berceau où jadis elle exposa le nouveau-né. Elle reconnaît en Ion son propre fils qui, grâce au mensonge du dieu, sera réputé fils de Xouthos et succédera à celui-ci. Ion, affreux petit sacristain vaniteux et pédant, n'est que de nom le héros de ce mélodrame d'un bout à l'autre violemment anti-apollinien, d'où le bon Xouthos, dupé et content, sort assez ridicule. La haute et douloureuse figure de Créuse sauve la pièce, ainsi que la richesse du substrat inconscient. Créuse est le type même de la femme frustrée. Son père Érechthée a immolé ses trois sœurs pour obéir à un ordre divin (*Ion*, 277). Elle-même n'a été épargnée que parce qu'elle était trop petite. L'acte du dieu lui laisse uniquement le souvenir d'une blessure. Au moment où il la saisissait, elle a vainement appelé sa mère à son secours ; et c'est terrorisée par cette même mère (elle le répète avec insistance, 890-97, 1489, 1497) qu'elle a ensuite abandonné son enfant. Par rapport à celui-ci elle prend à son tour le rôle de mère redoutable, et c'est sa propre offensive qui provoque le matricide. Après un tel déchaînement de violence, le dénouement optimiste ne saurait guère persuader. Les détails en étaient imposés au poète par les traditions athéniennes qui plaçaient dans les généalogies l'éponyme mythique des Ioniens. Athénien par sa mère et par elle descendant d'Érechthée, Ion deviendra roi d'Athènes. Le nom de Créuse signifie reine. Comme dans la légende d'Aleméon, des traces de succession matrilineaire apparaissent ici dans le contexte politique du matricide.

Nous n'avons malheureusement qu'une connaissance imparfaite des légendes où apparaît un matricide censuré. Les mythographes résument les procédés par lesquels les poètes ont rendu acceptable une image qui révoltait leur conscience ; mais trop souvent ils dépouillent le récit du contexte psychologique qui lui donnait sa densité. Aucune de ces légendes censurées, remarquons-le, ne traite le thème du matricide par devoir. Dans toutes sans exception,

dans le second, le matricide est évité par une reconnaissance *in-extremis*. Faut-il en conclure que les Grecs avaient plus horreur du second que du premier? Ce qui est sûr, c'est que le fait de la succession par meurtre avait pu mettre dans les esprits une image acceptable, louable, d'un jeune homme tuant un vieillard pour le déposséder. Aucun rite, je l'ai dit (*supra*, p. 13) n'est venu légitimer, ennoblir, consacrer l'image d'un jeune homme tuant une vieille femme.

On a vu comment les choses se passent entre Créuse et Ion. Une providentielle reconnaissance conjure un danger analogue dans l'histoire assez semblable d'Augé. La fille d'Aléos connaît des persécutions plus dramatiques que la fille d'Érechthée. Violentée par Héraclès, chassée par son père, elle met au monde Téléphe et l'expose sur le Mont-aux-Vierges. Après bien des aventures, elle parvient en Mysie où le roi Teuthras l'adopte. Menacé par Idas que veut le détrôner, Teuthras promet sa fille à celui qui le débarrassera de son rival. Téléphe tue Idas et va donc épouser Augé sans savoir qu'elle est sa mère. Mais elle ne veut pas appartenir à un simple mortel après avoir été élue par Héraclès, et elle apporte dans la chambre nuptiale un couteau dont elle est décidée à tuer Téléphe, lorsqu'un grand serpent surgit entre eux. Augé déconcertée avoue son projet, déchainant la fureur de Téléphe qui est sur le point de se venger quand Héraclès lui apparaît et lui révèle la vérité. Teuthras adopte Téléphe et fait de lui son successeur. L'histoire est apparentée à la fois à celle de Créuse (maternité secrète, hostilité envers le fils inconnu provoquant la réaction de celui-ci) et à celle de Jocaste; le serpent rappelle celui du songe de Clytemnestre. Ce n'est pas tout. Si Aléos chasse sa fille enceinte, c'est qu'il sait par un oracle que l'enfant à naître menace sa famille, thème courant dans le conte du nouveau-né persécuté. Ce qui est curieux ici, c'est que la menace ne concerne pas le père de la jeune femme, mais les frères de sa mère. Et en effet, comme Méléagre tue ses oncles maternels, Téléphe tue ses grands-oncles: souvenir de cette même parenté utérine qui joue un rôle dans les histoires d'Althaïa et d'Ériphyle. L'imagerie du matricide figure au complet dans le roman d'Augé. Il est fâcheux que nous ne le connaissions que par des résumés, ce qui rend impossible tout approfondissement psychologique.

4. *Substitution de la belle-mère à la mère.* Les histoires de parri-

cide offrent un transfert analogue, le père étant remplacé par le grand père maternel ou par le père de l'épouse. Le personnage de la méchante belle-mère figure dans des centaines de contes de types différents, attestant la force des censures qui protègent le mythe des bons sentiments. Dans l'histoire de Cendrillon, la substitution dénature hypocritement une réalité authentique, le drame de l'enfant qui n'est pas aimé, en remplaçant la mère dont l'équitable, l'inépuisable amour ne doit pas être mis en doute, par une seconde épouse qui, après tout, a bien le droit de préférer ses propres enfants. A première vue, cette litote semble résulter uniquement du conscient. Mais sauver à tout prix l'archétype de la mère aimante est une exigence de l'instinct de conservation. L'enfant, dépendant totalement de la mère, la redoute, sans oser s'abandonner à cette crainte. Le conflit se situe d'abord en deçà de la conscience avant de se transposer en images où elle joue son rôle. La substitution de la belle-mère a cliché l'idée agréable d'un amour maternel qui rayonne d'une source inépuisable et se divise sans jamais diminuer¹. Tout ce qui dévie de cette image idéale est attribué non à la mère mais à la belle-mère, méchante par hypothèse comme l'autre est parfaite par hypothèse. L'inégale répartition de l'amour est le problème central et inévitable de toute pédagogie familiale ou scolaire. Aucun traité n'en dit un mot. C'est à peine si les psychanalystes y font allusion ; lorsqu'ils s'y risquent, c'est généralement pour traiter le grief de l'enfant négligé comme une pure imagination, attestant ainsi la puissance du mythe sur ceux mêmes qui se sont donné pour tâche d'interpréter les mythes². Les romanciers — Dostoïevsky par exemple — sont plus clairvoyants. Le conte de

¹ La comparaison est de Rostand qui loue le soleil, dont la lumière « se divise et demeure entière, ainsi que l'amour maternel ». Des écrivains de cette espèce sont à la fois d'excellents témoins quant à l'efficacité des images reçues, et les propagandistes qui travaillent le mieux à les perpétuer. — Cela ne veut point dire que l'image en soi ne soit fort belle. M. Severyns veut bien signaler qu'elle est dans la séquence de la messe du Corpus Christi, de Saint-Tomas, où c'est le corps du Christ qui reste entier tout en se partageant sans cesse.

² Cependant, m'écrit M. Duyckaerts, « les traités de psychologie les plus récents, pour s'être orientés dans un sens préventif, rencontrent des problèmes de la vie familiale : préférences des parents pour l'un des enfants, jalousies et rivalités entre frères et sœurs. Nous savons par ailleurs que l'attention actuelle des psychologues se concentre moins sur l'enfant comme tel que sur la famille elle-même, groupe social primaire où bien des constellations différentes sont possibles ».

Cendrillon, avec sa confortable mise en accusation de la méchante belle-mère, atteste le tabou et, en même temps, a contribué à le fortifier. Sa prodigieuse popularité, sa présence dans tous les pays prouve à quel point les mal-aimées ont besoin d'imaginer de fabuleuses revanches. Blanche-Neige illustre un autre « complexe maternel négatif », en évitant de même toute atteinte aux conventions sentimentales.

Phèdre se tue comme Jocaste et comme Althaïa après avoir été incestueuse comme la première et meurtrière comme la seconde. Sa mort est un matricide par choc en retour, avec, de surcroît, un transfert de la mère à la belle-mère.

Tyro fille de Salmoneus conçoit deux jumeaux de Posidon et, redoutant sa belle-mère Sidéro qui la maltraite, elle les expose. Arrivés à l'âge d'homme, ils vengent Tyro et tuent Sidéro sur l'autel de Héra où elle s'était réfugiée. De même Créuse avait fui Ion jusque sur l'autel d'Apollon. La comparaison avec *Ion* atteste d'un bout à l'autre l'équivalence foncière de la mère et de la belle-mère. Ce que Tyro fait par crainte de sa belle-mère, Créuse le fait par crainte de sa mère. L'une et l'autre, contraintes par une mère malfaisante, se comportent comme telles à l'égard de leurs nouveau-nés. Le meurtre dans le temple, réalisé ici, évité là, est un détail significatif de la crainte révérentielle inspirée par le matricide, quelles que soient les litotes qui prétendent l'atténuer.

Quant à Antiope, également mère de deux jumeaux divins (cette triade est semblable à celle des Dioscures au service d'une déesse), elle a pour ennemis le frère de son père, Lycus, et sa femme Dircé, qui tient ici le rôle de la méchante belle-mère. Les fils infligent à Dircé une mort très cruelle après avoir eux-mêmes mis en danger leur propre mère qu'ils ne connaissent pas. Euripide et Ennius d'après lui ont traité ce sujet, dont le succès éprouvé vient des thèmes efficaces du matricide censuré. Grâce à ces litotes, la revanche du fils sur la mère s'exerce sans menacer les bons sentiments, lesquels dispensent de toute inquiétude quant au sadisme qui les relève agréablement.

5. Peut-être n'est-il pas inutile de revenir sur l'histoire de Jocaste. Parmi les symboles qui représentent la lutte du jeune homme pour libérer sa personnalité à la fois des ténèbres enfantines et des contraintes familiales, les psychologues admettent volontiers l'équivalence entre la mère terrible et un monstre à vaincre.

Cette substitution serait une cinquième forme de censure, et l'on en trouve plus d'un exemple en dehors de la mythologie grecque. Œdipe vainc la Sphinx, puis s'unit à sa mère laquelle meurt. Ce résumé dissimule ce que révèle une analyse plus attentive, à savoir que la victoire sur la Sphinx et l'union meurtrière avec Jocaste sont des épisodes synonymes dont l'habileté des conteurs a déguisé l'équivalence. La Sphinx était la terre maternelle, car les Thébains l'appelaient Phix, éponyme du mont Phikion. Son caractère érotique apparaît encore dans les monuments, moins soigneusement expurgés que les textes. La victoire d'Œdipe, comme celle d'Ulysse sur Circé, implique une domination sexuelle : tout cela marque des lignes de convergences. De plus, dans une version tardive, parvenue sous une forme très incohérente (Paus., IX, 26, 2-3), la Sphinx est une fille naturelle de Laïos, dépositaire du secret du roi, grâce à quoi elle domine ses frères, les autres bâtards de Laïos, jusqu'au moment où arrive Œdipe. Il l'emporte sur elle grâce à un songe qui lui a révélé le mot de passe. Le récit implique qu'après la mort de Laïos c'est elle, et non Jocaste associée avec Créon, qui gouverne Thèbes. La fin du conte, qui fait défaut, se laisse deviner : Œdipe tuait la Sphinx et régnait à sa place. Dans les contes grecs modernes, une reine-ogresse embusquée près de Thèbes pose trois questions, dévore les perdants et se marie avec celui qui devine ¹. En réalisant la fusion de Jocaste et de la Sphinx, la légende est revenue à l'imagerie de ses origines.

* * *

Le plus célèbre des matricides historiques nous est arrivé sous une forme si littérairement travaillée qu'il est impossible de savoir exactement ce qui s'est passé, entre Néron et Agrippine, de 55 à 59 de notre ère ². Au surplus, ce qui nous intéresse n'est pas ici le fait lui-même, mais sa projection dans les esprits. Deux traits frappent tout d'abord parce qu'ils figurent dans d'autres récits : c'est la mère qui transmet le pouvoir ; le matricide est précédé par l'inceste.

Le personnage d'Œdipe a hanté l'imagination de Néron. Il joua les rôles d'« Oreste matricide », d'« Œdipe aveugle » et récita en mourant un vers d'un « Œdipe en exil ». Telle est du moins l'image que gardèrent de lui ses contemporains, qui dans leurs épigrammes

¹ M. DELCOURT, *Œdipe*, pp. 106-7, 131-33.

² M. DELCOURT, *Œdipe*, pp. 203-5.

le comparaient à Oreste et à Alcméon (Suétone, *Néron*, 20, 46 et 39). Il semble aussi avoir pris comme modèle Périandre, pour qui l'inceste semble avoir consciemment symbolisé la conquête du pouvoir. Il devait tout à sa mère. C'est par elle qu'il appartenait à cette lignée d'Auguste, laquelle du reste ne se rattachait au premier empereur que par l'adoption, car c'est de Livie qu'elle descendait par le sang. Les intrigues d'Agrippine firent de Néron l'héritier de Claude. Si ces histoires figuraient dans une légende, on y lirait sans hésitations des survivances d'un « matriarcat primitif ». Tout au contraire, le rôle des femmes dans les affaires à Rome était récent, datant du moment où le gouvernement était devenu le bien d'une famille. La réaction masculine fut d'autant plus violente. Tacite la situe sur deux plans différents. Les Romains d'une part sont choqués de voir l'importance que s'arrogé l'impératrice ; Sénèque avertit Néron de limiter les entreprises de sa mère (*Annales*, XIII, 5) ; lui-même doit tout à Agrippine, ce qui, évidemment, lui inspire tout autre chose que de la complaisance envers elle. D'autre part, Sénèque et Agrippine représentent pour Néron une tutelle insupportable. Un autocrate peut aisément se débarrasser d'un philosophe. Encore faut-il remarquer que Néron épargna longtemps son ancien maître et qu'il essaya de faire partager par Sénèque et Burrhus la responsabilité de l'acte qui devait le libérer de sa mère. A l'égard de celle-ci, il passe par des alternatives d'amour et de haine qui se résolvent en sadisme. Impossible de savoir ce qu'il y a d'historique dans la scène que Tacite prête à Néron après l'échec du premier complot, le naufrage truqué de Baïes (XIV, 7). Ce qui est frappant dans cet entretien, c'est que Néron se prétend menacé par sa mère. Le thème de l'hostilité réciproque, si caractéristique des légendes du matricide, apparaît ici sous la forme la plus puérile ; car, si Agrippine fait authentiquement figure de mère terrible, ce n'est certainement pas à la manière de Clytemnestre mettant le bébé Oreste en danger. Tacite rapporte l'assassinat tel qu'on le racontait de son temps (*haec consensu produntur*) avec le geste et le mot fameux : *protendens uterum « ventrem feri » exclamavit*.

Comme si ce n'était pas assez théâtral, l'auteur d'*Octavie* prête à la condamnée une explication : *hic (uterus) est fodiendus ferro monstrum qui tale tulit* (368). Mauvaise littérature. Au moment où Oreste va frapper, Clytemnestre lui montre le sein qui l'a nourri. Celui qui a prêté à Agrippine un mouvement analogue pourrait

fort bien être Néron lui-même qui sur la scène s'identifiait à Oreste aussi volontiers qu'à Œdipe. Il a très bien pu se représenter en justicier pour avoir affranchi Rome, comme Oreste Mycènes, de la tutelle d'une femme. Il a dû s'écrier plus d'une fois :

κτανεῖν τέ φημι μητέρ' οὐκ ἄνευ δικης¹

au cours de ce voyage en Campanie où on lui répétait : *invisum Agrippinae nomen et morte ejus accensum populi favorem*. Les philosophes condamnaient Oreste, mais Néron se mettait bien au-dessus du jugement des philosophes. Tout ce qu'on peut deviner de ses rapports avec sa mère à partir de son accession au trône indique le souci de s'identifier d'abord avec Œdipe par l'inceste sacré, symbole de la conquête du pouvoir, ensuite avec Oreste pour le rejet de la domination féminine. Un peu de cette trouble mythologie affleure encore dans les récits des historiens.

* * *

Attirant mon attention sur l'interprétation racinienne de la mort d'Athalie, Roland Crahay m'y découvre un cas typique de matricide censuré, où figurent presque tous les thèmes connus par les légendes grecques. Je ne puis mieux faire que de reproduire ici son analyse.

Le récit biblique n'offre qu'une matière brute, un épisode de luttes dynastiques où sainteté et succès se conditionnent réciproquement. Les deux textes de *Rois*, II, 8, 12 et *Chroniques* (II, 21, 16 et suivants) donnent deux versions à peu près semblables d'un même récit. Voyant son fils Ochozias tué par Jéhu, Athalie fait périr toute la famille royale. Mais l'enfant Joas, sauvé par Josabeth, échappe au massacre. Sept ans après, le grand-prêtre Joiada le sacre dans le temple après avoir armé tout le personnel à l'aide des boucliers de David. Athalie, informée, l'affronte. Joiada ordonne de la tuer dès qu'elle sera sortie du saint lieu, qu'il ne faut point souiller. Aucun sens psychologique ne se dégage de cette chronique (pas plus que de celle de Saxo utilisée par Shakespeare), sauf peut-être du passage où la reine achève ce que Jéhu, son ennemi, a commencé. C'est Racine qui en a fait une construction à plusieurs étages :

¹ *Choéph.* 304 et 1027. Dans l'*Électre* d'EURIPIDE, Oreste décrit avec horreur le geste de Clytemnestre mourante : κατειδες ολον ἄ τάλαρον' ἐών πέπλων ἔβαλεν, ἔδειξε μαστόν ἐν φοναίῳσιν. πρὸς πέδω τυθείσας γόνυμα μέλας... (1207).

au niveau conscient, la vertu triomphe sous la forme de la théocratie ; au niveau inconscient apparaît un conflit entre la mère et le fils ¹.

Car le conflit Athalie-Joiada du récit biblique est chez Racine un drame mère-fils. En dehors des passages où la généalogie exacte est rappelée, Athalie est toujours nommée mère de Joas, jamais sa grand-mère, équivoque qui laisse affleurer le thème inconscient sous le tabou du respect dû à la mère. Racine paraît avoir été si préoccupé de réserver ce nom de mère à Athalie que, sauf au moment où il va la quitter, Éliacin ne le donne jamais à Josabeth, qu'il appelle *princesse*, alors qu'il s'adresse à Joad comme à son *père*. Le matricide reçoit toutes les litotes attestées par les versions censurées. Athalie, comme Créuse dans *Ion*, mais chaque fois à un degré plus élevé, est seule responsable des actes agressifs qui ensuite se tournent contre elle. Elle provoque Joad en pénétrant dans le temple, puis en exigeant l'enfant-roi, alors que les sources ne comportent rien de tel. Enfin, ce n'est pas le fils qui lui donne le coup mortel, pas plus qu'Hippolyte ne frappe Phèdre ni Œdipe Jocaste.

Le songe ne figure pas davantage dans le récit biblique, qui en contient un si grand nombre. C'est une innovation de Racine pour amener l'offensive d'Athalie, rappeler ses crimes, donner au Dieu des Juifs la direction des événements et, surtout, *montrer Joas poignardant Athalie en rêve*, ce qui satisfait le sadisme latent de toutes les histoires de ce type. Et la reine ne fait que prolonger la vision nocturne quand, dé trompée, elle s'écrie :

Qu'il règne enfin, ce fils, ton soin et ton ouvrage,
Et que, pour signaler son empire nouveau,
On lui fasse en mon sein enfoncer le couteau (V, 8).

¹ C'est aspect a été bien dégagé par Charles MAURON, *L'inconscient dans l'œuvre et la vie de Racine*, Ann. de la Faculté des lettres d'Aix-en-Provence, 1957. Son analyse suit les classifications freudiennes de plus près que nous ne songerons à le faire. Nous laisserons aussi de côté les correspondances qu'il trouve entre les tragédies et la vie de Racine. Soulignons simplement que Mauron montre parfaitement (pp. 292-6) l'effort de Racine pour rejeter sur la mauvaise mère la totalité de la faute, et, p. 137, à propos de Joas sauvé d'un classique « massacre des Innocents », que « le mythe conscient de Racine se relie sans effort aux fantaisies archétypiques des plus vieilles légendes ». Le massacre, d'ailleurs, figure dans les sources (*Rois*, II, 11, 2 ; *Chron.*, II, 22, 11). On se demande du reste qui Athalie a pu faire tuer après les exécutions de Jéhu. — Roland Crahay et moi nous avons terminé la présente analyse quand nous eûmes connaissance de l'ouvrage capital de Mauron.

Il faudra revenir, en essayant de les interpréter, sur les autres traits qui apparentent *Athalie* à la fois aux légendes grecques du matricide et à l'histoire d'Agrippine : la misogynie et le sadisme. Ce qu'il faut marquer dès maintenant, c'est l'exactitude des correspondances entre des documents d'origine diverse : des tragédies grecques, un fait romain qui dut être romancé dès le départ, enfin, une pièce française dont un poète janséniste crut faire une œuvre d'édification. Racine s'y est souvenu d'*Ion*. Son petit lévite a bien des traits du jeune sacristain de Delphes. Créuse est une sorte d'*Athalie* innocente, toutes les fautes étant assumées par Apollon. Dans *Ion* le matricide est éludé. Dans *Athalie* il occupe tout le champ, justifié à chaque scène par les « forfaits » d'*Athalie*, sans cesse remis sous les yeux.

N'est-il pas assez curieux que les deux seules figures d'enfants qu'il y ait dans le théâtre grec et dans le théâtre français soient celles de fils qui brûlent de tuer leur mère ?

* * *

Étudiées avec quelque soin, les traditions des autres pays révéleraient sans doute des matricides censurés capables de rentrer dans l'un des types que nous venons d'étudier. C'est une recherche que l'on ne saurait entreprendre de l'extérieur, et sur des traductions. Je me bornerai à quelques histoires où le thème apparaît nûment. Toutes sont empruntées à l'Orient.

* * *

La plus vénérable est celle de *Marduk*, un des points de départ de Jung pour son interprétation des images du chaos. Elle est incluse dans l'œuvre capitale de la littérature accadienne, datant vraisemblablement de la première dynastie babylonienne (2225-1926), mais nous est parvenue en plusieurs traditions échelonnées sur le premier millénaire avant notre ère ¹.

Deux êtres primordiaux dominent le chaos, l'un masculin, Apsû, l'eau douce, l'autre féminin, Tiamat, la mer. De leur sein procèdent tous les dieux. Ceux-ci, conduits par Ea, tuent Apsû. De cette jeune

¹ René LABAT, *Le poème babylonien de la création*, 1935. — C. G. JUNG, *Les métamorphoses de l'âme et ses symboles*, traduction Le Lay, 1953, p. 425, fig. 159, 279.

génération divine émerge Marduk, à la gloire de qui le poème est consacré. Tiamat déclare la guerre aux meurtriers d'Apsû et procrée contre eux les monstres et les ouragans. Marduk monte sur son char, l'attaque, la tue, partage en deux son cadavre et en fait le ciel et la terre. Puis il appelle les hommes à l'existence.

Jusqu'à quel point Tiamat, force naturelle génératrice de tempêtes, peut-elle être considérée comme un être maternel ?

Pour venger Apsû, elle agit avec méchanceté.

Notre mère Tiamat, qui nous a enfantés, nous a maudits,

La mère de l'abîme, qui forme toutes choses.

Ce dernier vers revient comme un refrain, sans que l'on puisse cependant parler d'une relation filiale entre Tiamat et Marduk. Celui-ci est fils d'Anu, un frère de cet Ea qui a tué Apsû. Comme Anu refuse d'affronter Tiamat, Marduk lui dit :

Mon père, mon créateur, réjouis-toi, sois gai.

Promptement c'est toi qui mettras le pied sur la nuque de Tiamat.

Le fils est donc ici représenté comme assumant la cause du père, alors que d'autre part l'hostilité de la mère terrible vient de ce qu'elle a voulu venger son conjoint. Au surplus, la victoire de Marduk ne comporte ni hésitations ni remords.

Voilà les éléments. L'interprétation est bien connue et Bachofen l'aurait formulée bien avant Jung s'il avait connu le poème babylonien de la création. Tiamat est le chaos primordial, force de ténèbres et de désordre. Marduk est le pouvoir mâle qui entre en pleine possession de ses forces créatrices après avoir tué la mère obscure et désordonnée, terrible et monstrueuse de surcroît. Les légendes orientales, comme veut bien me l'écrire M. Antoine Guillaumont, offrent peu de prise à une analyse plus serrée. Si le poème babylonien inclut une image archétypique sommairement élaborée, les œuvres grecques au contraire l'ont incarnée en des êtres totalement humanisés, ce qui eut pour première conséquence de transformer l'image en un problème, puis de dépouiller le héros du prix de sa victoire, car le meurtrier d'une mère ne peut plus être un triomphateur.

* * *

L'histoire d'*Isis* et d'*Horus* est curieusement mêlée de disparates qui attestent la rencontre de conceptions différentes concernant les rapports familiaux.

Isis et Osiris, Seth et Nephtys sont nés d'un couple unique. Les deux premiers, qui sont jumeaux, unis l'un à l'autre dès le sein de leur mère, deviennent ensuite mari et femme. Quand Osiris est tué et dépecé par son frère-ennemi Seth, sa sœur-épouse Isis pourvoit à sa résurrection. Elle pleure son mari mort, retrouve ses membres un à un, recompose son corps dépecé (ce sera la première momie) et le fait renaître. On reconnaît en elle une Grande Déesse dont le fils-époux meurt et renaît chaque année, ses membres dispersés assurant la vitalité du monde.

