

HOMÈRE • HORACE • LE MYTHE D'ŒDIPE

*ÉTUDES
DE
LITTÉRATURE
ANCIENNE*

HOMÈRE • HORACE • LE MYTHE D'ŒDIPE

LES "SENTENCES DE SEXTUS"

LES "SENTENCES DE SEXTUS"

PENS

ÉTUDES
DE
LITTÉRATURE ANCIENNE

S. SAÏD • F. DESBORDES
J. BOUFFARTIGUE • A. MOREAU

ÉTUDES
DE
LITTÉRATURE ANCIENNE

Homère • Horace • Le mythe d'Œdipe
Les "Sentences de Sextus"

PRESSES DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

45, rue d'Ulm - Paris

1979

© Presses de l'École normale supérieure

ISBN 2-7288-0060-X

SOMMAIRE

Suzanne SAÏD	LES CRIMES DES PRÉTENDANTS, LA MAISON D'ULYSSE ET LES FESTINS DE L'ODYSSÉE.	9
--------------	--	---

Les festins des prétendants, qui occupent près du quart de l'*Odyssée*, ne servent pas seulement à montrer la ruine de la maison d'Ulysse. Ils permettent aussi de symboliser les manquements des prétendants à toutes les normes morales et sociales et aux règles de la «répartition équitable» que représente le festin. Ces infractions se traduisent précisément par toute une série d'écarts ou de lacunes par rapport à une norme littéraire représentée par la scène typique de banquet sacrificiel. Elles se marquent aussi par des images et des échos qui assimilent les festins des prétendants et les repas d'animaux qui confondent le convive et la victime et effacent l'opposition du festin et de la guerre, qui sont les deux pôles de l'univers homérique.

Françoise DESBORDES	MASCULIN/FÉMININ - NOTES SUR LES ODES D'HORACE	51
---------------------	---	----

Une interrogation globale sur ce que peut être l'analyse de contenu des textes poétiques et sur ce que l'on peut attendre de la méthode des rapprochements entre textes ou fragments de textes est illustrée sur l'exemple des *Odes*. Une analyse de III,12 fait apparaître le réseau d'images qui soutient l'opposition masculin/féminin et contribue à la nuancer. L'utilisation de ce réseau comme grille de lecture pour l'ensemble des *Odes* montre qu'Horace a modifié l'opposition classique non seulement en développant la zone intermédiaire des *pueri* et *puellae*, mais aussi en effaçant la frontière entre cette zone et le monde masculin : tentative pour récupérer des valeurs viriles en voie de disparition sous forme de valeurs esthétiques.

Jean BOUFFARTIGUE **DU GREC AU LATIN : LA TRADUCTION
LATINE DES SENTENCES DE SEXTUS**

81

La traduction des textes grecs en latin obéissait, dans l'Antiquité, à des procédures dont la particularité doit beaucoup à la contiguïté linguistique et culturelle des deux langues. A la traduction *de sensu* défendue par Cicéron, les Latins ont fini par préférer la traduction *de verbo*, au risque de traduire en une autre langue que le latin. Plusieurs exemples montrent les différents degrés de littéralité recherchés par les traducteurs. En particulier, la traduction des *Sentences* de Sextus par Rufin est un bon exemple de traduction *de verbo* pratiquée sur un texte non sacré. Elle permet de voir comment le traducteur pouvait, tout en sauvegardant l'intégrité du latin, reproduire au plus près les modèles lexicaux et syntaxiques fournis par le texte grec.

Alain MOREAU **A PROPOS D'ŒDIPE : LA LIAISON ENTRE TROIS
CRIMES - PARRICIDE, INCESTE ET CANNIBALISME**

97

Une enquête sur les origines du mythe d'Œdipe débouche sur la découverte de l'association étroite et universelle entre trois crimes fondamentaux, parricide, inceste et anthropophagie.



Les textes rassemblés dans ce cahier sont la reprise de quatre exposés présentés lors de séances du Séminaire de littérature ancienne organisé par la Section de Langues anciennes de l'École normale supérieure au cours de l'année 1977-78. Parmi les autres exposés, certains reprenaient d'assez près des articles déjà publiés¹, d'autres doivent trouver place dans d'autres publications.

J.L. A.L.B.

(1) Notamment : Florence DUPONT, « La scène juridique », *Communications* 26, 1977, 62-77. De François HARTOG, qui avait consacré deux exposés aux « Procédures de l'historiographie d'Hérodote », on peut lire d'ores et déjà : « Salmoxis : le Pythagore des Gètes ou l'autre de Pythagore ? », *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, Ser. III, vol. VIII, 1978, 15-42; « Hérodote, rhapsode et arpenteur », *Hérodote*, 9, 1978, 56-65.

LES CRIMES DES PRÉTENDANTS, LA MAISON D'ULYSSE ET LES FESTINS DE L'ODYSSÉE

INTRODUCTION

Les prétendants sont, dans l'*Odyssée*, les «méchants du conte»¹. On leur applique tous les mots qui peuvent désigner des fautes ou flétrir des excès : on rappelle leurs «fautes» (*hyperbasiè*), on les traite de «criminels» (*aleitès*), on condamne leur caractère «excessif» (*hyperphialos* et *hyperènoreôn*), leur «violence outrageuse» (*hubris* etc...), leur «orgueil insensé» (*atasthalos* etc...) et leur «impudence» (*anaidès*); on dénonce leurs «actes infâmes» (*aiskhea*) et «contraires à toutes les règles» (*aeikea*)². Les prétendants, qui ne tiennent aucun compte de cette «règle de convenance» (*standard of appropriateness*) dont A.A. Long a montré l'importance capitale dans la morale homérique³, sont étrangers à l'*aidôs*, ne se soucient guère de la *dikè* et de la *themis* et ne craignent pas plus le «blâme» (*nemesis*) des hommes que la «colère» (*mènis*) des dieux⁴. Ils peuvent donc aisément apparaître comme le type même des «êtres violents (*hubristès*) et sauvages (*agrios*)» qu'Ulysse oppose, dans une formule qui réapparaît à trois reprises dans l'*Odyssée*⁵, aux «justes (*dikaïos*) qui savent craindre les dieux (*theoudès*) et accueillir les hôtes (*philoxeinos*)».

Les crimes des prétendants sont inséparables de la maison d'Ulysse qui leur sert de cadre. C'est pratiquement toujours «dans la (belle) maison d'Ulysse» (par ex. en 1.227 s.) ou «dans la grande salle» (par ex. en 16.93 s.) qu'on nous montre les prétendants préparer ou accomplir leurs forfaits.

Mais à la différence de la grande salle (*megaron*), la maison (*oikos*) n'est pas seulement un lieu : *oikos* renvoie autant et plus qu'à la réalité matérielle du palais à la collectivité qui l'habite et «dénote un cercle d'appartenance sociale», comme l'a bien montré E. Benveniste⁶. Ce mot englobe aussi bien l'épouse et le fils d'Ulysse, ses hôtes éventuels, ses serviteurs et ses servantes que l'ensemble des biens matériels, meubles et immeubles, qui constituent le patrimoine du héros. C'est pourquoi la description des violences des prétendants unit étroitement les atteintes aux biens

(«le vin que l'on puise», «le pain que l'on mange» et «le bétail que l'on égorge») et les outrages infligés aux personnes («les hôtes qu'on brutalise» ou «les servantes que l'on maltraite»)⁷. Souvent même, la maison d'Ulysse est l'unique victime des prétendants qui l'épuisent» (*trukhein* par exemple en 1.248), voire la «mettent en pièces» (*diarraiein* en 2.48 s.). De manière significative ce verbe est d'ailleurs appliqué ailleurs à la «destruction» de Télémaque projetée par les prétendants⁸.

A travers sa «maison», c'est évidemment le maître qui est atteint dans ses prérogatives familiales et sociales. Manquer de respect à Télémaque, à Pénélope ou à la fidèle Euryclée, c'est manquer de respect à Ulysse lui-même⁹. Prétendre «régir» (*koiranein*, 13.377; 20.234) son palais de son vivant et «contre la volonté» (*aekèti*, 3.213, 16.94) exprime de son héritier légitime, en s'appuyant sur la qualité de «régent» (*koiranos*, par exemple en 1.247) d'Ithaque ou des îles avoisinantes, c'est traiter un bien privé en «domaine public» (*dèmios*: 3.82, 4.314, 30.264s.), donc en anéantir socialement le maître.

Tous les crimes des prétendants se résument donc à un seul, la destruction de la maison d'Ulysse¹⁰. Cette destruction, qui est évoquée abstraitement par des verbes comme léser (*kèdein*, 23.9), ravager (*keirein* ou *katakeirein* en 1.378 etc.), perdre (*ollunai* en 1.377 etc.), détruire (*phthinuthein* ou *minuthein* en 1.250 etc.), est aussi décrite très concrètement en termes de consommation alimentaire avec des verbes comme manger ou boire¹¹, voire même dévorer. Quand Eurymaque affirme, au chant II, que «les richesses d'Ulysse seront lamentablement dévorées» (v. 203), il emploie en effet le verbe *bibròskein*, qui renvoie toujours chez Homère à des animaux comme des lions qui dévorent leur proie ou des serpents qui se repaissent de drogues funestes, et sert une fois à décrire le festin de cannibale d'Héra, qui voudrait «dévorer tout crus» Priam, ses fils et tous les Troyens¹². De même *dardaptein*, qu'Eumée et Télémaque emploient successivement pour évoquer les prétendants qui «mettent en pièces» les biens d'Ulysse en 14.92 et 16.315 ne se retrouve qu'une seule fois dans l'*Iliade*, dans une image où des «chacals mangeurs de chairs crues... mettent en pièces un cerf» (11.479).

Mais quand on parle dans l'*Odyssée* des prétendants qui «mangent» ou qui «dévorent» la maison d'Ulysse, il ne s'agit pas d'une simple image. Les prétendants ne cessent en effet de manger et on passe aisément de la métaphore à sa réalisation concrète. La «dévoration» de la maison ne fait qu'un avec les festins des prétendants qui «passent leurs journées à immoler bœufs, moutons et chèvres grasses et à boire le vin aux sombres feux pour rien»¹³. La déperdition de substance de la maison se traduit tout au long du poème par l'évocation du pain que les prétendants mangent, du vin qu'ils puisent dans les jarres et qu'ils boivent, et des troupeaux qu'on amène au palais pour qu'ils les égorgent¹⁴.

Ce dernier thème occupe dans l'*Odyssée* une grande place, ce qui n'a rien d'étonnant dans une société où le bétail constitue la richesse par excellence. On sait en effet que le terme *probaton*, qui désigne le bétail, n'est jamais que la spécialisation d'un terme générique qui oppose les biens meubles et «tout ce qui avance» à «tout ce qui git» (*keimèlia*)¹⁵. La description que fait Eumée des richesses d'Ulysse au chant XIV (v. 96-104) témoigne elle aussi de la confusion de la richesse

avec la possession du bétail. Il faudrait enfin citer tous les passages qui montrent que chez Homère la tête de bétail constitue l'étalon de valeur le plus employé et qu'on évalue en bœufs les femmes, les armes, les trépieds ou le montant d'une compensation¹⁶.

En fait, dans «le monde d'Ulysse», tout peut se traduire en termes de bœufs que l'on amène ou que l'on emporte. Remporter la victoire, c'est d'abord pousser devant soi les bœufs et les grasses brebis de l'adversaire en 20.49-51. Faire sa cour à une femme noble comme il convient, c'est aussi «amener des bœufs et des moutons gras pour régaler ses parents» (18.278-279).

On comprend donc que la destruction d'une maison se dise à plusieurs reprises¹⁷ en termes de destruction de bétail et que les prétendants soient d'abord ceux qui ruinent les troupeaux. Quand ils sont mentionnés pour la première fois au vers 91 du chant I, on indique qu'«ils tuent chaque jour les troupeaux de moutons et de vaches cornues à la démarche torse» et la première image qu'on a d'eux les montre «assis sur les cuirs des taureaux abattus de leurs mains» (1.106).

Rien n'impose mieux l'image d'une maison qui se vide peu à peu de sa substance que la mention ou le spectacle des cortèges d'animaux que l'on mène chaque jour au palais pour les festins des prétendants.

Le motif est introduit au chant XIV. Les déprédations des prétendants s'inscrivent en effet en creux dans une description qui montre un troupeau où les mâles sont bien moins nombreux que les femelles, «car les divins prétendants en diminuaient le nombre par leurs festins et chaque jour le porcher leur envoyait le plus gras de ses cochons» (v. 17-19)¹⁸.

Il réapparaît au chant XVIII. La description du troisième festin s'ouvre en effet aux vers 170-171 sur le tableau de l'arrivée des troupeaux qu'on amène des champs, de toutes parts. Et l'on retrouve la même insistance sur la qualité des bêtes sacrifiées avec la présentation de Mélanthios qui amène «ses chèvres les plus belles» (v. 213-214).

Il est développé avec le plus d'éclat et d'insistance au chant XX, au début du quatrième (et dernier) festin. Il y est en effet repris trois fois. On voit d'abord arriver le porcher qui mène «trois cochons, les meilleurs du troupeau» (v. 163), puis le chevrier qui mène à son tour «les plus belles chèvres de ses troupeaux» (v. 174). Enfin, en troisième, arrive Philoitios, le chef des bouviers qui amène «une chèvre stérile avec des chèvres grasses» (v. 186).

Il se prolonge enfin ironiquement au chant XXI, avec l'ordre d'Antinoos, qui demande au chevrier d'amener pour le lendemain «les plus belles chèvres de ses troupeaux» (v. 266), et même au chant XXII, avec les sarcasmes d'Eumée qui, après avoir solidement attaché Mélanthios, lui rappelle l'ordre que lui avait donné Antinoos (v. 197-199).

La mise en œuvre d'un «art de la fugue» qui se traduit par la réapparition insistante de formules ou de quasi-formules (seuls varient en effet le nom de l'animal et, parallèlement, le nom de celui qui l'amène) sert ainsi à rendre sensible l'importance des déprédations commises par les prétendants.

Mais ces cortèges d'animaux ne sont jamais que le prélude des festins des prétendants qui tiennent dans l'*Odyssée* une place exceptionnelle (leur description occupe près du quart de l'œuvre) et mettent en jeu les mêmes procédés de correspondance et de variation comme l'indique, au moins pour les trois premiers d'entre eux, le choix des formules d'introduction et de conclusion :

I. Le début des festins.	
1 : 1.106-107	: Athéna-Mentès « <i>trouve les prétendants arrogants. Ils prenaient leur plaisir au trictrac devant les portes</i> ».
2 : 2.299	: Télémaque « <i>trouve les prétendants arrogants. dans la grande salle</i> ».
3 : 17.167-168	: Les prétendants « <i>devant la maison d'Ulysse prenaient leur plaisir aux disques et aux javelines qu'ils lançaient</i> ».
II. La fin des festins.	
1 : 1.423-424	: « <i>Alors chacun alla se coucher et rentra chez soi</i> ».
2 : 2.397	: Les prétendants « <i>pour aller dormir s'élancèrent vers la ville</i> ».
3 : 18.428	: « <i>Ils allèrent se coucher chacun dans sa maison</i> ».

Le quatrième festin occupe, il est vrai, une place à part. Il tranche sur les trois premiers par la manière dont il est introduit, avec le vers 249 du chant XX qui montre les prétendants qui «*entrent dans la maison du divin Ulysse*» et surtout par l'absence d'une véritable conclusion. On passe en effet sans transition du festin à la bataille et au massacre des prétendants au chant XXII.

Au delà des formules d'encadrement, on peut mettre en évidence, dans l'organisation d'ensemble de ces festins comme dans le détail de leur présentation une série de parallélismes et de reprises qui nous invitent à les considérer comme un tout et à les inscrire dans un ensemble plus vaste, celui des scènes de banquet dans l'*Odyssée* et même dans l'*Iliade*.

La scène de banquet sur laquelle se détachent les festins des prétendants sera donc à l'arrière plan de mon étude. Si je choisis ici de parler de «*scène*» plutôt que de «*thème*» ou de «*motif*», malgré la difficulté théorique que présente cette notion, c'est d'abord pour éviter les confusions et les ambiguïtés des deux autres. Comme le soulignait récemment G.S. Kirk²⁰, on a vu proliférer depuis quelques années toute une série de travaux sur la récurrence d'un certain nombre de thèmes ou de motifs dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*. Mais ces étiquettes identiques recouvrent en fait des contenus très divers. Je me bornerai ici à deux exemples extrêmes, ceux de J.I. Amstrong et de C. Segal. Quand J.I. Amstrong parle de «*motif*» dans un article intitulé «*The arming motif in the Iliad*»²¹, il entend par là une séquence très précisément délimitée où des actions identiques se succèdent en un ordre constant et sont décrites en des termes voisins. Par contre, quand C. Segal

se propose d'étudier le « thème » de la mutilation des cadavres dans l'*Iliade* ²², il s'attache à l'examen des effets qu'entraînent dans le cours du poème l'apparition et la reprise plus ou moins développée des allusions à ce sujet. L'expression de « scène » ou de « scène typique », utilisée d'abord par W. Arend en 1933 ²³, dans un ouvrage qui a fait date, et mise en œuvre dans toute une série de travaux récents sur les scènes de bataille ²⁴ a, par contraste, le mérite de la précision. Car elle ne suppose pas seulement la présence d'un certain nombre d'éléments identiques; elle implique aussi leur apparition dans un ordre déterminé. Mais elle ne constitue jamais qu'une « norme poétique » ²⁵ et un schéma idéal qui permet de mettre en relation toute une série de développements, de les lire les uns par rapport aux autres et de mesurer d'éventuels écarts. Quand il s'agit de banquets dont le désordre forme un contraste saisissant avec la belle ordonnance des festins de Nestor ou des Phéaciens, les écarts sont même plus intéressants que le type qui permet de les apprécier. Ce qui explique d'ailleurs que W. Arend, dans le chapitre qu'il consacre au sacrifice et au festin (*Opfer und Mahl*) ²⁶ ne leur ait accordé que peu d'attention. Mais c'est aussi ce qui justifie le mieux l'étude que je veux en faire. Car il n'y a sans doute pas de meilleure occasion de mesurer l'originalité d'un poète qui s'est peut-être défini autant « contre sa tradition » que par elle (pour reprendre le titre d'un article remarquable de J.A. Russo ²⁷) que ces scènes où « le modèle ou le type courant sont traités de manière assez lâche, ou même sont déformés à un point tel que le poète donne l'impression d'altérer des éléments traditionnels pour leur donner une valeur absolument neuve plutôt que de dépendre d'un schéma existant ».

Mais le banquet homérique n'est pas seulement une norme littéraire. Il est aussi une norme sociale, un cadre où la communauté s'affirme comme telle en instituant entre ses membres (et éventuellement des étrangers qu'elle intègre, au moins provisoirement, par le rituel de l'hospitalité) des rapports codifiés et en instaurant un rapport généreux de dons et de contre-dons. Il est enfin une norme religieuse. Grâce au sacrifice par lequel il s'ouvre, il affirme le lien qui unit les hommes aux dieux et se présente toujours comme un « festin des dieux » ²⁸.

L'écart par rapport à la norme littéraire devient ainsi le moyen de symboliser la transgression des normes sociales et religieuses. Toute une série d'études consacrées au thème de l'hospitalité dans l'*Odyssée* ²⁹ ont indiqué au passage le traitement outrageux que les prétendants réservent à leurs hôtes dans leurs festins. D'autre part, dans une étude sur « les valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée* » ³⁰, P. Vidal-Naquet a montré comment le sacrifice fonctionnait comme critère dans le monde proprement humain d'Ithaque et permettait d'opposer le côté d'Ulysse « où le sacrifice, rétrospectif ou présent est permanent » au côté des prétendants « qui ne sacrifient pas » ³¹. Il vaut la peine de reprendre, de compléter et de systématiser ces indications en montrant précisément comment les banquets des prétendants, qui permettent de visualiser les dommages infligés aux biens d'Ulysse, servent aussi et surtout à symboliser leurs crimes à l'égard des hommes comme à l'égard des dieux et à illustrer leur caractère asocial, voire inhumain.

Pour conduire cette étude, je partirai des mots. Un examen du vocabulaire du repas et du festin dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* montrera d'abord l'importance centrale du terme *dais* et de la notion de répartition qu'il exprime. Elle permettra

aussi de mettre en relation la répartition de nourriture qui se déroule dans le cadre du festin avec d'autres partages qui concernent le butin, la terre ou l'héritage et de définir un modèle général de la « répartition équitable » (*dais eisè*), à la fois égalitaire (puisque tous les pairs y ont leur part appelée *moira*) et hiérarchisée (puisque il existe un *geras* c'est-à-dire une part d'honneur).

Dans un deuxième temps j'opposerai au modèle ainsi défini les festins des prétendants qui transforment en pillage le partage réglé de la nourriture et bloquent complètement le processus de l'échange en refusant d'accorder aux dieux comme aux hommes la part qui leur est due. Et je m'attacherai chemin faisant à montrer comment ces infractions à des normes sociales et religieuses se traduisent formellement par des écarts, des distorsions ou des ellipses par rapport à des séquences types.

1. LE FESTIN HOMÉRIQUE : CONSOMMATION OU RÉPARTITION ?

Un examen, même rapide, de l'ensemble des mots qui désignent le repas ou le festin chez Homère ³² permet d'opposer deux ensembles : d'un côté toute une série de mots qui mettent l'accent sur la consommation de la nourriture et ses modalités temporelles; de l'autre, un ensemble beaucoup plus important (et plus spécifiquement homérique) de termes qui insistent sur la répartition.

Ainsi *deipnon* et *dorpon*, qui sont l'un et l'autre fort bien attestés dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée* ³³ et qui ont un champ d'emplois à peu près identique ³⁴, désignent d'abord le repas en tant que consommation de nourriture. Ils sont en effet qualifiés à peu près exclusivement de « savoureux » (*laros*) ³⁵. *Deipnon*, qui sert de complément à un verbe qui signifie « se repaître » (*passasthai*) ³⁶, peut même être développé par des expressions qui désignent des aliments comme « la farine d'orge », des « chèvres » ou un « porc » ³⁷. Enfin le dénominatif *deipnein* est deux fois associé à « pourvoir son cœur de nourriture » dans la formule : « αὐτὰρ ἐπεὶ δειπνήσῃ καὶ ἥραρε θυμὸν ἐδωδῆι » (*Od.* 5.95; 14.111).

Deux termes plus rares, *deielièsas* (*Od.* 17.599) et *ariston* (*Il.* 24.124; *Od.* 16.2) semblent renvoyer d'abord au moment de la consommation du repas. C'est évident pour *deielièsas* que l'on dérive de *deielos*, qui qualifie une fois le jour dans l'*Odyssée* (17.606) et est attesté une fois au neutre avec le sens de « après midi » dans l'*Iliade* (21.232). Mais c'est aussi probable pour *ariston* dont on précise en *Od.* 16.2 qu'il se déroule « à l'aube ».

On peut opposer à cet ensemble une série beaucoup plus importante de mots qui soulignent la fonction sociale du banquet au lieu de renvoyer d'abord à sa fonction biologique.

Le plus rare est *thoinèthènai* qui n'est attesté qu'une fois dans l'*Odyssée* (4.36) dans un contexte qui présente le festin offert à des étrangers comme un contre-don, puisque Ménélas justifie l'hospitalité qu'il s'apprête à donner par celle qu'il a jadis

reçue et par les festins d'hospitalité (*xeinèia*) qu'il a jadis « mangés » (*phagein*) en grand nombre (v. 33).

Eranos, qui n'apparaît que deux fois dans l'*Odyssée* (1.225-226, 11.415) en série avec *gamos* et *eilapinè* ou opposé à eux, est plus clair encore. L. Gernet a en effet montré que seule la notion de *contribution* peut rendre compte de la diversité d'emplois d'un mot qui a pu désigner, après Homère, un festin donné en retour, un écot ou une quote-part dans le cadre d'un prêt gratuit ou collectif. « Cette notion se définit en fonction de certains types de vie collective comme celle de prestation multiple assurée de sa récompense, mais dont le principe psychologique reste celui d'une libre générosité »³⁸.

Eilapinè, qui est mieux attesté³⁹, appartient au même registre. Ce nom, qui est associé trois fois à *gamos* « le festin de mariage » et deux fois à *eranos*⁴⁰ semble un doublet de *dais* : il lui est étroitement associé en *Il.* 10.217 ; il peut servir de complément d'objet interne à *dainusthai* (*Il.* 23.201) et l'adjectif qui le qualifie en *Od.* 11.415 *tethaluia* « florissant » est l'équivalent exact de *thaleia* qui qualifie souvent *dais*.

Mais le terme central pour désigner le festin chez Homère est incontestablement *dais*⁴¹ qui est attesté 29 fois dans l'*Iliade* et 55 fois dans l'*Odyssée*. Toute une série de mots de la même famille sont eux aussi liés à la notion de festin. *Dainumi* est employé absolument au sens de « festoyer »⁴² et associé au moyen ou à l'actif à toute une série de compléments qui désignent le festin dans sa généralité (*eilapinè* ou *dais*) ou qui renvoient à des festins donnés à l'occasion d'une noce (*gamos*) ou d'un enterrement (*taphos*)⁴³. *Daitus* (*Il.* 22.496) signifie lui aussi festin et *daitumôn* (9 ex. dans l'*Odyssée*) désigne toujours le convive.

Or ces mots n'expriment nullement la consommation de la nourriture. C'est déjà ce que suggère l'étymologie qui les rattache à un thème qui signifie « partager » ou « diviser »⁴⁴. C'est aussi ce que prouve l'examen du champ d'emplois de *dais*. Jamais en effet *dais* n'est qualifié par un adjectif qui signifierait « agréable au goût ». Par contre ce mot est souvent associé à des épithètes qui soulignent sa qualité (*agathè* ou *esthlè*)⁴⁵ ou son « éclat glorieux » (*erikudès*)⁴⁶, indiquent son opulence (*thaleia* ou *pièrè*)⁴⁷ ou le présentent comme un objet de désir (*menoeikès*, *erateinè* ou *epèratos*)⁴⁸. L'épithète la plus courante de *dais* est *eisè*⁴⁹ qui traduit l'équité d'une répartition qui satisfait aussi bien l'autel des dieux (comme le montre la formule « Jamais mon autel ne manquait du repas où tous ont leur part ») *οὐ γὰρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαυτὸς εἰσῆς*⁵⁰ que le cœur des hommes (comme le montre la formule « Et leur cœur n'eut pas à se plaindre du repas où tous ont leur part »... *οὐδέ τι θυμὸς ἐδεύετο δαυτὸς εἰσῆς*⁵¹). L'utilisation d'un nom racine signifiant la répartition pour désigner le festin paraît donc révélatrice d'un univers où le festin est d'abord le lieu par excellence de la répartition, d'autant que le lien entre le festin et la notion plus générale de partage est très sensible dans la langue homérique.

On peut d'abord le montrer en examinant la série des termes formés sur *dai-* à l'aide du suffixe *-tro-*. Certains appartiennent en effet exclusivement au vocabulaire du festin. Le *daitros* (3 ex. dans l'*Odyssée*) est celui qui découpe les parts

de viande et les répartit entre les convives et la *daitrosunè* (Od. 16.253) est l'art de procéder à cette double opération. De même *daitron* (Il. 4.262) s'applique à la part de vin qui est distribuée à chacun dans le festin. Mais *daitreuein* est ambivalent. Dans l'*Odyssée*, où ce verbe est attesté deux fois, il apparaît dans un contexte de festin : au chant XV, il est associé, au vers 323, à *optèsai* « faire cuire des viandes » et *oinokhoēsai* « verser du vin » et désigne de toute évidence le fait de découper les viandes et de les répartir. De même, au chant XIV, il figure dans la description du festin donné par Eumée à Ulysse, dans un contexte qui souligne fortement le thème de la répartition et de son équité : après avoir montré le porcher qui se lève *daitreusôn* « pour découper la viande et pour la répartir » (v. 433), on rappelle qu'il connaissait en son esprit les règles de la répartition (περὶ γὰρ φρεσὶν αἶσμα ἦδη, v. 433) et on le décrit en train de tout répartir en sept parts (καὶ τὰ μὲν ἔπραχα πάντα διεμμοῦρ' αὖτο δαΐζων, v. 434). Par contre dans l'*Iliade* ce même verbe renvoie, aux vers 688 et 705 du chant XI, à la répartition du butin, dans un passage où Nestor raconte comment fut distribué le butin pris aux Eléens.

On peut opposer à la série formée sur *daitro-* où la répartition est le plus souvent liée au festin, deux verbes formés sur *dai-*, *daiesthai* et *daizein*. Il est en effet exceptionnel que *daiesthai* (2 ex.) et *daizein* (1 ex.) renvoient à la répartition des viandes dans le cadre du festin (Il est d'ailleurs tout aussi rare que *daiesthai* s'applique à une répartition de butin ou désigne la répartition pacifique d'une population en deux territoires)⁵². Le plus souvent ces deux verbes sont employés pour décrire un partage violent, dont l'agent est d'ordinaire le bronze aigu et prennent de ce fait le sens de « déchirer »⁵³.

Les dictionnaires étymologiques qui rattachent à une même racine *dais* et *dateomai*⁵⁴, comme les rapprochements de Plutarque ou d'Athénée qui dérivait *dais* de *dateisthai* et mettaient en rapport des termes comme *dais*, *daitumôn* et *daitros* avec des notions de répartition et de division (*diairein* et *dianemein*)⁵⁵ nous invitent également, pour mieux comprendre le statut du festin, à examiner les autres domaines où peut se produire un partage exprimé par des mots comme *dateisthai*.

Dans l'*Odyssée*, il n'est pas rare que *dateisthai*, comme *daiesthai* et *daitreuein*, s'applique à la répartition des viandes dans un festin⁵⁶. Mais ce mot peut aussi désigner la répartition d'un territoire entre les membres d'un même groupe social ou entre deux cités⁵⁷. C'est aussi *dateisthai* que l'on emploie pour le partage d'un héritage entre des frères ou des collatéraux (en l'absence d'héritier direct)⁵⁸. Mais *dasmos*, *dateisthai* et ses composés (*apodateisthai* ou *diadateisthai*) apparaissent surtout à propos de la répartition du butin dans l'*Odyssée* et plus encore dans l'*Iliade*⁵⁹. Enfin, comme *daiesthai* et *daizein*, *dateisthai* peut décrire un partage violent où des guerriers « se partagent la fureur d'Arès » (Il. 18.264), où les chars « partagent » un cadavre sous les jantes de leurs roues⁶⁰, où les chiens et les oiseaux « se partagent » un cadavre qu'ils dévorent tout cru⁶¹. A quoi il faudrait ajouter tous les passages de l'*Odyssée* où *dateisthai* renvoie à la répartition des biens d'Ulysse par les prétendants, passages que j'examinerai plus loin.

L'importance de la notion de répartition dans le banquet homérique se marque enfin par la place qu'occupent dans les descriptions des festins un mot comme *moira*⁶² qui désigne une part, parfois qualifiée d'équitable (*isè*), et tout le vocabulaire

de la distribution. Avec des verbes comme *nôman* ou *nemein*⁶³, dont le sens originel est « attribuer, répartir selon l'usage et la convenance », le service du vin, des viandes et du pain est en effet présenté comme une distribution qui obéit à des règles.

2. LA LOI DU FESTIN ET LE MODÈLE DE LA « DAIS EISÈ »

L'apparition d'un même vocabulaire de la répartition pour désigner le partage de la nourriture dans le festin, le partage du butin entre les vainqueurs, le partage d'un héritage ou le partage des terres, semble indiquer que le même modèle est à l'œuvre dans tous les domaines⁶⁴. Il vaut la peine de regarder plus attentivement sa configuration.

Je passerai rapidement sur l'auteur de la répartition. Les travaux de G. Thomson et de B. Borecky ont bien montré que chez Homère le partage était tantôt présenté comme une activité de la collectivité (de ce point de vue l'importance des formes moyennes *dateisthai* et *dainusthai* est significative), tantôt comme le privilège de son (ou de ses) chef(s)⁶⁵. Les héritiers semblent toujours procéder collectivement au partage de l'héritage⁶⁶. Inversement le roi « le plus royal » (en l'occurrence Agamemnon) se voit normalement confier la tâche de procéder à la répartition de nourriture et d'offrir le festin (*Iliade* 9.170). Quand il s'agit de butin ou de propriété, l'image est plus complexe. Car le butin peut être réparti par l'ensemble des guerriers, le groupe des chefs ou le chef suprême⁶⁷. De même, s'il est question dans l'*Odyssée* d'un *roi* qui partage les terres labourables au moment de la fondation d'une colonie (6.9), on mentionne à trois reprises dans l'*Iliade* des *peuples* ou des *notables* qui « découpent un domaine » pour un guerrier particulièrement vaillant⁶⁸.

Je m'arrêterai davantage sur les modalités du partage et sur les implications de l'expression *dais eisè*.

Le « partage égal » dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée* est d'abord un *partage entre égaux*. Il ne concerne que les pairs et exclut les autres.

C'est évident à propos de l'héritage. Au chant XIV de l'*Odyssée*, ce sont les fils nés d'une « épouse » (v. 202) et de ce fait « légitimes » (v. 203) qui « se répartissent » (*dassasthai*, v. 208) la propriété du mort, apparemment de manière égalitaire, puisqu'ils procèdent par tirage au sort (v. 209). Mais le bâtard, fils d'une « concubine achetée » (v. 202-203), est doublement exclu du partage, à la fois comme auteur et comme bénéficiaire à égalité. Car ce sont ses frères qui « lui donnent fort peu de choses et lui attribuent (*nemein*) une maison » (v. 210).

Mais c'est tout aussi vrai pour le festin pour peu qu'on y regarde d'un peu près.

La commensalité est en effet le signe d'une appartenance à une même communauté. La preuve, c'est que les dieux ne participent aux banquets des hommes que de manière médiatisée et lointaine. « Ils prennent leur part des hécatombes » (*Il.* 9.535) par l'intermédiaire de leur autel qui reçoit des offrandes de vin et de graisse que l'on fait brûler⁶⁹, mais ils ne sont plus véritablement les convives des hommes

comme ils l'étaient avec l'intervention de Prométhée⁷⁰. Dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*, quand les dieux s'associent physiquement à des banquets et y apparaissent visiblement, leur présence ne s'explique que par le statut supra-humain de leurs convives, que ce soit les Ethiopiens, les Phéaciens ou la déesse Thétis⁷¹. La seule exception apparente est en fait une contre-épreuve. Car au chant V de l'*Odyssée*, la description du repas d'Ulysse, l'homme par excellence, et de la nymphe Calypso (v. 196-199) oppose soigneusement la nourriture mortelle d'Ulysse à l'ambrosie et au nectar qui constituent la nourriture de la déesse et ne les présente à aucun moment comme des convives qui partageraient un repas commun.

De manière symétrique, on peut dire que l'admission au festin et l'accès à la convivialité que traduit le verbe *metadaïesthai* (*Od.* 18.48) est une manière de signifier l'intégration dans une communauté. Ce qui explique sans doute la place que le festin occupe dans l'hospitalité.

Inversement, l'exclusion du banquet témoigne de la déchéance de l'orphelin dont le père ne fait plus partie de la communauté des guerriers et n'est plus un des convives du festin comme le souligne Andromaque au chant XXII (v. 492-497). Et le refus volontaire de participer au banquet traduit de la manière la plus nette qui soit la rupture des liens qui unissent l'individu à la collectivité. C'est le mérite de A. Motto et J. Clark et, tout récemment, de J. Redfield de l'avoir montré à propos d'Achille⁷². Il est donc normal que la réintégration du héros passe par le «festin plantureux» qu'Agamemnon doit lui offrir pour que rien ne manque à la justice» (19.179-180). On pourrait de la même manière signaler que la haine des dieux pour les Troyens parjures se marque par une non participation à leurs banquets sacrificiels et un refus de «prendre leur part de l'odeur de la graisse» (*Il.* 8.550).

Répartition entre égaux, qui consacre la parité de ceux qui y sont admis, la *dais eîsè* est aussi une *répartition égale*.

Cette égalité est particulièrement visible à propos de l'héritage et du partage entre frères. Car les frères ont droit normalement à la même considération (*homo-timos*, *Il.* 15.186). Ils se voient donc attribuer une *part égale* (*isomoros*, *Il.* 15.209) et reconnaître un même lot (*homè aîsa*, *ibid.*); et l'intervention du sort dans la répartition souligne cette égalité.

Quand il s'agit de butin, de terres ou de festin, le principe de la répartition est plus complexe et unit l'égalité à la hiérarchie. Plus tard, comme le montrent les *Propos de table* de Plutarque, on a eu tendance à ne voir que l'égalité et à dire qu'à l'époque homérique «la Part (*Moira*) et le Lot (*Lachesis*) arbitraient les festins (définis comme une communauté de repas et de boisson) selon le principe d'égalité (*isotès*)» (*Il.* 10,644a). Il est vrai que, dans le dernier festin des prétendants, on précise qu'au terme de la répartition des parts (*μοίρας δασσάμενοι*) on sert au mendiant Ulysse «une part égale» (*μοῖραν ἴσην*) à celle que les autres avaient obtenue en lot» (20.280-282). Mais cette égalité de part n'est pas la conséquence d'une application mécanique d'un quelconque principe égalitaire. Elle est justifiée en ce cas précis par une égalité de considération et de *timè*. Dans un univers où «l'étranger et le suppliant valent un frère» (*Od.* 8.546), il est normal qu'ils aient comme lui «part égale».

Mais d'ordinaire, dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*, *eisè* ou *isè* ne qualifient pas la «part» (*moira*), mais la «répartition» (*dais*). C'est évident dans les formules liées au festin qui indiquent que le «cœur» des hommes ou «l'autel» des dieux n'ont pas été privés de la répartition équitable» [(οὐδέ) ἐδεύετο δαίτος εἰσῆς⁷³] à laquelle ils avaient droit. Mais c'est tout aussi vrai à propos du butin où *eisè*, dans la formule «afin que nul ne s'en aille privé (*atembomenos*) d'équité (*eisès*)»⁷⁴ semble renvoyer à l'*équité du partage* et non à l'égalité de la part (surtout si on la rapproche de la formule précédente).

De fait, la répartition homérique obéit à une loi de proportionnalité et institue une égalité de type géométrique entre les membres de la communauté. Aristote ne s'y était d'ailleurs pas trompé, quand il illustrait dans la *Politique* (II. 7.10,1267 a) la condamnation de l'égalité arithmétique par une citation d'Homère. Si l'on en croit en effet Achille, au chant IX de l'*Iliade*, ce serait le pire des scandales et la marque d'un univers d'où toute *kharis* (c'est-à-dire ici toute reconnaissance pour les services rendus) aurait disparu que «la part soit égale (*isè moira*) pour celui qui reste à l'arrière et pour celui qui combat de toutes ses forces» et que «le lâche et le brave soient tenus en égale considération (ἐν δὲ ἴῃ τιμῇ)» (v. 318-319).

Les trois passages de l'*Iliade* où il est question d'une répartition strictement égalitaire du butin ne remettent absolument pas en cause ce principe de proportionnalité. Car lorsque des assiégés envisagent par deux fois⁷⁵ de livrer par composition la moitié de tous leurs biens aux assaillants, l'égalité qui s'établit ainsi entre les deux partis ne fait que refléter un certain équilibre des forces. De même, au chant XVII, quand Hector promet aux vers 229-232 la moitié des dépouilles de Patrocle à celui qui réussirait à tirer son cadavre dans les lignes troyennes malgré l'opposition d'Ajax, l'égalité des parts ne fait que refléter l'égalité de mérite et se trouve justifiée par la «gloire» (*kleos*) égale qui s'attacherait aux deux exploits.

D'ordinaire, la répartition du butin entre l'ensemble des vainqueurs se fait en deux temps. Dans un premier temps, une part est «prélevée» ou «retenue» par le groupe ou par le roi lui-même⁷⁶. Elle est destinée au roi, aux preux ou à un guerrier qu'on décide d'honorer tout particulièrement⁷⁷. Cette part constitue le *geras*, la «part d'honneur»⁷⁸ et consiste d'abord en captives (pour s'en tenir à l'exemple le plus célèbre de l'*Iliade*, on citera Briséis). Dans un second temps, ce qui reste est réparti entre tous les guerriers, sans doute selon un principe égalitaire. Ce qui est sûr, c'est qu'au terme de cette répartition, chacun se retrouve avec une «part» (*moira*). La distinction entre *geras* et *moira*, qui joue un rôle capital dans le système, n'apparaît nulle part mieux qu'au chant XI de l'*Odyssée* où Ulysse évoque Néoptolème qui, après la prise de Troie, emporte non seulement une «part» (*moira*) au même titre que tous les guerriers, mais aussi une «noble part d'honneur» (*geras esthlon*, v. 534) qu'il doit à sa valeur éminente tant au conseil qu'à la guerre.

Dans la répartition du butin, la *part* marque donc l'appartenance au «groupe des guerriers» (*laos*), tandis que la *part d'honneur* dit la hiérarchie qui existe à l'intérieur du groupe. Dans le monde homérique, les deux sont inséparables, et il paraît vain de s'appuyer sur le vocabulaire pour mettre en évidence l'existence de deux types d'organisation sociale et reconstruire une hypothétique évolution, comme l'a fait, après G. Thomson, B. Borecky⁸⁰. Celui-ci pose en effet au point

de départ un partage égalitaire, qui correspondrait à une société tribale, et imagine ensuite un passage à une société hiérarchisée, qui entraînerait une transformation des modes de partage. Ce qui frappe au contraire à la lecture des descriptions homériques, ce ne sont pas les « survivances des idées tribales » pour reprendre le titre du travail de B. Borecky, c'est au contraire l'omniprésence de la hiérarchie et l'existence d'un code, ou plutôt de toute une série de codes, pour la signifier de manière très concrète. Dans tous les domaines, le *geras* sert à dire la valeur institutionnelle ou individuelle et constitue dans un monde où règne ce que Veblen a appelé la « comparaison provocante » (*invidious comparison*), « un procédé de cotation des personnes »⁸¹.

On a vu comment cette cotation se marquait en captives lors du partage du butin. Elle peut aussi s'exprimer en « domaine » (*temenos*). Le « domaine » a en effet le même statut que la part d'honneur. Comme elle, il est « découpé » (*temnein*) par le peuple ou les notables⁸² et constitue un privilège de la condition royale⁸³ (il est même une fois question de « domaine royal » (*temenos basilèion*, *Il.* 18.550), ou une récompense qui consacre la valeur éminente d'un guerrier ou sanctionne un exploit exceptionnel⁸⁴.

La hiérarchie homérique peut enfin se lire dans le cadre du festin. La réapparition de *geras* dans le vocabulaire du banquet est un signe qui ne trompe pas. Il en est d'autres. On pourrait en effet citer la formule qui associe étroitement le *bòmos thuèeis*, c'est-à-dire l'autel qui reçoit les offrandes sacrificielles et le *temenos*, c'est-à-dire le domaine réservé aux dieux⁸⁵ pour établir entre le *temenos* et le *geras*-part d'honneur dans le festin la même relation qu'entre le *temenos* et le *geras*-part d'honneur prélevée sur le butin. On pourrait surtout s'appuyer sur les paroles d'Anticleia au chant XI de l'*Odyssée* (v. 185-186) et, plus encore, sur le discours de Sarpédon au chant XII de l'*Iliade* (v. 310-314) pour montrer que la possession régulière d'un domaine (*temenos nemesthai*) va de pair avec la participation au festin des égaux et une série de privilèges très concrets.

La *dais eisè* suppose en effet, comme la répartition du butin ou celle de la terre, une distinction fondamentale entre deux types de parts : des parts égales et des parts d'honneur. On ne le voit nulle part mieux que dans la description du deuxième banquet offert à Ulysse par Eumée, au chant XIV de l'*Odyssée*. Cette description comporte en effet une longue séquence de répartition de l'animal sacrifié qui occupe les vers 432 à 438 et se présente comme un modèle d'équité, puisqu'elle est faite par un homme dont on nous dit qu'« il savait en son esprit faire des parts correctes (*aisima*) » (v. 433). Or pour faire la répartition (*daitreuein*) Eumée commence par tout répartir en sept parts (*diamoiran*). Sur ces parts, il en est cinq dont la nature n'est pas précisée. Elles sont ensuite distribuées régulièrement (*nemein*) à cinq convives, dont Eumée, et semblent correspondre aux parts qu'obtiennent tous les guerriers lors de la distribution du butin. Mais la description isole deux parts. La première est servie par Eumée aux dieux (plus précisément Hermès et les Nymphes). L'autre, constituée par « l'échine allongée », est servie à Ulysse, pour marquer la considération dans laquelle Eumée tient les hôtes, comme le montre l'apparition à deux reprises du verbe *gerairein* (v. 437, 441). Il s'agit donc bien de « part d'honneur » (*geras*).

Regardons maintenant plus précisément comment s'exprime dans le banquet sacrificiel «l'honneur» des dieux et des hommes.

Le *geras* qui est le lot (*lagkhanein*) des dieux est défini très précisément par Zeus dans deux vers qui reviennent deux fois dans l'*Illiade* (4.48-49 et 24.69-70). Ce sont les libations (*loibè*), et l'odeur qui s'élève des os et de la graisse (*knisè*) qu'on brûle sur les autels.