Isis a conçu d'Osiris un fils, Horus, qu'elle met au monde après le meurtre et qu'elle excite à venger son père. Mais dans la lutte d'Horus contre Seth apparaît un épisode où Isis se trouve partagée entre son sentiment de sœur et son sentiment d'épouse et mère ; et, comme Ériphyle, elle laisse le premier l'emporter. Voici le récit, tel qu'il figure dans les *Romans et contes pharaoniques de Gustave Lefebvre* (1948, p. 193).

« Alors Seth dit à Horus : « Viens, transformons-nous en deux hippopotames et plongeons dans les flots au milieu de la Très Verte. Et celui qui émergera dans une période de trois mois pleins, ce n'est pas à lui que sera attribuée la fonction royale. » Et ils plongèrent, les deux adversaires.

« Alors Isis s'assit tout en pleurs et dit : « Seth tue Horus mon enfant ». Puis elle alla chercher du fil dont elle fit une corde et du cuivre qu'elle fondit en une arme marine. Elle la lança dans l'eau à l'endroit où avaient plongé Horus et Seth. Mais le harpon mordit dans le corps de son fils Horus qui poussa un grand cri en disant : « Au secours, mère Isis, ma mère ! Enjoins à ton harpon de se détacher de moi. Je suis Horus, fils d'Isis. » Alors Isis poussa un grand cri et dit à son harpon : « Détache-toi de lui. Vois, c'est mon fils Horus, c'est mon enfant. » Et son harpon se détacha de lui. Puis elle le lança de nouveau dans l'eau et il mordit dans le corps de Seth qui poussa un grand cri, disant : « Que t'ai-je fait, ma sœur Isis ? Enjoins à ton harpon de se détacher de moi. Je suis ton frère utérin, ô Isis. » Alors elle éprouva pour lui une extrême compassion. Et Seth l'interpella, disant : « Aimes-tu l'étranger plus que Seth ton frère utérin ? Alors Isis dit à son harpon : « Détache-toi loin de lui Vois, c'est le frère utérin d'Isis dans lequel tu mords ». Et le harpon se détacha de lui.

« Cependant Horus se fâcha contre sa mère Isis. Il sortit de l'eau, la face furieuse comme celle d'un léopard et son couteau à la main

Il trancha la tête de sa mère Isis et la prit dans ses bras, puis il gravit la montagne. Et Isis se transforma en une statue de silex qui n'avait pas de tête ».

La décollation d'Isis reste dans la légende un épisode accessoire, sans préparation et sans suite, qui a sans doute pour origine quelque statue acéphale de la déesse. Ce qui nous intéresse ici, même s'il s'agit d'une addition étrangère au fonds ancien, c'est que l'*aition* l'attribue à la colère du fils irrité de voir sa mère préférer l'oncle maternel. Le même thème adouci par plusieurs litotes figure dans le récit de Plutarque (*Isis et Osiris*, 19). Typhon-Seth est amené garotté en présence d'Isis qui le délie et lui rend la liberté ; sur quoi Horus indigné porte la main sur sa mère et lui arrache son bandeau royal.

Il ne faut probablement rien conclure de trop précis de la question de Seth : « Aimes-tu l'étranger plus que ton frère utérin ? », qui, prise à la lettre, nierait la parenté entre la mère et le fils. Le papyrus Sallier, IV, 3, 2 donne à penser que la rédaction primitive était « Désires-tu l'inimitié contre ton frère utérin ? »¹.

Le matricide résulte par choc en retour d'un acte hostile de la mère, Isis prend cet aspect redoutable parce que, comme Ériphyle et Althaïa, elle préfère son frère à la solidarité de l'époux et du fils. Préférence épisodique et momentanée, car ailleurs elle est l'épouse et la mère parfaite : on donnera un doublet à l'histoire d'Osiris en représentant Horus, lui aussi, dépecé puis sauvé par sa mère dont l'art magique le rend à la vie (Diodore, I, 25).

Plus nettement que dans aucune légende grecque, le matricide symbolise ici la fin du régime matrilinéaire. Pendant longtemps, la filiation maternelle a été indiquée en Égypte de préférence à la paternelle. Osiris au contraire est le roi-ancêtre, prototype du Pharaon vivant et mort, modèle pour son fils Horus qui lui succède et qui, réputé père de tous les Égyptiens, fonde la série dynastique qui, de mâle en mâle, aboutit aux rois humains².

* * *

Le conflit d'Isis et d'Horus présente des analogies avec le substrat des légendes grecques du matricide. Celle de Râma-à-la-Hache,

¹ G. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 194, n. 69. Je dois ces renseignements à M. Ph. Derchain.

² A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, p. 435.

Parasurāma, semble aller dans une direction différente. Je ne puis ici que la résumer. Sixième avatar de Vishnu, ce Rāma fils de Jamadagni est l'aîné du héros du Rāmāyana, septième incarnation du dieu. Sa femme Renukā ayant offensé en pensée la chasteté conjugale, Jamadagni prie tour à tour chacun de ses fils de couper la tête à leur mère. Tous s'y refusent ; leur père lance sur eux une malédiction qui leur fait perdre la raison. Seul le dernier-né y consent et décapite sa mère en se servant de la hache qu'il a reçue de Siva. En récompense, Jamadagni promet à Rāma d'exaucer tel vœu que le garçon voudra formuler. Il demande que sa mère ressuscite parfaitement innocente et sans garder aucune mémoire de ce qui s'est passé, et que ses frères retrouvent leur bon sens. Tout cela lui est accordé et, en plus, le don d'invincibilité et de longue vie. Un homme devient un héros après avoir obéi à son père et vaincu sa mère qu'il ramène ensuite à la vie¹. Le rôle de la censure, que tiennent les atténuations dans les légendes grecques, paraît ici joué par le miracle. L'analyse mériterait d'être poussée plus loin que je ne pourrais le faire.

¹ E. WASHBURN-HOPKINS, *Epic Mythology* dans le *Grundriss der indoarischen Philologie* de Bühler et Kielhorn, Strasbourg, 1915, p. 184. — J. DAWSON, *Classical dictionary of hindu mythology*, 1879, pp. 230 et 266, Mahābhārata, Édit. de Bombay, III, 116, 14 ; Rāmāyana, Édit. de Krishnacharya, II, 21, 32. Je dois ces renseignements à M. Louis Deroÿ.

CHAPITRE IV

ESSAI D'INTERPRÉTATION

Ce bilan nous donne, d'une part, de nombreuses histoires où la mort de la mère est présentée comme le résultat d'un suicide, d'une erreur, d'un accident, à moins que l'intention criminelle existe, mais pour être détournée à la dernière minute ; d'autre part deux légendes que la censure a épargnées parce que le matricide y est justifié par un devoir supérieur. Le premier groupe a plus d'un thème en commun avec le second, lequel seul comporte un problème et permet d'approcher une éthique. Sur trente-quatre tragédies conservées, sept traitent l'histoire d'Oreste ; dans ce choix ont joué des raisons esthétiques et aussi, n'en doutons pas, le caractère ambigu d'un acte éminemment discutable.

Murray a institué, entre Oreste et Hamlet, une comparaison si fine et si pénétrante qu'elle donne un bon point de départ pour une analyse plus générale. Remontant de Shakespeare à ses sources, les *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus (1185) et l'*Ambales Saga*, il constate que lorsqu'Eschyle, Euripide, Shakespeare donnèrent une densité psychologique au thème du Vengeur ce fut, indépendamment les uns des autres, en suivant des lignes convergentes.

L'Hamlet des sagas est une sorte de bouffon que l'usurpateur épargne parce qu'il l'estime inoffensif. Celui des *Gesta Danorum* feint la folie à la manière de Brutus, pour mieux cacher son jeu ; et du reste Saxo Grammaticus a été visiblement influencé par Tite-Live. Le prince du drame, déséquilibré dès le départ, obsédé par la mort de son père et le remariage de sa mère (I, 2, monologue), est troublé jusqu'au fond de son être par la vision du Revenant, après quoi, plus ou moins délibérément, il renonce à contrôler ses paroles et ses actes, jouissant douloureusement du désarroi où ses bizarreries jettent ses interlocuteurs. Avant d'avoir vu les Erinyes, Oreste apparaît dans les *Choéphores* comme un halluciné, épouvanté lui aussi par les « colères des irrités sous la terre ». Le thème de la folie manque dans les deux *Électre* ; il surabonde dans *Iphigénie*

à *Tauris* et surtout dans *Oreste* dont le héros, possédé par une manie meurtrière, est plus proche du névrosé de Shakespeare que du fils irréprochable de l'*Odyssée*.

L'histoire d'Hamlet comme celle d'Oreste est un drame dynastique. La légende anglaise ne donne à la mère qu'un rôle accessoire. Dans le premier Quarto de 1603 Gertrude proclame son innocence :

*But, as I have a soule, I sweare by heaven
I never knew of this most horride murder.*

L'édition *enlarged* du second Quarto (1604) cesse de la disculper et suggère même sa culpabilité : hésitation analogue à celles qui apparaissent dans l'*Odyssée*. Cependant le Revenant dans l'édition définitive (folio 1623) interdit à son fils toute entreprise contre elle :

*Taint not thy mind, nor let thy soul contrive
Against thy mother aught (I. 5).*

La reine des *Gesta Danorum* survit, ce qui était peut-être le cas pour la Clytemnestre innocente de quelque version perdue (Mazon, *Orestie*, p. IV). Dans une saga, comme le vengeur met le feu au palais, elle est prévenue à temps et quitte la salle en flammes ; une variante veut toutefois qu'elle refuse de s'éloigner, préférant mourir avec son mari. Une solidarité analogue, exprimée autrement, colore le dénouement de Shakespeare où Gertrude boit par erreur le poison que Claudius destine à Hamlet : solution évasive attestant une censure semblable à celle qui, dans plus d'une légende grecque, remplace le matricide par le suicide.

Dans les querelles dynastiques des théogonies, un Jeune Roi aidé par la Reine détrône le Vieux Roi : Cronos vainc Ouranos avec le secours de Gaïa ; Zeus vainc Cronos avec le secours de Rhéa. Murray ramène à ce type le drame d'Argos et celui d'Elseneur en insérant entre le vieux et le jeune roi un échelon intermédiaire, Égisthe et Claudius. Dans les récits qui ont constitué la légende d'Hamlet, on voit à trois reprises une femme aider l'assassin de son mari et l'épouser ensuite. La complicité de la mère avec le jeune vainqueur est colorée par l'image de la Grande Déesse accompagnée de son fils amant. Le Hamlet des saga et de Saxo dort dans la chambre de sa mère ; celui de Shakespeare éprouve pour Gertrude un sentiment trouble où l'amour et la rancune se mêlent sans se mitiger réciproquement. La légende grecque semble ici s'opposer à l'anglaise ; aucune complicité n'étant concevable entre Oreste et Clytemnestre, c'est Électre qui sert d'assistante au Jeune Roi. Mais

on se souvient alors des contes qui associent un inceste avec un matricide évité ou atténué en suicide de la mère : Augé, Jocaste, Crateia et, avec quelques litotes supplémentaires, Phèdre. Et l'on constate que les histoires de ce type sont toujours censurées : ou bien elles gardent l'inceste en éludant le matricide (Augé, Jocaste, Crateia, Phèdre), ou bien elles gardent le matricide et ignorent l'inceste (Oreste¹, Alcméon). Shakespeare les suggère et les élude tous les deux. Ils ne se trouvent explicitement conjoints que dans l'histoire de Néron : ses historiens sont des accusateurs et non des avocats ; lui-même n'a jamais songé à plaider innocent.

* * *

Les deux rôles d'Égisthe et d'Électre font défaut dans la légende d'Alcméon. Oreste est poussé au meurtre par un grief unique. Contre Ériphyle Amphiarao en allègue un premier, Alcméon un second, ce qui indique que le premier paraissait peu satisfaisant. Pas de tracé plus ferme que celui de la légende d'Oreste ; dans l'autre les lignes sont hésitantes, reprises et surchargées.

Mais cette confusion même aide à dégager la valeur psychologique du meurtre d'Ériphyle. La rancune de son mari et celle de son fils pèsent sur elle sans partage ; son histoire ne laisse deviner aucun substrat rituel. L'interprétation doit remonter directement à la psyché, sans pouvoir s'arrêter à l'échelon d'une de ces pratiques où les tendances inconscientes donnent prise en se solidifiant. Bachofen a reconnu dans la légende d'Alcméon le principe masculin en conflit avec le principe féminin, ce qu'il a aussitôt élargi en parlant d'une lutte du patriarcat contre une gynécocratie primitive, affirmation que les faits helléniques n'autorisent pas. La Grèce préhistorique a sans doute connu un régime où l'hérédité était matrilineaire, le rôle du mâle dans la génération étant inconnu ou mal connu, ainsi que l'indiquent les monuments préhelléniques où ce sont les organes féminins et non le phallus (lequel viendra ensuite au premier plan) qui servent d'emblème à la génération. De telles représentations peuvent du reste survivre longtemps à la

¹ Une tradition dont l'étrangeté n'a pas été remarquée veut qu'Oreste ait épousé, après Hermione, Érigone fille d'Égisthe et de Clytemnestre. Le droit grec autorisait le mariage avec la sœur consanguine, non avec la sœur utérine. On ne saurait rien conclure de cette fugitive indication, faute de connaître son contexte psychologique.

croissance qu'elles illustrent. Mais un « matriarcat primitif » au sens plein d'une domination de la mère sur les enfants, à supposer qu'il ait jamais existé, n'a laissé aucune trace ni en Grèce ni ailleurs. Tout ce que révèlent nos légendes, c'est d'une part un état social où la femme transmet le pouvoir à son fils ou, plus rarement, à son mari, sans jamais l'exercer elle-même¹; et un autre où elle reste fixée toute sa vie à son *genos* natal, dépendant de ses frères et non de son mari. Rien ne dit que les deux traits aient coexisté; les légendes les présentent indépendamment l'un de l'autre. Le second donne la clef de l'histoire d'Ériphyle. Le premier, net dans l'histoire de Créuse et d'Augé, reste implicite dans celle de Clytemnestre et de Gertrude: Égisthe et Claudius sont apparentés au roi qu'ils ont supplanté en évinçant le fils. Rien ne dit qu'ils aient acquis un titre supplémentaire en épousant la veuve, mais tout le donne à penser.

Les intuitions de Bachofen étaient géniales. S'il les a soumise trop tôt à un système historique qui reste conjectural, cela tient à ses propres tendances, lesquelles du reste ont droit à être alléguées dans le présent essai d'interprétation.

Dans un essai sur la structure des mythes inséré dans son *Anthropologie structurale* (1958), Claude Lévi-Strauss, insistant sur la vanité d'un classement chronologique des légendes, dit ceci, qui n'est paradoxal qu'en apparence. « Il n'existe pas de version « vraie » dont les autres seraient des copies ou des versions déformées. Toutes les versions appartiennent au mythe ». Souscriront volontiers à cette formule ceux qui, ayant entrepris d'étudier en profondeur une légende quelconque, ont connu le plaisir de voir les épisodes en apparence les plus disparates révéler peu à peu des convergences secrètes, et de découvrir un chaînon manquant chez quelque poète tardif et bavard, réputé insignifiant, Ovide ou Nonnus; car les épigones forcent le trait ou le grossissent plus souvent qu'ils ne le raturent, et les baroques ne laissent rien perdre. Lévi-Strauss va plus loin. A ses yeux, les commentaires de Freud sur le complexe d'Édipe font partie intégrante du mythe d'Édipe. « On n'hésitera pas à ranger Freud après Sophocle au nombre de nos sources du mythe d'Édipe. Leurs versions méritent le même crédit que d'autres, plus anciennes et en apparence plus « authentiques » (p. 240). On rattacherait volontiers au mythe du matricide,

¹ Exemples *apud* M. DELCOURT, *Édipe*, p. 156.

avec le même *granum salis*, les chapitres étonnants du *Mutterrecht*¹ sur le collier d'Ériphyle et sur Amphiaros. Une profonde misogynie a fait passer Bachofen de la constatation d'un fait, la succession matrilineaire, qui lui semblait humiliant pour le mâle, à l'hypothèse d'une gynécocratie dont l'homme se serait émancipé pour le salut de l'espèce. Celle-ci aurait passé par trois états.

1. Promiscuité aphroditique ; gynécocratie « hétéirique », le mariage n'existant pas encore ; symbole : la fertilité marécageuse avec sa luxuriance déréglée et chaotique.

2. Le mariage sous l'hégémonie de la femme ; gynécocratie matriarcale. commencement et côté gauche du monde. Symboles : nuit, lune, terre ; règne de la matière.

3. Le mariage sous l'hégémonie de l'homme ; patriarcat et impérialisme. Fin et côté droit du monde. Symboles : soleil, jour, hauteur ; règne de l'esprit².

Ce tableau résume de longues et patientes analyses inspirées du même moralisme. Disciple rigide de Paul et d'Augustin, Bachofen ne pense pas que l'esprit ait pu régner avant que la femme ait été ramenée au rôle d'épouse soumise. D'où l'importance qu'il donne

¹ Les éditions anciennes n'ont pas de table des matières, mais un bon index. Ce qui concerne Ériphyle occupe les ch. CXXXI à CXXXIV ; Amphiaros ch. XXXIII et XXXIV. Dans la réédition de Baessler, cf. pp. 146 et 167.

² Adrien TUREL, *J. J. Bachofen, Du règne de la mère au patriarcat*, Alcan, 1938, p. 17. Les glissements caractéristiques de la pensée de Bachofen se marquent chez ses interprètes. Si *Weiberrecht* est exactement traduit par *le droit de la femme*, *Mutterrecht* ne peut se rendre par *le règne de la mère*. — Trompés par l'épigraphe de l'ouvrage, *Ματῆρος ἀγαθὸν εἶδος*, par une dédicace émue de l'auteur à sa mère, la plupart des critiques ont méconnu la misogynie de Bachofen. — B. CROCE, *Conversazioni critiche*, IV, p. 64, l'a bien dégagée, rappelant notamment l'irritation de Bachofen devant un livre comme *La femme* de Michelet (1859), où il voyait une régression. Si Bachofen a été sensible à la symbolique de son propre nom (ce qui n'est nullement impossible) son inconscient dut vivement protester. — Moins pénétrant que Croce, BAESSLER appelle sérieusement Bachofen (p. CCLXXIII) *der Lobredner der gynäkokratischen Weltzeit*, frère sur ce point de Jakob Grimm « chez qui un amour inextinguible pour la mère ne faisait qu'un avec son amour pour le peuple et sa langue » (p. CXXIX). Il ajoute (p. CXXXI) que tous deux, *das Bild der Mutter tief im Herzen*, sont restés célibataires aussi longtemps que leur mère vécut, sans paraître se douter que ce détail comporte plus d'une interprétation. Contre la *gefühllose Weichherzigkeit* des modernes, Grimm défend la coutume « rude, mais fondée sur un lien sacré » de brûler les femmes avec leurs maris, ne doutant pas du reste « que la plupart n'aient été heureuses de mourir de la sorte » (*Kleine Schriften*, II, p. 217).

au Collier, symbole de l'hétairisme opposé à l'amour conjugal et légitime ; et cependant aucun désordre « aphroditique » n'a jamais été reproché à Ériphyle. On pourrait aisément multiplier les réserves de ce genre ; mais comment ne pas d'abord admirer Bachofen découvrant dans la plus travaillée de toutes les mythologies l'imagerie de ce qu'il appelle le commencement ? Nous ne prenons plus comme lui le mot au sens historique. Lorsqu'il s'agit de l'homme qui se libère de l'inconscient, la « domination de la femme » prend un sens symbolique, celui que révèlent les rêves et les névroses. « Le symbolisme du masculin et du féminin, dit Erich Neumann (*Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, p. 10, 11), étant de la nature des archétypes, transcende la personnalité ; c'est par erreur que dans les différentes civilisations on projette ce symbolisme sur la personne comme si elle en était le support. En fait, psychologiquement, chaque individu participe des deux principes. Ici également le symbole est antérieur à la personne, bien loin de dériver d'elle. Inversement, une des complications de la psychologie individuelle vient de la violence qui s'exerce au sein de chaque être du fait qu'il est identifié avec l'un des deux pôles, masculin ou féminin, de l'antinomie symbolique. »

Il faudra revenir sur cette erreur en vertu de quoi une distinction psychologique a été projetée sur le réel comme si sa coïncidence avec le sexe était chose acquise. Elle n'est certainement pas gratuite.

Au surplus, les symboles dégagés par Bachofen, et d'autres auxquels nous sommes plus attentifs qu'on ne l'était de son temps, permettent de lire d'abord, dans la légende d'Amphiaraios, l'aventure de l'homme qui cherche en vain à se libérer du sein maternel. Il est tout entouré d'images de la terre, de la mère et de l'inconscient. Il se cache dans la maison pour en sortir contre son gré, après quoi, englouti vivant dans le sol, il y rend des oracles en forme de songes. Sur le coffre de Cypsélos et sur le vase de Berlin, Ériphyle au moment des adieux est au dernier rang, c'est-à-dire au fond de la demeure. Lui tourne vers elle une épée courte, dont le symbolisme sexuel était évident : les Grecs parlaient de l'acte fécondant comme d'une blessure. La blessure au sens vindicatif du terme, c'est Aleméon qui est chargé de l'infliger : les légendes nous ont révélé plus d'une contiguïté entre matricide et inceste.

Le préfixe *eri-* dans les noms de personnes semble avoir eu à l'origine une valeur augmentative, Ériphyle signifiant peut-être celle qui abonde en feuillage. Les Grecs n'ont pas tardé à y reconnaître

le nom de la *querelle* et, quelle que fût l'étymologie véritable, à voir dans Ériphyle *celle qui apporte la dispute dans la tribu*, interprétation qui a ensuite coloré la légende en accusant le caractère redoutable de l'héroïne. Pindare la nomme *ἀνδροδάμας*, à quoi je crois devoir donner un sens plus général que celui de *meurtrière de son mari* (supra, p. 37). La vengeance commise par Amphiaros à Alcméon est absurde dans le plan de la vraisemblance. Elle relève d'une logique différente qui est celle des symboles : celui qui doit se libérer de l'*ἀνδροδάμας*, ce n'est pas le mari, c'est le fils, celui qui en est encore à la recherche de sa personnalité véritable. Ériphyle n'a primitivement aucun tort à l'égard d'Alcméon, mais la pente naturelle des sentiments amenait à lui en prêter, et par une invention bien maladroite, puisqu'on lui fait grief d'avoir envoyé son fils à une guerre victorieuse, conseillée par Apollon et par Amphiaros lui-même.

Avant d'être une mère terrible, Clytemnestre apparaît comme une épouse rejetée. Agamemnon la nomme une seule fois dans *l'Iliade* (I, 113), pour dire qu'en toutes choses il lui préfère Chryséïs ; et il lui témoigne un mépris glacial dans la seule scène de *l'Orestie* où ils se trouvent face à face. Les lyriques ont poussé à l'extrême son hostilité envers son fils, trait effacé par Eschyle, rudimentaire chez Sophocle et Euripide. Ceux-ci voulaient isoler le problème du matricide, c'est-à-dire que le fils vengeur du père ne devait pas altérer la pureté de sa cause en y mêlant une rancune personnelle. Davantage, ils avaient donné chair et sang au personnage d'Électre, auquel est fixée la totalité des sentiments anti-maternels.

Alcméon et Oreste ont des sœurs aînées. Ce n'est pas si fréquent dans les légendes, où les garçons sont presque toujours nommés (et sont supposés être nés) les premiers. Pour les oreilles des Grecs et, encore une fois, quelle que fût la valeur primitive de leurs noms, ces filles sont désignées comme des êtres *forts, dominants*, Iphigénie, Iphianassa, Laodice et Chrysothémis, Eurydice et Démonassa. On ne sait pas grand chose de ces deux dernières, les sœurs d'Alcméon, sinon que Démonassa épousa Thersandre fils de Polynice et que leur fils fut Tisamenos. Ce nom est aussi celui du fils qu'Oreste eut d'Hermione ou, selon une autre tradition, d'Érigone fille d'Égisthe. L'homonymie n'a rien d'étonnant : les deux garçons sont désignés par la *vengeance* accomplie par leurs pères. Les noms des sœurs, au contraire, appartiennent au fonds ancien, et la synonymie

des deux groupes est significative. Dans les *Épigonés* d'Accius, Ériphyle demande à une de ses filles :

*Quid istuc, gnata unica, est, Demonassa, obsecro,
cum me cum ago expetens timidam e tecto excies?*

(Ribbeck, fr. XI)

ce qui donne à penser qu'elle était psychologiquement identifiée avec sa mère, ce qu'Iphigénie est de la façon la plus explicite. Clytemnestre dans *Agamemnon* s'exprime comme si elle n'avait eu d'enfant — *gnata unica* — que cette fille immolée dont elle venge la mort en même temps qu'elle satisfait sa propre passion. On se souvient de la question de Pindare : « Était-ce Iphigénie qu'elle pleurait quand elle conçut ce ressentiment atroce? ou bien, subjuguée par un autre amour, fut-elle égarée par ses nuits adultères? » Le dilemme n'existe que si l'on regarde les choses de l'extérieur. En profondeur, Iphigénie est identique à Clytemnestre comme Coré à Déméter. Elle lui est identique même par rapport à Oreste, qu'elle mettra en danger en Tauride comme Clytemnestre l'a mis en danger à Argos.

Le sacrifice d'Iphigénie n'est pas attesté avant les *Catalogues* hésiodiques et les *Chants Cypriens*. Homère ne connaît ni Iphigénie, ni Électre, mais seulement Laodice, Iphianassa et Chrysothémis. Cette dernière a été ressuscitée par Sophocle pour un effet de contraste. A la faveur d'une demi-homonymie, Iphigénie a supplanté Iphianassa, représentant un conflit qui oppose au père la fille et la mère étroitement unies. Que n'avons-nous les premiers récits épiques relatant le sacrifice? Une terrible strophe d'*Agamemnon* nous en donne probablement un écho :

« Ses prières, ses appels à son père, et sa jeunesse, les chefs épris de guerre les comptèrent pour rien. Le père aux servants, après la prière, fait signe, et, comme une chèvre, sur l'autel, enroulée dans ses voiles, désespérément cramponnée à la terre, ils la soulèvent, son beau visage bâillonné afin que de sa bouche ne puisse sortir aucune imprécation contre les siens » (228).

Encore le trait le plus atroce est-il passé sous silence : c'est Agamemnon qui tiendra le couteau¹. Clytemnestre dans *Iphigénie à Aulis* dit à sa fille, tout heureuse de retrouver Agamemnon : « De

¹ L. SÉCHAN, *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*, p. 370.

tous mes enfants, tu es celle qui aime le plus son père » (638). Mot d'auteur pour souligner l'ironie tragique d'une scène où chaque parole est à double entente et pour donner toute sa valeur au cri de la mère : « Celui qui va te tuer, mon enfant, c'est le père qui t'a engendrée ; oui, lui, de sa main, et non un étranger » (1177). De même la tendre et douloureuse résignation de la sacrifiée (c'est le seul texte où elle aille volontairement à la mort) ne doit pas nous induire en erreur : elle sert à marquer par contraste le caractère terrible d'Agamemnon. Par rapport au couple Oreste-Électre, Iphigénie est un doublet de la mère ; c'est pourquoi elle disparaît à peu près des deux dernières pièces de l'*Orestie* ¹.

Le personnage d'Électre, dont Homère ignore même le nom, apparaît chez Stésichore ; mais, psychologiquement, c'est une géniale création du drame. La haine d'un fils pour une mère peut être sous-jacente à la plus grande affection apparente. Toutefois, même dans l'inconscient, elle est toujours colorée d'émotions favorables, « mitigée par l'archétype de l'*anima* », dira Jung. Celle de la fille, que rien ne vient modifier, s'actualise bien plus aisément, surtout si elle s'accompagne d'une fixation au père. C'est ce que les tragiques ont représenté par une hostilité réciproque. Ils n'ont atténué celle de Clytemnestre envers Oreste que pour l'accentuer envers Électre. Celle-ci, fille négligée dans les *Choéphores*, est dans les pièces suivantes une martyre qui aggrave son sort afin d'attirer plus sûrement la colère du ciel sur les meurtriers d'Agamemnon, ce père, qu'elle connaît à peine, étant pour elle une sorte d'idole.

Les tragiques savaient d'instinct qu'une fille qui hait sa mère redoute et refuse la condition féminine : « *Alles, nur nicht wie die Mutter* » dit Jung ². L'Électre de Sophocle impute à ses ennemis le fait qu'elle vit *ἄτεκνος ἀνύμφευτος* (164). C'est de sa part un grief bien plutôt qu'un regret. Les Anciens interprétaient son nom comme signifiant la *non-mariée*, ce qui prouve que, pas plus que nous, ils ne l'imaginaient épouse et mère. On finit par faire d'elle la femme de Pylade, doublet d'Oreste, ce qui n'est qu'une façon de dire qu'elle compose avec son frère un couple inséparable. D'une tragédie à la

¹ Électre mentionne dans les *Choéphores* (243), parmi les affections dont elle a été privée et qu'elle reporte toutes sur Oreste, sa « sœur immolée sans pitié », exactement comme si la responsable était Clytemnestre et non Agamemnon.

² *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zurich, 1954, pp. 114, 109. Cette forme du complexe maternel n'est du reste pas la seule possible.

suivante, on voit grandir à la fois et sa haine et son rôle. Simple alliée dans les *Choéphores*, elle excite son frère chez Sophocle ; chez Euripide elle le force d'agir, alors que lui, ayant dépensé toute son agressivité à tuer Égisthe, n'a plus assez de foi en Apollon pour voir dans le matricide autre chose qu'un crime abominable. Dans les statues qui les représentent côte à côte, elle a la même taille que lui ou elle le domine de la tête, encore qu'elle n'existe que pour le servir¹. On se souvient alors des images suggérées par les noms des sœurs : Iphigénie, Eurydice, Démonassa. Ces trois figures sont des parèdres de la mère. Mais les mêmes images « gynécocratiques » apparaissent dans les noms de Laodamie et d'Arsinoé, qui sont ceux de la bonne nourrice, celle qui dérobe et qui sauve le fils. Une autre Arsinoé est l'épouse arcadienne d'Alcméon, qui le venge. C'est la conclusion optimiste selon le cœur de Bachofen : la mère redoutable est finalement soumise à l'homme.

Les psychologues de l'école de Jung reconnaissent à la lutte du principe masculin contre le principe féminin une valeur transcendante aux événements qui constituent l'expérience des individus. Chaque psyché fait pour son propre compte le mouvement qui a porté l'humanité du culte de la déesse-mère tellurique à celui du dieu-père céleste, antithèse hypostasiée à partir de l'archétype maternel et des forces qui s'opposent à lui. Amphiaraios s'en dégage incomplètement, démon chthonien qui s'exprime par des songes. C'est pour le fils seul que l'exécution d'Ériphyle a un sens plein, et c'est pour cela qu'elle lui est commise : mission criminelle si on la juge, comme Platon et Aristote, à partir de la raison, explicable à partir des symboles de l'inconscient. On peut aller plus loin. Si, dans une version archaïque, un Revenant surgi de l'au-delà dictait l'ordre à Alcméon, les mythographes résumant les poètes ont unanimement gardé le souvenir de la malédiction proférée par le vivant au moment du départ, comme si l'on voulait que le vainqueur de la mère fût un être totalement et uniquement viril, affranchi des forces telluriques et inconscientes.

De plus, l'image satisfaisait un certain sadisme misogyne que les philosophes rejettent sans du reste l'avoir bien reconnu, mais auquel les poètes ont laissé prendre une telle importance qu'il

¹ La même taille dans le groupe de Naples, plus haute dans le groupe Ludovisi (REINACH, *Répertoire de la Statuaire*, I, p. 506). Il est vrai qu'elle est plus âgée qu'Oreste, mais celui-ci n'est plus un enfant.

apparaît parfois comme une fin en soi. On peut se figurer ce qu'il était dans le cycle d'Alcméon, où l'épilogue est l'exacte contrepartie du début : deux épouses, modèles de fidélité conjugale, agissent en toute chose à l'opposé de la coupable Ériphyle. Le cycle d'Oreste abonde en témoignages curieux.

Une misogynie débordante accompagne partout l'apparition de Clytemnestre. Agamemnon ne la nomme dans l'*Iliade* que pour la rejeter. Dans la *Nekyia* (XI, 400), il mentionne à peine Égisthe, et accable, avec Clytemnestre, toutes les femmes en général ; aussi qu'Ulysse se garde bien de faire trop de concessions à la sienne ! Dans la seconde *Nekyia* (XXIV, 201), il trouve quelque réconfort dans la certitude que le forfait de Clytemnestre pèsera sur la réputation de toutes, jusqu'aux plus irréprochables :

χαλεπὴν δὲ τε φῆμιν ἐπάσσει
θηλυτέρῃσι γυναῖξι, καὶ ἥ κ' εὐεργὸς ἔησιν.

Il est ici à la fois impossible et inutile de distinguer les différentes couches d'interpolation. Le sentiment qui a inspiré le premier poète a satisfait ceux qui ensuite enrichirent la diatribe grâce aux deux thèmes favoris de la misogynie populaire, laquelle jamais n'accuse une femme de quoi que ce soit sans aussitôt étendre le grief à toutes les autres, et qui conclut en recommandant aux maris de veiller à leur autorité.

Mêmes thèmes, pris de plus haut, dans l'*Orestie*. Tout le malheur des Atrides vient de deux femmes également, différemment fatales, Hélène et Clytemnestre. Celle-ci est blâmée d'avoir des pensées d'homme, un vouloir d'homme ; Égisthe, d'être lâche comme une femme¹ : la mythologie admise polarisant l'image des deux sexes et identifiant de force chaque individu avec un des termes de l'antonomie symbolique. L'Électre d'Euripide reprend l'idée et la développe en insultant Égisthe mort :

« Les Argiens te nommaient d'après ta femme, non elle d'après son mari. Et pourtant il est honteux que ce soit elle et non lui qui commande à la maison. Je déteste ces enfants qu'on désigne du nom de leur mère au lieu de celui du père »².

¹ *Agamemnon*, 1470, 11, 1625 ; *Ch.*, 305. La misogynie des scholiastes, comme celle des interpolateurs, enchérit sur celle des poètes : *schol. Ch.*, 363.

² *El.*, 930 ; elle lui reproche plus loin sa beauté (948), ce qui relève aussi de la mythologie sexuelle : un homme ne doit pas avouer qu'il se soucie de son apparence extérieure.

Euripide s'est plu à faire condamner par des bouches féminines les femmes en général et singulièrement les prétentions « matriarcales ».

« Toujours à entraver la vie des hommes, les femmes les dirigent vers le malheur » dit la coryphée d'*Oreste* (605). « Les soutiens d'un pays ce sont les mâles. Lorsqu'un homme meurt, toute la maison le regrette ; les femmes ne comptent pas », dit Iphigénie (*Iph. T.*, 57, 1005). Œdipe dirige contre Jocaste, représentant les femmes en général, un mépris qui doit sa gravité au tragique du moment et à la méprise du roi (*O. R.* 1078). Même misogynie dans *Hippolyte*, autre histoire de matricide indirect. Apollon dans les *Euménides* (661), Oreste dans la tragédie qui porte son nom (554) défendent l'un et l'autre la thèse qui explique la génération par le père seul, la mère, terrain et rien de plus, y restant « comme étrangère » ἄπερ ἕξειν. Ainsi enseignaient Anaxagore et d'autres physiologues. Une théorie de ce genre, privée de tout contact avec l'objet, est un mythe pur¹. Celui-ci satisfaisait une tendance de l'inconscient. Comment ne pas y reconnaître une revanche sur les conceptions tout opposées d'où résultait l'archaïque parenté matrilinéaire et une protestation contre tout ce qui en dérive ? La doctrine de la mère-réceptacle fait partie de la projection légendaire du matricide.

Contrastant avec cette misogynie rationalisée, celle d'*Oreste* dans la pièce homonyme d'Euripide est délirante, allant jusqu'à la folie meurtrière. Il cherche à tuer Hélène et Hermione après avoir tué Clytemnestre et menace Électre qu'il prend pour un démon (264). Il répète pour se défendre que si l'on permet aux épouses de tuer leurs maris les hommes seront bientôt les esclaves des femmes (935, 566) ; il y insiste d'autant plus qu'il est moins convaincu d'avoir bien agi en tuant sa mère :

« Mon père, si j'avais pu lui demander, les yeux dans les yeux, si je devais tuer ma mère, je pense qu'il m'aurait touché le menton pour me détourner de lever mon épée contre celle qui m'a mis au monde ; lui ne pouvait revoir la lumière. Et moi, malheureux, à

¹ ARISTOTE, *De anim. gener.*, IV, I. — Gaston BACHELARD, dans sa *Formation de l'esprit scientifique* (1938), a dégagé la notion de l'obstacle épistémologique qu'il a illustrée d'exemples pris surtout dans l'imagerie de l'époque présocratique (XVII^e et XVIII^e s.). On pourrait psychanalyser de même la mythologie pseudo-scientifique des anciens concernant la génération de l'être humain, tout entière bloquée sur place pendant des siècles par le besoin de justifier dès l'embryon la supériorité du mâle sur la femelle.

quels maux j'étais promis!» (288). Extraordinaire rencontre avec la scène d'*Hamlet* où le Revenant prescrit à son fils d'épargner Gertrude. Tout se passe comme si le veto du Revenant et les doutes d'Oreste devaient être compensés par la violence des paroles :

I will speak daggers to her, but use none,

dit Hamlet (III, 2). Obsédé par la pensée du lit où sa mère s'étend chaque jour à côté de Claudius :

Nay, but to live

in the rank sweat of an enseamed bed,

...honeying, and making love... (III, 3)

Il n'ose aller jusqu'au bout d'une haine dont il connaît trop bien la trouble origine. Il prend sa revanche en s'emportant contre les femmes et en bafouant Ophélie, laquelle dans les sources est une *foster-sister*, une sœur de lait (curieuse variante d'Électre) qui demande peu de ménagements. Il la traite d'abord avec mépris (III, 1, *go to a nunnery*), puis avec une grossièreté qu'elle prend pour de la folie (III, 2), jusqu'à ce que sa raison à elle succombe à ce jeu cruel. Shakespeare a du reste atténué la crudité de ses sources, de quoi il subsiste quelque trace dans la dernière apparition d'Ophélie folle et chantant des chansons équivoques (IV, 5).

* * *

La folie est une constante dans la légende du matricide où elle apparaît sous les formes les plus diverses. Le nom d'*Hamlet* dans les sagas, *Amlóthi*, signifie fou. Saxo Grammaticus a rationalisé le trait pour le faire entrer dans sa chronique où le héros fait le bouffon pour être considéré comme inoffensif. Shakespeare prête à Hamlet une folie feinte sur un fond de névrose authentique due, dit Freud, à son amour refoulé pour sa mère¹. L'Oreste d'Eschyle est d'abord troublé par l'oracle — c'est-à-dire par ce qui altère aussi la raison d'*Hamlet* — avant de voir les Furies lesquelles, chez

¹ Refoulement qui provoque des inhibitions *inconscientes*, lesquelles, pour le spectateur, font l'effet d'inhibitions *non motivées*. Partant d'une indication de FREUD dans la *Traumdeutung* (p. 199 de la trad. franç., 1950), ERNEST JONES a écrit une remarquable *Explanation of Hamlet's mystery* (*Amer. Journ. of psychology*, 1910, p. 72). Voir aussi les *Psychopathische Personen auf der Bühne* de FREUD lui-même, trad. angl. dans le t. VII des *Complete Works*, 1953, p. 309 et les 'Ανώμαλοι χαρακτήρες εἰς τὸ ἀρχαῖον δράμα du Dr. A. Kouretas, Athènes, 1951, p. 279 sqq.

Euripide, ne sont plus que de pures hallucinations. Les poètes du Ve siècle veulent que le matricide perde la raison parce qu'il a tué ; les philosophes de l'âge suivant répondent qu'il n'aurait pas tué s'il n'avait d'abord été fou, et c'est aussi ce que dit le poète Antiphane, leur contemporain.

Un passage curieux montre que certains anciens, sensibles au sens profond du matricide, y voyaient la révolte de l'être jeune contre des forces opprimantes. Le *Second Alcibiade* vient probablement de l'école platonicienne de la fin du IV^e ou du début du III^e siècle. Développant, assez confusément, l'idée que les dieux savent mieux que nous de quoi nous avons besoin et que mieux vaut parfois ignorer que connaître, Socrate prend l'exemple du matricide : « Je ne t'imputerai pas ce crime d'avoir voulu tuer ta propre mère, acte si terrible qu'il ne faut même pas en prononcer le nom à la légère. Ni Oreste, ni personne d'autre, n'aurait osé commettre un tel crime *s'il avait été dans son bon sens* ». Socrate suppose ensuite qu'Alcibiade voudrait tuer Périclès, son tuteur et ami, et pour cela se rendrait chez lui avec un poignard. Si alors, en le voyant, il ne le reconnaissait pas, il ne le tuerait pas. Oreste de même se serait épargné le matricide s'il n'avait pas reconnu sa mère en Clytemnestre (143).

Certaines formes d'homicide ne peuvent s'expliquer que par la folie. Tels sont, *ex-aequo*, le meurtre de la mère et celui du tuteur, ce que Freud appellerait, au moins dans le second cas, la révolte contre le surmoi, en ajoutant que c'est précisément l'aspiration à la libération qui, refoulée, cause la folie. L'assimilation du tuteur à la mère entraînerait une constellation psychologique différente de celle qui résulte des légendes classiques où le jeune homme est uniquement confronté à l'être duquel il est né. Un philosophe et un poète n'ont pas les mêmes yeux pour voir les névroses. Encore est-il intéressant de suivre, de l'un à l'autre, des lignes convergentes.

Tout s'éclaire lorsqu'on relit *Athalie*. La pièce est d'une misogynie d'autant plus frappante que ce trait ne vient pas de la source et ne se retrouve pas ailleurs dans le théâtre de Racine. Indépendamment de ses actes, Athalie est condamnée parce que femme et étrangère. Lorsque Joad incrimine « l'audace d'une femme » (I, 1) c'est du ton de Tacite critiquant les empêtements d'Agrippine. Elle est chassée du « lieu redoutable d'où la bannit son sexe et son impiété » (II, 1), alors que dans le récit hébreu personne ne l'empêche de pénétrer dans le temple. Mathan raille le trouble où l'a

mise le songe ; « elle flotte, elle hésite, elle est femme », remarque caractéristique dans la bouche d'un homme qui depuis des années obéit à une femme d'une rare énergie. Aurait-elle été dictée à Racine par une certaine impatience à l'égard de M^{me} de Maintenon qui, après lui avoir demandé des pièces tirées de l'Écriture sainte, n'autorisa pour *Athalie* qu'une représentation sans spectateurs et sans costumes ? S'il n'y a pas de misogynie dans les tragédies de Racine, le trait ne manque pas dans sa correspondance.

Cette misogynie se double d'un sadisme dont aucune tragédie grecque n'offre l'équivalent. La mort de Jézabel piétinée et dévorée par les chiens est quatre fois décrite (I, 1 ; II, 5 et 7 ; III, 5) ; quatre fois aussi le massacre des enfants (I, 1 et 2 ; II, 7 ; IV, 2). Le meurtre d'*Athalie* est annoncé par ces mots :

Grand Dieu, voici ton heure, on t'amène ta proie.

La folie apparaît ici sous une forme nouvelle, celle de l'égarement de Joas, lequel démentira tous les espoirs que ses sauveurs ont mis en lui. Sa trahison est prévue par Joad au cours d'un transport prophétique, puis annoncée par *Athalie*, à l'instant où elle va périr, d'un mouvement semblable à celui de Clytemnestre réveillant les Erinyes.

* * *

Il faut revenir en arrière. Jung et son école, reprenant une indication de Bachofen, voient dans le matricide l'acte du jeune homme se libérant des forces inconscientes et affirmant sa personnalité. C'est raisonner comme si Oreste, Alcméon, Œdipe, et aussi Hamlet et Joas, étaient autant de répliques de Marduk. Or, ils sont tout autre chose. M. François Duyckaerts écrit en marge du présent manuscrit ces notes qu'il veut bien m'autoriser à y insérer.

« Oreste, Alcméon et même Œdipe ne sortent pas de leurs dilemmes névrotiques. Leur histoire n'est que le déroulement de ceux-ci. C'est pourquoi elle nous touche si profondément ; notre inconscient, la partie la plus obscure, la plus instinctive et peut-être la plus inadaptée de nous-même s'y retrouve. Leur histoire cesse — et cesse de nous intéresser — avec la guérison de la folie.

« On comprend aisément que ce soient surtout les relations de l'enfant avec sa mère qui puissent être traversées par une agressivité réciproque. Que d'hostilité peut s'accumuler pendant les premiers mois, les premières années de la vie, entre une mère sévère

et un enfant exigeant !... C'est peut-être là que trouve son explication la liaison si fréquente entre matricide et inceste. La relation du névrotique avec les personnes de son entourage se caractérise par la confusion permanente entre ce que Freud appelle l'instinct de mort et l'instinct de vie. En particulier l'union sexuelle est vécue comme une attaque mortelle pour l'un *ou* l'autre des partenaires. La légende et le drame antique ont dissocié en épisodes séparés et successifs une équivalence profonde entre l'amour et la mort.

« Rien d'étonnant dès lors si le phantasme de l'inceste s'accompagne de l'image d'un mort. Le mort est tantôt l'enfant ou le jeune homme, comme dans les rites agraires, tantôt la mère, comme dans le cas de Jocaste. Le suicide de celle-ci ne serait alors qu'une litote camouflant le caractère mortel de l'attaque sexuelle.

« Les légendes d'Oreste et d'Alcméon diffèrent de celle d'Œdipe en ceci que l'instinct sexuel n'intervient pas. Il y aurait donc deux types d'hostilité ; l'une, la plus profonde, qui serait antérieure à l'apparition du désir sexuel ; l'autre, qui se colorerait de sexualité. »

M. Duyckaerts formule là, bien mieux que je n'aurais pu le faire moi-même, les conclusions d'une enquête entreprise strictement au niveau des légendes et qui ne pouvait arriver à une interprétation que par de longs tâtonnements. Dès le départ toutefois, il fallut me rendre compte que le mythe du héros triomphant pour avoir tué la mère terrible n'existe nulle part en Grèce. On ne peut assimiler à Marduk Oreste et Alcméon, ces maudits condamnés à errer toujours en quête d'une purification efficace. Toutes nos histoires montrent autre chose : à la base, un état maladif que le meurtre ne fait qu'aggraver ; dans l'élaboration narrative, une incroyable variété de litotes destinées à faire admettre ce qu'interdisent les tabous les plus sacrés. De toutes ces censures, la plus efficace est celle qui fait du fils le vengeur du père, justifiant ainsi le plus grand des crimes par le plus grand des devoirs. C'est aussi la plus difficile à détecter, puisque les poèmes les plus anciens mettent déjà le père au centre du tableau où la mère n'apparaît qu'accessoirement. Si bien qu'on en arrive à cette conclusion paradoxale : *parmi toutes les projections légendaires du matricide, celle qui est le plus habilement, le plus rationnellement censurée, c'est celle que l'on trouve chez Homère.* Dans l'*Odyssée*, nous l'avons vu, le rôle de Clytemnestre est effacé et le matricide est presque indiscernable. L'un et l'autre ne s'accusent que chez les lyriques et dans le drame. Telle est bien l'évolution qui se lit en clair dans les textes écrits : une querelle dynastique

devenant peu à peu un conflit entre la fils et la mère parce que la personnalité de celle-ci a pris une importance croissante. L'analyse psychologique en trahit une autre, bien différente. Censures et élusions ont joué à l'envi — jusques et y compris l'escamotage du personnage central — pour exclure du texte homérique tout ce qui aurait heurté les bons sentiments, et Oreste y est un fils parfaitement pieux, digne d'être donné en modèle. Mais ensuite d'autres poètes ont redécouvert sous cette histoire exemplaire les profondeurs de la psyché malade et ils nous les ont hardiment mises sous les yeux. Ainsi Shakespeare redécouvrit les abîmes cachés sous les charpentes historiques de Saxo Grammaticus.

* * *

Les divinités engagées dans la légende d'Oreste sont des symboles évidents, les Érinyes du principe féminin, Apollon du principe masculin. Mais à regarder les choses de près on trouve l'antithèse moins simple qu'on ne serait tenté de le croire.

Les Érinyes naissent du sang répandu sur la terre, en vertu d'une génération que les Anciens se représentaient à l'image de celle des enfants d'Ouranos. Eschyle leur fait dire qu'elles poursuivent uniquement celui qui a tué une personne de son sang. C'est une limitation arbitraire de leur rôle. Elle résulte d'un fait auquel Eschyle reste fixé sans se l'expliquer et peut-être même sans l'avoir explicitement perçu : les Erinyes sont des démons féminins qui poursuivent exclusivement les hommes. Aucune légende, aucun dessin ne les montre jamais s'attaquant à une femme. Aucun n'explicite non plus le caractère sexuel, érotique, de leur poursuite. Ce caractère se devine mieux chez la Sphinx, démon apparenté ; il est tout à fait clair chez la Sirène¹.

Les Erinyes n'ont pas à poursuivre Ériphyle qui n'a pas versé le sang de son mari et qui a causé la mort indirectement, sans contracter de souillure. Si elles ne poursuivent pas Clytemnestre, c'est, à en

¹ M. DELCOURT, *Œdipe*, p. 109 et suiv. — L. RADERMACHER, *Das Jenseits im Mythos der Griechen*, 1903, p. 119, a bien vu que les Erinyes s'en prennent uniquement aux hommes et qu'en général les morts sont emportés par un démon de l'autre sexe ; il s'en étonne, car Apollon et Artémis visent de leurs flèches mortelles des êtres de leur sexe. C'est que ces divinités ne sont pas des poursuivants au sens érotique du mot. Tout change dès qu'apparaît cette valeur, et Artémis tue Actéon.

croire Eschyle dans les *Euménides*, parce qu'elles sont exclusivement justicières de l'ἔμφρονον αἷμα, du crime familial (que les *Lois* en effet punissent beaucoup plus sévèrement que le meurtre du conjoint). Justification embarrassée et inexacte, contredite par le passage des *Choéphores* : « L'oracle dit encore d'autres choses, les attaques des Erinyes nées du sang paternel... » (283). Le passage est malheureusement altéré. Il en résulte toutefois clairement :

a) que les Erinyes exigent vengeance pour le meurtre d'Agamemnon. Ne pouvant l'exiger de Clytemnestre, elles en imposent la charge à Oreste, comme Amphiarao à Alcméon.

b) que la cause des Erinyes est ici traduite par Apollon.