La considération qu'on a pour un homme se marque également dans le banquet. Celui-ci est même, comme la bataille, le lieu par excellence de la *timè* comme le montrent les paroles d'Agamemnon à Idoménée au chant IV de l'*Illiade* : «Idoménée, il n'est personne que je prise (*tiein*) autant que toi parmi les Danéens aux prompts coursiers, que ce soit à la guerre, à toute autre tâche ou au festin» (v. 257-259). Cette *timè* se marque même en termes variés puisqu'elle se traduit par «une place d'honneur, des viandes et des coupes en plus grand nombre» (*Il.* 8.162 = 12.311).

L'honneur se dit d'abord en termes de viandes : l'échine allongée de l'animal sacrifié constitue un *geras* au même titre qu'une captive et sert également à reconnaître la valeur exceptionnelle d'un guerrier. Ainsi au chant VII de l'*Illiade*, Agamemnon marque à Ajax l'estime dans laquelle il le tient pour avoir résisté à Hector en lui faisant don de l'échine allongée (v. 321-322). Ce morceau de choix va également au roi⁸⁶. Il traduit aussi la considération qui s'attache normalement à l'hôte⁸⁷. Il permet enfin de dire le mérite de l'aède. Ulysse découpe en effet un morceau d'échine allongée qu'il fait servir à Démodocos parce que les aèdes ont part eux aussi à la considération (*timès emmoroi*, *Od.* 8.480). Ce dernier exemple montre bien comment la circulation de la part d'honneur (Ulysse avait lui-même reçu ce morceau d'Alcinoos) peut servir à symboliser les déplacements de l'honneur⁸⁸.

L'honneur se dit aussi en termes de coupes. A elle seule, la consommation de vin dans un festin réservé aux chefs (*gerontes*) constitue un privilège. C'est pourquoi on parle à deux reprises chez Homère d'un *gerousios oinos* (*Il.* 4.217; *Od.* 13.8) que P. Mazon traduit par «vin d'honneur». Le nombre de coupes servies à chacun au cours du festin est aussi un moyen de marquer une hiérarchie entre les convives. Tous ont droit en effet à un *daitron* (*Il.* 4.262) c'est-à-dire à une ration de vin, sans doute égale pour tous. Mais le roi et les guerriers reconnus par leur vaillance ont droit à «plus de coupes»⁸⁹. Ils auraient même droit, à en croire les paroles d'Agamemnon à Diomède, à une quantité illimitée de vin et pourraient boire «autant que leur cœur les y invite» (*Il.* 4.263).

L'honneur se dit enfin en termes de places (*hedra*)⁹⁰. Il suffit de lire les scènes d'accueil de l'hôte dans l'*Odyssée* pour constater qu'il y a une place d'honneur constituée par un siège d'apparat (*thronos* ou *klisiè*) placé à côté du roi ou du chef de la maison. Ainsi Télémaque, au chant I, fait asseoir Athéna-Mentès à ses côtés : quand il arrive lui-même à Pylos en compagnie d'Athéna, on le fait asseoir sur un siège entre Nestor et l'un de ses fils ; et quand il se retrouve à Sparte, il se voit offrir un siège aux côtés de Ménélas⁹¹. Le meilleur exemple reste cependant fourni par la scène de l'arrivée d'Ulysse chez Alcinoos. Quand Pontonoo est appelé qu'il n'est «ni beau ni convenable qu'un hôte reste assis dans la cendre, par terre, au

rebord du foyer» (*Od.* 7.159-160), Alcinoos fait asseoir Ulysse à ses côtés, sur le siège occupé auparavant par celui de ses fils qu'il chérissait le plus (v. 169-171).

On ne saurait surestimer la fonction religieuse et sociale du banquet homérique ainsi compris.

Tout d'abord, par les libations et «la répartition rituelle des morceaux qui reviennent respectivement aux hommes et aux dieux dans le sacrifice», le banquet sacrificiel constitue tout à la fois «une reconnaissance de l'écart qui sépare les hommes et les dieux» et «une tentative pour établir une sorte de contact et de communication entre les mortels et les immortels»⁹².

D'autre part le festin permet, par les exclusions qu'il suppose, de définir une communauté. En même temps il énonce par toute une série de signes convergents la hiérarchie qui existe entre les membres de cette communauté, car toutes les activités qui se déroulent dans le cadre du banquet, que ce soit s'asseoir, manger ou boire, finissent par devenir significatives et par témoigner du degré de considération dont jouit chacun.

C'est pourquoi on doit prendre au sérieux l'éloge du festin que fait Ulysse devant les Phéaciens au début du chant IX, au lieu de condamner un langage aussi peu viril, comme le faisaient les anciens scholiastes⁹³, ou de nier toute portée à des propos visiblement inspirés par le bonheur de la digestion, comme le fait W. Stanford⁹⁴.

«Le plus cher objet de mes vœux (*telos khariesteron*), déclare-t-il, est cette vie de tout un peuple en bon accord (*euphrosunè*) lorsque, dans les manoirs, on voit en longue file, les convives siéger pour écouter l'aède, quand, aux tables, le pain et les viandes abondent et qu'allant au cratère, l'échanson vient offrir et verser dans les coupes» (v. 5-10).

Tel que le définit en effet Ulysse, le festin apparaît comme le lieu de la paix sociale.

Il suppose d'abord entre les participants une *euphrosunè*, c'est-à-dire une bienveillance mutuelle⁹⁵. Comme le banquet des dieux où Héra accueille Thétis par des mots bienveillants (*euphrainein* *Il.* 24.102), le banquet humain s'oppose par là aux festins où les animaux, marquent, en se dévorant mutuellement, qu'ils n'ont pas «un cœur fait pour s'accorder» (*thumos homophrôn* *Il.* 22.263). De ce point de vue, le banquet a même statut que l'assemblée (*agora*) ou le conseil (*boulè*). Il leur sert d'ailleurs souvent de prélude ou de conclusion. Comme eux, il est en effet le cadre d'une parole d'accord. L'examen des occurrences de la formule : «en bon accord (*euphroneôn*), il prend la parole (*agoreuein*) et dit» qui apparaît neuf fois dans l'*Iliade* et six fois dans l'*Odyssée* le montre bien. A une expression près⁹⁶, cette formule introduit toujours des discours prononcés lors d'une assemblée (10 ex.) d'un conseil (11 ex.) ou d'un festin (3 ex.). On peut tirer une indication du même ordre du rôle identique de Thémis dans le festin et à l'assemblée. Si elle préside (*arkhein*) au premier⁹⁸, elle a aussi le privilège de convoquer (*kalein*) et de dissoudre (*luein*)⁹⁹ la seconde.

Le festin est aussi le lieu où se déploie la *kharis*. On y donne librement et généreusement comme le souligne le vers formule qui apparaît six fois dans l'*Odyssée*¹⁰⁰ pour décrire la distribution de nourriture par l'intendante qui «sert beaucoup de nourriture et donne généreusement (*kharizomenè*) de ce qu'il y a». Le banquet lui-même est tout entier *kharis*. Il constitue en effet la réponse généreuse du roi à la générosité des guerriers. Dans l'*Iliade*, le guerrier qui se porte au plus fort du combat ou tente d'accomplir un exploit, ou la divinité qui aide l'un des partis font preuve de «générosité» (*kharin pherein* ou *kharizesthai*) à l'égard du roi ou du peuple¹⁰¹. Mais par cette *kharis* (à laquelle d'ailleurs le chef peut le «pousser» *otrunein* en *Il.* 15.744) le guerrier «emporte» (*aresthai*) à son tour une *kharis*, c'est-à-dire un droit à la reconnaissance du roi¹⁰². Et Achille au chant IX (v. 316-317) comme Glaucos au chant XVII (v. 147-148) soulignent également que l'absence de cette réponse généreuse constitue un scandale intolérable. Or c'est au festin, autant que dans la distribution du butin, que se marque une reconnaissance concrétisée par la part d'honneur. C'est enfin à l'occasion du festin que les hommes manifestent leur générosité (*kharizesthai*, *Od.* 1.61) à l'égard des dieux en leur sacrifiant des victimes et peuvent ainsi s'attirer un «généreux don en retour» (*khariessa amoibè*, *Od.* 3.58-59).

3. LES FESTINS DES PRÉTENDANTS ET L'ENVERS DE LA «DAIS EISÈ»

A. FESTIN ET PILLAGE : LE MÉLANGE DES PARTAGES

L'anormalité des festins des prétendants éclate quand on les confronte au modèle de la *dais eisè*.

Si le banquet et le butin se divisent selon les mêmes règles, ils s'opposent en effet sur un point central : le partage du butin se fait toujours entre les vainqueurs aux dépens d'un tiers, par contre le partage du festin est, au moins en théorie, un échange généreux où nul ne se trouve lésé. Or les prétendants confondent de manière scandaleuse les deux types de partage en se livrant à des banquets qui sont un pillage de la maison d'Ulysse¹⁰³ et mettent un pair en position de victime.

Alors que le festin suppose d'ordinaire un don volontaire, les banquets des prétendants ressemblent à des rapt où un homme arrache à un autre ses biens «contre son gré» (*aeikôn*) et «de force» (*bièphi*) (*Od.* 1.403-404). En effet les prétendants festoient dans la maison d'Ulysse «contre le gré» (*aeikôn*)¹⁰⁴ de Télémaque, qui en est l'héritier légitime et ils ont recours à la «contrainte» (*anagkè*)¹⁰⁵ pour obtenir du porcher qu'il leur envoie ses plus belles bêtes ou de l'aède Phémios qu'il chante à leurs festins.

La ressemblance entre les festins des prétendants et le partage du butin apparaît plus nettement encore quand on examine la distribution des emplois de *dateisthai* à leur propos. Car ce verbe, qui renvoie à trois reprises¹⁰⁶ à la répartition de la viande dans leurs festins, évoque aussi deux fois¹⁰⁷ l'éventualité d'un partage

des biens d'Ulysse. Or ce partage, qui ferait suite au meurtre perfide de Télémaque par les prétendants, est très exactement un partage du butin; et l'on peut montrer d'après les déclarations des prétendants eux-mêmes¹⁰⁸ qu'il se déroulerait selon les règles en vigueur dans ce type de partage. Mais cette régularité apparente ne sert ici qu'à mieux manifester le caractère profondément aberrant du partage lui-même. Les prétendants envisagent en effet de se partager de façon égalitaire l'ensemble des biens d'Ulysse, puisqu'ils parlent d'une distribution par parts (*moira*). Mais ils entendent exclure du partage la maison d'Ulysse qui irait à celui qui prendrait Pénélope comme épouse légitime. On peut donc bien parler ici de «part d'honneur», même si *geras* ne figure pas dans le texte. Cette répartition se situerait d'ailleurs dans le prolongement exact des festins auxquels se livrent actuellement les prétendants. Après avoir rappelé que ceux-ci lui ordonnent de leur amener des bœufs «à manger» (20.214), Philoitios indique qu'ils désirent désormais «se partager» (*dassasthai*, 20.216) «les richesses du maître absent». Les festins apparaissent même comme un premier partage de fait du patrimoine de Télémaque à travers les paroles de Nestor au chant III et d'Athéna au chant XV. Tous deux mettent en effet également en garde Télémaque contre une absence trop prolongée qui laisserait le champ libre aux prétendants, en lui disant : «Prends garde qu'ils ne te mangent (*phagein*) tous les biens en se les partageant (*dassamenoi*)» (3.315-316 = 15.12-13). Et leurs paroles sont assez ambiguës pour qu'on puisse y voir une évocation des festins des prétendants et une allusion à une répartition générale des biens d'Ulysse.

B. LE REFUS DU PARTAGE ET SES CONSÉQUENCES

Coupables de brouiller les partages, les prétendants sont surtout criminels en ce qu'ils refusent tout partage et bloquent complètement le processus d'échanges dans lequel s'inscrit le banquet et qu'il met lui-même en œuvre. Leurs festins ne servent jamais à réaffirmer, par un partage ou un échange, les liens qui existent entre les membres de l'aristocratie locale.

En effet il n'y a pas de partage, puisqu'il n'est pas question, comme Athéna le souligne au chant II, de «repas à frais commun» (*eranos*, v. 226), où chacun apporterait sa quote part.

Il n'y a pas non plus échange. Normalement, le banquet s'inscrit dans un système de prestations contractuelles. S'il est de règle que le roi offre un festin aux nobles, comme on l'a vu, il va de soi qu'il est à son tour convié à leurs festins. Or à Ithaque, contrairement à ce qu'imagine Anticleia au chant XI, quand elle parle d'un Télémaque qui «participe aux festins des égaux» (v. 185-186), il n'en est pas ainsi. Au cours du premier festin, au chant I, puis lors de l'assemblée d'Ithaque au chant II, Télémaque invite bien les prétendants à «s'occuper d'autres festins, en mangeant leurs propres biens et en instaurant entre eux un processus d'échanges, de maison à maison (*ἀμειβόμενοι κατὰ οἶκους*)» (1.374-375 = 2.139-140). Mais ils préfèrent garder leurs biens intacts, tout en festoyant aux dépens d'Ulysse «pour rien» (17.537). C'est pourquoi Télémaque, au chant I comme au chant II, enchaîne en opposant à ce qui serait une attitude normale la conduite des préten-

dants qui estiment « meilleur et plus agréable » de « perdre les ressources d'un seul homme sans en payer le prix (*nèpoinon*) » (1.376-377 = 2.141-142).

Ce thème de l'absence de contrepartie (*nèpoinon*) revient à plusieurs reprises dans l'*Odyssée*. Déjà au début du chant I, Télémaque avait souligné, devant Athéna-Mentès, le scandale que constituait une consommation des biens d'autrui « sans contrepartie » (v. 160). Eumée reprend ce thème en présence d'Ulysse, quand il évoque les prétendants qui mangent « sans contrepartie » (v. 344, 417) les ressources d'Ulysse et le fruit du travail de ses serviteurs. Pénélope enfin, au chant XVIII, rappelle aux prétendants que la « conduite normale » (*dikè*) de ceux qui courtisent une femme noble n'est pas de « manger sans contrepartie les ressources d'autrui » (v. 280).

A vrai dire, les prétendants tentent bien de rétablir au dernier moment le processus des échanges. Après la mort d'Antinoos, Eurymaque, l'autre chef des prétendants, fait à Ulysse la proposition suivante : « Nous te donnerons satisfaction en prélevant sur le peuple tout ce que nous avons bu et mangé; nous t'amènerons chacun vingt bœufs à titre d'amende (*timè*); nous te rendrons du bronze et de l'or, jusqu'à ce que ton cœur s'amollisse » (22.55-59). Mais Ulysse refuse la compensation ainsi offerte aux vers 61-64 en disant : « Eurymaque, même si vous me donniez tous vos biens et ceux de vos familles, même si vous en ajoutiez d'autres, mes mains ne cesseront pas leur œuvre de mort avant que les prétendants aient expié (*apotinein*) tous leurs crimes ». La dévoration « sans contrepartie » (*nèpoinon*) des biens d'Ulysse ne peut plus être équilibrée que par un meurtre lui aussi « sans contrepartie », puisque les prétendants meurent *nèpoinoi* comme le leur avait souhaité Télémaque¹⁰⁹.

La symétrie qui s'établit ainsi entre la mort des prétendants et leurs festins est d'ailleurs fortement soulignée par le langage de l'*Odyssée*.

D'un côté, avec *nèpoinon*, qui désigne normalement l'absence de contrepartie pour un meurtre, les festins des prétendants sont implicitement assimilés à un meurtre, comme l'avait bien vu H. Levy¹¹⁰.

Mais inversement le massacre des prétendants est assimilé à un « repas » à la fin du chant XX comme à la fin du chant XXI. Ce « repas » (*dorpon* ou *deipnon*) « apprêté » par Ulysse et « servi » conjointement par le héros et par la déesse répond exactement au « repas » (*deipnon*) que les prétendants ont eux aussi « apprêté » dans la maison d'Ulysse¹¹¹. Au chant et à la danse « ces atours du festin » qui apparaissent au chant I avec l'aède Phémios (v. 151-152), répondent au chant XXI un « chant » et une « cithare » qui constituent les « atours d'un festin » (v. 429-430) d'un tout autre style. Car c'est Ulysse qui en est désormais l'aède, quand il tend sans effort le grand arc « comme un homme qui s'y connaît en cithare et en chant tend aisément la corde neuve sur la clef et fixe à chaque bout le boyau bien tordu » (v. 406-410) et le « chant » (*aeidein*) qui s'élève « semblable au chant de l'hirondelle » (v. 411) est celui de la corde de l'arc. Apparemment ces deux « repas » sont aussi dissemblables qu'il est possible. L'un est « agréable et désirable » (20.391), l'autre est, au contraire, « dépourvu de tout charme (*akharistos*) » (20.392). Mais si l'on pense que *kharis* ne désigne pas seulement le charme, mais représente aussi la générosité qui se manifeste par des dons et des contre-dons, on admettra que le « repas » d'Ulysse est au fond de même nature que ceux des prétendants et en constitue la juste contrepartie.

Cette absence de *kharis* des deux côtés est aussi fortement soulignée par les présages qui annoncent la vengeance d'Ulysse ou les images qui la symbolisent, comme par les métaphores qui assimilent les festins des prétendants à une dévoration bestiale.

La vengeance d'Ulysse est en effet annoncée au chant XV par un aigle «qui tenait toute blanche *en ses serres une oie géante*» (v. 161). Au chant XIX, le rêve de Pénélope, qui présage lui aussi «la mort outrageuse» (v. 550) des prétendants, reprend avec des variations et des enrichissements le thème du festin de l'aigle. Cette fois c'est «un grand aigle venu des montagnes» qui «*de son bec courbé* brise le cou des *vingt oies* qui mangeaient du grain» (v. 536-539).

Il faut rapprocher de ces deux présages une image de l'*Odyssée*. Cette image mérite d'autant plus de retenir l'attention qu'elle se trouve dans une œuvre où les images sont rares (au moins par comparaison avec l'*Iliade*) et qu'elle y revient quatre fois. Elle apparaît d'abord au chant IV dans la bouche de Ménélas et fait ainsi pendant au festin de l'aigle du chant XV, qui est un présage interprété par Hélène. Quand il apprend les déprédations commises par les prétendants et la cour qu'ils font à Pénélope, Ménélas s'indigne de ce que des êtres «sans vaillance» (*analkis*, v. 334) veuillent se coucher au lit d'un héros «au cœur valeureux» (*kraterophrôn*, v. 333). Il évoque ensuite l'éventuel retour d'Ulysse qu'il compare à un lion prédateur qui s'attaquerait à des animaux sans défense : «Quand un lion vaillant (*krateros*) a quitté sa tanière, il se peut que la biche vienne y coucher les deux faons nouveaux-nés qui la têtent encore, puis s'en aille brouter par les pentes boisées, les combes verdoyantes, mais il revient à sa couche et leur inflige à tous un destin outrageux (*aiekès*). C'est un pareil destin, tout aussi outrageux (*aeikès*) que leur infligera Ulysse» (v. 335-340). Cette image, qui est la première de l'*Odyssée* est reprise mot pour mot par Télémaque au chant XVII, dans le résumé qu'il fait à Pénélope de ses voyages, aux vers 126-131. Elle se retrouve à la fin du chant XXII, dans des vers qui accentuent encore davantage l'horreur d'une dévoration sanglante qui a cette fois pour victime un animal domestique et non des animaux destinés à être chassés. Après le massacre des prétendants, Ulysse, «éclaboussé et souillé de sang» est en effet comparé à un «lion qui vient de dévorer (*bibrōskein*) quelque bœuf à l'enclos» (v. 401-406). Elle réapparaît enfin, de manière allusive, au chant XXIII, où Euryclée décrit à Pénélope «Ulysse éclaboussé et souillé de sang, comme un lion» (v. 48).

Ces festins d'animaux répondent dans l'*Odyssée* à une destruction des biens d'Ulysse qui, comme on l'a bien vu, était rapprochée par le verbe *dardaptein* «mettre en pièces» d'un festin de chacals. L'image d'une dévoration bestiale s'imposait aussi à travers l'emploi de *bibrōskein* (2.203). Le rapprochement s'impose en effet entre la dévoration des biens d'Ulysse par les prétendants et la dévoration du lion Ulysse, quand on constate que ce sont les deux seuls emplois de ce mot dans l'*Odyssée*.

Ces présages, ces images et ces métaphores marquent également la rupture complète qui s'est établie entre Ulysse et les prétendants. Ils indiquent l'impossibilité radicale d'une relation proprement humaine entre eux par la métaphore de l'allélophagie, comme le fera ensuite Hésiode dans les *Travaux* quand il opposera, aux vers 202-212 et 276-280, aux hommes qui ont la *dikē* l'univers des animaux où l'épervier

fait sa proie du rossignol. Avec les prétendants et par leur faute, le monde de l'animalité et du rapt a fait irruption dans le festin, c'est-à-dire dans le lieu même où la communauté s'affirme comme telle, où les hommes se reconnaissent mutuellement la qualité de sujets.

Les analyses de C. Segal, prolongées par celles de J. Redfield¹¹², nous ont appris à lire cette montée de la sauvagerie dans l'*Illiade*, dans les batailles où s'affrontent deux communautés humaines. Après la rupture du serment par Pandare, la guerre chevaleresque où l'adversaire se voit traité comme une personne, où l'on accepte une rançon pour le prisonnier, où on accorde une sépulture au vaincu, fait place une guerre totale, où l'on ne fait plus de prisonniers, où l'on agit de plus en plus la menace d'un refus de funérailles. L'homme devient un loup pour l'homme comme le montrent la multiplication des images d'animaux en train de s'entre-dévorer ou les évocations de vautours et de chiens en train de dévorer un cadavre. Le phantasme du cannibalisme¹¹³ et le festin des chiens¹¹⁴ traduisent également cette menace d'un retour à l'animalité. Car le festin des chiens n'est jamais qu'un «cannibalisme par procuration» (*vicarious cannibalism*)¹¹⁵. Comme ornement de la table ou auxiliaire de la chasse, le chien est en effet étroitement lié à l'homme qui répond de lui et pour lui : si les chiens d'Eumée avaient mis en pièces Ulysse et lui avaient infligé un sort «outrageux» (*aeikelios*), c'eût été une «honte» (*elegkheîè*) pour leur maître. Inversement, on peut penser que donner à ses chiens le cadavre d'un ennemi à se partager tout cru, c'est bien pratiquer par leur intermédiaire l'anthropophagie.

Mais dans l'*Illiade* la transformation de l'homme en lion ou en loup n'est qu'une métaphore; le cannibalisme un vœu et le festin des chiens une menace qui ne se réalise jamais. Au contraire dans l'*Odyssée*, qui montre un Protée qui se change en lion et une Circé capable de transformer des hommes en loups ou en lions¹¹⁶, qui met même en scène de vrais cannibales, avec Polyphème qui dévore les compagnons d'Ulysse «comme un lion nourri dans les montagnes» (9.292) et les Lestrygons¹¹⁷, le festin animal ne reste pas une simple métaphore, mais devient sinon pour les prétendants, du moins pour leur complice Mélanthios une triste réalité : «Ils sortirent Mélanthios dans la cour; ils lui tranchèrent d'abord d'un bronze sans pitié le nez et les oreilles, puis son membre fut arraché et jeté aux chiens pour qu'ils se le partagent tout cru» (22.474-476). L'horreur du cannibalisme est sans doute atténuée par la double médiation qui le tient à distance avec les chiens qui se substituent à Ulysse et Mélanthios qui prend la place des prétendants. Mais la sauvagerie n'en est pas moins là, sans doute parce que les prétendants ont eux-mêmes poussé la sauvagerie à son comble en niant la *dikè* dans le cadre du banquet, c'est-à-dire à l'intérieur même de la communauté, alors que dans l'*Illiade* la menace d'un rapport de pure prédation ne plane jamais que sur la bataille, vis-à-vis des membres d'une autre communauté.