Ces deux propositions sont en contradiction totale avec les *Euménides*, où les déesses affirment que le meurtre d'Agamemnon ne les concerne pas, et où elles sont irréductiblement opposées à Apollon.

Apollon lui-même n'est pas encore dans les *Choéphores* ce qu'il est dans les *Euménides* : pure virilité, pour parler comme Bachofen, pure conscience et lucidité, pour parler comme Jung. Assurément, il représente les droits du père, qu'il charge le fils d'exercer contre la mère. Mais son message est d'abord celui des Erinyes elles-mêmes qu'il se borne à transmettre. C'est seulement après avoir pris à son compte les terreurs et les visions nocturnes qu'il énumère les sanctions politiques promises au fils désobéissant.

La dernière pièce de la trilogie traite Apollon et les Furies comme les deux pôles d'une même réalité. Ni l'un ni les autres ne sortent victorieux du conflit, finalement tranché par un tribunal de citoyens : l'humain l'emporte sur le transcendant. Mais le tribunal est présidé par Athéna, vierge armée qui représente l'être féminin sublimé, ou peut-être davantage l'être à la fois bisexué et asexué, l'androgynie initial et final qui a habité l'imagination des peuples et des philosophes. Heureuse synthèse pour clore une dialectique passionnée. Des Athéniens n'auraient pas accepté cette interprétation de leur déesse ; et cependant la psyché se repose volontiers en une telle vision, dont le caractère profondément apaisant explique pour une part l'autorité qu'a prise l'*Orestie* parmi tant de poèmes nés de l'esprit des hommes. Aucun autre peut-être n'a une plénitude comparable.

CHAPITRE V

LA PURIFICATION D'ORESTE

Asclépiade, résumant probablement les épopées du cycle thébain, dit que les dieux pardonnent à Alcméon en considération de son intention pieuse et le délivrent de sa folie. Si l'on trouvait cette version à la fin et non au début d'une évolution légendaire, on en tirerait bien des conclusions sur le développement progressif d'une certaine spiritualité. Si les dieux se montrent si indulgents, c'est peut-être simplement parce que le poète épique, comme l'auteur de l'*Odyssee*, n'a pas tenu à inclure dans son récit une problématique qui l'aurait débordé.

Partout ailleurs, Alcméon comme Oreste se soumet à une purification qui souvent, mais non toujours, est associée avec le nom d'Apollon. J'ai parlé (*supra*, p. 48) de celle d'Alcméon. Concernant celle d'Oreste, on connaissait en Grèce plusieurs versions différentes dont aucune ne s'est imposée. Celle des *Euménides* domine toute la tradition picturale¹, ce qui prouve, parmi bien d'autres exemples, que les peintres dépendent des poètes ; mais les légendes locales ne concordent pas. Pausanias en a recueilli plusieurs, et qui comportent des rites différents. En plus d'un endroit, le nom illustre d'Oreste a pu se substituer à celui d'un personnage obscur, soit à la faveur d'une homonymie plus ou moins exacte (les Oreste et les toponymes dérivés d'*ὄρος* étaient sans doute aussi nombreux en Grèce que les Dumont, les Beaumont, les Monceau en France), soit parce qu'il s'agissait aussi d'un criminel réconcilié. Peu nous importe. Ce qui nous intéresse est l'idée que le peuple se faisait de la faute et de son expiation.

1. Trézène (Paus. II, 31, 7-11) Oreste doit rester à l'écart dans

¹ Voir pour ce chapitre L. SÉCHAN, *Étude sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*, 1926, p. 93. — P. AMANDRY, *Eschyle et la purification d'Oreste*, *R. A.*, t. XI (1938), p. 19 et *Eschyle et Éleusis, Mélanges Grégoire*, t. I, p. 33.

une tente près du temple d'Apollon Théarios jusqu'à ce que neuf citoyens l'aient soumis sur une pierre à des lustrations au moyen de l'eau de l'Hippocrène et d'autres objets qui sont ensuite enfouis près de la tente. L'isolement du meurtrier figure également dans l'*aition* de la fête athénienne des Conges, le second jour des Anthestéries¹, qui a pu influencer la tradition trézénienne. La lustration par l'eau et l'enfouissement des objets souillés sont des rites connus. La purification sur une pierre se retrouve à Gythium et peut-être à Laodicée. De la fosse, dit Pausanias, était sorti un laurier ; le même auteur vit sur la tombe d'Alcméon à Psophis des cyprès qu'on appelait les Vierges et qu'il était interdit de couper (VIII, 24, 7). L'arbre qui naît d'une sépulture signifie palingénésie ; le laurier et le cyprès indiquent que les meurtriers sont pardonnés. Le symbolisme sexuel est ambigu ; les deux noms sont féminins ; mais le cyprès est un emblème masculin.

2. *Arcadie*. Les légendes qui rattachent Oreste à l'Arcadie sont anciennes, comme le prouve celle des reliques retrouvées à Tégée par les Lacédémoniens².

L'une voulait qu'il fût venu au sud-ouest du pays, dans la *Parrhasia* que baigne le haut Alphée. Suppliant, il s'assit sur un autel d'Artémis Hiéreaia qui mit les Erinyes en fuite. L'endroit prit son nom ; il y mourut de la piqûre d'un serpent, âgé, ajoutent certains manuscrits, de 70 ans. Une homonymie suffisante pour les Anciens aura fait identifier un héros d'Orestheion — Orestheus fils de Lycaon — avec Oreste³. Euripide a deux fois combiné les versions athénienne et arcadienne. A la fin d'*Électre* (1274), les Dioscures envoient Oreste se faire absoudre par l'Aréopage, après quoi il finira ses jours « près du sanctuaire du mont Lykaion ». Dans *Oreste* (1645) il passera un an à Orestheion avant de comparaître. C'est lui infliger la punition homérique des meurtriers, l'exil d'un an. L'image d'Artémis chassant les Erinyes (probablement à coups de flèches), rappelle l'intervention d'Apollon chez Stésichore. Ces versions ne mentionnent aucun rite en dehors de l'exil, ni le nom d'Apollon ; celui-ci toutefois prononce la sentence finale dans *Oreste*.

¹ C'est probablement EURIPIDE (*Iph. T.*, 947) qui imagina d'expliquer l'usage des Conges par l'exemple d'Oreste.

² R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote...*, 1957, p. 155.

³ ASCLÉPIADE, *F. gr. H.*, 12, fr. 25 = *Schol. Or.* 1675, PHÉRÉCYDE, *ibid.*, 3 fr. 135, même source. — PAUS., VIII, 3, I. Étienne DE BYZ., *s. v. Orestai*.

La seconde concerne *Mégalopolis* (Paus. VIII, 34, 1-2). Près de la ville se trouvait un temple des Déesses honorées sous le nom de Maniai. Oreste y avait eu un accès de folie (*μανῆναι*) après avoir tué sa mère. Il se dévora un doigt, sur quoi les Déesses, de noires qu'elles étaient, lui parurent blanches, et il recouvra la raison. Un monument de l'endroit s'appelait le *Δακτύλου μνήμα* ; un autre lieu était *θσιος* parce qu'Oreste rentré en lui-même s'y était coupé les cheveux. — Cette version est riche en éléments significatifs. Les déesses noires deviennent blanches en même temps que le visionnaire revient à une conscience lucide. Le *daktylou mnéma* avait un caractère phallique et l'acte d'Oreste équivaut à une castration punitive qui apaise les poursuivantes. C'est au minimum une auto-mutilation servant de sacrifice expiatoire, de quoi la coupe des cheveux est une autre litote¹. A la fête d'Artémis Brauronia en Attique, instituée censément pour commémorer l'absolution d'Oreste par l'Aréopage, un couteau effleurait le cou nu d'un homme de façon à en faire jaillir un peu de sang.

3. A *Gythium*, au fond du golfe de Laconie, Oreste s'était guéri de sa folie en s'asseyant sur une pierre brute, laquelle avait reçu le nom de Zeus Kappotas en dialecte dorien (Paus., III, 22, 1)

4. Il vint à *Céryneia* en Achaïe, après avoir été acquitté à Athènes; il y sacrifia un bélier noir aux Furies, sur quoi elles lui devinrent *eumeneis* et il fonda pour elles un sanctuaire sous ce nom. Tous ceux qui y entraient souillés de meurtre en sortaient purifiés (Schol. *Æd. Col.* 42, Paus., VII, 25, 7).

5. A *Comana* de Cappadoce, le culte de la déesse Mâ, qui avait les mêmes rites que l'Artémis Tauropole, aurait été amenée là par Oreste et Iphigénie qui s'y seraient coupé les cheveux, d'où le nom de la ville (Strabon. XII, 2, 3, p. 535).

6-7. Il y avait à *Laodicée* (de Phrygie?) un temple d'Artémis avec une statue qui, disait-on, était une de celles qu'Oreste avait enlevée. Il y avait déposé aussi des pierres sacrées qu'Héliogabale fit enlever. De plus, il était venu aux Trois Rivières de *Thrace*,

¹ FRAZER, *Pausanias*, t. IV, p. 354 cite de nombreux exemples qui, dit-il, excluent l'idée de la castration, car ce sont le plus souvent des filles ou des femmes qui se mutilent ou que l'on oblige à se mutiler. L'objection est peu probante : dans toutes les sociétés le poids des sacrifices tombe finalement sur les personnes les plus faibles et les moins défendues.





Fig. 7. Apollon purifiant Oreste par le sang du porc

s'était purifié dans l'Hèbre et avait fondé au confluent du Tonzos une ville nommée Orestia (plus tard Hadrianopolis) où avaient lieu des sacrifices humains¹.

8. Revenant de Tauride avec Iphigénie, Oreste aurait passé à *Amanum* en Cilicie et y aurait été guéri de sa folie : simple jeu de mot sur *mania* (Et. de Byz. s. v. ; Tzetzés à Lyc. 1374).

9. Il se serait purifié dans le fleuve à *Rhegium*, dit Probus en tête de son commentaire aux *Bucoliques*, à propos du culte de Diane Facelitis, censément identique à l'Artémis Taurique.

* * *

Toutes traversées qu'elles sont de prétentions locales, de fausses étymologies et d'assimilations arbitraires, ces traditions prouvent du moins que la purification delphique, celle qui figure dans les *Euménides*, même si elle a inspiré les peintres de vases, ne s'est pas imposée aux imaginations. En quoi consiste-t-elle exactement?

* * *

Oreste ailleurs est, comme Alcméon, purifié par une *eau* courante ; les peintres ne manquent pas de mettre dans le décor de la scène le *laurier*, également suggéré par la version trézénienne. Quant à Eschyle, il mentionne exclusivement le *sang du porc* qui, à Delphes même (πρὸς ἐστία θεοῦ Φοῖβου), coula sur le coupable (fig. 6).

Le *porc* apparaît surtout lié au culte de Déméter, ce qui amène Pierre Amandry à se demander « si le rite du rachat par le sang était purement éleusinien ou également delphien ». Il précise la question en ces termes : « A Delphes, les anciens cultes auraient légué ce rite à Apollon qui l'aurait assimilé et non éliminé, et il coexisterait avec la forme proprement apollinienne de la purification : l'adyton est proche du sanctuaire de Gê. Le sang d'une victime substituée au sang humain et équivalent aurait plus de titres que l'eau lustrale à effacer la souillure d'un meurtrier. Mais la persistance et même l'existence à une époque ancienne, d'un pareil rite à Delphes, nulle part attestée, est une hypothèse trop

¹ LAMPRIDE, *Héliogabale*, 7 : *Orestam condidit civitatem quam saepe cruentari hominum sanguine necesse est*. Cf. *infra*, p. 100.

gratuite pour qu'on soit en droit de la retenir. » Ce qui amène la critique au dilemme suivant :

« Ou bien la doctrine delphique au V^e siècle est trop flottante pour s'être répandue et imposée. Le poète, ne recevant pas de la tradition une matière déjà fixée, décrit le rite éleusinien. Ou bien, à une doctrine delphique constituée, Eschyle oppose une version rivale », un rite spécifiquement attique (*R. A.*, t. XI (1938), p. 24-5).

Peut-être n'est-il pas inutile de s'interroger d'abord sur le sens et la valeur de la purification par le porc.

Une lustration par une eau pure et courante se comprend si bien, si immédiatement, qu'elle figure dans les rites de tous les pays et de toutes les époques. On peut en dire à peu près autant des fumigations et de l'utilisation des feuillages dont l'odeur signifie une sorte de renouvellement. Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, on a fait des fumigations dans les salles d'hôpitaux avec la conviction qu'on atténuait ainsi les risques d'infection et de contagion. Le sang ruisselant et singulièrement le sang du porc ne suggère rien de semblable et cependant il est présenté comme purifiant.

« Ma souillure encore fraîche, dit Oreste (*Eum.* 282), fut éloignée de moi, au foyer du dieu, par les purifications du porc immolé ».

Ixion ne pourra être purifié avant que Zeus ne l'ait teint du sang d'un porc :

πρὶν ἂν παλαγμοῖς αἵματος χοιροκτόνου
αὐτός σε χράνη Ζεὺς καταστάζας χερσῶν (*Esch.* fr. 327).

Circé purifie Jason et Médée du meurtre d'Apsyrtos en faisant couler sur leurs mains le sang d'un porcelet (*Ap. Rh.*, *Argon*, IV, 704 et schol.).

Les seize femmes qui président à Olympie aux courses des jeunes filles et à la confection du voile d'Héra n'entrent en fonctions qu'après s'être purifiées « par un porc convenable et par l'eau de la source Piéra » (πρὶν ἢ χοίρω ἐπιτηδείω πρὸς καθαρυὸν καὶ ὕδατι ἀποκαθήρωνται, *Paus.*, V, 16, 8 ; le porc *convenable* correspond probablement aux *porci sinceri* des *Ménechmes*, 290).

Ce texte de Pausanias, comme celui des *Euménides*, fait bien de l'immolation du porc un rite cathartique. Pierre Amandry suggère sans la préciser une interprétation différente : le porc serait une victime substituée au coupable ; son sang coulerait pour satisfaire les déesses irritées, comme les quelques gouttes jaillies du cou de l'homme de Brauron. Le porc serait donc l'agent d'une *catharsis*

indirecte : il libérerait le coupable en mourant à sa place. Dans ce cas, le rachat aurait pu a priori être procuré par n'importe quel animal, de même que la mutilation expiatoire d'Oreste porte tantôt sur un doigt, tantôt sur les cheveux. Je crois cependant que c'est le nom du porc qui donne la clef du rite, dont la valeur *primaire* n'est pas celle d'un sacrifice ni d'une lustration.

Tous les mots qui en grec et en latin désignent le porcelet désignent aussi l'organe féminin, aussi bien *porculus* que *χοῖρος* et ses diminutifs, *χοιρίσκος*, *χοιρίδιον*, tous équivalents de *κτείς*. Baubo sur le dos d'un porc tient à la main le métier à tisser, la *κτείς*. Ὀρθαγορίσκος et ὀρθαγόρας, autres noms du porcelet, signifient τὸ αἰδοῖον¹. La matrice se dit δελφύς ; le cochon de lait se dit δελφάξ, qui est probablement le même mot que *vulva*. Les Latins nommaient *porca* la partie proéminente d'un sillon labouré, et le traceur du sillon, dans la liste des douze dieux du *Sacrum Cereale*, s'appelaient *Imporcitor*.

Or, des vases montrent comment le rite était pratiqué. Le sang du porc égorgé ruisselait d'en haut (détail que ne mentionne aucun texte et qui par conséquent doit venir directement d'un rite) et coulait sur la tête du patient. Celui-ci était là comme le nouveauté sous l'organe ensanglanté qui lui donne naissance. Le sang du porcelet n'était purificateur que symboliquement. Le coupable était supposé renaître, et renaître innocent, du *χοιρίσκος* mystique. Cela explique un renseignement conservé par Varron : « Des petits porcs étaient immolés aux Lares par ceux qui avaient commis un crime ou par ceux qui avaient été fous » (*De re rustica*, II, 4, 16). Comme les criminels, ceux qui avaient senti leur raison leur échapper cherchaient à s'assurer le bénéfice d'une renaissance. Varron, qui ne comprend plus le rite, y lit un sacrifice aux Lares, ce que du reste il était peut-être accessoirement. Apollonius de Rhodes, qui n'y voit plus qu'une purification, veut que le sang ait coulé non sur la tête mais sur les mains, ce qui lui semblait rationnel puisqu'elles avaient tenu l'arme du crime. Lui non plus ne comprenait plus le sens archaïque de l'usage.

D'autres rites voisins existaient cependant dont la signification palingénésique était restée sensible pour les anciens eux-mêmes. Les hommes qu'on avait crus morts n'étaient réintégrés dans la communauté qu'au prix d'une renaissance simulée, en vertu de quoi on

¹ *Ann. Inst. Arch.*, XV, pl. E, p. 80 ; sch. d'ARIST., *Ecl.*, 915. Cf. aussi, par ex. *Guêpes*, 1364.

les appelait *Deuteropotmoi* ou *Hysteropotmoi*. Un nommé Aristinos, dit Plutarque (*Cinquième question romaine*) fut cru mort et déjà porté en terre, après quoi, revenu à lui, il vit ses concitoyens se détourner de lui comme impur et l'exclure des sacrifices. L'oracle de Delphes lui conseilla de faire tout ce qui est d'usage quand une femme vient d'avoir un enfant ; sur quoi il se prêta à être lavé, emmaillotté, allaité. C'est d'après lui qu'on en fait autant à tous les *hysteropotmoi*. Mais, ajoute Plutarque, bien des gens disent que la coutume, loin de dater d'Aristinos, se perd dans la nuit des temps. Plutarque mentionne parallèlement le rite romain qui obligeait ceux qu'on avait crus morts en terre étrangère à rentrer dans leur maison non par la porte, mais par le toit¹. On peut se demander s'il a été sensible à l'équivalence profonde des deux coutumes. Il justifie la seconde en disant simplement : les Romains τὸς καθαρμοὺς ἐπεικῶς πάντας ἐν ὑπαίθρῳ τελοῦσιν, comme si le passage de l'homme, cru mort et par là souillé, fût un καθαρμός qui dût se passer à ciel ouvert.

La méthode romaine, où le symbolisme de la palingénésie est plus secret que dans la grecque, existe ailleurs. Thiselton Dyer (*The Ghost-world*, 1893, p. 49), après avoir montré qu'une constante des rites funéraires dans tous les pays est de fermer au revenant la porte de la maison, parle de celui qu'on a cru mort et qui revient inopinément :

« Il n'avait alors qu'à renaître de nouveau afin de passer un nouveau bail avec la vie. Il se remettait en nourrice, vêtu d'une longue robe, etc. Mais auparavant il avait à vaincre une difficulté initiale qui était d'entrer dans sa propre maison, car la porte en était *ghost-proof*. Il n'avait pas d'autre ressource que de passer par la cheminée et c'est ce qu'il faisait ».

Peu importe la provenance (non mentionnée) de ce renseignement, qui est bon, encore que Dyer l'interprète mal. Ce ne sont pas les rites de l'enterrement qui interdisent au « ressuscité » de rentrer par la porte. La cheminée est, comme le χοιρίσκος, l'emblème de la voie maternelle qu'il doit suivre pour naître une seconde fois.

La palingénésie des coupables, des fous et des gens revenus de

¹ M. Severyns veut bien me signaler que, dans la civilisation helladique ancienne, le mort au moment des funérailles était introduit dans sa tombe par le toit. L'absence de tout contexte psychologique rend toute interprétation hypothétique, mais le rite indique un symbole très ancien et probablement homologue à celui de la seconde naissance.

l'autre côté de la mort ressemble à celle de l'adoption, où une femme se comporte à l'égard d'un adulte comme si elle venait de le mettre au monde : ainsi Héra envers Héraclès. L'accouchement simulé, courant chez les Barbares, l'était encore à Rome au second siècle de notre ère, puisque Nerva refusa d'y soumettre Trajan qu'il adopta « non près de son lit conjugal, mais dans le temple de Jupiter »¹.

L'adoption est un rite politique né au niveau des idées claires ; la cérémonie est une sorte d'allégorie qui est restée transparente. Ce qui concerne la faute, la folie, la mort est au contraire lié à l'inconscient, participe de ses obscurités et s'exprime par des symboles toujours sujets à censure. Le rite de la seconde naissance n'est resté intelligible que dans la mesure où il comporte des accessoires puérils et simples : le maillot, les robes, l'allaitement. Ce qui était plus secret a été mécompris. Le retour dans la maison par la cheminée ou par le toit est rationalisé par Varron en une explication dont Plutarque lui-même (loc. cit.) a senti l'insuffisance. Le recours au porcelet mystique suggéra deux interprétations différentes, déviant toutes deux de ce qui nous semble être la signification première : puisqu'il s'agissait d'un animal, on voulut qu'il servit à un sacrifice de rachat (Varron, *Re Rust.*, II, 4, 16) ; d'autre part le sang ruisselant pouvait se prendre pour une lustration (*Euménides*, rite d'Olympie et de Circé). On peut se demander quand et comment ont joué les censures qui ont oblitéré le symbolisme primitif en lui substituant des intentions allogènes, du reste compatibles avec lui. Eschyle comprenait-il encore la valeur génésique de l'image ? Le thème du sang avec toutes ses valeurs joue un tel rôle dans l'*Orestie* qu'on est tenté de répondre affirmativement et de voir une litote intentionnelle dans les deux passages concernant Oreste et Ixion. Pour dépasser l'hypothèse, il faudrait mieux connaître la valeur exacte de *χερσῶν* dans le second.

Nous serions moins embarrassés si nous savions à quoi servaient précisément les petits porcs que les mystes amenaient à Eleusis et qu'ils baignaient avec eux dans la mer. Sacrifice proprement dit, ou lustration, ou l'un et l'autre à l'intérieur d'un rite de seconde naissance ? Le porc joue un si grand rôle dans le culte de Déméter qu'il faut sans doute éviter de vouloir ramener à un seul ordre les images qui le concernent et les usages qui en dérivent. Tout donne

¹ DIODORE, IV, 39. — PLINE, *Panég. de Trajan*, 8.

à penser que le rêve de la seconde naissance et par conséquent le symbolisme du χοιρίσκος n'était pas étranger aux mystères. On ne saurait en dire davantage.

Mais cela ne signifie pas que le rite du porcelet égorgé pour l'absolution du coupable soit proprement éleusinien. Le double sens du mot une fois posé, une série de valeurs différentes peuvent apparaître en marge d'un culte tellurique dont l'image-clef est celle des êtres qui rentrent dans le sein de la terre pour en ressurgir rajeunis. Assurément, le sacrifice du porc, associé à l'idée de la renaissance annuelle, est caractéristique du culte de Déméter ; on trouve au moins une fois ce sacrifice servant à purifier la plaine sacrée d'Eleusis et le sanctuaire souillés par un cadavre¹. Mais les autres exemples qui attestent la valeur lustratoire du porcelet immolé (toujours nommé χοῖρος ou un dérivé de ce mot, jamais σῶς) n'apparaissent pas dans un contexte éleusinien ni démétrien. L'un d'eux concerne les seize femmes d'Olympie, servantes d'Héra ; le fragment relatif à Ixion et le passage des *Argonautiques* nomment Zeus ; Varron parle pour Rome d'un sacrifice aux Lares ; Eschyle fait honneur du rite à l'Apollon de Delphes.

Faut-il chercher une réalité historique sous cette dernière affirmation ? Delphes comporte des images de palingénésie et Plutarque fait dicter par un oracle pythique le cérémonial de la seconde naissance d'Aristinos, ajoutant à vrai dire que beaucoup refusent cette explication, et font remonter le rite à la nuit des temps. Lui-même sent obscurément que les pratiques pour réintégrer les *deuteropotmoi* au monde des vivants sont antérieures à tous les sanctuaires, même si, dans un cas donné, Delphes a conseillé d'y recourir.

Une anecdote curieuse rapportée par Lampride montre d'autre part la polyvalence du symbolisme de la *maison traversée*². Oreste, dit-il, fonda en Thrace la ville d'Orestia qui devint Hadrianopolis dans les circonstances suivantes. A l'époque où Hadrien commença à avoir des accès de folie, il ordonna qu'on donnât son nom à Orestia, à la suite d'un oracle qui lui conseillait d'entrer dans la maison ou

¹ DITTENBERGER, *Syll.*², 587, 120 et 126 ; *I. G.* ed. minor, II, 1, 1672, comptes d'Eleusis de 329-8.

² *Orestiam quidem urbem Hadrianus suo nomine vindicari jussit, eo tempore quo jurore coeperat laborare, ut ex responso, cum ei dictum esset ut in furiosi alicujus domum vel nomen irreperet ; nam ex eo emollitam insaniam ferunt, per quam multos senatores occidi jusserat (Hél. 7).*

dans le nom d'un fou ; et en effet sa folie en fut adoucie. L'image de la palingénésie est ici contaminée avec une autre : le malade laisse son mal à l'autre malade auquel il s'est identifié ; soit en prenant son nom, soit en traversant sa maison. Ce qui est frappant, c'est que Lampride donne comme preuve de la folie d'Hadrien que celui-ci ait ordonné de mettre à mort beaucoup de sénateurs — c'est à dire des *patres*. Hadrien se décharge donc sur Oreste d'une intention criminelle analogue à celle que Socrate refuse, assez hypocritement, d'attribuer à Alcibiade (*supra*, p. 87).

L'anecdote a pu être altérée par l'incompréhension et la maladresse du narrateur. Elle réunit assez curieusement le nom d'Oreste, celui d'un parricide d'intention, et la guérison de la folie par un rite de seconde naissance.