C. LES FESTINS DES PRÉTENDANTS ET L'HOSPITALITÉ

Dans le monde d'Ulysse, le festin ne scelle pas seulement l'existence de la communauté. Il permet aussi d'établir avec les étrangers des rapports pacifiques et de marquer la considération qu'on leur doit. Or les prétendants, comme le rappellent successivement Ulysse (22.414-415) et Pénélope (23.65-66) « n'avaient de considération (*tiein*) pour aucun homme au monde, qu'il fût noble ou vilain, qui se présentât chez eux ». Après l'étude de F. Bader¹¹⁸ sur le thème de l'hospitalité, ou plutôt de l'inhospitalité dans l'*Odyssée*, thème exposé d'abord à propos des mauvais serviteurs et repris ensuite à propos des prétendants, il est inutile de s'attarder à énumérer les insultes et les mauvais traitements que les prétendants et leurs séides infligent à Ulysse et de revenir sur les condamnations qu'ils s'attirent ainsi au nom du « bien » (*kalon*), de la « convenance » (*eoike*), de la « justice » (*dikè*) ou de l'« usage établi » (*themis*)¹¹⁹. Après avoir mis en évidence la place centrale du festin dans le rituel d'hospitalité et l'existence d'une séquence d'accueil qui constitue une « scène typique » et une traduction littéraire de la norme morale, je m'attacherai plutôt à montrer comment les festins des prétendants s'opposent trait pour trait au festin normal par le traitement qu'ils réservent à l'hôte et comment cette anomalie est soulignée formellement.

Dans l'*Odyssée*, le festin constitue en effet le cadre normal de l'hospitalité et l'occasion privilégiée de la mettre à l'épreuve. Aussi l'hôte arrive-t-il le plus souvent au milieu d'un festin. Au chant I, l'arrivée d'Athéna Mente dans le palais d'Ulysse coïncide avec le début de la description du premier festin des prétendants (v. 106). Au chant III, Télémaque arrive à Pylos au moment où « sur la plage on offrait de noirs taureaux sans tâche en l'honneur de celui qui ébranle le sol, le dieu à la chevelure sombre » (v. 5-6). A Sparte, au chant IV, Télémaque et Pisistrate « trouvent le roi et nombre de ses proches qui célébraient par un festin le mariage de son fils et de sa fille » (v. 3-4). Au chant VII, Ulysse « trouve » les Phéaciens en train d'achever leur festin par une libation à Hermès (v. 136-138).

Pour la même raison, le *xeinèion* c'est-à-dire le présent qu'exigent les normes de l'hospitalité, va normalement de pair avec un festin et se confond parfois avec lui. Ménélas peut en effet évoquer les *xeinèia* qu'il a « mangés » (*phagein*) en *Od.* 4.433. Servir des *xeinèia* à quelqu'un revient à lui servir un repas, comme le montre le jeu d'échos qui s'établit au chant V de l'*Odyssée* entre l'invitation de Calypso à Hermès : « Mais suis-moi tout d'abord pour que je te dresse (*paratithenai*) les dons d'hospitalité (*xeinèia*) » et sa réalisation : « Ce disant, la déesse dressait (*paratithenai*) une table, la chargeait de nectar et d'ambrosie, puis d'un rouge nectar lui faisait le mélange » (v. 91-93). On peut, comme Eumée, rappeler le repas qu'on a servi à un hôte en lui disant : « Je t'ai offert des dons d'hospitalité (*xeinèia*) » (*Od.* 14.404) ou illustrer, comme Ulysse, le don des *xeinèia* par la description d'un plantureux festin (*Od.* 19.193-199).

L'hospitalité s'exprime enfin dans l'*Odyssée* sous la forme codifiée d'une séquence d'accueil de l'hôte qui s'organise tout entière autour du festin, comme l'avait déjà remarqué W. Arend¹²⁰ qui isolait, dans son étude des scènes de sacrifice et de repas chez Homère, une catégorie spéciale « les repas offerts lors de l'arrivée

de l'hôte ». En laissant de côté les scènes qui s'inscrivent à l'intérieur des descriptions des festins des prétendants, on peut citer les séquences suivantes :

	Qui reçoit l'hospitalité	Qui offre l'hospitalité	moment
I 1.113-143	Athéna-Mentès	Télémaque	arrivée
II 3.34-67	Télémaque	Nestor	arrivée
III 4.22.68	Télémaque	Ménélas	arrivée
IV 15.132-143	Télémaque	Ménélas	départ
V 6.206-250	Ulysse	Nausicaa	arrivée
VI 7.139-184	Ulysse	Alcinoos	arrivée
VII 10.311-373	Ulysse	Circé	arrivée
VIII 14.29-111	Ulysse	Eumée	arrivée
IX 17.85-99	Theoclymène	Télémaque	arrivée

Certes on ne peut pas considérer toutes ces descriptions comme des « scènes typiques » au sens strict du terme, c'est-à-dire des séries d'actions identiques se succédant dans un ordre constant et exprimées par les mêmes formules. Mais on doit signaler que même dans les trois descriptions qui s'écartent le plus du modèle que l'on peut définir à partir de l'ensemble (à savoir l'arrivée de Télémaque chez Nestor, qui s'inscrit dans le cadre plus large d'un banquet sacrificiel et celles d'Ulysse chez Nausicaa et chez Eumée), l'offre et la consommation de la nourriture jouent un rôle central ¹²¹.

Dans cet ensemble, on doit admettre que toute la partie d'accueil proprement dite, qui s'étend entre le moment où l'on voit et l'on entend l'hôte et celui où commence le repas varie considérablement en étendue (depuis six vers au chant IV jusqu'à cinquante sept vers au chant X) et en contenu. Quatre fois cependant (III, V, VII, IX) on trouve une allusion à un bain offert à l'hôte et l'importance du bain dans le rituel de l'hospitalité est confirmée par sa réapparition (en dehors de la séquence d'accueil proprement dite) dans le discours de Télémaque à Athéna (1.310) dans l'épisode de Nestor (3.464-467) et dans celui des Phéaciens (8.424-455). Par contre, entre le moment où les hôtes sont assis et la fin du repas, qui est indiquée en III, IV, IX par la formule : « Lorsqu'ils eurent chassé la soif et l'appétit » et en VI par la variante : « Lorsqu'il (Ulysse) eut achevé son repas et restauré son cœur » (en VII, le refus de manger d'Ulysse marque un écart conscient par rapport au schéma traditionnel), on voit se succéder en I, III, IV, VI, IX : 1) *Les ablutions*; 2) *la préparation du repas*; 3) *le service des aliments* avec les formules suivantes : « 1) Une servante portant une belle aiguière d'or leur versa de l'eau pour les ablutions au-dessus d'un bassin d'argent, afin qu'ils se lavent; 2) elle dressa devant eux une table polie; 3) la respectable intendante leur servit le pain et plaça devant eux des nourritures en abondance et leur donna généreusement de ce qu'il y avait ». Cet ensemble est élargi en I, III et IV par deux ou trois vers qui décrivent le service de la viande et du vin. *La consommation du repas* (4) est enfin indiquée en III, IV et IX par le vers « Puis vers les aliments préparés, ils tendirent les mains » et en VI par la variante : « Le héros d'endurance, le divin Ulysse, but alors et mangea ».

Cette belle ordonnance se retrouve sans doute dans la maison d'Ulysse. Mais elle n'est jamais le fait des prétendants et ne sert qu'à rendre plus sensible le scandale de leur conduite.

Ainsi, au chant I, Athéna-Mentès est accueillie par Télémaque conformément aux règles de l'hospitalité et la séquence d'accueil qui se développe des vers 113 à 143 est, comme on l'a vu, parfaitement conforme au schéma normal. Le bain et le cadeau, qui ne figurent pas dans la séquence d'accueil proprement dite, se retrouvent un peu plus loin dans le discours par lequel Télémaque invite Athéna à prolonger son séjour (v. 310-313). Mais il ne faut pas oublier que cette scène se déroule *avant l'arrivée des prétendants* (v. 144) et que Télémaque, avec son hôte, s'installe délibérément « loin de ces prétendants dont l'abord insolent et l'ennuyeux vacarme auraient pu dégoûter son hôte du festin » (v. 132-134).

De même au chant XVII, la séquence d'accueil de Théoclymène par Télémaque, qui se conforme elle aussi à la norme littéraire de la scène d'hospitalité, se déroule également « avant l'arrivée des prétendants » (v. 167).

Au cours du troisième festin des prétendants c'est encore Télémaque, et lui seul, qui accueille successivement Eumée (17.328-335) et Ulysse (17.336-347) et leur donne une part de viande et de pain. Et ce que cet accueil pourrait avoir d'imparfait est complété au chant XIX avec l'intervention de Pénélope qui promet pour l'avenir au mendiant Ulysse des cadeaux en grand nombre (v. 310-311) et pour le lendemain même un bain (v. 319-321), tout en donnant l'ordre aux servantes de lui laver les pieds et de lui dresser un lit (v. 317-319).

Enfin au chant XX, lors du dernier festin des prétendants, Télémaque fait servir au mendiant une part de viscères et lui verse du vin dans une coupe d'or (v. 260-261), ce qui rappelle l'accueil qu'il avait lui-même reçu de Nestor en 3.40-41.

Mais la générosité que Télémaque manifeste dans les banquets qui se déroulent à Ithaque sert de repoussoir à l'injustice des prétendants, que ces mêmes festins disent de manière très concrète. Les dons (v. 345, 350) de Télémaque à Ulysse au chant XVII marquent en effet le début de la quête qu'Ulysse entreprend de table en table sur l'invitation de son fils (v. 345-346) retransmise par Eumée (v. 350-351). L'intervention d'Athéna révèle la vraie nature d'une quête qui est d'abord une enquête qui doit permettre à Ulysse de distinguer les « justes » (*enaisimos*) et les « injustes » (*athemistos*) (v. 360-363). Ainsi dans un univers épique, où, comme l'a bien vu M.I. Finley¹²², on ne peut se représenter une action ou une relation qu'en termes concrets, la justice et l'injustice vont se dire en pain et en viandes, exactement comme l'honneur se disait en parts de choix et en coupes pleines.

Le don, qui est la loi du banquet, n'est pas seulement illustré par la conduite présente de Télémaque et la conduite passée d'Ulysse, qui rappelle aux prétendants qu'il a jadis donné (17.420). Les invitations à *donner* de Télémaque (v. 400) et d'Ulysse (v. 415), appuyées par le rappel de la générosité qui sied à un roi réaffirment explicitement cette règle. En effet dans le monde d'Ulysse, « il n'est pas moins honorable de donner que de recevoir »¹²³ et le refus de donner est toujours chose malséante ou pénible¹²⁴. On attend donc d'un homme comme Antinoos, qui a l'air d'un « noble » (*aristos*) et « ressemble à un roi » qu'il *donne* mieux que les autres (17.417-418).

On voit ainsi s'établir entre les prétendants un clivage. D'un côté, il y a ceux qui ont pitié et qui *donnent* (17.367,411) (Mais peut-on vraiment parler de générosité, à propos de gens qui «donnent pour rien», sans entamer leurs propres biens et «font les généreux (*kharizesthai*) avec le bien d'autrui», comme le souligne Antinoos aux vers 450-452?). De l'autre, on trouve Antinoos, qui refuse même de *prendre* pour *donner*, comme l'y invite Télémaque au vers 400, et préfère s'approprier seul le bien d'autrui et *manger* plutôt que de *donner* à un autre (v. 404).

Avec Antinoos, le *refus du don* s'accompagne même d'un *don outrageux*. Au moment où il refuse de *prendre* du pain pour en *donner*, quand il y en a beaucoup (v. 456-457), il *prend* un escabeau qu'il lance sur Ulysse, l'atteint à l'épaule droite et le «livre» (ou littéralement le «*donne*») ainsi aux douleurs (v. 567). En transformant ainsi l'escabeau «sur lequel il posait ses pieds brillants pendant le festin» (v. 409-410) en projectile, Antinoos fait donc entrer la guerre dans le banquet. Encore une fois, par la faute des prétendants, les deux pôles opposés de l'univers homérique se rejoignent, puisque le festin sert de cadre à un échange de coups. Mais en passant d'un domaine à l'autre, la valeur des coups s'inverse. Si, comme le rappelle Ulysse aux vers 470-472, «il n'y a ni peine ni deuil à être frappé en *combat-tant*», par contre, il est «ignoble» de frapper un mendiant dans le banquet (v. 483) et la triple condamnation dont Antinoos est l'objet de la part d'Ulysse (v. 468-476), de Pénélope (v. 499-504) et de l'ensemble des prétendants (v. 481-488), comme l'organisation même du récit, qui juxtapose par deux fois (v. 409-412 et 503-504) pour mieux les opposer le geste d'Antinoos et les dons faits par les autres, montre assez l'ampleur du forfait. Les menaces qui s'y ajoutent, menace voilée de l'esclavage, avec l'allusion à un retour amer à Chypre ou en Egypte (v. 448) ou menace ouverte de mort, avec l'évocation des jeunes gens qui traîneraient Ulysse hors du palais et le mettraient à vif (v. 479-480) contribuent encore à dénoncer le passage scandaleux de l'hospitalité à l'affrontement.

F. Bader, qui a attiré l'attention sur l'enchevêtrement de ces deux thèmes dans les derniers chants de l'*Odyssée*, a déjà reconnu dans les agissements d'Eury-maque au chant XVIII un écho affaibli de ceux d'Antinoos au chant XVII¹²⁵. A la menace de l'esclavage répond en effet l'offre d'un «salaire» (*misthos*, v. 358) qui transformerait Ulysse en «thète» (*thèteuein*, v. 357) et le priverait de toute considération puisque le thète est bien «la créature la plus déshéritée» du monde homérique¹²⁶. Comme Antinoos encore, Eurymaque se fait une arme d'un accessoire du festin : il saisit un tabouret, mais ne réussit à atteindre que l'échanson (v. 394-397). Il s'attire ainsi de la part de Télémaque (v. 406-409) et de l'un des prétendants, Amphinomos (v. 414-417), le même blâme qu'Antinoos s'était attiré de la part de Pénélope et de l'ensemble des prétendants; et le récit homérique souligne encore une fois, à travers les paroles du chœur des prétendants l'inconvenance de cette irruption de la querelle (*eris*) dans le lieu de la *kharis* : «Maintenant pour des gueux nous voici en querelle (*eridainein*)! Quel charme restera-t-il au plus noble des festins (*dais esthlè*) quand le pire l'emporte» (v. 403-404).

La perversion du don d'hospitalité par les prétendants atteint son comble dans leur dernier festin. Au chant XX, Ctésippos, qui est, comme Polyphème¹²⁷, un être «sans foi ni loi» (*athemistia eidôs*, v. 287) ne rappelle en effet la norme

de l'hospitalité, qui veut qu'on donne à l'hôte une part égale et affirme qu'«il n'est ni beau ni juste de le maltraiter (v. 293-295), que pour s'en moquer. Et le présent d'hospitalité (*xeinion*) qu'il s'apprête à *donner* à Ulysse au vers 296 est tout aussi dérisoire que ceux du Cyclope. Au chant IX, celui-ci, pour répondre au *don* (v. 355) du vin qu'il attend d'Ulysse, lui promet de lui *donner un présent d'hospitalité* qui lui réjouira le cœur (v. 356). Mais quand Ulysse lui demande de lui *donner le présent d'hospitalité* qu'il lui avait promis (v. 365), il lui révèle que ce *présent* n'est qu'un engagement de le manger en dernier (v. 369-370). Le deuxième *présent d'hospitalité* que le Cyclope s'apprête à *servir* à Ulysse (v. 517) après avoir été aveuglé par lui est tout aussi funeste, puisqu'il s'agit d'inviter Poséidon à *donner* au héros une escorte (v. 518) qui fera sa perte. Ctésippos prétend lui aussi *donner* à Ulysse un *présent d'hospitalité* (v. 296) et parle même de *geras* «part d'honneur» (v. 297). Mais au lieu de l'échine allongée que les bons hôtes, que ce soit Ménélas, Alcinoos ou Eumée, offrent toujours à l'étranger, il lui jette un pied de bœuf (v. 299) qui n'atteint que le mur. Le blâme de Télémaque (v. 303-319) qui intervient ici comme il l'avait fait au chant XVIII et la réprobation d'Agélaos, qui fait écho à celle d'Amphinomos au chant XVIII et s'exprime exactement dans les mêmes termes (20.322-325 = 18.414-417), soulignent le parallélisme de cet incident avec l'épisode d'Eurymaque. Un peu plus loin, on retrouve même un écho aux menaces voilées d'Antinoos au chant XVII et aux offres insultantes d'Eurymaque au chant XVIII avec les paroles des prétendants qui proposent de «jeter les deux étrangers (Ulysse et Théoclymène) sur les bancs d'un navire pour aller en Sicile en tirer un bon prix» (v. 382-383). Ces mots qui disent en clair ce qui n'était jusque-là que suggéré montre ce que serait l'aboutissement logique de la conduite des prétendants à l'égard des hôtes et ce qui permet de les rapprocher du sauvage qu'est le Cyclope. En effet à partir du moment où l'on refuse toute considération à l'hôte, où l'on cesse de reconnaître sa valeur (*timè*), il ne peut être qu'une marchandise que l'on vend, comme les prétendants envisagent de le faire, ou une nourriture que l'on mange, comme le fait le Cyclope.

D. LES FESTINS DES PRÉTENDANTS ET LE «FESTIN DES DIEUX»

Les banquets des prétendants, qui excluent les hommes, n'accordent pas non plus aux dieux la «part de choix» qui leur est due, c'est-à-dire la libation (*loibè*) et la fumée de la graisse (*knisè*) de l'animal sacrifié. Cette double omission se traduit elle aussi formellement, d'abord au niveau des mots, par un certain nombre d'absences, mais surtout au niveau de l'organisation même de la description par toute une série de distorsions et d'ellipses par rapport à des séquences types de libations et de sacrifice.

a) Les libations

Je rappellerai d'abord, à partir des études de A. Citron, J. Casabona, J. Rudhardt et E. Benveniste d'une part et de W. Arend d'autre part¹²⁸ le statut de la libation chez Homère, en examinant les mots, les formules et les séquences narratives.

Les dieux sont en effet étroitement associés à la consommation du vin par des libations qui leur sont précisément destinées. *Leibein* « verser goutte à goutte », qui renvoie au geste même de la libation et *spendein* qui s'applique d'abord à l'acte rituel, sont souvent construits avec des datifs de destination représentant les dieux¹²⁹. Le caractère religieux de la libation est aussi indiqué par le lien étroit qu'entretiennent *leibein* et *spendein* avec *eukhesthai* « prier »¹³⁰ et par une remarque qui souligne, en *Od.* 3.45, le caractère « normal » (*themis*) de ce lien.

On peut même dire que la libation est la dimension religieuse de la boisson. On unit étroitement chez Homère « faire des libations » (*spendein* ou *leibein*) et « boire » (*piein*) en particulier dans une formule qui apparaît une fois dans l'*Iliade* et se retrouve six fois dans l'*Odyssée* : « Lorsqu'ils eurent fait des libations (*spendein*) et bu (*piein*) tout leur soûl »¹³¹.

Inséparables de la consommation du vin, les libations font donc normalement partie des banquets et occupent une place déterminée dans le rituel du festin.

Les libations apparaissent d'abord en liaison avec le sacrifice. Elles sont même si étroitement liées à lui qu'au chant XV de l'*Odyssée* on peut reprendre « Il faisait un sacrifice (*thuein*) à Athéna » par « Il le trouva en train de faire des libations (*spendein*) et de prier (*eukhesthai*) » (v. 257-258). Elles s'inscrivent de manière très précise dans la série des opérations sacrificielles. Une fois qu'on a abattu les victimes et fait brûler les os longs des cuisses (*mèria*) « on répand (*leibein*) sur les bûches le vin aux sombres feux » (*Il.* 1.462-463). Rien ne prouve mieux le caractère normal d'une libation de vin à ce moment que la description du sacrifice des vaches du soleil par les compagnons d'Ulysse, sacrifice sacrilège s'il en est¹³². La séquence de libations s'y inscrit en effet en creux à sa place habituelle : après avoir recouvert de graisse les os longs des cuisses (*mèroi*, 12.360) « ils ne purent répandre (*leibein*) du vin sur les victimes embrasées, mais ils firent des libations (*spendein*) avec de l'eau » (12.362-363).

Mais le plus souvent chez Homère, les libations marquent la clôture du festin. C'est particulièrement net au chant I de l'*Iliade*, où la formule « lorsqu'ils eurent chassé la soif et l'appétit », (v. 469) qui marque normalement la fin du festin, est suivie d'un début de scène de libation (v. 470-471). Mais on pourrait également citer toute une série d'exemples dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*¹³³.

Les libations sont enfin étroitement liées au cérémonial d'accueil de l'hôte, au chant III comme au chant VII de l'*Odyssée*. Quand Télémaque et Athéna-Mentès arrivent chez Nestor, Pisistrate commence par les faire asseoir (v. 36-39), il leur sert une part de viscères (v. 40) et leur verse enfin du vin en les invitant à faire une libation (v. 40-51) ce qu'ils font successivement, Athéna aux vers 52-62 et Télémaque aux vers 62-63. Et les paroles du Phéacien Echénos au chant VII (v. 162-165) confirmeraient, si besoin était, le caractère normal de ce type d'accueil.

La libation constitue en elle-même une cérémonie complexe que l'on rappelle parfois d'un mot, mais que l'on peut aussi décrire en la décomposant en plusieurs phases comme l'ont montré les analyses d'Arend. On peut ainsi distinguer :

1. Une invitation à faire la libation, qui précise d'ordinaire le nom du dieu auquel elle est destinée et mentionne la prière qui l'accompagne¹³⁴.

2. Cette invitation est parfois suivie d'une approbation des convives¹³⁵.

3. Puis « sans tarder les hérauts versent de l'eau sur les mains »¹³⁶, « les jeunes gens remplissent jusqu'au bord les cratères » (ce détail peut être remplacé dans la description par une allusion au vin que l'on mélange ou que l'on puise)¹³⁷. « Ils distribuent le vin en versant les premières gouttes dans les coupes »¹³⁸.

4. Suit la libation proprement dite, exprimée par *leibein* ou *spendein*, souvent accompagnés d'un verbe signifiant « prier »¹³⁹.

5. Conclusion avec le vers formule : « Lorsqu'ils eurent fait des libations et bu tout leur soûl » ou une variante¹⁴⁰.

Revenons maintenant aux prétendants. Ce qui frappe d'abord, au niveau des mots, c'est la rupture très nette qui s'établit entre « boire » et « faire des libations », quand il s'agit d'eux. On rappelle en effet à plusieurs reprises qu'ils *puisent*¹⁴¹ abondamment dans les cratères et *boivent*¹⁴² pour rien. Au cours de leur premier festin, au chant I, on voit les hérauts leur mélanger le vin et l'eau dans les cratères (v. 109). Plus loin il est question des hérauts qui leur versent de l'eau sur les mains (v. 146) et des « jeunes gens » qui « remplissent jusqu'au bord les cratères » (v. 148). Dans tous les passages de l'*Iliade* ou de l'*Odyssée*, où ce vers est attesté, il s'inscrit toujours dans une séquence de libation. Presque toujours il est mis en série avec le vers formule qui apparaît ici en 146. Il est d'ordinaire suivi d'un autre vers formule « Ils distribuent le vin en versant les premières gouttes » (ce qui explique sans doute que certains manuscrits aient rétabli ce vers après 148). Mais la libation que laissent attendre ces formules ne se réalise pas et ne s'inscrit qu'en creux dans la description. Le deuxième festin des prétendants ne s'achève pas non plus sur le tableau ordonné de convives qui font des libations avant de rentrer chez eux, comme dans l'épisode des Phéaciens, mais sur l'image d'hommes qu'un sommeil envoyé par Athéna saisit « en train de boire » (2.396). Par contre les deux derniers festins comportent des libations, comme le montre dans les deux cas la présence de la formule qui ferme normalement la séquence de libation : « lorsqu'ils eurent fait des libations et bu tout leur soûl » (18.427, 21.473). Mais si l'on y regarde d'un peu près, on constate que la première libation est à porter au crédit du seul Amphinomos et que la seconde présente une série de traits qui lui donnent une place à part parmi les séquences de libations.

Amphinomos¹⁴³ a en effet un statut très particulier qui n'est pas sans rappeler celui d'Amphiaraos dans les *Sept contre Thèbes*. Comme lui, il représente le juste égaré au milieu des impies et s'oppose trait pour trait aux autres prétendants, même s'il est finalement englobé dans leur ruine. Car il a un « esprit sage » (16.398), il est « sensé » (*pepnumenos*, 18.125) et « courtois » (*epètès*, 18.128) et sa généalogie dit sa valeur, puisqu'il a pour ancêtre un roi appelé Arétès et pour père Nisos dont Ulysse vante la valeur et la gloire¹⁴⁴. Ses interventions aux chants XVI, XVIII et XX le situent aux antipodes d'Antinoos, le « méchant ». Au chant XVI, quand les prétendants apprennent le retour de Télémaque, le « doux rire » (v. 354) avec lequel il accueille cette nouvelle contraste avec « l'affliction et l'abattement » (v. 342) qui s'emparent alors des autres prétendants. Seul il s'oppose à Antinoos, qui voudrait faire disparaître Télémaque dans une embuscade et se refuse à assassiner

un homme de race royale sans l'aveu de Zeus (v. 400-405) (au chant XX, c'est d'ailleurs lui qui tirera les conclusions qui s'imposent du présage défavorable envoyé par Zeus (v. 244-247) et fera renoncer les prétendants à leur projet). Quand il réapparaît au chant XVIII, il est le seul qui fasse bon accueil au mendiant Ulysse : il lui offre du pain et le salue en lui donnant une coupe de vin (v. 119-123) avec laquelle Ulysse fait une libation (v. 150). Aussi est-il averti par Ulysse de la fin qui attend les prétendants (v. 124-150). C'est encore auprès de lui qu'Ulysse vient se réfugier pour échapper aux coups d'Eurymaque (v. 394-396) dont il blâme d'ailleurs vigoureusement la violence (v. 414-417).

Les libations du chant XVIII servent donc elles aussi à mettre en relief la pitié d'Amphinomos, qui en est à la fois l'initiateur et le réalisateur. Car le récit ne se contente pas d'indiquer qu'Amphinomos propose la libation (v. 418-419). Il précise aussi que son écuyer joue un rôle central dans l'accomplissement du rite (v. 423-425).

La description elle-même est parfaitement conforme au schéma classique de la séquence de libation avec :

1. Une invitation à la libation : « Allons, que l'échanson prélève des prémices pour les verser dans les coupes, afin qu'après les libations (*spendein*) nous rentrions nous coucher » (v. 418-419).

2. Une approbation des convives : « Il dit, et son discours fut approuvé de tous » (v. 422).

3. Le mélange du vin : « Le héros Moulichios prépara le mélange » (v. 423) et la distribution des coupes : « Il distribua à tous les coupes à la file » (v. 425).

4. La libation elle-même : « Tout en faisant leur libation aux dieux bienheureux, ils burent le vin doux comme le miel » (v. 425-426).

5. La formule de conclusion : « Lorsqu'ils eurent fait les libations et bu tout leur soûl » (v. 427).

Dans tout ceci le seul écart minime mais réel par rapport au modèle apparaît aux vers 425-426. D'ordinaire, quand on décrit la libation proprement dite, le verbe qui apparaît à côté de *leibein* ou de *spendein* renvoie toujours à une prière et l'acte de boire n'est évoqué qu'après coup, dans la formule finale. Au contraire quand il s'agit des prétendants, la boisson passe au premier plan (*piein* est le verbe principal) et la libation n'est qu'accessoire (*leibein* est employé au participe). Par ce détail, le troisième festin des prétendants reste dans la continuité des précédents, où il n'était jamais question que de boire.

La deuxième libation des prétendants au chant XXI est peut-être plus intéressante puisqu'elle engage l'ensemble des prétendants. Elle est en effet décidée par le principal d'entre eux, Antinoos.

1. L'invitation est formulée à peu près dans les mêmes termes que celle d'Amphinomos : « Allons, que l'échanson prélève des prémices pour les verser dans les coupes, afin qu'après les libations, nous déposions l'arc recourbé » (v. 263-264).

2. Suit une approbation : « Ainsi parla Antinoos et ce discours leur agréa » (v. 269).

3. Des ablutions : « Puis les hérauts leur versèrent de l'eau sur les mains » (v. 270), des préparatifs matériels : « Les jeunes gens remplissent jusqu'au bord le cratère » (v. 271) (on notera cette variation par rapport à la description de la libation d'Amphinomos : le détail du remplissage du cratère se substitue en effet au détail du mélange du vin) et la répartition des coupes : « Ils distribuent à chacun dans sa coupe de quoi faire des prémices » (v. 272).

4. La formule qui marque la fin de la libation : « Lorsqu'ils eurent fait des libations et bu tout leur soûl » (v. 273).

La fidélité à peu près parfaite de cette description au schéma type ne fait que rendre plus sensible son unique écart. Ce qui manque en effet dans cette description, c'est l'élément 4, c'est-à-dire le geste même de la libation et la prière qui l'accompagne d'ordinaire. *Spendein* n'apparaît que dans l'invitation et dans la formule de conclusion et il n'est à aucun moment question d'un dieu qui serait le destinataire de la cérémonie. Tout se passe donc comme si l'unique libation des prétendants n'était qu'un rituel vide.

Les deux libations des prétendants confirment donc le refus des prétendants de faire aux dieux leur part, puisque le mérite de la première revient au seul Amphinomos, qui est fortement détaché du groupe des prétendants, et que la seconde n'est qu'une forme sans véritable contenu.

b) Le sacrifice

Quand on passe de la libation au sacrifice, on retrouve la même démonstration de l'impiété des prétendants.

Pourtant si l'on s'en tient uniquement au vocabulaire, on est tenté de dire que les prétendants « sacrifient ». Car on ne parle pas seulement dans l'*Odyssée* du bétail qu'ils « tuent » (*kteinlein*)¹⁴⁵ ou qu'ils « égorgent » (*sphazein*)¹⁴⁶. On indique à plusieurs reprises qu'ils « sacrifient » (*hiereuein*)¹⁴⁷. Mais le contexte montre bien qu'il ne s'agit pas là d'un acte sacrificiel, qui déboucherait sur une offrande aux dieux, mais d'une véritable opération de boucherie, qui prélude à la préparation d'un repas en 17.182 et 20.390-391, à l'évocation d'un festin en 2.57 et 17.536 ou plus précisément à la cuisson et à la répartition des viscères en 20.252, voire à un tableau d'hommes qui ont rassasié leur cœur de viandes en 14.28. Dans tous ces passages, *hiereuein* semble donc être un simple équivalent de *kteinlein*. Pour le prouver, on pourrait par exemple rapprocher deux passages où ces deux verbes apparaissent dans un contexte strictement identique. En 1.108, on décrit en effet les prétendants « assis sur les peaux des taureaux qu'ils avaient tués (*kteinlein*) de leurs mains » et en 20.3, on montre Ulysse couché « sur les toisons des brebis que les Achéens (= les prétendants) avaient sacrifiées (*hiereuein*) ». Et l'on pourrait citer dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée* toute une série de passages où *hiereuein* est un simple équivalent de *sphazein*¹⁴⁸. Un tel fait n'a d'ailleurs rien d'étonnant dans un univers où la consommation de viande est normalement liée au sacrifice

et où il n'existe aucune frontière entre le vocabulaire de la boucherie et celui du sacrifice ¹⁴⁹.

On ne peut donc s'appuyer sur les attestations de *hiereuein* pour prouver l'existence du sacrifice du côté des prétendants. Par contre, il est facile de démontrer, à partir d'un examen des attestations de *knisè*, qui désigne à la fois la graisse des viandes et la fumée qui s'en dégage quand on les brûle sur les autels, que les prétendants, même lorsqu'ils sont censés «sacrifier», n'accordent pas aux dieux la part qui leur est due. Dans l'*Iliade* en effet, à une exception près (21.363), *knisè* apparaît toujours dans un contexte sacrificiel pour désigner la part des dieux, la fumée qui monte vers eux ou la graisse dont on recouvre les os longs des cuisses qu'on leur brûle. Il en va de même dans l'*Odyssée* sauf dans une image (20.25-27) et dans le festin des prétendants où ce mot renvoie à la graisse des boudins qu'ils font cuire pour les manger ¹⁵⁰. On peut donc parler d'un véritable détournement par les hommes de la part des dieux.

Un examen de la structure des festins confirme les données du vocabulaire. Le sacrifice y apparaît toujours en creux, sous la forme d'un projet qui reste vain ou d'une ellipse par rapport à la scène type du banquet sacrificiel.

A propos du sacrifice comme des libations l'exception apparente ne vient que confirmer la règle. En effet l'unique sacrifice des prétendants a exactement le même statut que la libation d'Antinoos et constitue comme elle, mais pour des raisons différentes, une forme vide. Les deux sont d'ailleurs étroitement liés dans le récit. C'est en effet, au chant XXI, immédiatement après avoir proposé aux prétendants de faire une libation, qu'Antinoos les invite à donner l'ordre à Mèlanthios d'amener des chèvres, les plus belles de son troupeau, «pour servir les os longs des cuisses à Apollon à l'arc illustre» (v. 265-268). Mais ce sacrifice en règle ne se réalisera jamais : les prétendants seront tous massacrés auparavant par Ulysse.

D'autre part la comparaison des quatre banquets des prétendants avec les autres descriptions de festins sacrificiels de l'*Iliade* ou de l'*Odyssée* permet de mettre en évidence toute une série d'écarts significatifs.

Pour les apprécier, je rappellerai d'abord la structure du modèle qui informe les grandes scènes de banquet, modèle aisément reconnaissable, puisque ces scènes «se répètent avec un langage aisément prévisible et un contenu traditionnel» ¹⁵¹.

A partir des schémas de W. Arend ¹⁵², on peut isoler dans les grands banquets sacrificiels de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* quatre séquences qui sont chacune délimitées par un vers de conclusion qui résume l'essentiel de l'opération.

1. *La première séquence*, qui comprend tout ce qui précède l'égorgement de la victime peut être plus ou moins développée. Elle commence d'ordinaire (e.g. *Il.* 1.447) par la mention du sacrifice ou de l'hécatombe, mais elle peut aussi remonter jusqu'au moment où l'ordre a été donné (e.g. *Od.* 3.421) et décrire son exécution et l'arrivée de la victime. Elle comporte souvent :

- un vers qui évoque l'installation de l'animal à l'autel ¹⁵³;
- une référence à une aspersion présacrificielle ¹⁵⁴;
- une mention des grains d'orge qu'on prend ¹⁵⁵;

- une allusion au prélèvement de quelques poils sur la tête des victimes¹⁵⁶;
- une prière qui peut succéder à l'un quelconque de ces gestes rituels¹⁵⁷.

Les deux *temps forts* de cet ensemble sont l'*offrande des grains d'orge* et la *prière*. C'est d'abord ce qu'indique la formule de conclusion «Lorsqu'ils eurent fait leurs prières (*eukhesthai*) et répandu les grains d'orge»¹⁵⁸. L'importance de l'offrande est également marquée par l'indication de son absence dans le sacrifice des vaches du soleil. On précise en effet que les compagnons d'Ulysse ont alors pris des feuilles de chêne «parce qu'ils n'avaient pas d'orge blanche» (*Od.* 12.358)¹⁵⁹.

2. La deuxième séquence décrit l'*abattage de la victime*. Elle peut être réduite à un verbe : «Ils l'égorgeaient (*sphazein*)» (*Od.* 12.359)¹⁶⁰. Mais on peut aussi décrire dans le détail tout ce qui se passe entre la prière et l'égorgeage de la victime comme dans le grand sacrifice de Nestor (*Od.* 3.448-455). Après l'égorgeage, on décrit :

- l'opération qui consiste à dépouiller (*deirein*) la victime¹⁶¹, ou, s'il s'agit d'un porc, à la «flamber» (*heuein*)¹⁶²;
- la préparation (*amphepein*)¹⁶³;
- la découpe (*kheuein*)¹⁶⁴;
- l'opération proprement sacrificielle qui consiste à déposer sur l'autel les parties destinées à être brûlées¹⁶⁵;
- la combustion, accompagnée de libation¹⁶⁶;
- la cuisson des viscères¹⁶⁷.

Ici encore la formule finale : «Lorsqu'ils eurent brûlé les os longs des cuisses et mangé les viscères»¹⁶⁸ met en relief les deux temps forts de la série.

3. La troisième séquence est proprement *culinaire* :

- on découpe la viande en petits morceaux que l'on enfle sur des broches¹⁶⁹;
- on fait rôtir et on retire les morceaux du feu¹⁷⁰.

Cette séquence s'achève avec la fin de la préparation du repas par l'une des deux formules : «Lorsqu'ils eurent achevé leur tâche et apprêté le festin»¹⁷¹ ou lorsqu'ils eurent rôti les viandes du dessus et les eurent retirées du feu»¹⁷².

4. La quatrième séquence est la plus réduite. Le noyau central est constitué par le verbe *dainusthai*¹⁷³ qui apparaît dans le vers formule : «Ils festoient (*dainusthai*) et leur cœur n'a pas à se plaindre d'un festin où tous ont leur part (*dais eisè*)» (*Il.* 1.468,2.431,7.320). On ne décrit donc pas la consommation de la nourriture mais sa répartition qui peut d'ailleurs être développée plus longuement¹⁷⁴. Cette référence à la répartition peut parfois être remplacée par une autre formule qui décrit le geste qui précède immédiatement la consommation de la nourriture «Puis vers les nourritures préparées et servies, ils tendirent les mains»¹⁷⁵. Tout compte fait, les banquets homériques ne s'attardent guère à évoquer la satisfaction du désir de boire ou de manger et la faim et la soif n'y figurent qu'à titre rétrospectif, une fois qu'elles ont été supprimées, comme le montre la formule finale : «Lorsqu'ils eurent chassé la soif et l'appétit»¹⁷⁶.

Confrontés à ce schéma, les festins des prétendants, qui sont, et de loin, les plus longs de l'*Odyssée*, se révèlent, en termes de séquence, les plus incomplets.

Le premier festin est sans doute le plus fortement abrégé. Il commence au vers 108, avec le tableau de l'activité des hérauts et des serveurs zélés et s'achève au vers 150 avec la formule de clôture : «Lorsqu'ils eurent chassé la soif et l'appétit». Si on laisse de côté une allusion à une libation qui ne se produira pas et une longue parenthèse qui décrit des vers 113 à 143 l'accueil d'Athéna Mentès par Télémaque, on constatera que la description du festin lui-même se réduit à fort peu de choses. On commence avec les préparatifs du repas : «Les uns mélangeaient le vin et l'eau dans les cratères; d'autres lavaient de l'éponge aux mille trous les tables, les dressaient et répartissaient (*dateisthai*) les viandes» (v. 109-112). Cette allusion à la *répartition* des viandes nous situe d'emblée dans la *quatrième séquence* de la scène de banquet. Et le détail du pain que l'on entasse dans les corbeilles (v. 147), qui apparaît dans le festin d'Eumée au moment où l'on sert la viande (16.61), le confirme. On trouve d'ailleurs un peu plus loin le vers formule qui décrit le geste qui précède immédiatement la consommation de la nourriture : «Puis vers les nourritures préparées et servies, ils tendirent les mains» (v. 149). Ainsi, de ce premier festin-pillage, on ne voit qu'une «répartition» dont on ne nous dit pas (et l'absence de la formule a valeur de signe) qu'elle est «égale».

La description du chant II remonte plus haut dans la série des opérations qui constituent le banquet sacrificiel. Elle s'ouvre en effet au vers 300 avec les prétendants qui «flambaient les cochons et dépouillaient les chèvres». On est ainsi renvoyé à la fin de la *deuxième séquence*, immédiatement après l'égorgement de la victime. La juxtaposition de deux opérations («flamber» et «dépouiller») qui d'ordinaire s'excluent mutuellement, mérite d'être signalée. Seuls le festin que les parents de Phénix lui offrirent pour le retenir, au chant IX de l'*Iliade*, (v. 466-468) et le festin d'Alcinoos, au chant VIII de l'*Odyssée* (v. 59-61), présentent la même profusion de victimes de toutes sortes. On ne trouve plus ensuite qu'une allusion au déroulement du festin avec le vers 322 «Ils travaillaient à la préparation du festin», ce qui nous renvoie à la *troisième séquence* et à la formule qui en marque la fin : «Lorsqu'ils eurent achevé leur travail». Curieusement, ce banquet ne se conclut par aucune des formules qui indiquent l'assouvissement, mais il est interrompu brutalement par le sommeil qui s'empare des prétendants (v. 396).

Le grand festin qui occupe l'essentiel des chants XVII et XVIII commence avec l'arrivée des animaux que l'on amène des champs (v. 170). Dans les récits des festins de Nestor et d'Eumée, cette arrivée était suivie d'une description d'une série d'opérations sacrificielles, description longue et détaillée au chant III (v. 440-461), plus rapide au chant XIV (v. 420-429). Au contraire au chant XVII, il n'y a aucune allusion à des préparatifs de sacrifice et la *deuxième séquence*, l'abattage des bêtes, est réduite à deux vers qui soulignent la multiplication des victimes : «Ils sacrifiaient de grands moutons, des chèvres grasses; ils sacrifiaient aussi des porcs gras et une vache du troupeau» (v. 180-181). Par contre la série d'opérations proprement sacrificielles, qui aboutit à la combustion de la graisse et des os manque et l'on enchaîne immédiatement au vers 182 avec la préparation du repas, par l'expression «en apprêtant le festin», qui résume en un demi vers le contenu de

la *troisième séquence*. Avant la libation d'Amphinomos sur laquelle s'achève ce festin, les seules allusions à son déroulement se réduisent à trois mentions d'une distribution de pain et de viande, dont les bénéficiaires sont successivement Mélanthios (v. 258-159), Eumée (v. 334-335) et Ulysse (v. 342-343) ce qui suggère la *quatrième séquence* de répartition.

Le dernier festin des prétendants, qui est aussi le plus longuement développé, couronne la série, car il reprend en les amplifiant les motifs présents dans les trois premières descriptions, mais ne comble aucune de leurs lacunes essentielles.

Il s'ouvre au chant XX par une longue description des préparatifs auxquels se livrent les servantes (v. 147-159) et les serviteurs (v. 160-161), description qui développe les indications données au début du premier festin. La triple évocation de l'arrivée des animaux qui lui succède (v. 163, 174, 186) fait écho au début du troisième festin (17.171). La description du sacrifice aux vers 250-251 reprend ensuite exactement les vers 180-181 du même chant XVII. Mais au vers 252, la description s'enrichit d'un détail. Car les prétendants «font rôtir les viscères et les distribuent». On retrouve donc une allusion à la consommation des viscères qui marque normalement la fin de la *deuxième séquence*. Les vers suivants «On mélangea le vin dans le cratère. Eumée distribua les coupes, Philoitios le chef des bouviers répartit le pain dans les belles corbeilles et Mélanthios servit d'échanson» (v. 252-255) peuvent apparaître comme un élargissement du vers 110 du chant I qui décrivait le mélange de l'eau et du vin dans le cratère. En même temps ils rapprochent le festin des prétendants des festins sans libations ni sacrifices comme ceux du chant XV (v. 135-141) ou du chant XVI (v. 49-52) chez Eumée.

Quand on lit ensuite «Puis vers les nourritures préparées et servies, ils tendirent les mains» (v. 256), on pourrait penser que la description touche à sa fin, puisque ce vers précède normalement le vers formule qui conclut le festin. Mais en fait le festin prend un nouveau départ au vers 279, où l'on voit des convives qui «lorsqu'ils ont rôti les viandes du dessus et les ont retirées du feu se répartissent les parts et festoient glorieusement», ce qui nous renvoie à la fin de la *troisième séquence* (cuisine) et au début de la *quatrième* (répartition). On voit même s'intercaler une séquence de trois vers (v. 281-283) qui insiste sur le thème de la répartition : «Ceux d'entre eux qui servaient mirent devant Ulysse une part égale à celle qu'ils avaient eux-mêmes obtenue». C'est la seule allusion au modèle de la *dais eisë* que l'on trouve dans les festins des prétendants. Mais elle est référée explicitement à Télémaque : «Car le fils du divin Ulysse, Télémaque, en avait donné l'ordre». Quand il s'agit des prétendants, on est plutôt renvoyé à des réalités qui sont aux antipodes de la *dais eisë*, comme les festins d'animaux ou de cannibales. Le vers 348 du chant XX, qui n'a pas d'équivalent dans l'*Odyssée*, les montre en effet en train de «manger des viandes souillées de sang». A travers cette image se révèle la réalité qui se cache derrière le stéréotype du festin «agréable et désirable» (v. 391). On est désormais bien loin de la loi du banquet et d'un cérémonial réglé. On voit au contraire s'enchaîner «les viandes sanguinolentes» que mangent les prétendants au «flot de sang humain» (*andromeos*) qui jaillit de la gorge d'Antinoos et «ensanglante le pain et les viandes rôties» (22.21). S'il en était besoin l'adjectif *andromeos*, qui ne se retrouve qu'au chant IX¹⁷⁷, imposerait le rapprochement entre des images où

éclate le caractère abominable des festins des prétendants et le festin du Cyclope, qui se gorge de vin et de chairs humaines.