* * *

Nous pouvons maintenant formuler quelques conclusions.

1. L'égorgement du porcelet sur la tête du coupable semble bien avoir d'abord signifié *palingénésie*, de quoi dérivait une valeur *cathartique* qui vint au premier plan lorsque la première fut obscurcie. La bête morte a pu servir aussi à un *sacrifice*, ce qui aura encore contribué à oblitérer la signification primitive du rite.

2. Rien n'indique qu'il faille voir dans celui-ci une particularité de Delphes, ni même, dans l'état actuel de nos connaissances, d'Éleusis. Toutefois, le rôle capital du porc dans le culte de Déméter donne à supposer que d'autres liturgies comportaient le même jeu sur le double sens du mot *χοιρίσκος* et, par conséquent, étaient plus ou moins apparentées à celle-ci¹.

¹ Ces rapprochements pourront peut-être aider à éclairer d'une façon générale la valeur de la lustration par le sang. Celui du porc, m'écrit M. Guillaumont, apparaît aussi en Babylonie et en Canaan, sans pouvoir y être justifiée par l'ambiguïté du grec et du latin. A vrai dire, le passage d'Isaïe, LXVI, 3 indique plutôt un sacrifice qu'une lustration. Mais précisément, comment les deux idées se combinaient-elles pour aboutir à l'image que JOAD évoque dans *Athalie* :

Qu'un sang pur, par mes mains épanché

Lave jusques au marbre où ses pas ont touché (II, 8) ?

Et dans quelle mesure l'objet, comme l'homme purifié, est-il supposé renaître d'une hémorragie natale ?



3. Le rite du porc égorgé près de l'autel d'Apollon s'est imposé aux peintres de vases, lesquels suivent volontiers la tradition littéraire, surtout celle qui résulte de la tragédie. C'est le seul cas où cette version ait prévalu. Partout ailleurs son prestige a été nul et l'histoire d'Oreste s'est prolongée dans différentes directions sans tenir d'elle le moindre compte.

4. Dans les *Euménides* mêmes, Oreste, après avoir subi les καθαρμοὶ χοιρόκτονοι, s'impose ensuite d'user sa souillure en voyageant (sans du reste que l'on voie à quel moment pourrait s'insérer le rôle du χρόνος γηράσκων). Les deux méthodes sont également insuffisantes. Oreste a beau affirmer qu'il parle « en toute piété, d'une bouche pure », seul le verdict de l'Aréopage mettra fin à son tourment.

CHAPITRE VI

ORESTE ET DELPHES

Nous avons reconnu des litotes du matricide dans les légendes où une mère meurt du fait de son fils, dans celles où la main homicide est détournée à la dernière minute, dans celles enfin qui substituent à la mère la seconde femme du père ou une autre parente. L'image du fils tuant délibérément, sachant qui elle est, celle qui l'a mis au monde, a été explicitement admise par les Grecs dans le cas unique où le meurtre est ordonné par le père ou par un dieu qui assume sa cause. C'est-à-dire que, lorsque la tendance du jeune homme à se libérer de son enfance s'est inscrite en légendes où un garçon lève la main sur une mère de chair et de sang, une censure les a toutes atténuées, sauf celles où le fils représente son père offensé : précisément parce que cette délégation était en soi une litote suffisante. Encore cette exception, qui résulte en profondeur d'une identification essentielle entre le père et le fils, n'a-t-elle été homologuée ni par la conscience populaire, ni par le jugement des philosophes. Ceux-ci n'excusent Oreste et Alcéméon que dans la mesure où ils ont agi sous l'empire de la folie. Lorsque Phidias groupa les descendants de Tyndare sur la base de Némésis à Rhannous, il exclut Oreste à cause de ce qu'il avait osé envers sa mère ; Alcéméon, pour la même raison, ne figure pas sur l'autel que les gens d'Oropos élevèrent à Amphiaraios (Paus., I, 33, 8 et 34, 2).

A cette condamnation unanime s'oppose la seule autorité du dieu de Delphes qui, dans l'*Orestie*, ordonne au fils de venger son père, qui le purifie ensuite et enfin se fait son avocat devant le tribunal de l'Aréopage. Tous les critiques admettent depuis un siècle qu'Eschyle suit là une mythopée à la fois poétique et religieuse, épopée delphique ou corps de doctrine consacrant le privilège du père et son droit à être vengé par un meurtre qui, étant légitime, n'a pas à être puni, pourvu que l'auteur ait été purifié par le dieu même qui lui a donné mission.

Il faudrait donc reconnaître, parallèlement à la projection légende-

daire du matricide, une projection à la fois religieuse et juridique (le droit archaïque se distingue à peine de la religion) qui le légitimerait au nom de la primauté paternelle, sous l'influence du patriarcalisme de l'aristocratie doriennne. Eschyle serait parti de ce principe formulé et admis, lui aurait donné vie et valeur mythiques, puis l'aurait contredit en refusant à Apollon le pouvoir de réintégrer Oreste dans la société des gens innocents.

Cette hypothèse dépasse de beaucoup ce que les témoignages connus comportent de certain et qui se ramène à un seul fait, à savoir que *les Grecs unanimement ont vu en Apollon le défenseur naturel du fils vengeur*¹. Reconnaissons qu'elle s'impose si l'on cherche à expliquer leur solidarité sans sortir des éléments patents de la religion grecque, officielle ou populaire. Mais dès que l'on accepte de descendre vers la zone profonde où les figures des dieux émergent à peine de l'inconscient, on y trouve ensemble Oreste et Apollon, et leur rencontre se justifie sans qu'il soit nécessaire d'attribuer à Pythô une intervention dont toute son histoire n'offre aucun parallèle. Ce qui est antérieur à Eschyle, ce n'est pas une épopée dont on ne saurait trouver de trace où que ce soit, c'est l'image du jeune dieu assistant le jeune homme, son double. Elle est inscrite dans l'inconscient. Le génie d'Eschyle consiste à l'avoir perçue dans toute sa richesse et à l'avoir amenée au niveau où d'un symbole peut naître un mythe, si c'est un grand poète qui le met au monde.

L'Apollon de Delphes est un symbole. Celui de Délos, tendrement associé aux images de la naissance, a une valeur toute différente. Delphes ignore Léo et représente la puissance maternelle par ses aspects les plus terribles ; un monstre, identique à la terre dont il porte le nom, une vieille déesse qui s'exprime par des terreurs nocturnes. Apollon y conquiert son domaine après avoir tué le Python, et il remplace l'incubation par des oracles clairement formulés² : *Wunschbild* d'un garçon qui cherche à se libérer de son enfance et de tout l'inconscient dont elle l'opprime encore. Ayant tué Python, Apollon se purifie, ce qui signifie que le meurtre est reconnu pour ce qu'il est, un crime, mais que le meurtrier ne doit

¹ Voir, en dehors des tragiques, le rôle d'Apollon chez Stésichore, à Trézène, dans la céramique.

² Tels sont ceux qui sont inscrits sur pierre. Roland CRAHAY a bien montré que les oracles énigmatiques constituent un genre littéraire : *Littérature oraculaire chez Hérodote*, p. 46 sqq.

pas redouter une souillure éternelle. Tout système d'absolution comporte indirectement une *licentia committendi*.

La profonde affinité entre Oreste et le Pythien s'exprime par des contigüités qui affleurent dans d'autres légendes, ou en marge de la principale. Elles ont agi les unes sur les autres et il est souvent difficile de distinguer où est la cause, où est l'effet. Qu'il suffise ici de les mentionner.

A Delphes même, Apollon a pour ennemi Néoptolème, héros local probablement installé avant lui au pied du Parnasse. Néoptolème est vaincu et tué tantôt par un prêtre du temple, tantôt par Pylade (Paus., II, 29, 9), tantôt par Oreste. Euripide dans *Andromaque* a inclus dans un roman cette dernière version qui ne paraît pas ancienne. Un certain aspect d'Oreste champion du dieu l'est peut-être davantage (L. Radermacher, *Jenseits*, p. 51).

Obscure est l'origine du lien entre Oreste d'une part et d'autre part Strophios seigneur de Crisa qui, dans certaines traditions, est marié à une sœur d'Agamemnon, laquelle ne joue du reste aucun rôle dans la légende. Ce qui est sûr, c'est qu'Eschyle a trouvé tout fait l'épisode d'Oreste élevé en Phocide¹, ayant pour ami l'éponyme de la Pylaia delphique. Pylade n'ouvre la bouche dans les *Chœphores* que pour presser Oreste hésitant d'exécuter l'ordre du dieu qu'il représente.

Le matricide a pris un aspect problématique à l'époque où le sacrifice d'Iphigénie est entré dans la geste d'Agamemnon. La coïncidence n'est pas un pur hasard. On s'est demandé en même temps si Agamemnon avait le droit de tuer sa fille et si Oreste avait le droit de tuer sa mère. Dans toutes les versions connues, c'est Artémis qui exige la mort de l'enfant. En fait, les sacrifices humains pour acheter la réussite d'une entreprise, une traversée favorable, la solidité d'une construction, remontent à des croyances archaïques bien antérieures aux Olympiens. Chacun à sa manière, les poètes ont tenté de justifier celui d'Iphigénie et de le rendre acceptable. On voulut qu'il résultât de la volonté d'une déesse, puis que cette déesse irritée l'eût infligé au roi en châtement pour un tabou violé (Sophocle), puis en exécution d'une promesse imprudente (Euripide). Chez Eschyle, sa gratuité apparente dissimule le marché tacite que

¹ Il faut évidemment renoncer à rien conclure d'*Odyssée*, III, 307, où la vulgate donne ἀπ' Ἀθηνάων, tandis qu'Aristarque lisait ἀπ' Ἀθρηαίης et Zénodote ἀπὸ Φωκίων.

suppose le *Bauopfer* primitif. Plusieurs choses sont ici obscures que nous ne pouvons indiquer qu'en passant. Iphigénie, dont le nom est une épiclèse d'Artémis, apparaît d'abord comme sa victime, puis comme sa prêtresse, ce qui indique sans doute que le culte plus ancien de l'héroïne fut absorbé par celui de la déesse. Une demi-homonymie substitua Iphigénie à Iphianassa dans la liste homérique des filles d'Agamemnon. Ce qui est sûr, c'est qu'en présence d'une mythopée où l'immolation de la vierge était exigée par Artémis, une symétrie toute naturelle, indépendante de toutes les autres raisons plus profondes, devait inciter Eschyle à attribuer l'ordre du matricide à l'autre Létéoïde, le poète considérant les deux actes comme également dénaturés.

Au surplus, les rapports entre Artémis et Oreste ne résultent pas uniquement de l'interposition du personnage d'Iphigénie. Dans la version d'Oresthion, Artémis Hiéreia protège son suppliant et chasse les Erinyes à coups de flèches.

Ajoutées à l'affinité qui fait du vainqueur du Python un premier Oreste, un Oreste divin, ces associations jouaient pour toutes les imaginations. Il faut y joindre un fait purement athénien, assez frappant pour suggérer à un poète l'idée de les solidifier en un oracle ordonnant la vendetta. Parmi les six tribunaux spéciaux d'Athènes se trouvait le *Delphinion*. « Devant le Delphinion, dit Aristote (*Const. des Ath.*, 57), sont jugées les affaires de meurtre où l'accusé reconnaît avoir tué, mais affirme avoir la loi pour lui, par exemple s'il a tué un adultère en flagrant délit, etc. »

La tradition voulait que le Delphinion eût été créé pour juger Thésée après qu'il eut légitimement tué soit les Pallantides, soit les brigands Sciron et Sinis¹. Les Athéniens ne pouvaient manquer de reconnaître (à tort du reste) le nom de Delphes dans celui du tribunal où comparaissaient les auteurs d'un *δίκαιος φόνος*. En réfléchissant à cette rencontre, Eschyle y aura trouvé une raison de plus de donner au matricide la garantie de l'oracle.

Les sources d'une œuvre d'art sont destinées à rester toujours inconnues, et souvent pour l'artiste lui-même. On peut bien énumérer quelques-unes des innombrables associations capables d'amener un poète à inventer l'oracle delphique. Celle qui fut déterminante est peut-être parmi celles que nous ignorons. La con-

¹ Cf. art. *Delphinion* de WACHSMUTH dans PAULY-WISSOWA et J. DEFRA-DAS, *Thèmes de la propagande delphique*, p. 190.

stellation d'images qui a le Delphinion pour centre suggère un auteur athénien. La priorité d'Eschyle n'a cependant jamais été admise ni même, sauf une exception, envisagée. On se demande cependant qui en dehors de lui aurait été capable de poser la question et, inversement, quelle audace pouvait faire reculer celui qui venait d'écrire *Prométhée*. Mais les critiques du XIX^e siècle, héritiers du romantisme, attribuaient volontiers à des groupes anonymes les grandes découvertes de l'esprit. De la fresque tracée par l'enthousiasme de Curtius, l'« institut delphique » a survécu et aussi l'hypothétique épopée de Wilamowitz, amenuecée par Mazon en un recueil d'oracles, ramenée par d'autres à une simple influence. Confrontons cette thèse généralement admise avec les oracles connus, en énumérant ceux-ci sans aucune critique, sans même examiner s'ils remontent à une tradition ancienne. Ce qui nous intéresse est moins une réalité que sa projection dans l'esprit des Grecs. Et ce que nous ne trouverons pas dans la seconde, nous pouvons être sûrs que la première, infiniment plus restreinte, ne le contenait pas davantage.

I. *Aucun oracle connu n'offre la moindre ressemblance avec celui des Choéphores*. Rares sont ceux qui ordonnent une mise à mort. Voici les principaux :

1. Delphes déclare à Créon roi de Thèbes assiégé par Polynice que la ville résistera si un de ses fils se sacrifie volontairement, ce que fait Ménéécée (Paus., IX, 25, 1).

2. Même conseil dans une circonstance analogue à Érechthée assiégé par Eumolpe. Aglaure se jette du haut de l'Acropole (schol. Démosth., XIX, 303).

3. Parmi les éponymes des tribus athéniennes figurait Léos qui, sur le conseil de l'oracle, avait sacrifié ses trois filles pour le salut de la cité (Paus., I, 5, 2).

4. Des gens de Potnies en Béotie ayant tué un prêtre dans le temple de Dionysos, le pays est frappé de stérilité. Delphes conseille de sacrifier annuellement un beau garçon, puis de le remplacer par une chèvre, d'où Dionysos reçoit le nom d'Aigobolos (Paus., IX, 8, 2).

5. Même accident à Thèbes après le meurtre de Laïos. L'oracle ordonne d'écarter le miasma en chassant le meurtrier ou en faisant payer mort pour mort (*Oedipe-Roi*, 98).

6. Le fantôme d'un homme lapidé tourmente les gens de Témesa

au point qu'ils songent à quitter le pays. La Pythie leur dit de n'en rien faire, mais d'élever un sactuaire au mort irrité et de lui offrir chaque année la plus belle fille de l'endroit, ce qui fut fait jusqu'au jour où un voyageur s'éprit de la victime désignée, et vainquit le démon qui venait s'emparer d'elle (Paus., VI, 6, 7-9).

7. Les gens d'Haliarte manquent d'eau. La Pythie conseille à leur porte-parole de tuer le premier homme qu'il rencontrera en rentrant. C'est son propre fils qu'il frappe de son épée. L'eau sort de terre partout où a coulé le sang. Le fleuve est le Lophis, du nom de la victime (Paus., IX, 33, 4).

8. Sur l'ordre d'Apollon, les Ænians arrivés à Cirrha après avoir beaucoup erré lapident leur roi Onoclos (Plut. XIII^e *Quest. gr.* ; l'histoire continue par un autre épisode oraculaire plus piquant, mais qui ne nous concerne pas).

9. Le pays des Édones ayant cessé de porter des fruits lorsque le roi Lycurgue eut tué son fils, Apollon annonce que le fléau cessera dès que le roi aura été mis à mort. Les Édones le conduisent sur le Pangée où ils l'enchaînent. Il meurt, détruit par des chevaux (Apoll., III, 5, 1).

10. Une prêtresse et son amant ayant profané le temple d'Artémis Triclaris près de Patras, la déesse y déchaîne un fléau. L'oracle ordonne de sacrifier d'abord les deux coupables, puis tous les ans un garçon et une fille, les plus beaux du pays. Il annonce du reste qu'un étranger leur amènera un jour un culte nouveau qui mettra fin au rite annuel et ce fut Eurypyle porteur d'un coffret contenant une image de Dionysos (Paus., VII, 19).

Même si cette énumération n'est pas complète, elle donne sans doute tous les types de condamnations attribuées à l'oracle. La plupart correspondent aux rançons dont une communauté croyait devoir acheter son salut aux jours de danger, en vertu de croyances bien plus anciennes que tous les oracles. Ainsi meurent les filles d'Érechthée et de Léos, le fils de Créon. Pour ce dernier, Pausanias est seul à nommer Delphes. Les *Phéniciennes*, qui donnent (947) l'attestation la plus ancienne, attribuent l'exigence à Tirésias.

Dans les histoires 4, 5, 6, 9, 10, il s'agit de faire cesser une stérilité causée elle-même par un crime. On peut les comparer à la purification d'Agylla vers 530, qui se fit en vertu d'un oracle authentique (Hérodote, I, 167 ; R. Crahay, *Littérature oraculaire*, p. 80), lequel prescrivit des cérémonies, mais aucun sacrifice humain. Les tradi-

tions plus cruelles semblent superposer deux réalités : une purification réglée ou approuvée par Delphes et le souvenir de sacrifices rituels du reste abolis dans la suite (4, 6, 10). Le seul qui soit connu par une source poétique (5) ne diffère en rien des autres, sinon que la consultation remplace un nom propre par un problème qui fait rebondir l'intérêt.

La huitième histoire raconte un sacrifice de consécration pour obtenir de l'eau, avec le thème (non traité) de Jephthé et de sa fille.

La lapidation du roi Onoclos (8) reste énigmatique faute de tout contexte.

Dans 5 et 9, le thème du fléau est combiné avec le châtement d'un coupable ; c'est le cas aussi dans les légendes du matricide, mais elles sont axées sur le vengeur et non, comme celles de Lyeurgue et d'Œdipe, sur le coupable.

Il faut ajouter à cette liste que, dans deux versions, Delphes autorise Alcéméon à tuer sa mère et à se mettre à la tête des Épigones. Nous avons montré l'inutilité de cet oracle (*supra*, p. 46). Il serait trop commode de suggérer qu'il est entré dans le récit sous l'influence du cas d'Oreste. Alcéméon a les mêmes raisons qu'Oreste de considérer Apollon comme son modèle et son garant. Mais le poète de génie ne s'est pas trouvé qui aurait noué entre eux la collaboration victorieuse et maudite qui est le sujet de l'*Orestie*.

II. *L'oracle des Choéphores n'inclut aucune doctrine qui puisse être considérée comme delphique.*

Il exprime ce qui devint peu à peu le droit pénal grec, à partir de croyances dont l'ethnologie délimitera un jour, synchroniquement et diachroniquement, l'aire d'extension. Nul doute qu'elle ne dépasse largement et le territoire de la Grèce et l'antiquité classique. Mais c'est en Grèce qu'on voit le plus distinctement ces croyances passer du domaine de la religion à celui de la pensée légale telle que Platon la définit. La source du pouvoir coercitif est dans la malédiction efficace du mort, dont le fantôme revient harceler à la fois le meurtrier (lequel a la ressource de s'exiler, le champ d'action du revenant dépassant peu les environs du tombeau) et celui qui a le devoir de le venger, à savoir le plus proche parent. Dans une étude attentive et savante¹, Louis Gernet a montré le passage progressif du sys-

¹ LOUIS GERNET, *Platon, Lois, livre IX, traduction et commentaire*, thèse de Paris, 1917.

tème de la religion à celui du droit, l'imprécation devenant loi, la purification devenant peine, le rite devenant procédure. Si le proche parent manque à son devoir, c'est lui qui contracte la souillure : « la poursuite de l'homicide est une purification nécessaire. La famille reste contaminée tant que le devoir n'a pas été accompli » (Gernet, *Lois*, p. 129, n. 103 ; 125, n. 96). Platon dit, exactement comme l'oracle : « La victime fait retomber le malheur sur le parent négligent » (*Lois*, IX, 866b). En effet, elle est un principe de souillure qu'elle transfère à la famille, laquelle ne s'en libère que par l'action intentée par le plus proche parent (Gernet, *Lois*, p. 169, n. 177). Devoir de *poursuite* à une époque où la collectivité n'agit pas encore d'office, mais s'est déjà arrogé le droit de punir ; à une époque plus ancienne, de *vengeance* : ἀνταποκτείνειν, comme dit l'oracle des *Choéphores*.

Celui-ci ne contient rien, au sujet des devoirs du plus proche parent, qui diffère des idées universellement reçues en Grèce. Il fonde le devoir du fils sur la croyance la plus archaïque en la puissance du mort insatisfait et irrité. Non seulement il n'y a là rien de spécifiquement apollinien, mais les terreurs qu'il décrit sont exactement celles qui dépendent des forces telluriques. Bien plus, Loxias menace Oreste des attaques des Erinyes : rencontre paradoxale dont aucun commentateur ne semble s'être étonné et qui serait cependant assez étrange si l'oracle exprimait une doctrine delphique. « Maladies effroyables qui montent à l'assaut des chairs, lèpres à la dent sauvage qui vont dévorant ce qui fut un corps... » Parallèlement à ces vers, M. Defradas rappelle opportunément le démon Eurynomos, personnification de l'Hadès, que Polygnote représenta dans la Nekyia du portique des Cnidiens à Delphes, « de la couleur bleue des mouches à viande, assis sur une peau de vautour ¹ ». M. Defradas en conclut que Polygnote et Eschyle suivent une tradition delphique. Je dirai tout au rebours que le peintre et le poète ont mis en valeur des images venues du plus vieux fonds des superstitions populaires et, par delà celles-ci, de l'inconscient. Il les ont intégrées à un contexte delphique où elles pourraient faire disparate s'il y avait eu une opposition rigoureuse entre la religion apollinienne et le tellurisme archaïque. Mais Delphes n'a jamais rien exclu.

¹ J. DEFRADAS, *Thèmes de la propagande delphique*, p. 186 ; PAUS., X, 28, 7.

Toutefois, les Erinyes de la dernière pièce ne sont pas exactement celles que décrit la pythie. Les démons des *Euménides* poursuivent Oreste parce qu'il a tué sa mère. Elles représentent intégralement la croyance au mort qui agit lui-même contre son meurtrier, le harcèle et l'oblige à fuir (*Lois*, 865 e). Elles ont des caprices de sorcières. C'est, je crois, à cause d'un érotisme secret et plus qu'à demi-oublié que ces filles de la Terre ne poursuivent jamais les femmes : ni Clytemnestre, par conséquent, ni Électre, qui chez Euripide se vante d'avoir manié la hache comme son frère. Encore auraient-elles dû tourmenter Égisthe meurtrier de son cousin. Ce sont précisément ces illogismes qui ont fait naître, du doute et de la raison, les Erinyes de l'oracle. Nées du sang d'Agamemnon (ἐκ τῶν πατρῶων αἱμάτων τελομένηας), elles renoncent à poursuivre elles-mêmes et n'agissent que pour aiguillonner le plus proche parent. En effet, si tant de meurtres restent impunis, si tant de meurtriers vont et viennent sans être inquiétés, c'est que la vindicte du mort n'est pas si puissante. Elle doit chercher un allié et, pour cela, tourne vers le plus proche parent la double contrainte des prières et des menaces en lui commettant impérativement le soin de l'exécution. Une évolution est là dessinée qui achemine au droit pénal que Platon a décrit dans les *Lois*¹.

On a voulu voir dans l'« institut delphique » le promoteur de la vendetta intégrale. Oreste est sommé de rejeter toute composition en argent (275). Est-ce là une intransigeance caractéristique de l'aristocratie dorienne? c'est fort possible. Au surplus, tous les Grecs ont toujours admis qu'un mort reste ce qu'il fut de son vivant : d'autant plus exigeant qu'il fut plus grand. Platon attribue la totalité du pouvoir vindicatif à l'homme qui périt de mort violente après avoir vécu dans les sentiments d'un homme libre (865 d) : maximum de puissance, maximum de colère. Le devoir d'Oreste est donc un passage à la limite : le roi des rois, tué de la façon la plus ignominieuse, exige la vengeance qui représente le crime le plus affreux. C'est à dire que le fils sera en tous cas poursuivi par les Erinyes : celles de son père s'il refuse, celles de sa mère s'il obéit.

¹ Platon ne demande à Delphes que des rituels de purifications : en cas de meurtre involontaire direct ou indirect (865 b-d) ; préalablement à la poursuite (871e) ; en cas de suicide (873 c-d). « Ce rituel avait été institué par Apollon », écrit MAZON, *Orestie*, p. XII, sans paraître se rendre compte que des ellipses de ce genre escamotent les difficultés sans les résoudre. Le texte de Platon signifie probablement que l'État athénien faisait approuver par Delphes son rituel cathartique. On ne peut rien dire de plus.

Platon définit les circonstances où le meurtrier doit être jugé pur (*Lois*, 874b). « Ce qui serait pour nous l'excuse légale, dit Louis Gernet (p. 50 et 171), est encore ici le privilège de la famille ». Et quels sont ces cas où ce privilège se perpétue en vengeance privée qui s'exerce de plein droit ? On peut tuer un voleur qui entre chez vous la nuit, ou en plein jour s'il vous attaque ; un mari ou un père peut tuer pour protéger la vie ou la pureté de ceux qui dépendent de lui : ripostes non préméditées à des menaces meurtrières venant d'inconnus. Dans la version des céramistes, Clytemnestre attaque Oreste et il la tue sans peut-être l'avoir reconnue. Une des hardiesses d'Eschyle est d'avoir accordé à la vengeance un délai aussi long que ceux que Plutarque revendique pour la justice divine.