CONCLUSION

En me retournant pour mesurer le chemin parcouru depuis les crimes des prétendants jusqu'aux festins qui symbolisent la ruine de la maison d'Ulysse et la destruction des normes sociales et religieuses et rejoignent ceux du Cyclope, je voudrais souligner l'intérêt d'une démarche qui tente d'associer étroitement une étude des mots à un examen des structures narratives, avant d'indiquer les prolongements possibles d'un tel travail.

Je suis en effet partie des mots. C'est le vocabulaire qui a attiré mon attention sur le caractère exemplaire des crimes des prétendants. C'est la métaphore de la dévoration de la maison qui m'a orientée vers l'analyse de leurs festins. Ce sont enfin les mots qui m'ont indiqué l'importance centrale de la notion de répartition dans le festin homérique et m'ont conduite à une confrontation du modèle de la *dais eisè* avec d'autres types de partage.

Mais une étude du vocabulaire ne pouvait pas montrer à elle seule l'absence complète de sacrifice du côté des prétendants, leur mépris des lois de l'hospitalité, leur refus d'un échange généreux. C'est en me laissant guider par des images, qui assimilaient le festin des prétendants à un rapt brutal, en indiquant des jeux d'échos et de contrastes, que j'ai pu dégager ces thèmes.

Je me suis enfin appuyée sur la notion de scène typique pour mettre en évidence les ellipses et les écarts qui permettent de dire l'impiété des prétendants, en éliminant les séquences proprement sacrificielles ou en réduisant les libations à une forme vide.

On pourrait sans doute, à partir de là, réfléchir davantage sur l'importance de cette notion d'écart et lui accorder plus d'attention au lieu de se borner à des analyses mécaniques qui privilégient le fait de la répétition aux dépens de l'effet de la variation.

On pourrait surtout s'interroger plus longuement que je ne l'ai fait sur les rapports du festin et de la guerre dans l'univers homérique en examinant de manière systématique la relation qui unit le banquet au massacre dans l'*Odyssée*, puisqu'il n'existe aucune solution de continuité entre les deux et que les références à la dévoration animale rappellent avec insistance le retour toujours possible d'un rapport de pure prédation entre les hommes.

Suzanne SAÏD
Université de Paris IV

NOTES

1. Cf. C.H. WHITMAN, *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge Mass. 1958, p. 306.
2. En consultant la concordance de l'*Odyssée* (*A Complete Concordance to the Odyssey of Homer* by H. DUNBAR, compl. by B. MARZULLO, Hildesheim 1962), on constatera que tous ces mots apparaissent uniquement à propos des prétendants (*aleitès* n'apparaît qu'une seule fois dans l'*Odyssée*) ou leur sont appliqués avec une fréquence remarquable (soit 3 ex. sur 4 pour *hyperbasiè*, 19 sur 25 pour *hyperphialos*, 10 sur 11 pour *huperènoreôn*, 19 sur 25 pour les mots qui appartiennent à la famille d'*hubris* (*hubris*, *hubrizein* et *hubristès*), 15 sur 24 pour *atasthalos* et *atasthalie* et 6 sur 8 pour *anaidès*).
3. Cf. «Morals in Homer» (*JHS* 93, 1973, p. 121-139), p. 135-139.
4. Cf. *Od.* 2.282, 20.171, 287; 22.39-40.
5. Cf. 6.120-121; 9.175-176; 13.201-202 et, sous une forme légèrement différente 8.575-576.
6. Cf. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol. Paris 1969, I p. 308.
7. Cf. *Od.* 16.108-111, 20.311-319.
8. Cf. *Od.* 1.250-251 = 16.127-128.
9. Cf. *Od.* 14.164, 16.306-307 et 316-317, 431; 18.144; 19.498; 21.332; 22.370, 417-418 et 425; 24.459.
10. Comme l'a bien souligné B. VICKERS, *Towards Greek Tragedy*, London 1973, p. 232-233.
11. Sur l'importance de ce complexe d'images dans l'*Odyssée*, voir B. VICKERS *loc. cit. supra*. et F. BADER, «L'art de la fugue dans l'*Odyssée*» (*REG* 89, 1976, p. 18-39) p. 20. On pourrait citer 20 passages où *edmenai*, *katedmenai*, *esthiein*, *kataphagein* d'un côté et *pinein* de l'autre sont employés avec des compléments comme *oikos* «la maison», *biotos* «les ressources», *ktèmata* ou *ktèsis* «les biens durables», *khèrèmata* «les biens d'usage» ou même *kamatos* «le travail» qui est à l'origine de ces biens.
12. Cf. *Od.* 22.403-403; *Il.* 22.94 et 4.35-36.
13. Cf. *Od.* 2.55-58 (= 17.534-537).
14. Cf. *Od.* 14.94-95, 16.110-111, 20.310-313, 23.304-306.
15. Cf. E. BENVENISTE, *Vocabulaire...*, I, p. 37-45.
16. Cf. *Il.* 6.235-236, 21.79 : armes; 23.703 : trépied; 23.705 : femme. Et *Od.* 1.429-431 : femme; 22.56-57 : compensation. Voir M.I. FINLEY, *Le monde d'Ulysse*, 2^e éd. rev. Paris 1978, p. 65-66 et «Marriage, Sale and Gift in the Homeric World» (*Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 3/2, 1955, p. 167-194) p. 174.
17. Cf. *Od.* 4.318-321 : Télémaque; 14.96-106 : Eumée; 20.213-214 : Philoities; 23.356 : Ulysse.
18. Voir aussi *Od.* 14.16-20, 24-28, 80-81, 105-108.
19. C'est le titre d'un article de F. BADER cité supra n. 11.
20. Cf. *Homer and the Oral Tradition*, Cambridge 1976 p. 73. Il cite en vrac «conference and conversation, rebuke and encouragement, mutilation, lamentation, burial».
21. Paru dans *AJP* 79, 1958, p. 337-354.
22. *The theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad*, Leiden 1971.
23. *Die typischen Szenen bei Homer*, Berlin 1933.

24. On renverra pour une utilisation rigoureuse de la notion de « scène typique », à l'article de J.B. HAINSWORTH « Joining battle in Homer », *Greece and Rome* 13.1966 p. 158-166 et au livre de T. KRISCHER, *Formale Konventionen der homerischen Epik*, München 1971.
25. L'expression est de C.H. WHITMAN, *Homer...*, p. 251.
26. Cf. *Die typischen Szenen...*, p. 64-78.
27. « Homer against his Tradition » (*Arion* 7, 1968, p. 275-295), p. 286.
28. Cf. *Od.* 3.336, 8.76. Sur le sacrifice comme lieu du partage entre les hommes et les dieux, voir les analyses de J.P. VERNANT dans *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris 1974, p. 177-194 et « Sacrifice et alimentation humaine. A propos du Prométhée d'Hésiode », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, III.VII.3, 1977, p. 905-940.
29. Cf. A. THORNTON, *People and Themes in Homer's Odyssey*, London 1970 ch. III « Guest Friendship », p. 38-46, D.J. STEWART, *The Disguised Guest. Rank, Role and Identity in the Odyssey*, London 1976 et F. BADER, « L'art de la fugue », p. 21-39.
30. Parue dans les *Annales ESC* 25 n. 5, Sept-Oct. 1970, p. 1278-1297.
31. *Loc. cit. supra* p. 1291.
32. Sur ce vocabulaire, voir G. BRUNS, *Küchenwesen und Mahlzeiten*, « *Archeologia Homerica Q* », Göttingen 1970, p. 45-63.
33. On compte 12 ex. de *deipnon* dans l'*Iliade* et 25 dans l'*Odyssée*, à quoi il faut ajouter les verbes dénominatifs *deipnein* (1 ex. *Il.* et 8 ex. *Od.*) et *deipnizein* (2 ex. *Od.*) et l'adjectif *deipnēstos* (*Od.* 17.170). *Dorpon* est attesté 15 fois dans l'*Iliade* et 25 dans l'*Odyssée*, à quoi il faut ajouter le dénominatif *dorpein* (1 ex. *Il.* et 3 ex. *Od.*).
34. *Dorpon* et *deipnon* sont également construits avec des verbes qui signifient « donner » (*didonai* : 1 et 3 ex.), « prendre » (*elein* : 8 ex. et 4 ex.) « servir » (*hoplizein* : 10 ex. et 5 ex.), « disposer » (*tithenai* : 2 ex. et 1 ex.) et « travailler » (*penesthai* ou *poneisthai* : 1 ex. et 1 ex.).
35. Cf. *Il.* 19.316 et *Od.* 12.283, 14.408. Cet adjectif qualifie aussi le vin (*Od.* 2.350) et le sang (*Il.* 17.512, mais du point de vue des moustiques qui s'en nourrissent).
36. Cf. *Od.* 1.124, 4.61.
37. Cf. *Od.* 18.559-560 : *alphi*, 17.213-214, 20.174-175 : *aigas*, 24.215 : *sus*.
38. Cf. « Droit et prédroit en Grèce ancienne » dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968 (réimpr. 1976) p. 191-196.
39. Il est attesté 3 fois dans l'*Iliade* et 2 fois dans l'*Odyssée*, à quoi il faut ajouter un verbe dénominatif *eilapinazein* (1 ex. *Il.* et 3 ex. *Od.*) et un nom *eilapinastēs* (*Il.* 17.577).
40. Cf. *Il.* 18.491; *Od.* 1. 225-226, 11.415.
41. Sur *dais* etc., voir B. BORECKY, *Survivals of some tribal ideas in classical Greek*, Acta Universitatis Carolinae, Prague 1965, ch. II « Homeric Terms used in Tribal Division » p. 9-30.
42. 11 ex. dans l'*Iliade* et 23 ex. dans l'*Odyssée*.
43. 4 ex. dans l'*Iliade* et 7 ex. dans l'*Odyssée*, à quoi il faut ajouter *Il.* 9.534, où *dainusthai* renvoie à la participation des dieux au banquet sacrificiel, *Il.* 9.227-228 où *dainusthai* a pour objet un neutre pluriel *menoeikea* (cet adjectif qualifie *dais* en *Il.* 9.90) et *Od.* 9.162, 557; 10.184, 468, 477; 12.30 où *dainusthai* a pour objet « des viandes en quantités infinies et du vin doux ».

44. Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, p. 247-248.
45. Cf. *Il.* 1. 575-576; 23.810; *Od.* 15.207, 18.404.
46. Cf. *Il.* 24.802; *Od.* 3.66, 10.182, 13.26, 20.280. Cet adjectif, qui traduit un éclat rayonnant est d'ordinaire appliqué à des dieux (Lètô ou Gaïa), à des héros qui sont leur fils, comme Pirithous ou Thésée, à des dons qu'ils font, ou à la jeunesse, sans doute parce qu'elle participe de l'éclat magique du divin.
47. Cf. *Il.* 7.475, 19.179-180; *Od.* 3.420.
48. Cf. *Il.* 9.90, 228; *Od.* 8.61, 20.117.
49. 9 ex. dans l'*Iliade* et 2 dans l'*Odyssée*.
50. Cf. *Il.* 4.48, 24.69.
51. Cf. *Il.* 1.468, 602; 2.431; 7.320; 23.56; *Od.* 16.479; 19.425.
52. Cf. *Od.* 1.23, 9.550-551.
53. Cf. *Il.* 2.416-417, 7.247, 17.535, 18.236, 19.211, 283, 292, 22.72, 24.393, où le bronze, souvent qualifié d'aigu, est explicitement mentionné. Voir aussi *Il.* 11.497, 16.840-841, 19.203, 21.33, 147 où il s'agit de déchirer des guerriers. On peut aussi citer les passages où *daizein* et *daiein* renvoient à une chevelure que l'on arrache (*Il.* 18.27) où à un cœur (*thumos* ou *ètor*) qui se déchire (*Il.* 9.8, 14.20-21, 15.629, 17.535; *Od.* 1.48, 13.320).
54. Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire...*, p. 248 et 254.
55. Cf. Plutarque, *Propos de table* II.10, 644a : « On appelait *daitas* les repas (*deipna*), *daitu-monas* les convives et *daitrous* les serviteurs préposés aux tables, tous termes contenant l'idée de diviser (*diairein*) et de répartir (*dianemein*) » et Athénée, *Deipnos*. 12c : « Car on appelait les repas (*deipna*) *daitas*, du verbe *dateisthai* (distribuer). On y répartissait (*diane-mein*) non seulement les viandes, mais le vin ».
56. Cf. *Od.* 1.112, 3.66, 19.423, 20.280.
57. Cf. *Od.* 6.10, 15.412.
58. Cf. *Il.* 5.158, 15.189; *Od.* 14.208.
59. Cf. *Od.* 9.41-42, 548-549 et *Il.* 1.125, 166, 368; 9.138 (= 280), 333; 17.230-232; 18.511; 22.117, 121; 24.595.
60. Cf. *Il.* 20.394. Il faut sans doute partir de ce passage pour comprendre le vers 121 du chant 23, où il est question de mules qui « partagent la terre de leurs pieds ».
61. Cf. *Il.* 22.354, 23.371; *Od.* 18.87, 22.476.
62. Cf. *Od.* 3.40, 66; 8.470; 15.410; 19.423; 20.280-281. Voir aussi *Od.* 14.434 (*diamoiran*).
63. Ces deux verbes sont employés à propos de la distribution des coupes et du vin (*Il.* 1.471 (= 9.176); *Od.* 3.340; 7.179, 183; 10.357; 13.50, 54; 18.425; 20.253; 21.272). On « distribue » aussi des viandes (*Il.* 9.217; 24.266), les parts (*Od.* 8.470, 14.436, 15.140) ou les viscères (*Od.* 20.252) ainsi que le pain (*Il.* 9.217-218, 24.625-626; *Od.* 14.449, 20.254).
64. Comme l'ont bien vu G. THOMSON, *Aeschylus and Athens*, 4e ed. London 1973, p. 40-41 et B. BORECKY, *Survivals...*, p. 10.
65. Cf. G. THOMSON, *Studies in Ancient Greek Society*, 3e ed. London 1961, I, p. 297 s. et *Aeschylus...*, p. 37-41 et B. BORECKY, *Survivals...*, p. 18-22.

66. Cf. *Il.* 5.158; *Od.* 14.208-209. La formule que Poséidon emploie au chant 15 de l'*Illiade* pour décrire le partage qui eut lieu entre les fils de Cronos « Tout a été partagé en trois » (v. 289) laisse dans l'ombre le responsable de la répartition.
67. Cf. *Il.* 1.135, 137, 162, 368; 9.138, 280; *Od.* 9.42, 549-551 : l'ensemble des guerriers; *Il.* 11.687-688 : le groupe des chefs; *Il.* 9.333-334 : le chef suprême.
68. Cf. 6.194, 9.178, 20.184.
69. Cf. *Il.* 4.48, 24.69.
70. Voir les analyses de J.P. VERNANT, « Sacrifice et alimentation humaine.. » (cité supra n. 28) p. 910-912.
71. Cf. *Il.* 1.425, 23.205-207; *Od.* 1.22-26 : les Ethiopiens; *Od.* 7.201-203 : les Phéaciens; *Il.* 24.62-63 : Thétis.
72. Cf. A. MOTTO-J. CLARK, « Isè Dais. The Honor of Achilles » (*Arethusa* 2, 1969, p. 109-125), p. 120 n. 21 et 124, et J. REDFIELD, *Nature and Culture in the Iliad*, Chicago 1975, p. 107-108, 218.
73. Voir supra n. 50, 51.
74. Cf. *Il.* 11.704, *Od.* 9.42, 549.
75. Cf. *Il.* 18.511; 22. 118-122.
76. Cf. *Il.* 1.369; 9.333; 11.696-697, 704; *Od.* 7.10-11; 9.160.
77. Cf. *Il.* 1.369, 9.331-333, 11.696-704; *Od.* 7.10-11, 9.160, 551 : le roi; *Il.* 9.334 : les preux; *Il.* 9. 135-140 (= 277-282) : Achille.
78. Sur ce mot et ses emplois dans l'*Illiade* et l'*Odyssée*, voir E. BENVENISTE, *Vocabulaire...*, II, p. 43-49.
79. Sur les 29 emplois de *geras* que compte l'*Illiade*, on en compte 15 où ce mot renvoie à Briséis, la « part d'honneur » d'Achille.
80. Cf. G. THOMSON, *Aeschylus...*, p. 40-41 et B. BORECKY, *Survivals...*, p. 14-15.
81. Cf. *Théorie de la classe de loisir*, trad. fr. Paris 1970, p. 25.
82. Cf. *Il.* 6.194, 9.580, 20.184.
83. Cf. *Il.* 12.313, 18.550, 20.391; *Od.* 6.293, 11.185, 17.199.
84. Qu'il s'agisse de Bellérophon (*Il.* 12.192-194), de Méléagre (*Il.* 9.574-580) ou d'Enée (*Il.* 20. 184-186).
85. Cf. *Il.* 8.48, 23.148; *Od.* 8.363.
86. Comme le montrent les exemples de Sarpédon (*Il.* 12.311), de Ménélas (*Od.* 4.65-66) et même d'Agamemnon à qui Thersite souhaite de digérer son *geras* (*Il.* 2.237).
87. Ménélas l'offre à Télémaque et à Pisistrate lors de leur arrivée à Sparte (*Od.* 4.65-67); Alcinoos (*Od.* 8.475) et Eumée (*Od.* 14.437,441) en font hommage à Ulysse.
88. On pourrait aussi citer, pour illustrer cette circulation de l'honneur, le festin offert par Ménélas. Celui-ci fait en effet servir à ses hôtes la part d'honneur qui lui avait d'abord été servie (*Od.* 4.65-67).
89. Cf. *Il.* 4.262, 8.162, 12.311.
90. Cf. *Il.* 8.162, 12.311.

91. Cf. *Od.* 1.130-132, 3.36-39, 4.51.
92. Cf. J.P. VERNANT, « Sacrifice et alimentation.. », p. 910-911.
93. Voir la note sur ce passage de l'édition de V. BERARD, Paris, Belles-Lettres, 1933, t. II, p. 26-27.
94. Cf. *The Odyssey of Homer*, 2 ed. London 1965 I., p. 348. Par contre M.I. FINLEY, *Le monde d'Ulysse*, p. 153 choisit de citer ce passage au début du développement qu'il consacre au banquet homérique.
95. Cf. *Il.* 15.99 et *Od.* 2.311 où *dainusthai* est lié à *euphrôn* ou *euphrainesthai*.
96. Cf. *Il.* 15.285.
97. Cf. *Il.* 1.73, 253; 2.283; 7.367; 18.253; *Od.* 2.160, 228; 16.399; 24.53, 453 : assemblée; *Il.* 2.78 : conseil; *Il.* 7.236, 9.95; *Od.* 7.158 : festin.
98. Cf. *Il.* 15.95.
99. Cf. *Il.* 20.4; *Od.* 2.68. Le lien entre la *themis* et l'assemblée apparaît aussi en *Il.* 9.337 et 11.807.
100. Cf. 1.140, 4.56, 7.176, 10.372, 15.139, 17.95.
101. Cf. *Il.* 5.211, 15.449, 17.291; *Od.* 5.307 : un guerrier; *Il.* 5.874, 13.633, 21.458 : une divinité.
102. Cf. *Il.* 4.95. Voir E. BENVENISTE, *Vocabulaire...*, II, p. 63-64.
103. Cf. B. BORECKY, *Survivals...*, p. 20.
104. Cf. *Od.* 2.311, 3.213, 15.19, 16.94.
105. Cf. *Od.* 14.27 et 1.154, 22.351-353.
106. Cf. *Od.* 1.112, 19.423, 20.280.
107. Cf. *Od.* 2.368, 17.280.
108. Cf. *Od.* 2. 335-336, 16. 384-386.
109. Cf. *Od.* 1.378-380 = 2.143-145.
110. Cf. « The Odyssean Suitors and the Host-Guest Relationship » (*TAPhA* 94, 1963, p. 145-153), p. 152.
111. Cf. *Od.* 20.390-394, 21. 428-429.
112. Cf. S. SEGAL, *The Mutilation...*, passim et J. REDFIELD, *Nature and Culture...*, ch. V, « Purification », p. 160-223.
113. Cf. *Il.* 4.34-36 : Héra qui voudrait dévorer tout crus Priam, ses fils et tous les Troyens; 22.346-347 : Achille qui voudrait « dévorer cru Hector » et 24.207 : il est qualifié d'*ômèstès* « mangeur de chairs crues » par Hécube; 24.212-213 : Hécube qui voudrait dévorer le foie d'Achille.
114. Cf. M. FAUST, « Die künstlerische Verwendung von *kuôn* « Hund » in dem homerischen Epos », *Glotta* 48, 1970, p. 8-31 et J. REDFIELD, *Nature and Culture...*, p. 193-199.
115. L'expression de J. REDFIELD, *loc. cit. supra*.
116. Cf. *Od.* 4.455, 10.212, 218, 433.
117. Cf. *Od.* 10.116, 124.

118. Cf. « L'art de la fugue... », p. 21-35.
119. Cf. *Od.* 7.159, 17.381, 483, 20.294-295, 21.312-313 : *kalon*; 7.159, 8.309, 24.273 : *epieikès*, ou *eoike*, 9.268, 14.56-57, 24.286 : *themis*; 20.294-295, 21.312-313 : *dikaion*.
120. Cf. *Die typischen Szenen...*, p. 69-72.
121. Cf. *Od.* 3.40-66, 6.209-250, 14.70-110.
122. Cf. *Le monde d'Ulysse*, p. 152.
123. Cf. *op. cit. supra* p. 149.
124. Cf. *Od.* 4.651, 18.287.
125. Cf. « L'art de la fugue... », p. 33-35.
126. Sur le statut du thète, voir M. FINLEY, *Le monde d'Ulysse*, p. 67-69.
127. Cf. *Od.* 9. 189, 428.
128. Cf. A. CITRON, *Semantische Untersuchungen zu spendesthai, spendein, eukhesthai*, 1955, p. 1-72; J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958, p. 240-245; J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1967, p. 231-268; E. BENVENISTE, *Vocabulaire...*, II, p. 209-214 et W. Arend, *Die typischen Szenen...*, p. 76-78.
129. Cf. *Il.* 6.266, 7.481, 10.578-579; *Od.* 2.432-433 : *leibein* + datif; *Il.* 16.227, 253, 24.287; *Od.* 3.333-334, 393, 4.591-592, 7.136-138, 163-165, 179-181, 8.89, 432, 13.54-55 : *spendein* + datif.
130. Cf. *Il.* 16.231, 24.305 : *eukhesthai* et *leibein*; *Il.* 16.253, 24.287; *Od.* 3.45, 47-48, 3.384; 15.258 : *eukhesthai* et *spendein* (ou *apospendein*); *Il.* 23.196 : *spendein* et *litaneuein*.
131. Cf. *Il.* 9.177; *Od.* 3.342, 395, 7.184, 228, 18.427, 21.273. Voir aussi *Il.* 7.481 et *Od.* 18. 151.
132. Cf. W. AREND, *Die typischen Szenen*, p. 68 et P. VIDAL-NAQUET, « Valeurs religieuses... », p. 1288-1289.
133. Le festin offert par Agamemnon aux chefs des Achéens, au chant IX de l'*Illiade* (v. 89-92) est suivi de deux séquences de libations (v. 170-177 et 712). Au même chant, le festin offert par Achille aux membres de l'ambassade (v. 201-221) s'achève lui aussi sur une libation (v. 657). Dans l'*Odyssée*, le premier festin de Nestor au chant III s'achève par une libation (v. 330-342). Cette libation qui se déroule sur la plage est même redoublée à la maison (v. 390-395) sans doute pour marquer l'exceptionnelle piété de Nestor. De même au chant VII, des libations marquent aussi la fin du festin chez Alcinoos (v. 136-138). Le dernier festin offert par Alcinoos au chant XIII (v. 23-27) s'achève lui aussi sur une libation (v. 39-63), tout comme le dernier festin de Ménélas au chant XV (v. 133-143).
134. Cf. *Il.* 9. 171-172; *Od.* 3.43-48, 332-336, 7.163-165, 179-181, 13.39, 50-52.
135. Cf. *Il.* 9.173; *Od.* 3.337, 13.47.
136. Cf. *Il.* 9.174 = *Od.* 3.338. Voir aussi *Il.* 16.230, 24.302-305 et *Od.* 7.172-174.
137. Cf. *Il.* 9.175 = *Il.* 1.470, *Od.* 3.339 : remplissage; *Od.* 3.390-393, 7.179-182, 13.50-52 : mélange; *Il.* 16.230 : vin que l'on puise.
138. Cf. *Il.* 1.471 = 9.176, *Od.* 3.340, 7.183.
139. Cf. *Il.* 16.231-252 et 24.306-314 avec le texte de la prière et l'accueil que lui fait Zeus; *Od.* 3.52-62 : variation du même schéma puisqu'Athéna qui prononce la prière sous une forme humaine, est aussi celle qui la réalise. Voir aussi *Od.* 3.341, 393-394, 13.54-55.

140. Cf. *Il.* 9.177; *Od.* 3.342, 395, 7. 184, 228. et *Il.* 16.253.
141. Cf. *Od.* 14.95, 16.110, 23.305.
142. Cf. *Od.* 2.57-58, 17. 536-537.
143. Sur ce prétendant, voir B. FENIK, *Studies in the Odyssey*, «Hermes Einzelschriften». 30, 1974, p. 192-194.
144. Cf. *Od.* 16.95, 18.126-127, 413.
145. Cf. *Od.* 1.108.
146. Cf. *Od.* 1.91-92= 4.319-320, 20.312, 23.303-305.
147. Cf. *Od.* 2.56, 14.28, 94, 17.180-181, 535, 20.3, 250-251, 391.
148. Cf. *Il.* 18.558-560, 24.125-126; *Od.* 8.59-61, 14.74-75, 16.433-434, 24.215.
149. Cf. G. BERTHIAUME, *Viandes grecques. Le statut social et religieux du cuisinier sacrificateur (mageiros) en Grèce ancienne*. Thèse de troisième cycle, Paris VIII, Novembre 1976, p. 14-20. L'auteur souligne en particulier l'absence d'un spécialiste chargé de l'abattage et du découpage de la viande dans le monde homérique.
150. Cf. *Od.* 18.45, 119.
151. Cf. J.A. RUSSO, «Homer...», p. 279.
152. Cf. *Die typischen Szenen...*, ch. III «Opfer und Mahl», p. 64-76 et Tafel 4, schéma 8.
153. Cf. *Il.* 1.447, 2.410; *Od.* 12.356, 14.413.
154. Cf. *Il.* 1.449, *Od.* 3.444-445.
155. Cf. *Il.* 1.449, 2.410; *Od.* 3.445.
156. Cf. *Od.* 3.446, 14.422-423.
157. Elle peut se situer après les *oulokhutai* (*Il.* 1.450-457, 2.411-418, *Od.* 3.445-446) ou l'offrande des poils (*Od.* 14.423-424) ou même une fois, avant (*Od.* 12.356).
158. Cf. *Il.* 1.458, 2.421; *Od.* 3.447.
159. Sur cette distorsion, qui entraîne une modification de la formule de fin de séquence (12.359) voir W. AREND, *Die typischen Szenen...*, p. 68 et P. VIDAL-NAQUET, «Valeurs religieuses...», p. 1288-1289.
160. Voir aussi *Il.* 1.459, 2.422, 7.314, 24.621-622; *Od.* 8.59.
161. Cf. *Il.* 1.459, 2.422; *Od.* 12.359: ce sont les mêmes qui égorgent et qui dépouillent, et *Il.* 7.314-316, 24.621-622; *Od.* 8.59-61: l'un égorge, d'autres dépouillent.
162. Cf. *Od.* 14.75, 426. Voir aussi *Il.* 9.467-468 (= 24.30-31).
163. Cf. *Il.* 7.316, 11.776; *Od.* 8.61, 19.421. Plus développé en *Il.* 24.622.
164. Cf. *Il.* 7.316; *Od.* 3.456, 14.427.
165. «On sort les os longs des cuisses, des deux côtés on les couvre de graisse, on dispose dessus des morceaux de chair crue»: *Il.* 1.460-461, 2.423-424, *Od.* 12.360-361 et, avec une légère variation *Od.* 3.456-458 et 14.427-428.
166. Cf. *Il.* 1.462, 463, 11.772-775; *Od.* 3.459-460.
167. Cf. *Il.* 2.426; *Od.* 12.363. Dans la séquence sacrificielle, la formule «A ses côtés des jeunes gens ont en main la fourchette à cinq dents» (*Il.* 1.463; *Od.* 3.460) intervient exactement au même moment et semble constituer le substitut de la description de la cuisson des viscères.

168. Cf. *Il.* 1.464, 2.427; *Od.* 3.9, 461, 12.364.
169. Cette opération, longuement décrite en *Il.* 9.210-214 occupe d'ordinaire un vers : *Il.* 1.465, 2.428; 7.317, 24.623; *Od.* 3.462, 12.365, 14.430 (voir aussi une variante en *Od.* 14.75). Une fois elle occupe même un demi vers (*Od.* 3.33).
170. Cf. *Il.* 1.465, 2.429, 7.318; *Od.* 14.431. Cette description peut être interrompue comme en *Od.* 3.463 et 470 ou réduite à un mot (*Od.* 14.76).
171. Cf. *Il.* 1.467, 2.430, 7.319.
172. Cf. *Od.* 3.65, 470.
173. Cf. *Il.* 1.468, 2.431, 7.320; *Od.* 3.66, 471, 12.397 (voir aussi en *Od.* 19.423, l'apparition de *dateisthai*).
174. Cf. *Il.* 7.321-322, 24.625-626; *Od.* 14.432-438.
175. Cf. *Il.* 9.91, 24.627; *Od.* 8.71, 484, 14.453, 16.54.
176. Cf. *Il.* 1.469, 2.432, 7.323, 9.92, 24.628; *Od.* 2.67, 473, 8.72, 14.454, 16.56.
177. Cf. v. 297, 347, 374.

MASCULIN / FÉMININ

NOTES SUR LES *ODES* D'HORACE

*L'infériorité de la femme est... définitive
puisqu'elle tient à sa non-masculinité.*

Proudhon

INTRODUCTION

On cherche à faire trois choses à la fois :

1) Une étude de contenu portant sur la façon dont les *Odes* d'Horace présentent et travaillent l'opposition masculin/féminin — supposant accordé que l'Antiquité latine, comme d'autres civilisations, dont la nôtre, a connu cette opposition. On cherche comment elle est caractérisée dans les *Odes*, c'est-à-dire ce qu'implique l'appartenance à l'un ou l'autre membre de l'opposition, ce que cette appartenance entraîne en fait de qualités, attributs, conduites, rôles, fonctions, etc. On ne cherche pas si les *Odes* expriment bien ou mal l'éternelle et universelle vérité des caractères masculin et féminin : on ne se demandera pas si Horace est ou non un fin connaisseur de l'âme féminine. On ne cherche pas non plus si les *Odes* représentent correctement le réel, sont conformes aux pratiques et usages du temps d'Horace en matière de rôles masculin et féminin; la seule référence admise ici sera à ce que l'idéologie classique dit de l'opposition masculin/féminin, comme il apparaît, de façon d'ailleurs diffuse et plus ou moins variable, dans des textes contemporains d'Horace : l'écart des textes au réel, difficilement mesurable quand il s'agit des positions relatives du masculin et du féminin dans l'Antiquité latine, est cependant perceptible dans le fait même que les textes n'en disent pas tous la même chose. On peut seulement constater l'existence d'une idéologie dominante, une sorte de vulgate exprimée dans et par une majorité de textes, et c'est à elle qu'on se référera pour examiner dans quelle mesure Horace a contribué à l'élaborer, à la nuancer, voire à la subvertir.

S'il faut se justifier d'un choix parfaitement subjectif, on dira qu'une telle étude de contenu implique une lecture des *Odes* qui en manifeste l'unité au-delà de ce qui a souvent été senti comme diversité, sinon comme désaccord, entre odes

sérieuses et odes légères, voire entre thèmes sérieux et thèmes légers se succédant dans une même ode; on dira aussi qu'il est permis de s'intéresser à l'histoire d'une opposition somme toute fameuse.

2) En même temps, on examine la validité des procédures de la critique s'efforçant, comme ici, à une analyse de contenu. On se demande ce que signifie ce redoublement du texte que le philologue s'applique à produire d'une façon ou d'une autre. Que dit-on, que le texte ne dirait pas à lui tout seul ? (ne suffirait-il pas de dire : «Lisez les *Odes* et voyez vous-mêmes» ?). Disant autre chose et pourtant, en principe, la même chose que le texte, par quel mécanisme peut-on extraire du texte des assertions qui sont supposées en exprimer le contenu ? Comment peut-on produire tant de commentaires divers et parfois (souvent) contradictoires, et sur quels critères se fonder pour accepter ou rejeter tel ou tel ?

Si l'on croit qu'un texte n'a qu'un sens parce qu'il est un simple reflet du réel ou l'expression secondaire d'un sens préexistant dans la pensée de l'auteur, le problème n'a pas de solution. Par rapport à ce sens transcendantal, les interprétations diverses sont peut-être plus ou moins justes («géniales») mais on n'en saura rien puisqu'on ne peut pas les comparer à l'objet (absent) de leur visée. Depuis quelques années, au contraire, on met l'accent sur le fait que la lecture tout autant que l'écriture participe à l'élaboration du sens d'un texte : créateur de sens et non plus simple reflet, libéré du préjugé de signification unique et éternelle, le texte admet la lecture plurielle. Ce qui ne veut pas dire que n'importe quelle lecture soit correcte : un texte ne vit et ne survit que d'être toujours à nouveau lu, c'est-à-dire interprété, mais toutes les interprétations sont déterminées, dictées, par la lettre du texte : efforts toujours renouvelés pour mettre à plat et exprimer linéairement l'irréductible polyphonie du signifiant, qui doivent s'interdire une lecture «totale», utopique, et délimiter modestement leur champ de validité.

3) Le troisième point découle des deux premiers : étant donné qu'on a affaire à un texte poétique et non point, par exemple, à un traité de morale ou d'économie domestique, on se demande à quels éléments du texte peut et doit s'appliquer une analyse de contenu, et à quelles opérations il faut se livrer pour extraire du texte des assertions sur l'opposition masculin/féminin (ou sur tout autre sujet). Si l'on s'en tient à l'explicite, à ce qu'on appellera, pour le dire vite, le discours dénotatif, il est évident qu'on n'aura quasiment rien à relever, Horace ne se souciant pas de faire un cours théorique sur l'opposition masculin/féminin. On s'efforcera pourtant de montrer que cette opposition sous-tend bien le discours poétique et participe (avec d'autres, certes) à son organisation.

On a souvent le sentiment qu'un poème est plus facile à «expliquer» que tout autre texte, parce qu'on y ferait apparaître un sens caché, ou symbolique, ou en tout cas figuré... le poème étant clairement conçu comme disant une chose pour en faire entendre une autre. D'où l'importance accordée aux images, mot d'ailleurs fort vague et qu'on a pu critiquer (Meschonnic). En fait il n'y a pas de sens caché mais une multitude de sens latents, implicites, dans la mesure où l'implicite est présent *dans* le texte et non caché *derrière* lui, évidence qui n'attend que d'être mise en évidence. Une image ne signifie rien que littéralement - et il est vain d'en dresser des catalogues, comme on y tend et pour Horace tout spécialement.

La rose ne dit que la rose, la chasse ne dit que la chasse. C'est seulement dans l'ensemble du texte qu'un des échos que peut indéfiniment susciter chaque mot se trouvera mis en relation avec d'autres éléments du texte et qu'une image prendra force et cohérence. On examinera donc, en particulier, comment l'expression poétique est (partiellement) déterminée par l'opposition masculin/féminin, et comment elle *dit* cette opposition dans les échos réfractés d'un mot à l'autre, d'une ode à l'autre.

Cette étude se fera en deux temps :

1) On part de l'examen de l'ode 12 du livre III qui présente deux avantages :

- elle se prête tout particulièrement au propos (en fait elle l'a suscité) car elle présente, et elle est la seule dans ce cas, une antithèse quasi systématique entre un masculin et un féminin très proches des modèles de la vulgate idéologique; très proches, avec pourtant un écart sensible sur lequel il conviendra d'insister;

- elle est très courte et chacun de ses éléments peut être mis en relation avec tous les autres, à peu près d'un seul coup d'œil, sans recours à la mémoire (ou aux fiches qui en tiennent lieu). On peut ici espérer tenir ensemble un bon nombre de fils, sinon tous, alors que le nombre de relations possibles se multiplie prodigieusement au fur et à mesure qu'un texte s'allonge (il faut être Barthes pour se hasarder à analyser *Sarrazine*).

2) Dans un second temps on confrontera les résultats provisoirement obtenus à l'ensemble des *Odes* : la grille de lecture dégagée devrait permettre de repérer dans les *Odes* d'autres occurrences de l'opposition masculin/féminin et réciproquement, dialectiquement, dans la mesure où qui change le contexte change le texte, on devrait pouvoir donner de l'ode 12 une interprétation sensiblement différente de celle que produit une lecture sans contexte.

N.B. : cette étude ne prétend pas à une formalisation scientifique qui serait sans doute à chercher du côté de l'isotopie greimasienne et des travaux récents sur la grammaire du texte : ce n'est pas dédain mais incompetence.

I. LE ROMAN DE NÉOBULÉ

Miserarum est neque amori dare ludum neque dulci
mala uino lauere aut exanimari
metuentis patruae uerbera linguae.

Tibi qualum Cythereae puer ales, tibi telas
operosaeque Mineruae studium aufert,
Neobule, Liparaei nitor Hebri,

simul unctos Tiberinis umeros lauit in undis,
eques ipso melior Bellerophonte,
neque pugno neque segni pede uictus;

catus idem per apertum fugientis agitato
grege ceruos iaculari et celer arto
latitantem fruticeto excipere aprum.

(On adopte la disposition de l'édition Budé; l'ode, unique en son genre, se compose de 40 ioniques mineurs dont l'arrangement est incertain).

Traduction de Villeneuve : « Malheureuses celles dont le lot est de ne pas se jouer librement à l'amour, de ne pouvoir noyer leurs peines dans la douceur du vin sans craindre, glacées d'effroi, que ne les fustige la langue d'un oncle. / De tes mains, l'enfant ailé de Cythérée enlève la corbeille à laine, de tes mains, Néobulé, les toiles, le travail de l'industrielle Minerve, tombent devant la splendeur d'Hébrus de Lipara, / lorsqu'il a baigné dans les ondes du Tibre ses épaules huilées, lui, meilleur cavalier que Bellérophon même, lui dont le poing, dont le pied sans faiblesse ne sont jamais vaincus, / lui, habile à atteindre de son javelot les cerfs dont la troupe harcelée fuit à découvert, et prompt à recevoir le sanglier qui se cachait dans l'épaisseur des broussailles ».

On a un bon exemple d'analyse de contenu dans la notice de Villeneuve en tête du livre III : « Horace dit l'amour dont se consume pour Hébrus, beau jeune homme habile à tous les exercices du corps, Néobulé, jeune fille de bonne famille, impatiente des règles sociales. Le point de départ, comme le mètre ionique, est pris d'Alcée; mais les détails, malgré les noms grecs de Néobulé et d'Hébrus, sont tout romains ». Il est probable que les lecteurs d'Horace seront unanimes à reconnaître la conformité de ce « résumé » au texte. Mais quelle est la nature de cette indéniable conformité ? Le texte d'Horace ne *dit* apparemment rien de l'âge des héros, de l'origine sociale de Néobulé et de son amour pour Hébrus. Il ne dit pas : « Néobulé est une jeune fille de bonne famille qui aime Hébrus »; mais il le dit pourtant au lecteur qui, comme Villeneuve, dispose de quelques éléments d'un code du vraisemblable. On peut reconstituer sans peine les déductions qui mènent du texte au « résumé » : Hébrus est jeune vu le genre et l'intensité de ses exercices physiques; Néobulé est jeune parce qu'elle est soumise à l'autorité d'un oncle; elle est de bonne famille justement à cause de cette soumission et des interdits qui s'y rattachent, et par ses travaux de laine marqués du sceau de la respectable romanité.

Ce vraisemblable résulte du discours commun, de la *doxa* (si l'on peut emprunter à Barthes) qui permet de classer actions et relations en (par exemple) propres aux jeunes/propres aux vieux; classifications généralement intériorisées par tous les interlocuteurs d'une même culture et auxquelles on ne réfléchit plus, passée la plus petite enfance. Elle peut, dans le cas de l'âge, par exemple, s'établir sur un fond de constatations empiriques et statistiquement moyennes qui lui donne longue vie et lui permet de traverser les temps et les cultures avec l'apparence d'exprimer la nature des choses (mais on pensera à l'effroyable quantité de préjugés péremptores et ridicules que véhicule, justement, une classification comme jeune/vieux). La *doxa* peut aussi, et c'est le cas le plus fréquent, n'avoir d'autre fondement qu'idéologique, et, comme telle, sa survie est liée, à plus ou moins longue échéance, à la survie de la culture qui l'a produite : vient le temps où ce qui allait de soi, était vérité proverbiale, passe au rang d'énigme ou d'opinion démodée et contestable. Ainsi les signes « vieux romain » de l'ode ne sont plus

accessibles aujourd'hui qu'au lecteur suffisamment imbu de latinité (c'est-à-dire de textes latins), et qui peut évoquer le vieux Caton râleur, Sulpicia bravant Messalla, le *patruus obiurgator* bafoué chez Catulle, Auguste portant des vêtements tissés par les femmes de sa maison, la *militia* du Champ de Mars, etc. Ce déjà vu (déjà entendu, déjà lu), si naturel pour la latinité qu'il peut prendre la forme du proverbe (*miserarum est...*), manquera au lecteur moderne, et si l'on veut lui faire percevoir la « romanité » du texte, il faudra lui fournir une note sur l'oncle, la corbeille, Minerve, etc.; note qu'il comprendra en appliquant à son tour ce qui peut rester aujourd'hui d'une *doxa* patriarcale, prônant le « fait à la maison » et l'autorité du mâle d'âge.

Ce type de note donne parfois à la critique philologique l'illusion qu'elle restitue une réalité que le poème n'exprimait que de façon détournée. En fait elle ne restitue qu'un discours commun tombé en désuétude : le discours commun de l'époque d'Auguste sur la romanité est tout ce qu'on voudra sauf une copie conforme de la réalité - qu'on veuille bien songer encore un petit instant aux femmes de la maison d'Auguste. Et même le vraisemblable non périmé n'est en aucune façon la conformité au réel : on peut nager et chasser à tout âge et il y a des oncles plus jeunes que leurs nièces. Le texte n'est pas une copie « poétique » du réel; pas non plus une devinette que la science philologique rendrait intelligible en la réécrivant dans une langue plus accessible (clairement en face de obscurément, prosaïquement en face de poétiquement). L'effort de la critique consiste seulement en une lecture mettant en regard du texte des éléments d'un vraisemblable encore actuel ou appartenant au passé. Chaque lecture dépend bien ainsi du lecteur, c'est-à-dire des références qu'il peut apporter en regard du texte; mais la *doxa* est la chose du monde la mieux partagée, et même si elle offre des pistes diverses aux lecteurs, il faut dire qu'il y a des systèmes de références qui font autorité, qu'on apprend en même temps qu'on apprend à lire et, ainsi, trouve-t-on tout naturel de passer l'ode au crible de la romanité ou de la psychologie des jeunes filles ou de l'imagination poétique...

Sans doute est-il permis de s'écarter des interprétations majoritaires de l'implicite; mais c'est le texte et lui seul, dans son ensemble, qui organise et détermine selon son dessein propre ce que la lecture peut légitimement percevoir : on peut dire n'importe quoi sur un texte (et même être nombreux à le dire), on ne sera écouté d'autrui que s'il peut vérifier à chaque instant dans le texte la conformité du discours qu'on lui tient. La découverte de l'implicite ne peut pas être automatique. Tout mot est ambigu, disaient les Stoïciens qui ont développé une théorie originale de la *paremphasis* (mise en lumière par Madame Zaslavsky) : même si la *doxa* majoritaire exprime spontanément son interprétation banale, il y a toujours une « marge où vacillent les certitudes vulgaires »; mais l'ambiguïté disparaît au niveau de l'expression complète - du texte. Ainsi, la pertinence des connotations relevées par Villeneuve, plus ou moins consciemment, pour écrire son résumé, ne résulte pas d'une série d'équations automatiques telles que *qualum* = romanité, *eques* = jeune homme; c'est dans ce texte, et par rapport à son ensemble, que de telles équations sont valables (*qualum* ne peut même pas être compris comme « corbeille à ouvrage » avant *telas* et la suite); les mêmes mots, ailleurs, soulèveraient de tout autres échos. Au reste, la somme des échos que peut soulever

un mot est, sinon infinie, du moins indéterminée, entièrement à la merci de toutes les associations d'idées, y compris les plus folles, de tous les lecteurs. Pour ne reprendre que cette malheureuse corbeille, rien n'empêche de lui appliquer le discours commun d'une « psychanalyse » vulgarisée qui voit dans tous les objets creux la marque du sexe féminin; si, pourtant, une telle application mécanique d'un élément de code extérieur doit être jugée non-pertinente, ce n'est pas parce qu'une connotation « sexualité » est plus invraisemblable, plus arbitraire (plus immorale) qu'une connotation « romanité », mais parce que sa présence dans ce texte reste à démontrer, présence qui n'est pas affaire de nature mais de fonction. Dans *qualum*, « sexualité » reste un sème potentiel au même titre qu'« osier », « rustique », « domestique », « humble », etc., et passe inaperçu aussi longtemps qu'il n'entre pas en relation avec d'autres éléments du texte.