On veut généralement qu'Eschyle ait trouvé le problème posé et résolu. Sa géniale audace aurait simplement refusé la « solution delphique » et imposé à Oreste et au dieu son garant l'arbitrage d'un tribunal humain, qui se juge incapable d'acquitter le matricide, mais qui juge sage de le gracier, pour l'amour de la paix, le cas étant de ceux où une injustice vaut mieux qu'un désordre. A une époque où l'« épopée delphique » de Wilamowitz n'avait pas un sceptique, un de ses collègues écrivit cependant : « *Neben der Möglichkeit eines delphischen Epos steht die zweite, dass Aischylos aus eigener Initiative geneuert hat* ». Ainsi dit L. Radermacher (*Jenseits*, p. 138), un des savants qui surent le mieux approfondir les croyances grecques relatives à l'au-delà. Personne ne releva cette seconde hypothèse, à laquelle je suis arrivée de mon côté par un chemin assez long.

* * *

Des traditions anciennes, du reste difficiles à préciser, rattachaient Oreste à Athènes¹. C'est probablement Eschyle qui inventa de le faire gracier par l'Aréopage, tribunal où, dans l'imagination populaire, Arès meurtrier d'Halirrhotos avait comparu devant les autres Olympiens. Toutes les versions existantes semblent bien dépendre de lui², même celle d'Euripide (*Oreste*, 1650), où Apollon annonce

¹ Le problème des rapports entre Oreste vengeur et le *genos* des Eupatrides paraît insoluble à cause des valeurs multiples que le mot peut avoir. Bibliographie et discussion *apud* F. JACOBY, *Atthis*, 1949, p. 263, n. 156.

² Pour les versions rationalisées, cf. APOLL., *Epitome*, VI, 25, éd. Frazer, p. 271.

à son protégé qu'il aura les dieux pour arbitres (θεοὶ δίκης βραβεῖς), même celle de Démosthène (*contre Aristocrates*, 66) où il est jugé par les douze dieux : l'orateur rappelle rapidement les titres de noblesse de l'Aréopage et ramasse en un seul trait et en une phrase elliptique le jugement d'Arès et celui d'Oreste. Ce qui, en tous cas, est propre à Eschyle, c'est l'idée de rattacher à Oreste l'origine du tribunal, qu'Athéna expose avec une solennité significative (*Eum.*, 681) « rempart du pays, salut de l'État ». Comme il faut bien expliquer qu'il porte le nom d'Arès, elle rappelle que les Amazones qui campaient sur cette colline sacrifièrent au dieu pendant qu'elles assiégeaient Athènes. C'est faire petite la part d'Arès, grande celle d'Athéna. La version d'Eschyle n'a du reste pas prévalu et les historiens ont pris la peine de fondre les deux histoires en une seule où le procès d'Arès vient en premier lieu et celui d'Oreste bien plus tard, après Céphale qui tua par mégarde sa femme Procris et Dédale meurtrier, moins honorablement, de son neveu Talos, lequel, pour le dire en passant, fut également accusé d'inceste maternel (*Apoll.*, III, 14, 2 ; 15, 1 et 9).

Eschyle aurait pu faire comparaître le vengeur devant le Delphinion. On devine quelques-unes des raisons qui lui ont fait choisir l'Aréopage : la présence, au pied de la colline, du sanctuaire des *Semnai*, les Erinyes réconciliées devant qui les parties prêtaient serment, à qui les accusés absous offraient un sacrifice ; l'attachement du poète pour le vieux tribunal dont la démocratie voulait réduire les attributions. De plus, le Delphinion n'était rien de plus qu'une institution judiciaire. L'Aréopage, qui avait un rôle politique, pouvait signifier l'État athénien, c'est-à-dire, pour Eschyle, la communauté humaine la plus raisonnable. Cette communauté seule avait le pouvoir, sinon exactement d'arbitrer le conflit, du moins d'établir une convention qui permit de le tenir terminé.

Mais le rationalisme eschyléen dépassait ce que ses compatriotes pouvaient admettre. Ni la purification ni l'acquiescement ne les ont rassurés jusqu'à permettre à Oreste de vivre en paix. Et ils ont laissé le problème ouvert.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	11
<p>Parricides légendaires. — Origines rituelles, rites agraires et politiques. — La succession par meurtre, la mère auxiliaire du fils contre le père, 12. — La légende du matricide n'a pas de substrat rituel, 13. — Vient-elle d'une éthique delphique? 14. — Théorie de Bachofen, 16; de Jung, 17. — Le matricide dans les légendes grecques n'est jamais qu'une libération manquée.</p>	
CHAPITRE PREMIER. — <i>Oreste matricide</i>	19
<p><i>L'Odyssee</i> élude la mort de Clytemnestre. — Les lyriques créent le thème de la mère terrible et de l'enfant menacé, 22. — Le matricide non prémédité, par choc en retour ou par accident, 25. — Les tragiques seuls ont vu dans le matricide un problème, 27. — Eschyle l'a-t-il trouvé posé par Delphes, dans une épopée ou un recueil d'oracles? 28.</p>	
CHAPITRE II. — <i>Alcméon</i>	31
<p>1. <i>Amphiaraos</i>, héros téméraire chez Pindare, sage chez Eschyle, 32; répudie l'expédition thébaine, 33; se cache pour s'y dérober, 34; est trahi par sa femme. — 2. <i>Eriphyle</i>, sœur d'Adraste. — La sœur soumise au frère dans les légendes archaïques, 35. — Le cadeau corrompeur, 37. — 3. <i>Le Collier d'Harmonie</i>. — Le don contraignant et le pouvoir de l'or, 38. — Le talisman, apanage des cadets. — Le Collier à Delphes, 39. — Eriphyle aux Enfers, 40. — 4. <i>La vengeance d'Amphiaraos</i>. — Pourquoi la commettre à son fils? 41. — Amphiaraos fut-il primitivement un mort irrité? 42. — 5. <i>Alcméon</i>, 43. — 6. <i>Alcméon justicier</i>, 45; absurdité des versions où il se venge lui-même, 47. — 7. <i>La folie d'Alcméon</i>, 48. — 8. <i>Expiation d'Alcméon</i>; purification chez Phégeus; conseil de Delphes; purification par l'Achéloüs, 49; la « terre nouvelle ». — 9. <i>Le roman d'Alcméon</i>, à Psophis, p. 50, en Acamanie, à Corinthe. — 10. <i>Le rôle de l'oracle</i>, insignifiant dans cette légende, 51.</p>	
CHAPITRE III. — <i>Légendes censurées</i> . — <i>Marduk, Horus et Râma</i>	55
<p>Le thème de l'enfant menacé, corollaire du parricide. — Les légendes présentent les crimes familiaux sous une forme censurée. — <i>Infanticide</i> commis sous l'empire de la folie ou pour accomplir un sacrifice religieux, 56. — Le « père terrible », défenseur de la morale. — Le <i>parricide</i> n'apparaît nûment que dans les théogonies; ailleurs il y a erreur sur la personne, ou accident, ou bien le beau-père est</p>	

substitué au père, 57. — Le *matricide* ; l'excuse majeure est le devoir envers le père ; à défaut d'elle, censures nombreuses et savantes, 58. — Matricide éludé (Créuse-Ion). — Matricide symbolique (Héra-Héphaïstos), 60. — Matricide indirect, suicide succédant à un infanticide de fait ou d'intention (Althaïa-Méléagre). — Matricide évité par une reconnaissance, 61. — Substitution de la belle-mère à la mère, 62. — Les litotes légendaires préservent le mythe des bons sentiments, 63. — Jocaste et la Sphinx, 64. — Le matricide de Néron, 65. — La mort d'Athalie, matricide indirect, 67. Histoire de Marduk et Tiamat, 69 ; d'Isis et Horus, 70 ; de Râma à la Hache, 72.

CHAPITRE IV. — *Essai d'interprétation* 74

Hamlet ; la mère complice du Jeune Roi dans les conflits dynastiques, 75. — Inceste et matricide : les légendes grecques suppriment ou atténuent toujours un des deux thèmes, 76. — Aucun conflit dynastique dans l'histoire d'Alcméon ; interprétation de Bachofen ; Alcméon se libère de la mère, 79. — Eriphyle *androdamas* et Clytemnestre épouse rejetée ; leurs filles ; Iphigénie double de Clytemnestre, 80. — Électre, personnification du complexe maternel négatif, 82. — Constantes psychologiques des légendes du matricide : misogynie, 83 ; folie, 86. — Un mythe du héros triomphant pour avoir tué la mère terrible n'existe pas en Grèce, 82. — Le matricide est un maudit. — Déplacement des censures entre Homère et Eschyle. — Les Erinyes associées à Apollon dans les *Choéphores*, opposées à lui dans les *Euménides*, 90.

CHAPITRE V. — *La purification d'Oreste* 93

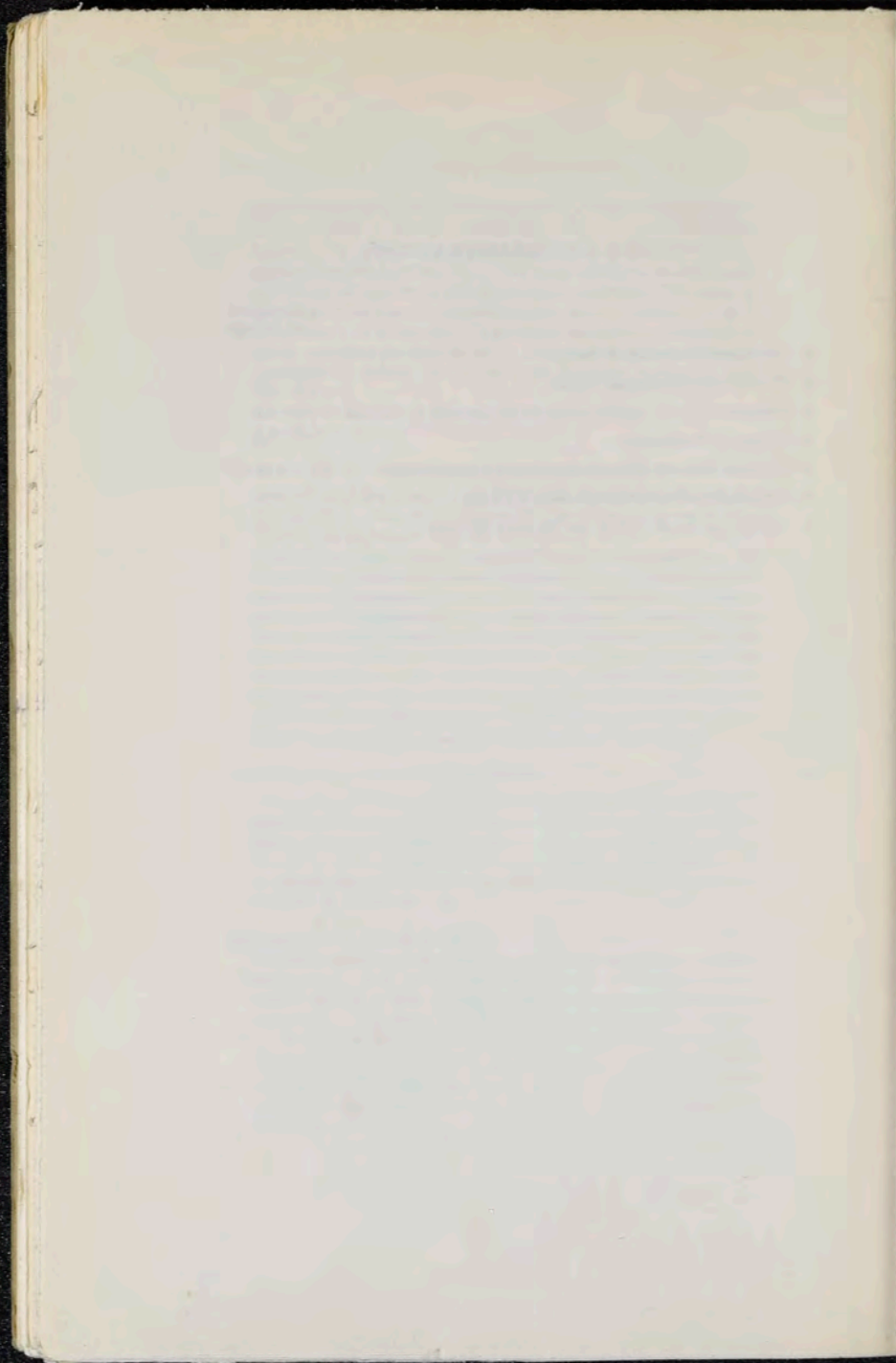
La version d'Eschyle s'est imposée aux peintres de vases, mais n'a pas éliminé les traditions locales. — Purification par le sang du porc, symbole de seconde naissance, 95 ; autres rites de même valeur, 97 ; passage par la cheminée, accouchement simulé, 99 ; la maison traversée, 100. — La palingénésie par le sang du porc n'a rien de delphique, 101.

CHAPITRE VI. — *Oreste et Delphes* 103

Valeur psychologique de l'Apollon de Delphes, symbole de virilité triomphante, 104. — Sacrifice d'Iphigénie et matricide, problèmes connexes, 105. — Responsabilités parallèles d'Artémis et d'Apollon. — Apollon, modèle et *Wunschbild* d'Oreste, 106. — Le Delphinion athénien. — Aucun oracle authentique ne conseille un matricide, 107. — L'oracle des *Choéphores* n'inclut aucune doctrine spéciale à Delphes, mais seulement des croyances archaïques relatives à la puissance du mort irrité, 110. — Audace et grandeur d'Eschyle, 112.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

	En regard de la page
1. Clytemnestre menaçant Oreste	24
2. Clytemnestre menaçant Oreste	25
3. Ériphyle	40
4. Départ d'Amphiaraios.	41
5. Ériphyle allaitant Alcméon en présence d'Amphiaraios	44
6. Clytemnestre montrant son sein à Oreste	45
7. Apollon purifiant Oreste par le sang du porc	95



BIBLIOTHÈQUE
DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE

Administrateur : M. DELBOUILLE — Secrétaire : M. DE CORTE

Les prix s'entendent en francs français.

CATALOGUE CHRONOLOGIQUE
DES DIFFÉRENTES SÉRIES

SÉRIE GRAND IN-8° (Jésus) 27,5 × 18,5.

- Fasc. I. — MÉLANGES GODEFROID KURTH. Tome I. *Mémoires historiques*. 1908. 466 pp. 900 fr. 00
- Fasc. II. — MÉLANGES GODEFROID KURTH. Tome II. *Mémoires littéraires, philosophiques et archéologiques*. 1908. 460 pp. 900 fr. 00
- Fasc. III. — J. P. WALTZING. *Lexicon Minucianum*. Praemissa est Octavii recensio nova. 1909. 281 pp. Épuisé
- Fasc. IV. — HENRI FRANCOU. *Mélanges de Droit public grec*. 1910. 336 pp. Épuisé

SÉRIE IN-8° (23 × 15).

- Fasc. I. — LÉON HALKIN. *Les esclaves publics chez les Romains*. 1897. 255 pp. Épuisé
- Fasc. II. — HEINRICH BISCHOFF. *Ludwig Tieck als Dramaturg*. 1897. 128 pp. 500 fr. 00
- Fasc. III. — PAUL HAMELIUS. *Die Kritik in der englischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*. 1897. 214 pp. Épuisé
- Fasc. IV. — FÉLIX WAGNER. *Le livre des Islandais du prêtre Ari le Savant*. 1898. 107 pp. Épuisé
- Fasc. V. — ALPHONSE DELESCLUSE et DIEUDONNÉ BROUWERS. *Catalogue des actes de Henri de Gueldre, prince-évêque de Liège*. 1900. 467 pp. Épuisé
- Fasc. VI. — VICTOR CHAUVIN. *La recensio égyptienne des Mille et une Nuits*. 1899. 123 pp. Épuisé
- Fasc. VII. — HENRI FRANCOU. *L'industrie dans la Grèce ancienne* (tome I). 1900. 343 pp. (Prix Gantrelle) Épuisé
- Fasc. VIII. — LE MÊME. *Même ouvrage* (tome II). 1901. 376 pp. Épuisé

Fasc. IX. — JOSEPH HALKIN. <i>L'enseignement de la géographie en Allemagne et la réforme de l'enseignement géographique dans les universités belges</i> . 1900. 171 pp.	Épuisé
Fasc. X. — KARL HANQUET. <i>Étude critique sur la Chronique de Saint-Hubert</i> . 1900. 155 pp.	Épuisé
Fasc. XI. — JULES PIRSON. <i>La langue des inscriptions latines de la Gaule</i> . 1901. 328 pp.	Épuisé
Fasc. XII. — HUBERT DEMOULIN. <i>Épiménide de Crète</i> . 1901. 139 pp.	Épuisé
Fasc. XIII. — ARMAND CARLOT. <i>Étude sur le Domesticus franc.</i> 1903. 115 pp.	500 fr. 00
Fasc. XIV. — ALBERT COUNSON. <i>Malherbe et ses sources</i> . 1904. 239 pp.	Épuisé
Fasc. XV. — VICTOR TOURNEUR. <i>Esquisse d'une histoire des études celtiques</i> . 1905. 246 pp.	Épuisé
Fasc. XVI. — HENRI MAILLET. <i>L'Église et la répression sanglante de l'hérésie</i> . 1907. 109 pp.	Épuisé
Fasc. XVII. — PAUL GRAINDOR. <i>Histoire de l'île de Skyros jusqu'en 1538</i> . 1906. 91 pp.	Épuisé
Fasc. XVIII. — J. BOYENS. <i>Grammatica linguae graecae vulgaris per Patrem Romanum Nicephori Thessalonicensem</i> . 1908. 175 pp.	900 fr. 00
Fasc. XIX. — AUG. BRICTEUX. <i>Contes persans</i> . 1910. 528 pp.	Épuisé
Fasc. XX. — T. SOUTHERN. <i>The Loyal Brother</i> , edited by P. HAMELIUS. 1911. 131 pp.	600 fr. 00
Fasc. XXI. — J. P. WALTZING. <i>Étude sur le Codex Fuldensis de Tertullien</i> . 1914-1917. 523 pp.	Épuisé
Fasc. XXII. — J. P. WALTZING. <i>Tertullien. Apologétique</i> . Texte établi d'après le Codex Fuldensis. 1914. 144 pp.	Épuisé
Fasc. XXIII. — J. P. WALTZING. <i>Apologétique de Tertullien. I</i> . Texte établi d'après la double tradition manuscrite, appareil critique et traduction littérale revue et corrigée. 1920. 148 pp.	Épuisé
Fasc. XXIV. — J. P. WALTZING. <i>Apologétique de Tertullien. II</i> . Commentaire analytique, grammatical et historique. 1919. 234 pp.	Épuisé
Fasc. XXV. — J. P. WALTZING. <i>Plaute. Les Captifs</i> . Texte, traduction et commentaire analytique, grammatical et critique. 1921. 100 + 144 pp.	Épuisé
Fasc. XXVI. — A. HUMPERTS. <i>Étude sur la langue de Jean Lemaire de Belges</i> . 1921. 244 pp.	Épuisé
Fasc. XXVII. — F. ROUSSEAU. <i>Henri l'Aveugle, Comte de Namur et de Luxembourg</i> . 1921. 125 pp.	Épuisé
Fasc. XXVIII. — J. HAUST. <i>Le dialecte liégeois au XVII^e siècle. Les trois plus anciens textes (1620-1630)</i> . Édition critique, avec commentaire et glossaire. 1921. 84 pp.	450 fr. 00
Fasc. XXIX. — A. DELATTE. <i>Essai sur la politique pythagoricienne</i> . 1922. 295 pp. (Prix Bordin, de l'Institut)	Épuisé

Fasc. XXX. — J. DESCHAMPS. *Sainte-Beuve et le sillage de Napoléon*. 1922. 177 pp. Épuisé

MÊME SÉRIE (25 × 16).

Fasc. XXXI. — C. THON. *La Principauté et le Diocèse de Liège sous Robert de Berghes (1557-1564)*. 1923. 331 pp. (Avec deux cartes) Épuisé

Fasc. XXXII. — J. HAUST. *Étymologies wallonnes et françaises*. 1923. 357 pp. (Prix Volney, de l'Institut) Épuisé

Fasc. XXXIII. — A. L. CORIN. *Sermons de J. Tauler*. I. *Le Codex Vindobonensis 2744, édité pour la première fois*. 1924. 372 pp. Épuisé

Fasc. XXXIV. — A. DELATTE. *Les Manuscrits à miniatures et à ornements des Bibliothèques d'Athènes*. 1926. 128 pp. et 48 planches Épuisé

Fasc. XXXV. — OSCAR JACOB. *Les esclaves publics à Athènes*. 1928. 214 pp. (Prix Zographos, de l'Assoc. des Études Grecques en France) Épuisé

Fasc. XXXVI. — A. DELATTE. *Anecdota Atheniensia*. Tome I : Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions. 1927. 740 pp. avec des figures Épuisé

Fasc. XXXVII. — JEAN HUBAUX. *Le réalisme dans les Bucoliques de Virgile*. 1927. 144 pp. Épuisé

Fasc. XXXVIII. — PAUL HARSIN. *Les relations extérieures de la principauté de Liège sous Jean d'Elderen et Joseph Clément de Bavière (1688-1723)*. 1927. 280 pp. Épuisé

Fasc. XXXIX. — PAUL HARSIN. *Étude critique sur la bibliographie des œuvres de Law (avec des mémoires inédits)*. 1928. 128 pp. Épuisé

Fasc. XL. — A. SEVERYNS. *Le Cycle épique dans l'École d'Aristarque*. 1928. 476 pp. (Prix Th. Reinach, de l'Assoc. des Études Grecques en France) Épuisé

Fasc. XLI. — JEANNE-MARIE H. THONET. *Étude sur Edvard Fitz-Gerald et la littérature persane, d'après les sources originales*. 1929. 144 pp. Épuisé

Fasc. XLII. — A. L. CORIN. *Sermons de J. Tauler*. II. *Le Codex Vindobonensis 2739, édité pour la première fois*. 1929. 548 pp. Épuisé

Fasc. XLIII. — L.-E. HALKIN. *Réforme protestante et Réforme catholique au diocèse de Liège. Le Cardinal de la Marck, Prince-Évêque de Liège (1505-1538)*. 1930. 314 pp. (Prix Théroutanne, de l'Académie Française) Épuisé

Fasc. XLIV. — Serta Leodiensia. *Mélanges de Philologie Classique publiés à l'occasion du Centenaire de l'Indépendance de la Belgique*. 1930. 328 pp. 1500 fr. 00

Fasc. XLV. — EUDORE DERENNE. *Les Procès d'impieété intentés aux Philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècle avant J.-C.* 1930. 272 pp. (Prix de l'Association des Études Grecques en France) Épuisé

- Fasc. XLVI. — A. L. CORIN. *Comment faut-il prononcer l'allemand?* 1931. 164 pp. Épuisé
- Fasc. XLVII. — EUG. BUCHIN. *Le règne d'Érarid de la Marck. Étude d'histoire politique et économique.* 1931. 272 pp. Épuisé
- Fasc. XLVIII. — A. DELATTE. *La catopromancie grecque et ses dérivés.* 1932. 222 pp. avec 13 planches (23 figures) Épuisé
- Fasc. XLIX. — M. DELBOUILLE. *Le Tournoi de Chauvency, par Jacques Bretel* (édition complète). 1932. CII-192 pp. avec 11 planches (18 figures) Épuisé
- Fasc. L. — CH. FRANÇOIS. *Étude sur le style de la continuation du « Perceval » par Gerbert et du « Roman de la Violette » par Gerbert de Montreuil.* 1932. 126 pp. 600 fr. 00
- Fasc. LI. — J. CROISSANT. *Aristote et les Mystères.* 1932. 218 pp. (Médaille d'argent de l'Assoc. des Études Grecques en France) Épuisé
- Fasc. LII. — L.-E. HALKIN. *Les conflits de juridiction entre Érarid de la Marck et le chapitre cathédral de Chartres.* 1933. 144 pp. 600 fr. 00
- Fasc. LIII. — A. BRICTEUX. *Les Comédies de Malkom Khan.* 1933. 130 pp. 700 fr. 00
- Fasc. LIV. — S. ÉTIENNE. *Défense de la Philologie.* 1933. 73 pp. Épuisé
- Fasc. LV. — A. BRICTEUX. *L'Avare de Mirza Dja'far Qarâdjâdâghî, texte persan et traduction.* 1934. 102 + 88 pp. . . . 1000 fr. 00
- Fasc. LVI. — A. SEVERYNS. *Bacchylide, essai biographique.* 1933. 181 pp. avec 1 planche et 1 tableau hors-texte (Grand Prix Ambateliôs, de l'Institut) Épuisé
- Fasc. LVII. — E. GRÉGOIRE. *L'astronomie dans l'œuvre de Victor Hugo.* 1933. 246 pp. 1000 fr. 00
- Fasc. LVIII. — A. DELATTE. *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xénophon.* 1933. 192 pp. Épuisé
- Fasc. LIX. — MARIE DELCOURT. *La tradition des comiques grecs et latins en France.* 1934. 98 pp. 500 fr. 00
- Fasc. LX. — CLAIRE WITMEUR. *Ximénès Doudan. Sa vie et son œuvre.* 1934. 150 pp. avec 5 planches (Prix biennal Jules Favre, de l'Académie Française) 1000 fr. 00
- Fasc. LXI. — RITA LEJEUNE-DEHOUSSE. *L'Œuvre de Jean Renart. Contribution à l'étude du genre romanesque au moyen âge.* 1935. 470 pp. Épuisé
- Fasc. LXII. — M. RUTTEN. *De Lyriek van Karel van de Woestijne.* 1934. 305 pp. (Prix des Amis de l'Université de Liège, 1935; Prix de critique littéraire des Provinces flamandes, période 1934-1936) Épuisé
- Fasc. LXIII. — R. DEMOULIN. *Les journées de septembre 1830 à Bruxelles et en province.* 1934. 280 pp. Mémoire couronné par l'Académie Royale de Belgique Épuisé
- Fasc. LXIV. — S. D'ARDENNE. *The Life of S' Juliana.* Édition critique. 1936. XLIX-250 pp. Épuisé

- Fasc. LXV. — M. DE CORTE. *Le Commentaire de Jean Philopon sur le Troisième Livre du « Traité de l'Âme » d'Aristote.* 1934. xxii-86 pp. 500 fr. 00
- Fasc. LXVI. — P. HARSIN. *Dutot : Réflexions politiques sur les finances et le commerce.* Édition intégrale publiée pour la 1^{re} fois. Tome I. 1935. lvi-300 pp. avec 9 tableaux.
- Fasc. LXVII. — P. HARSIN. *Dutot : Réflexions...* Tome II. 1935. 324 pp. avec un tableau hors-texte. Les deux fasc. 3000 fr. 00
- Fasc. LXVIII. — FERNAND DESONAY. *Œuvres complètes d'Antoine de La Sale.* T. I. *La Salade.* 1935. xlv-270 pp. 1500 fr. 00
- Fasc. LXIX. P. NÈVE DE MÉVERGNIES. *Jean-Baptiste Van Helmont, Philosophe par le jeu.* 1935. 232 pp. (Prix Binoux, de l'Institut) Épuisé
- Fasc. LXX. — S. ÉTIENNE. *Expériences d'analyse textuelle en vue de l'explication littéraire.* *Travaux d'élèves.* 1935. 145 pp. Épuisé
- Fasc. LXXI. — F. WAGNER. *Les poèmes mythologiques de l'Edda.* Traduction précédée d'un exposé général de la mythologie scandinave. 1936. 262 pp. Épuisé
- Fasc. LXXII. — L.-E. HALKIN. *Réforme protestante et Réforme catholique au diocèse de Liège. Histoire religieuse des règnes de Corneille de Berghes et de Georges d'Autriche (1538-1557).* 1936. 436 pp. (Prix d'Académie, de l'Institut de France) 1750 fr. 00
- Fasc. LXXIII. — ANTOINE GRÉGOIRE. *L'apprentissage du langage.* 1937. T. I, 288 pp. (Prix Volney, de l'Institut de France) Épuisé
- Fasc. LXXIV. — J. DUCHESNE-GUILLEMIN. *Études de morphologie iranienne. I. Les composés de l'Avesta.* 1937. xi-279 pp. Épuisé
- Fasc. LXXV. — HERMAN F. JANSSENS. *L'entretien de la Sagesse. Introduction aux œuvres philosophiques de Bar Hebraeus.* 1937. 375 pp. 1500 fr. 00
- Fasc. LXXVI. — AUGUSTE BRICTEUX. *Roustem et Sohrab.* 1937. 91 pp. 600 fr. 00
- Fasc. LXXVII. — JEAN YERNAUX. *Histoire du Comté de Logne. Études sur le passé politique, économique et social d'un district ardennais.* 1937. 250 pp. Épuisé
- Fasc. LXXVIII. — A. SEVERYNS. *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus.* Première partie. *Le Codex 239 de Photius.* T. I. *Étude paléographique et critique.* 1938. 404 pp. et 3 planches (Prix Gantrelle, de l'Académie Royale de Belgique).
- Fasc. LXXIX. — A. SEVERYNS. *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus.* Première partie. *Le Codex 239 de Photius.* T. II. *Texte, traduction, commentaire.* 1938. 298 pp. Les deux fasc. Épuisé
- Fasc. LXXX. — ROBERT DEMOULIN. *Guillaume I^{er} et la transformation économique des Provinces Belges (1815-1830).* 1938. 463 pp. (Prix Chaix d'Est-Ange, de l'Institut). Épuisé

- Fasc. LXXXI. — ARMAND DELATTE. *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*. 1938. 177 pages Épuisé
- Fasc. LXXXII. — JEAN HUBAUX et MAXIME LEROY. *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*. 1939. 302 pp. Épuisé
- Fasc. LXXXIII. — MARIE DELCOURT. *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiqes dans l'antiquité classique*. 1938. 113 pp. Épuisé
- Fasc. LXXXIV. — JOSEPH WARLAND. *Glossar und Grammatik der germanischen Lehnwörter in der wallonischen Mundart Malmédys*. 1940. 337 pp. avec 2 cartes 1500 fr. 00
- Fasc. LXXXV. — A. L. COBIN. *Briefe von J. E. Wagner an Jean Paul Fr. Richter und August von Studnitz*. 1942. 598 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. LXXXVI. — ANTOINE GRÉGOIRE. *Edmond-Puzi-Michel. Les prénoms et les surnoms de trois enfants*. 1939. 188 pp. . . 1000 fr. 00
- Fasc. LXXXVII. — JEAN LEJEUNE. *La formation du Capitalisme moderne dans la Principauté de Liège au XVI^e siècle*. 1939. 353 pp. Épuisé
- Fasc. LXXXVIII. — ARMAND DELATTE. *Anecdota Atheniensia et alia*. Tome II. : Textes grecs relatifs à l'histoire des sciences. 1940. 504 pp. avec 5 planches. 2000 fr. 00
- Fasc. LXXXIX. — FERNAND DESONAY. *Antoine de La Sale, aventuroux et pédagogue*. 1940. 204 pp. 1500 fr. 00
- Fasc. XC. — EUGÈNE POLAIN. *Il était une fois... Contes populaires liégeois*. 1942. 371 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. XCI. — JEAN PAULUS. *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol à Pierre Janet*. 1941. 210 pp. Épuisé
- Fasc. XCII. — FERNAND DESONAY. *Œuvres complètes d'Antoine de La Sale*. T. II. *La Sale*. 1941. xxxvii-282 pp. 1500 fr. 00
- Fasc. XCIII. — LOUIS DELATTE. *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*. 1942. x-354 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. XCIV. — JULIETTE DAVREUX. *La légende de la prophétesse Cassandre d'après les textes et les monuments*. 1942. xii-240 pp. avec 57 planches 2000 fr. 00
- Fasc. XCV. — Abbé ROBERT HENRY DE GENERET. *Le Martyre d'Ali Akbar*. Drame persan. Texte établi et traduit, avec une Introduction et des Notes. 1947. 144 pp. 750 fr. 00
- Fasc. XCVI. — LOUIS REMACLE. *Les variations de l'h secondaire en Ardenne liégeoise. Le problème de l'h en liégeois*. 1944. 440 pp. avec 43 figures (Prix Albert Counson, de l'Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises) 2000 fr. 00
- Fasc. XCVII. — LOUIS DELATTE. *Les Traités de la Royauté d'Échpante, Diotogène et Sténéidas*. 1942. x-318 pp. 1500 fr. 00

- Fasc. XCVIII. — RENÉ VERDEYEN. *Het Naembouck van 1562. Tweede druk van het Nederlands-Frans Woordenboek van Joos Lambrecht*. 1945. cxxxii-256 pp., cinq planches et résumé français 1750 fr. 00
- Fasc. XCIX. — PAUL MORAUX. *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la Noétique d'Aristote*. 1942. xxiv-240 pp. 1500 fr. 00
- Fasc. C. — JOSEPH RUWET. *L'Agriculture et les Classes rurales au Pays de Herve sous l'Ancien Régime*. 1943. 334 pp. Épuisé
- Fasc. CI. — A. BAIWIR. *Le déclin de l'Individualisme chez les Romanciers américains contemporains*. 1943. 402 pp. 2000 fr. 00
- Fasc. CII. — M. RUTTEN. *De esthetische Opvattingen van Karel Van de Woestijne*. 1943. xvi-295 pp. (Prix du Comité H. Van Veldeke, 1945) 1500 fr. 00
- Fasc. CIII. — PHINA GAVRAY-BATY. *Le vocabulaire toponymique du Ban de Fronville*. 1944. xxviii-164 pp. avec 10 cartes 1200 fr. 00
- Fasc. CIV. — MARIE DELCOURT. *Œdipe ou La légende du conquérant*. 1944. xxiv-262 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CV. — IVAN DELATTE. *Les classes rurales dans la Principauté de Liège au XVIII^e siècle*. 1945. 337 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CVI. — ANTOINE GRÉGOIRE. *L'apprentissage du langage. T. II. La troisième année et les années suivantes*. 1947. 491 pp. 1800 fr. 00
- Fasc. CVII. — ARMAND DELATTE. *Les Portulans grecs*. 1947. xxiv-400 pp. 2000 fr. 00
- Fasc. CVIII. — RITA LEJEUNE. *Recherches sur le Thème : Les Chansons de Geste et l'Histoire*. 1948. 256 pp. Épuisé
- Fasc. CIX. — LOUIS REMACLE. *Le problème de l'ancien wallon*. 1948. 230 pp. Épuisé
- Fasc. CX. — CHARLES LAYS. *Étude critique sur la Vita Balderici Episcopi Leodiensis*. 1948. 174 pp. 1000 fr. 00
- Fasc. CXI. — ALICE DUBOIS. *Le Chapitre Cathédral de Saint-Lambert à Liège au XVII^e siècle*. 1949. xxii-310 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CXII. — JEAN LEJEUNE. *Liège et son pays. Naissance d'une patrie (XIII^e-XIV^e siècles)*. 1948. xlv-560 pp. Épuisé
- Fasc. CXIII. — LÉON HALKIN. *Une description inédite de la Ville de Liège en 1705*. 1948. 102 pp. et 4 planches 750 fr. 00
- Fasc. CXIV. — PIERRE LEBRUN. *L'Industrie de la laine à Ferviers pendant le XVIII^e et le début du XIX^e siècle*. 1948. 536 pp., 3 planches et 7 diagrammes. Épuisé
- Fasc. CXV. — RENÉ VAN SANTBERGEN. *Les Bons Métiers des meuniers, des boulangers et des brasseurs de la Cité de Liège*. 1949. 376 pp. et 19 planches 1500 fr. 00
- Fasc. CXVI. — LÉON LACROIX. *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques. La statuaire archaïque et classique*. 1949. xxii-374 pp. et 28 planches Épuisé
- Fasc. CXVII. — JULES LABARBE. *L'Homère de Platon*. 1950. 462 pp. Épuisé

- Fasc. CXVIII. — IRÈNE SIMON. *Formes du roman anglais de Dickens à Joyce*. 1949. 464 pp. Épuisé
- Fasc. CXIX. — MARIE DELCOURT et J. HOYOUN. *La correspondance de L. Torrentius*. Tome I. 1950. xxiv-544 pp. . . . 2500 fr. 00
- Fasc. CXX. — JULES HORRENT. *La Chanson de Roland dans les littératures française et espagnole au Moyen Age*. 1950. 552 pp. Épuisé
- Fasc. CXXI. — ARMAND NIVELLE. *Friedrich Griesses Roman-kunst*. 1950. 240 pp. 1500 fr. 00
- Fasc. CXXII. — JULES HORRENT. *Roncesvalles. Édition du fragment de Cantar de gesta conservé à l'Archivo de Navarra (Pampelune)*. 1950. 261 pp. Épuisé
- Fasc. CXXIII. — MAURICE DELBOUILLE. *Le Lai d'Aristote de Henri d'Andeli*. 1950. 136 pp. Épuisé
- Fasc. CXXIV. — JACQUES STIENNON. *Étude sur le Chartrier et le Domaine de l'Abbaye de Saint-Jacques de Liège (1015-1209)*. 1951. xiv + 498 pp., 7 cartes et 40 planches hors texte 2500 fr. 00
- Fasc. CXXV. — ALFRED TOMSIN. *Étude sur le Commentaire Virgilien d'Aemilius Asper*. 1952. 160 pp. 1000 fr. 00
- Fasc. CXXVI. — LOUIS REMACLE. *Syntaxe du parler wallon de La Gleize*. Tome I. *Noms et articles. Adjectifs et pronoms*. 1952. 402 pp., 19 cartes 1750 fr. 00
- Fasc. CXXVII. — MARIE DELCOURT et J. HOYOUN. *La correspondance de L. Torrentius*. Tome II. 1953. xix-633 pp. . . 2750 fr. 00
- Fasc. CXXVIII. — LÉON HALKIN. *La Supplication d'action de grâces chez les Romains*. 1953. 136 pp. 1000 fr. 00
- Fasc. CXXIX. — *Essais de philologie moderne* (1951). 1953. 252 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CXXX. — DENISE VAN DER VEEGHDE. *Le domaine du Val Saint-Lambert de 1202 à 1387*. 1955. 239 pp. . . . 1750 fr. 00
- Fasc. CXXXI. — MARIE DELCOURT et J. HOYOUN. *La correspondance de L. Torrentius*. Tome III. 1954. xxii-700 pp. . . 2500 fr. 00
- Fasc. CXXXII. — ALBERT SEVERYNS. *Recherches sur la Chrestomathie de Proclo*. Tome III. *La Vita Homeri et les sommaires du Cycle*. I. *Étude paléographique et critique*. 1953. 368 pp. avec 14 planches 1000 fr. 00
- Fasc. CXXXIII. — ALBERT HUSQUINET. *L'adaptation scolaire et familiale des jeunes garçons de 12 à 14 ans d'après le test sociométrique et le test d'aperception thématique*. 1954. 202 pp. Épuisé
- Fasc. CXXXIV. — ARMAND NIVELLE. *Les Théories esthétiques en Allemagne. De Baumgarten à Kant*. 1955. 412 pp. . . Épuisé
- Fasc. CXXXV. — LÉON WARNANT. *La constitution phonique du mot wallon. Étude fondée sur le parler d'Oreye*. 1956. 409 pp. 2000 fr. 00
- Fasc. CXXXVI. — ALBERT GÉRARD. *L'idée romantique de la Poésie en Angleterre. Étude sur la théorie de la poésie chez Coleridge, Wordsworth, Keats et Shelley*. 1955. 416 pp. . . Épuisé

- Fasc. CXXXVII. — H. TH. DESCHAMPS. *La Belgique devant la France de Juillet. L'opinion et l'attitude française de 1839 à 1848.* 1956. c-561 pp. 2500 fr. 00
- Fasc. CXXXVIII. — ROLAND CRAHAY. *La littérature oraculaire chez Hérodote.* 1956. 368 pp. 2000 fr. 00
- Fasc. CXXXIX. — LOUIS REMACLE. *Syntaxe du parler wallon de La Gleize. Tome 2. Verbes — Adverbes — Prépositions.* 1956. 378 pp., 15 cartes 2000 fr. 00
- Fasc. CXL. — PAUL AEBISCHER. *Les Versions norroises du « Voyage de Charlemagne en Orient ».* Leurs sources. 1956. 185 pp. 1250 fr. 00
- Fasc. CXLI. — LOUIS DEROUY. *L'emprunt linguistique.* 1956. 464 pp. 2250 fr. 00
- Fasc. CXLII. — J.-R. KUPPER. *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari.* 1957. xxxii-284 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CXLIII. — JULES LABARBE. *La loi navale de Thémistocle.* 1957. 238 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CXLIV. — F. CRAHAY. *Le formalisme logico-mathématique.* 1957. 153 pp. 1000 fr. 00
- Fasc. CXLV. — JEAN HUBAUX. *Rome et Véies.* 1958. 406 pp., dix fig. hors texte. 2500 fr. 00
- Fasc. CXLVI. — MARIE DELCOURT. *Héphaïstos ou la légende du magicien.* 1957. 244 pp., une carte et six fig. hors-texte . . . 1750 fr. 00
- Fasc. CXLVII. — GILBERT FRANÇOIS. *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon.* 1957. 374 pp. 2000 fr. 00
- Fasc. CXLVIII. — LOUIS REMACLE. *Syntaxe du parler wallon de la Gleize. Tome 3.* sous presse
- Fasc. CXLIX. — *L'Ars Nova, Colloques de Wégimont.* II-1955. 1959. sous presse
- Fasc. CL. — *La technique littéraire des chansons de geste* (1957). 1959. sous presse
- Fasc. CLI. — MARIE DELCOURT. *Oreste et Alcmeon.* 1959. 113 pp. 1000 fr. 00

CATALOGUE PAR MATIÈRES

PHILOSOPHIE

Fasc. XXIX. — A. DELATTE. <i>Essai sur la politique pythagoricienne</i> . 1922. 295 pp. (Prix Bordin, de l'Institut) . . .	Épuisé
Fasc. XLV. — EUDORE DERENNE. <i>Les Procès d'impiété intentés aux Philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècle avant J.-C.</i> 1930. 272 pp. (Prix de l'Association des Études Grecques en France)	Épuisé
Fasc. LI. — J. CROISSANT. <i>Aristote et les Mystères</i> . 1932. 218 pp. (Médaille d'argent de l'Assoc. des Études Grecques en France)	Épuisé
Fasc. LVIII. — A. DELATTE. <i>Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xénophon</i> . 1933. 192 pp.	Épuisé
Fasc. LXV. — M. DE CORTE. <i>Le Commentaire de Jean Philopon sur le Troisième Livre du « Traité de l'Âme » d'Aristote</i> . 1934. xxii-86 pp.	500 fr. 00
Fasc. LXIX. — P. NÈVE DE MÉVERGNIES. <i>Jean-Baptiste Van Helmont, Philosophe par le feu</i> . 1935. 232 pp. (Prix Binoux, de l'Institut)	Épuisé
Fasc. LXXV. — HERMAN F. JANSSENS. <i>L'Entretien de la Sagesse. Introduction aux œuvres philosophiques de Bar Hebraeus</i> . 1937. 375 pp.	1500 fr. 00
Fasc. XCI. — JEAN PAULUS. <i>Le problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol à Pierre Janet</i> . 1941. 210 pp.	Épuisé
Fasc. XCIX. — PAUL MORAUX. <i>Alexandre d'Aphrodise, exégète de la Noétique d'Aristote</i> . 1942. xxiv-240 pp.	1500 fr. 00
Fasc. CXXXIII. — ALBERT HUSQUINET. <i>L'adaptation scolaire et familiale des jeunes garçons de 12 à 14 ans d'après le test sociométrique et le test d'aperception thématique</i> . 1954. 202 pp.	Épuisé
Fasc. CXLIV. — F. CRAHAY. <i>Le formalisme logico-mathématique</i> . 1957. 153 pp.	1000 fr. 00

HISTOIRE

Fasc. I*. — MÉLANGES GODEFROID KURTH. Tome I. <i>Mémoires historiques</i> . 1908. 466 pp.	900 fr. 00
Fasc. II*. — MÉLANGES GODEFROID KURTH. Tome II. <i>Mémoires littéraires, philosophiques et archéologiques</i> . 1908. 460 pp.	900 fr. 00
Fasc. I. — LÉON HALKIN. <i>Les esclaves publics chez les Romains</i> . 1897. 255 pp.	Épuisé

- Fasc. V. — ALPHONSE DELESCLUSE et DIEUDONNÉ BROUWERS. *Catalogue des actes de Henri de Gueldre, prince-évêque de Liège*. 1900. 467 pp. Épuisé
- Fasc. VII. — HENRI FRANCOÏTE. *L'industrie dans la Grèce ancienne* (tome I). 1900. 343 pp. (Prix Gantrelle) Épuisé
- Fasc. VIII. — LE MÊME. *Même ouvrage* (tome II). 1901. 376 pp. Épuisé
- Fasc. IX. — JOSEPH HALKIN. *L'enseignement de la géographie en Allemagne et la réforme de l'enseignement géographique dans les universités belges*. 1900. 171 pp. Épuisé
- Fasc. X. — KARL HANQUET. *Étude critique sur la Chronique de Saint-Hubert*. 1900. 155 pp. Épuisé
- Fasc. XIII. — ARMAND CARLOT. *Étude sur le Domesticus franc.* 1903. 115 pp. 500 fr. 00
- Fasc. XVI. — HENRI MAILLET. *L'Église et la répression sanglante de l'hérésie*. 1907. 109 pp. Épuisé
- Fasc. XVII. — PAUL GRAINDOR. *Histoire de l'île de Skyros jusqu'en 1538*. 1906. 91 pp. Épuisé
- Fasc. XXVII. — F. ROUSSEAU. *Henri l'Aveugle, comte de Namur et de Luxembourg*. 1921. 125 pp. Épuisé
- Fasc. XXXI. — C. THON. *La Principauté et le Diocèse de Liège sous Robert de Berghes (1557-1564)*. 1923. 331 pp. (Avec deux cartes) Épuisé
- Fasc. XXXVIII. — PAUL HARSIN. *Les relations extérieures de la principauté de Liège sous Jean d'Elderen et Joseph-Clément de Bavière (1638-1723)*. 1927. 280 pp. Épuisé
- Fasc. XXXIX. — PAUL HARSIN. *Étude critique sur la bibliographie des œuvres de Law* (avec des mémoires inédits). 1928. 128 pp. Épuisé
- Fasc. XLIII. — L.-E. HALKIN. *Réforme protestante et Réforme catholique au diocèse de Liège. Le Cardinal de la Marck, Prince-Évêque de Liège (1505-1538)*. 1930. 314 pp. (Prix Thérouanne, de l'Académie Française) Épuisé
- Fasc. XLVII. — EUG. BUCHIN. *Le règne d'Erard de la Marck. Étude d'histoire politique et économique*. 1931. 272 pp. . . . Épuisé
- Fasc. LII. — L.-E. HALKIN. *Les conflits de juridiction entre Erard de la Marck et le chapitre cathédral de Chartres*. 1933. 144 pp. 600 fr. 00
- Fasc. LXIII. — R. DEMOULIN. *Les journées de septembre 1830 à Bruxelles et en province*. 1934. 280 pp. Mémoire couronné par l'Académie Royale de Belgique Épuisé
- Fasc. LXVI. — P. HARSIN. *Dutot : Réflexions politiques sur les finances et le commerce*. Édition intégrale publiée pour la 1^{re} fois. Tome I. 1935. LVI-300 pp. avec 9 tableaux.
- Fasc. LXVII. — P. HARSIN. *Dutot : Réflexions... Tome II*. 1935. 324 pp. avec un tableau hors-texte. Les deux fasc. . . 3000 fr. 00
- Fasc. LXXII. — L.-E. HALKIN. *Réforme protestante et Réforme catholique au diocèse de Liège. Histoire religieuse des règnes de Corneille de Berghes et de Georges d'Autriche (1538-1557)* 1936. 436 pp. (Prix d'Académie, de l'Institut de France) . . 1750 fr. 00

- Fasc. LXXVII. — JEAN YERNAUX. *Histoire du Comté de Logne. Études sur le passé politique, économique et social d'un district ardennais.* 1937. 250 pp. Épuisé
- Fasc. LXXX. — ROBERT DEMOULIN. *Guillaume I^{er} et la transformation économique des Provinces Belges (1815-1830).* 1938. 463 pp. (Prix Chaix d'Est-Ange, de l'Institut). Épuisé
- Fasc. LXXXVII. — JEAN LEJEUNE. *La formation du Capitalisme moderne dans la Principauté de Liège au XVI^e siècle.* 1939. 353 pp. Épuisé
- Fasc. C. — JOSEPH RUWET. *L'Agriculture et les Classes rurales au Pays de Herve sous l'Ancien Régime.* 1943. 334 pp. Épuisé
- Fasc. CV. — IVAN DELATTE. *Les classes rurales dans la Principauté de Liège au XVIII^e siècle.* 1945. 337 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CX. — CHARLES LAYS. *Étude critique sur la Vita Balderici Episcopi Leodiensis.* 1948. 174 pp. 1000 fr. 00
- Fasc. CXI. — ALICE DUBOIS. *Le Chapitre Cathédral de Saint-Lambert à Liège au XVII^e siècle.* 1949. xxii-310 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CXII. — JEAN LEJEUNE. *Liège et son pays. Naissance d'une patrie (XIII^e-XIV^e siècles).* 1948. xlii-560 pp. Épuisé
- Fasc. CXIII. — LÉON HALKIN. *Une description inédite de la Ville de Liège en 1705.* 1948. 102 pp. avec 4 planches 750 fr. 00
- Fasc. CXIV. — PIERRE LEBRUN. *L'Industrie de la laine à Verviers pendant le XVIII^e et le début du XIX^e siècle.* 1948. 536 pp., 3 planches et 7 diagrammes. Épuisé
- Fasc. CXV. — RENÉ VAN SANTBERGEN. *Les Bons Métiers des meuniers, des boulangers et des brasseurs de la Cité de Liège.* 1949. 376 pp. et 19 planches 1500 fr. 00
- Fasc. CXXIV. — JACQUES STIENNON. *Étude sur le Chartrier et le Domaine de l'Abbaye de Saint-Jacques de Liège (1015-1209).* 1951. xiv + 498 pp., 7 cartes et 40 planches hors texte 2500 fr. 00
- Fasc. CXXX. — DENISE VAN DER VEEGHDE. *Le domaine du Val Saint-Lambert de 1202 à 1387.* 1955. 239 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CXXXVII. — H. TH. DESCHAMPS. *La Belgique devant la France de Juillet. L'opinion et l'attitude française de 1839 à 1848.* 1956. c-561 pp. 2500 fr. 00
- Fasc. CXLII. — J.-R. KUPPER. *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari.* 1957. xxxii-284 pp. 1750 fr. 00

PHILOGOLOGIE CLASSIQUE

- Fasc. III*. — J. P. WALTZING. *Lexicon Minucianum. Praemissa est Octavii recensio nova.* 1909. 281 pp. Épuisé
- Fasc. IV*. — HENRI FRANCOTTE. *Mélanges de Droit public grec.* 1910. 336 pp. Épuisé
- Fasc. XI. — JULES PIRSON. *La langue des inscriptions latines de la Gaule.* 1901. 328 pp. Épuisé
- Fasc. XII. — HUBERT DEMOULIN. *Épiménide de Crète.* 1901. 139 pp. Épuisé

- Fasc. XVIII. — J. BOYENS. *Grammatica linguae graecae vulgaris per Patrem Romanum Nicephori Thessalonicensis*. 1908. 175 pp. 900 fr. 00
- Fasc. XXI. — J. P. WALTZING. *Étude sur le Codex Fuldensis de Tertullien*. 1914-1917. 523 pp. Épuisé
- Fasc. XXII. — J. P. WALTZING. *Tertullien. Apologétique*. Texte établi d'après le Codex Fuldensis. 1914. 144 pp. Épuisé
- Fasc. XXIII. — J. P. WALTZING. *Apologétique de Tertullien*. I. Texte établi d'après la double tradition manuscrite, apparat critique et traduction littérale revue et corrigée. 1920. 148 pp. Épuisé
- Fasc. XXIV. — J. P. WALTZING. *Apologétique de Tertullien*. II. Commentaire analytique, grammatical et historique. 1919. 234 pp. Épuisé
- Fasc. XXV. — J. P. WALTZING. *Plaute. Les Captifs*. Texte, traduction et commentaire analytique, grammatical et critique. 1921. 100 + 144 pp. Épuisé
- Fasc. XXXIV. — A. DELATTE. *Les Manuscrits à miniatures et à ornements des Bibliothèques d'Athènes*. 1926. 128 pp. et 48 planches Épuisé
- Fasc. XXXV. — OSCAR JACOB. *Les esclaves publics à Athènes*. 1928. 214 pp. (Prix Zographos, de l'Assoc. des Études Grecques en France) Épuisé
- Fasc. XXXVI. — A. DELATTE. *Anecdota Atheniensia*. Tome I. Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions. 1927. 740 pp. avec des figures Épuisé
- Fasc. XXXVII. — JEAN HUBAUX. *Le réalisme dans les Bucoliques de Virgile*. 1927. 144 pp. Épuisé
- Fasc. XL. — A. SEVERYNS. *Le Cycle épique dans l'École d'Aristarque*. 1928. 476 pp. (Prix Th. Reinach, de l'Assoc. des Études Grecques en France) Épuisé
- Fasc. XLIV. — SERTA LEODIENSIA. *Mélanges de Philologie Classique publiés à l'occasion du Centenaire de l'Indépendance de la Belgique*. 1930. 328 pp. 1500 fr. 00
- Fasc. XLV. — EUDORE DERENNE. *Les Procès d'impiété intentés aux Philosophes au V^e et au IV^e siècle avant J.-C.* 1930. 272 pp. (Prix de l'Association des Études Grecques en France) Épuisé
- Fasc. XLVIII. — A. DELATTE. *La catoptronomie grecque et ses dérivés*. 1932. 222 pp. avec 13 planches (23 figures) Épuisé
- Fasc. LVI. — A. SEVERYNS. *Bacchylide, essai biographique*. 1933. 181 pp. avec 1 planche et 1 tableau hors-texte (Grand Prix Ambatelios, de l'Institut) Épuisé
- Fasc. LIX. — MARIE DELCOURT. *La tradition des comiques grecs et latins en France*. 1934. 98 pp. 500 fr. 00
- Fasc. LXXXVIII. — A. SEVERYNS. *Recherches sur la Chrestomathie de Proclo*. Première partie. *Le Codex 239 de Photius*. T. I. *Étude paléographique et critique*. 1938. 404 pp. et 3 planches (Prix Gantrelle, de l'Académie Royale de Belgique).

- Fasc. LXXIX. — A. SEVERYNS. *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*. Première partie. *Le Codex 239 de Photius*. T. II. Texte, traduction, commentaire. 1938. 298 pp. Les deux fasc. Épuisé
- Fasc. LXXXI. — ARMAND DELATTE. *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*. 1938. 177 pages Épuisé
- Fasc. LXXXII. — JEAN HUBAUX et MAXIME LEROY. *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*. 1939. 302 pages Épuisé
- Fasc. LXXXIII. — MARIE DELCOURT. *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*. 1938. 113 pp. Épuisé
- Fasc. LXXXVIII. — ARMAND DELATTE. *Anecdota Atheniensia et alia*. Tome II. : Textes grecs relatifs à l'histoire des sciences. 1940. 504 pp. avec 5 planches 2000 fr. 00
- Fasc. XCH. — LOUIS DELATTE. *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyraniides*. 1942. x-354 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. XCIV. — JULIETTE DAVREUX. *La légende de la prophétesse Cassandre d'après les textes et les monuments*. 1942. xii-240 pp. avec 57 planches 2000 fr. 00
- Fasc. XCVII. — LOUIS DELATTE. *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*. 1942. x-318 pp. . . . 1500 fr. 00
- Fasc. CIV. — MARIE DELCOURT. *Edipe ou La légende du conquérant*. 1944. xxiv-262 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CVII. — ARMAND DELATTE. *Les Portulans grecs*. 1947. xxiv-400 pp. 2000 fr. 00
- Fasc. CXVI. — LÉON LACROIX. *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques. La statuaire archaïque et classique*. 1949. xxii-374 pp. et 28 planches Épuisé
- Fasc. CXVII. — JULES LABARBE. *L'Homère de Platon*. 1950. 462 pp. Épuisé
- Fasc. CXIX. — MARIE DELCOURT et J. HOYOUX. *La correspondance de L. Torrentius*. Tome I. 1950. xxiv-544 pp. . . . 2500 fr. 00
- Fasc. CXXV. — ALFRED TOMSIN. *Étude sur le Commentaire Virgilien d'Aemilius Asper*. 1952. 160 pp. 1000 fr. 00
- Fasc. CXXXVII. — MARIE DELCOURT et J. HOYOUX. *La correspondance de L. Torrentius*. Tome II. 1953. xix-633 pp. . . 2750 fr. 00
- Fasc. CXXXVIII. — LÉON HALKIN. *La Supplication d'action de grâces chez les Romains*. 1953. 136 pp. 1000 fr. 00
- Fasc. CXXXI. — MARIE DELCOURT et J. HOYOUX. *La correspondance de L. Torrentius*. Tome III. 1954. xxii-700 pp. . . 2500 fr. 00
- Fasc. CXXXII. — ALBERT SEVERYNS. *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*. Tome III. *La Vita Homeri et les sommaires du Cycle*. I. Étude paléographique et critique. 1953. 368 pp. avec 14 planches 1000 fr. 00
- Fasc. CXXXVIII. — ROLAND CRAHAY. *La littérature oraculaire chez Hérodote*. 1956. 368 pp. 2000 fr. 00

- Fasc. CXXI. — LOUIS DERROY. *L'emprunt linguistique*. 1956.
464 pp. 2250 fr. 00
- Fasc. CXLIII. — JULES LABARBE. *La loi navale de Thémistocle*. 1957. 238 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CXLV. — JEAN HUBAUX. *Rome et Véies*. 1958. 406 pp.,
dix fig. hors texte. 2500 fr. 00
- Fasc. CXLVI. — MARIE DELCOURT. *Héphaïstos ou la légende du magicien*. 1957. 244 pp., une carte et six fig. hors-texte . . . 1750 fr. 00
- Fasc. CXLVII. — GILBERT FRANÇOIS. *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon*. 1957. 374 pp. 2000 fr. 00
- Fasc. CLI. — MARIE DELCOURT. *Oreste et Alceon*. 1959. 113 pp. 1000 fr. 00

PHILOLOGIE ROMANE

- Fasc. XIV. — ALBERT COUNSON. *Malherbe et ses sources*. 1904.
239 pp. Épuisé
- Fasc. XXVI. — A. HUMBERS. *Étude sur la langue de Jean Lemaire de Belges*. 1921. 244 pp. Épuisé
- Fasc. XXVIII. — J. HAUST. *Le dialecte liégeois au XVII^e siècle. Les trois plus anciens textes (1620-1630)*. Édition critique, avec commentaire et glossaire. 1921. 84 pp. 450 fr. 00
- Fasc. XXX. — J. DESCHAMPS. *Sainte-Beuve et le sillage de Napoléon*. 1922. 177 pp. Épuisé
- Fasc. XXXII. — J. HAUST. *Étymologies wallonnes et françaises*. 1923. 357 pp. (Prix Volney, de l'Institut) Épuisé
- Fasc. XLIX. — M. DELBOUILLE. *Le Tournoi de Chauvency, par Jacques Bretel* (édition complète). 1932. CII-192 pp. avec 11 planches (18 figures) Épuisé
- Fasc. L. — CH. FRANÇOIS. *Étude sur le style de la continuation du « Perceval » par Gerbert et du « Roman de la Violette » par Gerbert de Montreuil*. 1932. 126 pp. 600 fr. 00
- Fasc. LIV. — S. ÉTIENNE. *Défense de la Philologie*. 1933. 73 pp. Épuisé
- Fasc. LVII. — E. GRÉGOIRE. *L'astronomie dans l'œuvre de Victor Hugo*. 1933. 246 pp. 1000 fr. 00
- Fasc. LX. — CLAIRE WITMEUR. *Ximènes Doudan. Sa vie et son œuvre*. 1934. 150 pp. avec 5 planches (Prix biennal Jules Favre, de l'Académie Française) 1000 fr. 00
- Fasc. LXI. — RITA LEJEUNE-DEHOUSSE. *L'Œuvre de Jean Renart. Contribution à l'étude du genre romanesque au moyen âge*. 1935. 470 pp. Épuisé
- Fasc. LXVIII. — FERNAND DESONAY. *Œuvres complètes d'Antoine de La Sale. T. I. La Salade*. 1935. XLV-270 pp. . . 1500 fr. 00
- Fasc. LXX. — S. ÉTIENNE. *Expériences d'analyse textuelle en vue de l'explication littéraire. Travaux d'élèves*. 1935. 145 pp. Épuisé

- Fasc. LXXIII. — ANTOINE GRÉGOIRE. *L'apprentissage du langage*. 1937. 288 pp. (Prix Volney, de l'Institut de France). Épuisé
- Fasc. LXXXVI. — ANTOINE GRÉGOIRE. *Edmond-Puzy-Michel. Les prénoms et les surnoms de trois enfants*. 1939. 188 pp. 1000 fr. 00
- Fasc. LXXXIX. — FERNAND DESONAY. *Antoine de La Sale, aventuroux et pédagogue*. 1940. 204 pp. 1500 fr. 00
- Fasc. XCII. — FERNAND DESONAY. *Œuvres complètes d'Antoine de La Sale. T. II. La Sale*. 1941. xxxvii-282 pp. 1500 fr. 00
- Fasc. XCVI. — LOUIS REMACLE. *Les variations de l'h secondaire en Ardenne liégeoise. Le problème de l'h en liégeois*. 1944. 440 pp. avec 43 figures. (Prix Albert Counson, de l'Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises) 2000 fr. 00
- Fasc. CIII. — PHINA GAVRAY-BATY. *Le vocabulaire toponymique du Ban de Fronville*. 1944. xxviii-164 pp. avec 10 cartes 1200 fr. 00
- Fasc. CVI. — ANTOINE GRÉGOIRE. *L'apprentissage du langage. T. II. La troisième année et les années suivantes*. 1947. 491 pp. 1800 fr. 00
- Fasc. CVIII. — RITA LEJEUNE. *Recherches sur le Thème : Les Chansons de Geste et l'Histoire*. 1948. 256 pp. Épuisé
- Fasc. CIX. — LOUIS REMACLE. *Le problème de l'ancien wallon*. 1948. 230 pp. Épuisé
- Fasc. CXX. — JULES HORRENT. *La Chanson de Roland dans les littératures française et espagnole au Moyen Age*. 1950. 552 pp. Épuisé
- Fasc. CXXII. — JULES HORRENT. *Roncesvalles. Édition du fragment de Cantar de gesta conservé à l'Archivo de Navarra (Pampelune)*. 1950. 261 pp. Épuisé
- Fasc. CXXIII. — MAURICE DELBOUILLE. *Le Lai d'Aristote de Henri d'Andeli*. 1950. 136 pp. Épuisé
- Fasc. CXXVI. — LOUIS REMACLE. *Syntaxe du parler wallon de La Gleize. Tome I. Noms et articles. Adjectifs et pronoms*. 1952. 402 pp., 19 cartes 1750 fr. 00
- Fasc. CXXIX. — *Essais de philologie moderne* (1951). 1953. 252 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CXXXV. — LÉON WARNANT. *La constitution phonique du mot wallon. Étude fondée sur le parler d'Oreye*. 1956. 409 pp. 2000 fr. 00
- Fasc. CXXXIX. — LOUIS REMACLE. *Syntaxe du parler wallon de La Gleize. Tome 2. Verbes — Adverbes — Prépositions*. 1956. 378 pp., 15 cartes 2000 fr. 00
- Fasc. CXL. — PAUL AEBISCHER. *Les Versions norroises du « Voyage de Charlemagne en Orient »*. Leurs sources. 1956. 185 pp. 1250 fr. 00
- Fasc. CXLI. — LOUIS DERROY. *L'emprunt linguistique*. 1956. 464 pp. 2250 fr. 00

- Fasc. CXLVIII. — LOUIS REMACLE. *Syntaxe du parler wallon de la Gleize*. Tome 3. sous presse
- Fasc. CL. — *La technique littéraire des chansons de geste* (1957). 1959. sous presse

PHILOLOGIE GERMANIQUE

- Fasc. II. — HEINRICH BISCHOFF. *Ludwig Tieck als Dramaturg*. 1897. 123 pp. 500 fr. 00
- Fasc. III. — PAUL HAMELIUS. *Die Kritik in der englischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*. 1897. 214 pp. Épuisé
- Fasc. IV. — FÉLIX WAGNER. *Le livre des Islandais du prétre Ari le Savant*. 1898. 107 pp. Épuisé
- Fasc. XX. — T. Southern, *The Loyal Brother*, edited by P. HAMELIUS. 1911. 131 pp. 600 fr. 00
- Fasc. XXXIII. — A. L. CORIN. *Sermons de J. Tauler. I. Le Codex Vindobonensis 2744, édité pour la première fois*. 1924. 372 pp. Épuisé
- Fasc. XLI. — JEANNE-MARIE H. THONET. *Étude sur Edward Fitz-Gerald et la littérature persane, d'après les sources originales*. 1929. 144 pp. Épuisé
- Fasc. XLII. — A. L. CORIN. *Sermons de J. Tauler. II. Le Codex Vindobonensis 2739, édité pour la première fois*. 1929. 548 pp. Épuisé
- Fasc. XLVI. — A. L. CORIN. *Comment faut-il prononcer l'allemand?* 1931. 164 pp. Épuisé
- Fasc. LXII. — M. RUTTEN. *De Lyriek van Karel van de Woestijne*. 1934. 305 pp. (Prix des Amis de l'Université de Liège, 1935; Prix de critique littéraire des provinces flamandes, période 1934-1936) Épuisé
- Fasc. LXIV. — S. D'ARDENNE. *The Life of St Juliana*. Édition critique. 1936. XLIX-250 pp. Épuisé
- Fasc. LXXI. — F. WAGNER. *Les poèmes mythologiques de l'Edda*. Traduction précédée d'un exposé général de la mythologie scandinave. 1936. 262 pp. Épuisé
- Fasc. LXXXIV. — JOSEPH WARLAND. *Glossar und Grammatik der germanischen Lehnwörter in der wallonischen Mundart Malmédys*. 1940. 337 pp. avec 2 cartes 1500 fr. 00
- Fasc. LXXXV. — A. L. CORIN. *Briefe von J. E. Wagner an Jean Paul Fr. Richter und August von Studnitz*. 1942. 598 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. XCVIII. — RENÉ VERDEYEN. *Het Naembouck van 1562. Tweede druk van het Nederlands-Frans Woordenboek van Joos Lambrecht*. 1945. CXXXII-256 pp., avec cinq planches et résumé français 1750 fr. 00
- Fasc. CI. — A. BAIWIR. *Le déclin de l'Individualisme chez les Romanciers américains contemporains*. 1943. 402 pp. 2000 fr. 00

- Fasc. CII. — M. RUTTEN. *De esthetische Opvattingen van Karel van de Woestijne*. 1943. xvi-295 pp. (Prix du Comité H. Van Veldeke, 1945) 1500 fr. 00
- Fasc. CXVIII. — IRÈNE SIMON. *Formes du roman anglais de Dickens à Joyce*. 1949. 464 pp. Épuisé
- Fasc. CXXI. — ARMAND NIVELLE. *Friedrich Griesses Roman-kunst*. 1950. 240 pp. 1500 fr. 00
- Fasc. CXXIX. — *Essais de philologie moderne* (1951). 1953. 252 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CXXXIV. — ARMAND NIVELLE. *Les Théories esthétiques en Allemagne. De Baumgarten à Kant*. 1955. 412 pp. . . . Épuisé
- Fasc. CXXXVI. — ALBERT GÉRARD. *L'idée romantique de la Poésie en Angleterre. Étude sur la théorie de la poésie chez Coleridge, Wordsworth, Keats et Shelley*. 1955. 416 pp. . . Épuisé
- Fasc. CXLI. — LOUIS DEROU. *L'emprunt linguistique*. 1956. 464 pp. 2250 fr. 00

PHILOGOLOGIE ORIENTALE

- Fasc. VI. — V. CHAUVIN. *La recension égyptienne des Mille et une Nuits*. 1899. 123 pp. Épuisé
- Fasc. XIX. — A. BRICTEUX. *Contes persans*. 1910. 528 pp. . . Épuisé
- Fasc. XLI. — JEANNE-MARIE H. THONET. *Étude sur Edouard Fitz-Gerald et la littérature persane d'après les sources originales*. 1939. 144 pp. Épuisé
- Fasc. LIII. — A. BRICTEUX. *Les Comédies de Malkom Khan*. 1933. 130 pp. 700 fr. 00
- Fasc. LV. — A. BRICTEUX. *L'Avare de Mirza Dja'jar Qarâdja-dâghî*, texte persan et traduction. 1934. 102 + 88 pp. . . 1000 fr. 00
- Fasc. LXXIV. — J. DUCHESNE-GUILLEMIN. *Études de morphologie iraniennne. I. Les composés de l'Avesta*. 1937. xi-279 pp. Épuisé
- Fasc. LXXV. — H. F. JANSSENS. *L'Entretien de la Sagesse. Introduction aux œuvres philosophiques de Bar Hebraeus*. 1937. 375 pp. 1500 fr. 00
- Fasc. LXXVI. — A. BRICTEUX. *Roustem et Sohrab*. 1937. 91 pp. 600 fr. 00
- Fasc. XCV. — Abbé ROBERT HENRY DE GÉNERET. *Le Martyre d'Ali Akbar*. Drame persan. Texte établi et traduit, avec une Introduction et des Notes. 1947. 144 pp. 750 fr. 00
- Fasc. CXLI. — LOUIS DEROU. *L'emprunt linguistique*. 1956. 464 pp. 2250 fr. 00

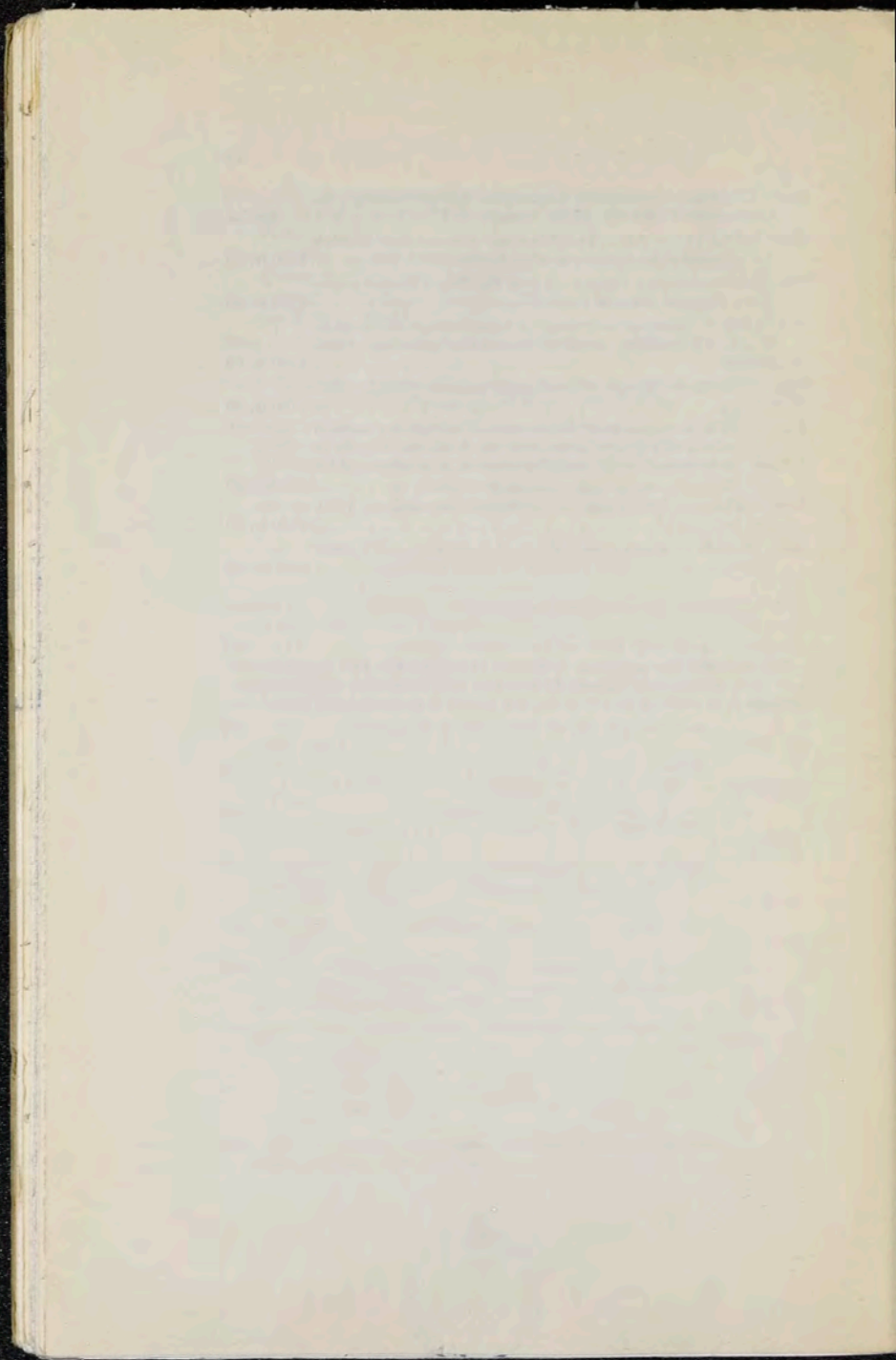
VARIA

- Fasc. XV. — VICTOR TOURNEUR. *Esquisse d'une histoire des études celtiques*. 1905. 246 pp. Épuisé



- Fasc. LXXIII. — ANTOINE GRÉGOIRE. *L'Apprentissage du langage*. 1937. 288 pp. (Prix Volney, de l'Institut) . . . Épuisé
- Fasc. LXXXVI. — ANTOINE GRÉGOIRE. *Edmond-Puri-Michel. Les prénoms et les surnoms de trois enfants*. 1930. 188 pp. . 1000 fr. 00
- Fasc. XC. — EUGÈNE POLAIN. *Il était une fois...* Contes populaires liégeois. 1942. 371 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CVI. — ANTOINE GRÉGOIRE. *L'Apprentissage du langage*. T. II. *La troisième année et les années suivantes*. 1947. 491 pp. 1800 fr. 00
- Fasc. CXXIX. — *Essais de philologie moderne* (1951). 1953. 252 pp. 1750 fr. 00
- Fasc. CXXXIII. — ALBERT HUSQUINET. *L'adaptation scolaire et familiale des jeunes garçons de 12 à 14 ans d'après le test sociométrique et le test d'aperception thématique*. 1954. 202 pp. Épuisé
- Fasc. CXLI. — LOUIS DEROY. *L'emprunt linguistique*. 1956. 464 pp. 2250 fr. 00
- Fasc. CXLIX. — *L'Ars Nova*, Colloques de Wégimont. II. 1955. 1959. sous presse

Les fascicules marqués d'un astérisque : I*, II*, III*, IV* appartiennent à la Série grand in-8° (Jésus) 27,5 × 18,5. Les fascicules I-XXX appartiennent à la Série in-8° (23 × 15), les autres à la même série (25 × 16).



IMPRIMERIE GEORGE MICHIELS, S. A., 6 RUE DE LA PAIX, LIÈGE

ULg - BGFHl-Sc. Antiquité



630600780