Le texte est une construction et comme tel une partie, et de plein droit, du réel. Comme tout autre fragment du réel, il est le résultat (provisoire) de combinaisons et de transformations d'éléments qui, pour n'être ni visibles ni palpables, n'en ont pas moins d'existence objective que la corbeille ou le cavalier. Pour reprendre le point de vue de Villeneuve, qui est de contenu, l'ensemble du texte est le résultat d'un travail sur la *doxa*, une pesée plus ou moins délicate sur les classifications courantes, une casuistique plus ou moins raffinée, qui confronte et imbrique les catégories de l'évidence commune jusqu'à parfois, d'ailleurs, les subvertir complètement. L'évidence grossière et volontiers tautologique, du genre « une femme est une femme », peut être ébranlée par la confrontation de l'opposition homme/femme avec d'autres, grec/romain, par exemple; elle peut aussi être précisée par une série d'autres oppositions courantes, au bout de quoi le texte deviendra une référence (citation, allusion...) pour certaines nuances et subtilités de la *doxa* (la femme selon Horace, etc.). Cette construction n'est pas la somme des « mots » du texte mais la sélection d'échos qu'opèrent réciproquement, les uns sur les autres, les mots polyphoniques du texte. A quoi s'ajoute cet effet de liaison logique qu'engendre irrésistiblement le déroulement du texte.

Ainsi l'assertion du jeune âge et de la bonne naissance de Néobulé demande qu'on établisse un lien entre les deux premières phrases de l'ode; que Néobulé est au nombre des *miserarum*, c'est ce que la syntaxe ne dit pas, mais c'est ce que dit la succession qui, dans un texte, n'est pas addition mais produit. Passant d'un groupe de femmes à une femme, du pluriel au singulier, la lecture — qui se veut toujours cohérence — construit un lien d'appartenance de ce singulier à ce pluriel. Du moins est-ce le cas ici: la succession textuelle établit qu'il y a un lien mais n'en détermine pas la nature (ce pourrait être, c'est souvent une antithèse: « il y a des malheureuses (mais) toi tu t'amuses »); ici, c'est la continuité des connotations « vieux romain » d'une phrase à l'autre qui assure que le lien est d'appartenance.

Quant à l'amour de Néobulé pour Hébrus, il y faut une déduction certes évidente et pourtant subtile, car, à tout prendre, le texte est là-dessus aimablement elliptique. Cependant les lois de la succession la plus ordinaire demandent qu'après la mention que Néobulé est amoureuse, on dise de qui, et le premier homme qui passe est un bon candidat au titre, quoi que la syntaxe lui fasse faire, et s'il n'y a pas de démenti par la suite (car jusqu'au point final, le texte est en suspens, à la

merci d'un mot qui remettrait en question tout ce qu'on avait cru saisir). On pense à l'invincible conviction de tous les Stendhaliens que le Lieutenant Robert *est* le père de Fabrice, quoique le texte de Stendhal se garde bien (et justement se garde trop) d'en rien dire. Dans le cas de Néobulé intervient aussi un autre élément de la *doxa* selon lequel la beauté incite à l'amour et l'amour est tourné vers la beauté; c'est même là l'exemple type de la *paremphasis* d'après Sextus Empiricus (VII, 239 : qui se dit amoureux suggère sans le dire que la personne aimée est jeune et belle); et Barthes l'utilise sans vergogne dans *S/Z*. La mention de la beauté d'Hébrus et sa place dans le texte, très remarquable, font d'Hébrus l'objet de l'amour de Néobulé, et transforment irrésistiblement la simultanéité en causalité.

Mais quelle sorte de causalité ? On comprend bien que Néobulé est amoureuse d'Hébrus parce qu'il est beau et qu'elle cesse de travailler parce qu'elle est amoureuse; mais quel statut donner au détail des actions et perfections du jeune homme ? Elle cesse de travailler au moment où elle les voit, s'en souvient, les imagine ? Le modèle connu, celui de Sappho ou des chansons de toile, où la jeune fille s'interrompt pour rêver au beau cavalier, l'opposition dessinée par le texte entre scènes d'intérieur et scènes d'extérieur, inclinent certains critiques à voir dans toute la fin une série d'images que Néobulé évoque complaisamment; on parle volontiers de « monologue intérieur » pour l'ensemble du texte. On obtient ainsi une certaine cohérence raisonnable qui n'est pas à exclure : on a un lien plausible entre le dedans du début du texte et le dehors de la fin; mais les « visions » de Néobulé sont rendues à l'arbitraire de l'imaginaire individuel et, pour louer son héros, elle semble avoir un choix gratuit et illimité dans ce qui pouvait faire l'excellence d'un jeune Romain du temps d'Horace (à moins qu'on ne suppose un modèle réel, un vrai jeune homme qui était vraiment bon cavalier, bon chasseur, et nageur émérite..).

Dans un texte rien n'est gratuit (indifférent, insignifiant), même la description d'un rêve — c'est-à-dire la construction d'un « rêve » (la *doxa* moderne est d'ailleurs en train d'assimiler l'idée que les détails d'un rêve ne sont surtout pas gratuits). Dans le texte d'Horace, l'effet de rêve est produit par l'impossibilité de mettre sur le même plan les énoncés du début et ceux de la fin, malgré le *simul* paradoxal qui voudrait faire coexister la chambre de Néobulé et les eaux du Tibre; mais le détail du rêve est partie intégrante du *texte*, non de la psychologie, de l'imaginaire de la jeune fille. Si on le rapporte à l'ensemble du texte, on voit que l'opposition du rêve et de la « réalité » ne fait que redoubler l'opposition femme/homme, soulignée d'autre part par l'opposition dedans/dehors. Mais l'ambiguïté du *simul* (à la fois barrière et communication), qui marque la frontière dans toutes ces oppositions, jette un doute sur l'apparente symétrie du texte. Symétrie qu'on va réexaminer - sans justifier désormais des inférences qui sont produites selon le modèle qu'on vient d'exposer.

II. DES OPPOSITIONS CONSTRUCTIVES

L'opposition masculin/féminin est soulignée par l'opposition dehors/dedans : dehors explicite pour les activités d'Hébrus, implicite pour celles de Néobulé (cf. par exemple, le célèbre *domum servauit lanam fecit* de CIL I, 1007). Rien ici que de très attendu (et de toujours vivace, d'ailleurs); on peut si l'on veut se reporter

aux analyses de Vernant et de bien d'autres, mais sur ce point les citations seraient infinies.

Une autre opposition, également classique et durable, est un peu moins banale : c'est celle de la besogne et de l'exploit. *Operosae Mineruae studium* classe les travaux de Néobulé dans ces activités quotidiennes et nécessaires où rien n'évoque la prouesse. Au contraire, du côté d'Hébrus on remarque « l'élan prédateur et rivalisant, ou instinct sportif » cher à Veblen : l'excellence se démontre au coup par coup dans une série d'activités qui n'ont d'autre fin qu'elles-mêmes, qui, en tout cas, n'ont rien à voir avec la monotone assiduité de l'entretien quotidien.

Cependant, l'activité de Néobulé n'apparaît dans le texte que pour être niée et une autre opposition, actif/passif, altère la précédente. Que l'homme est actif et la femme passive est aussi une de ces vérités idéologiques qui ont la vie dure ; mais on voit ici que la confrontation de deux vérités sert à nuancer les schémas courants. Les termes de l'opposition actif/passif sont ici portés à l'extrême : paralysie complète de Néobulé et des *miseræ* (*exanimari, aufert... operosae Mineruae studium*) et agitation quasi frénétique d'Hébrus, nageur, cavalier, boxeur, coureur, chasseur (impression de pur mouvement à quoi contribue l'accumulation sans transition) ; il faut encore y ajouter l'activité des autres mâles de l'histoire, le *patruus*, le *puer ales*. L'activité masculine est ici au superlatif de deux façons : comme excellence en soi, touchant à la fluidité, labilité insaisissable de l'eau (*Hébrus*, nom de fleuve, dans les eaux du Tibre), ou à l'impossible vol dans les airs (*puer ales*, Bellérophon chevauchant Pégase) ; et comme domination d'autrui (*patruae uerbera linguae, puer aufert tibi, melior Bellerophonte, neque pugno neque segni pede uictus, ceruos iaculari, excipere aprum*). Les deux aspects sont unis dans le rayonnement d'Hébrus : *Liparaei nitor Hebri*, au centre du texte comme un soleil ; à qui sait le grec *Liparaei* est un redoublement de *nitor*, et *unctos*, un peu plus loin, est comme un rayon détaché de la splendeur (Horace est coutumier de ces jeux, qu'on pense à Chloé la blonde, à Pyrrha la rousse, à Glycera *immitis* et à l'*Algidus gelidus...*) ; or le rayonnement c'est la quintessence de l'activité, celle de la lumière ou du feu qui agissent sans qu'on puisse surprendre leur mouvement ; et c'est aussi la quintessence de l'action sur autrui, la fascination magique à distance.

L'opposition masculin/féminin perd ici son apparente symétrie : la jeune femme n'est pas immobile, mais immobilisée par l'activité masculine. Son travail ou son inertie ne dépendent pas d'elle mais de la toute-puissance masculine qui s'exerce partout et sur tous. En quoi la femme est, par rapport à l'homme, dans la même situation que le gibier de la dernière phrase. Cette phrase reprend l'opposition dedans/dehors (*arto fruticeto/per apertum*), mais en le réorganisant de telle sorte qu'on ne puisse pas identifier simplement féminin et dedans, masculin et dehors ; il ne s'agit pas non plus d'une inversion comme on serait tenté de le croire au vu de l'opposition *ceruos/aprum* et selon les assimilations courantes : cerf = craintif = féminin, sanglier = agressif = viril. Le sanglier peut déployer ailleurs sa mâle férocité, ici il est *latitans*, gibier craintif tout autant que le cerf face à l'homme triomphant, gibier qui ne peut que fuir s'il est « dehors » ou se cacher s'il est « dedans », jusqu'à ce que l'homme fige le mouvement (*iaculari*), ou le suscite par contrainte, et pour l'arrêter ensuite (*excipere*).

La dissymétrie produite par la confrontation masculin/féminin, dehors/dedans, actif/passif, être humain/animal, se manifeste aussi dans la première partie du texte : l'activité de l'homme réduit à rien l'opposition être humain (femmes, rivaux)/animal et l'opposition dedans/dehors. L'homme est partout chez lui et partout actif. Aussi peut-on supposer que les activités citées au début du texte *amori dare ludum, mala uino lauere*, activités d'intérieur déniées à Néobulé et aux pauvres femmes, sont le propre de l'homme. Ce qui tend à le montrer, c'est l'écho que ces activités trouvent dans celles d'Hébrus : dans une sorte de chiasme, *ludus* est rappelé par toute la seconde partie (cf. Cicéron, *De off.* I, 104, *Suppeditant autem et Campus noster et studia uenandi honesta exempla ludendi*), *uino lavere* est rappelé par *lauere in undis*; et, plus profondément, *ludus*, d'un côté comme de l'autre, suppose la relation à autrui, cependant que *lauere* ne s'applique qu'à soi (et aux éléments). Du reste la *doxa* classique admet, dans une certaine mesure, que le vin et l'amour ne sont pas indignes de l'homme (Cicéron, *Pro Caelio*, 42, *Detur aliquis ludus aetate; sit adulescentia liberior; non omnia uoluptatibus denegentur; non semper superest seuera illa et directa ratio; uincat aliquando cupiditas uoluptasque rationem*, etc...; Térence, *Adelphes*, 101, *Non est flagitium adulescentulum scortari neque potare*. Il y a des réserves, toutefois, sur lesquelles il faudra revenir).

Le *ludus* du début du texte peut donc être compris comme « activité masculine d'intérieur » par opposition à « activité masculine d'extérieur »; mais il entre aussi dans une autre opposition qui distribue les activités d'intérieur en jeu/travail. Le travail féminin est marqué comme « romain »; l'opposition *Cytherea/Minerva* éclaire en retour la nature du jeu (dont l'amour fait partie) : féminin grec joueur opposé à féminin romain travailleur. Le conflit des déesses arrache la jeune romaine au domaine de Minerve sans pourtant la transporter au domaine de Cythérée : ne pouvant plus travailler, elle ne peut pas non plus jouer comme celles qui n'ont jamais connu que Cythérée, et elle reste immobile à la frontière.

Le jeu des oppositions dessine donc une zone ambiguë entre masculin et féminin, dedans + jeu + grec, qui peut accueillir aussi bien masculin et féminin, mais pas au même titre : l'homme est partout chez lui et transcende les oppositions, mais il y a deux sortes de femmes, les « romaines » et les autres. L'homme au jeu risque pourtant une certaine féminisation, en tout cas une certaine perte d'excellence. C'est ce qu'indiquent *amori, dulci, mala* : l'amour et ses souffrances sont ici féminins (cf. *miserarum* avec son double sens élégiaque de « malheureuses » et « amoureuses », et le rôle du *puer ales*). L'homme véritable, celui de la deuxième partie, ne connaît ni amour, ni douceur, ni malheur; à vrai dire, il ne connaît même aucune espèce de sentiment, aussi peu « motivé », aussi indifférent qu'une machine à vaincre et dominer, corps sans âme multiprésent (*umeros, pugno, pede*, et même *ales* du *puer* et *linguae* du *patruus*), alors que la femme est une âme sans corps (ou réduite à son sexe, si l'on tient toujours à récupérer *qualum* et à faire bénéficier le texte de ce que Freud a pu dire du tissage, invention féminine destinée à cacher l'affreux manque!).

De la vraie Romaine au vrai Romain, la coupure est absolue; ils ne se rejoindront pas dans le jeu, elle parce qu'elle ne peut et lui parce qu'il ne daigne : le Romain

est capable de faire passer ses devoirs d'état avant toute espèce de sentiment et Bellérophon l'indifférent n'est pas ici inutilement nommé. Deux mondes opposés et juxtaposés, c'est ce que dit le *simul*; mais *Liparaei nitor Hebri*, avant *simul*, inclus dans le monde féminin, manifeste la soumission de ce monde à l'homme, même absent, même indifférent, mais dont l'image reste en permanence dans la pensée féminine et l'oriente.

Moment d'équilibre fragile et menacé, pourtant. A la frontière, un troisième monde ouvre de dangereuses possibilités et son influence se fait déjà sentir sur les deux autres : ni la beauté d'Hébrus, ni l'amour de Néobulé ne sont choses romaines, et leurs noms, grecs, ne sont pas insignifiants mais contredisent en sourdine l'expression dominante de la romanité.

Un tableau peut résumer les résultats de ce jeu des oppositions :

MASCULIN	MASCULIN/FÉMININ	FÉMININ
dehors romain exploit (sport, chasse) dominant (excellence : l'eau, le vol) corps	dedans grec jeu (vin, amour) ? « sentiment »	dedans romain besogne (laine) dominé (= gibier : se cacher/fuir) absence de corps

III. LA MUSIQUE DES ODES

Bien entendu, ce texte soulève de multiples échos chez le lecteur tant soit peu familier des *Odes*. Il reconnaît tel et tel mot, et le monde du jeu, le beau cavalier, la chasse, etc. Ce fragment réunit suffisamment de traits caractéristiques pour qu'on y perçoive la musique horatienne (il suffit de quelques mesures pour reconnaître la musique de Mozart). L'emploi constant d'un matériel choisi, sinon réduit, n'entraîne d'ailleurs aucune espèce d'uniformité. Au contraire, du point de vue convenu ici, celui du travail sur la *doxa*, l'*Ode* paraît fort singulière : nulle part on ne retrouvera la (fragile) opposition du jeune romain et de la jeune romaine. Ailleurs les éléments de l'*Ode* sont compris dans d'autres organisations où ils prennent un autre sens : un beau cavalier courtise une jeune femme, un homme fuit comme un cerf, une affranchie trop vieille est exclue des jeux de l'amour...

Ici, il faut poser une nouvelle question à la lecture critique : qu'est-ce qui justifie le rapprochement de deux ou plusieurs textes ou fragments de textes, et quelle sorte de résultats peut-on en attendre ? Rien n'est plus commun que cette confrontation des textes, c'est même l'essentiel de la critique, appliquée à rechercher l'unité dans des textes divers (et, plus rarement, la différence). Le plus souvent, la justification est de l'ordre de l'origine : on se sent le droit d'embrasser toutes

les *Odes* d'un seul regard, comme production d'un seul auteur, ou de comparer les œuvres d'Horace et de Properce comme production de « la poésie latine à l'époque d'Auguste ». La littérature comparée qui se veut (vraiment) générale mettra peut-être côte à côte Horace et tel poète japonais : elle en tirera des universaux de la poésie, avec quoi, assez vite, on revient à la communauté d'origine sous les espèces de l'esprit humain. Quant au résultat de cette confrontation, il consiste à montrer, preuves à l'appui, qu'un élément se trouve répété dans le corpus considéré et qu'il est donc caractéristique de l'origine dont émane le corpus. Par exemple, en citant de nombreuses occurrences, on montre que la chasse est un thème caractéristique d'Horace, ou de la poésie latine, ou (peut-être) l'expression d'une réalité bien romaine. C'est toujours considérer le texte comme un reflet d'un réel préexistant – quand ce serait le « monde intérieur » du poète. Du reste, le postulat qui donne à deux éléments semblables ou même identiques une origine commune, se révèle dangereux à l'usage ; l'élément isolé, la différence, la dissonance n'ont plus d'explication et se voient menacés de procès en faux. La philologie classique est tout encombrée de débats insolubles sur les sources, les attributions, les plagiats, l'*usus scribendi*, les interpolations, etc... Insolubles, parce qu'on peut toujours retourner les postulats et montrer, sur des exemples, qu'une différence remonte à une origine commune ou que des éléments identiques remontent à des origines différentes.

On voudrait ici considérer le texte comme une construction originale offrant une multitude de parcours à la lecture. Ajouter une ode à une ode et les faire coexister dans le même recueil, pour Horace, l'auteur, ce n'est pas se répéter, mais effacer les limites de chaque poème et les modifier, les éclairer, les réorienter l'un par l'autre. Autonomes et pouvant être considérés séparément, et pourtant intégrés dans un ensemble qui les colore, comme les mouvements d'une sonate ; pierre taillée de l'arc en plein cintre qui les équilibre. Considérée non plus comme tout, mais comme partie d'un ensemble, chaque ode reçoit sinon un sens nouveau, du moins une orientation particulière. La juxtaposition des odes crée aussitôt entre elles des liens nouveaux, et des connotations qu'on n'aurait pas perçues dans chaque ode isolée deviennent évidentes - et pertinentes ; chaque élément de l'ode se met à peser aussi du poids qu'il peut porter ailleurs et entre dans de nouveaux réseaux classificatoires.

Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, le vin et l'amour associés dans l'*Ode* III, 12, se retrouvent ailleurs, comme on sait, joints à beaucoup d'autres éléments (roses, parfums, poésie, etc...) qui précisent la figure de ce qu'on a appelé le troisième monde ; inversement, l'*Ode* III, 12, qui précise (c'est son « sujet ») que les Romaines sont exclues de ce monde, devrait impliquer – dans la cohérence de la lecture – que les femmes des *Odes*, si célèbres et si célébrées, ne sont pas des Romaines.

On se propose donc d'examiner comment l'ensemble des *Odes* complète et modifie le tableau des relations du masculin et du féminin tracé par l'ode III, 12. En s'appuyant sur les premiers résultats, on cherche si les éléments de III, 12, se retrouvent dans les mêmes associations et oppositions, ou dans d'autres. On n'effectuera qu'un parcours limité car, comme on le verra, de proche en proche, c'est toute la matière des *Odes* qui viendrait se prendre dans un réseau de plus en plus ramifié. Du moins peut-on ouvrir quelques avenues.

IV. LA CHASSE : LA GUERRE

On retrouve dans les *Odes* la figure du chasseur, homme de plein air, indifférent à l'amour et acharné à traquer son gibier (biche et sanglier ici) :

I, 1, 25 *Manet sub Ioue frigido*
 uenator tenerae conjugis immemor
 seu uisa est catulis cerua fidelibus
 seu rupit teretis Marsus aper plagas.

(Cf. *Epode* 2, description de la chasse et sa conclusion, 37 : *Quis non malarum quas amor curas habet/haec inter obliuiscitur ?*).

On retrouve aussi le jeune homme qui pratique les sports dans le cadre de la *militia* du Champ de Mars, par exemple en :

III, 2, 1 *Angustam amice pauperiem pati*
 robustus acri militia puer
 condiscat et Parthos ferocis
 uexet eques metuendus hasta
 uitamque sub diuo et trepidis agat
 in rebus.

On voit ici que la *militia* débouche, comme il est normal, sur la guerre, qui n'était pas mentionnée dans III, 12, mais qui se classe au premier rang des activités viriles. Le sport et la chasse ne constituent qu'un entraînement à la guerre, ou un substitut pour temps de paix. C'est dans la guerre que se déploient au mieux les valeurs de l'exploit et de la domination physique, c'est le lieu où la seule qualité est la vaillance et la lâcheté le seul déshonneur. Du moins est-ce ainsi qu'Horace évoque souvent la guerre qui semble n'être pour lui que la forme supérieure de la chasse, celle où l'ennemi est un gibier de choix et le guerrier un chasseur ou, mieux encore, un animal prédateur (mieux encore, car on affirme ainsi la pure excellence physique). Ainsi en III, 2, 9, la vierge barbare voit son fiancé affronter le lion romain :

suspiret, eheu, ne rudis agminum
 sponsus lacessat regius asperum
 tactu leonem, quem cruenta
 per medias rapit ira caedes.

En IV, 4, 1 - 10, Drusus est un *aigle* se jetant sur les bergeries, et en 13 - 16 :

qualemue laetis caprea pascuis
 intenta fuluae matris ab ubere
 iam lacte depulsum leonem
 dente nouo peritura uidit.

et dans la même *Ode*, Hannibal reconnaît son erreur et qu'il n'est qu'un gibier, qui ne peut que se cacher ou fuir :

50 «*Cerui, luporum praeda rapacium,
sectamur ultro, quos opimus
fallere et effugere est triumphus*».

Au contraire, se cacher et fuir, qui est le propre du gibier, est indigne du guerrier. En IV, 6, 13, on loue Achille qui ne se serait pas caché dans le cheval de Troie :

ille non *inclusus* equo Mineruae
sacra *mentito* male feriatos
Troas et laetam Priami choreis
falleret aulam.

V. LE REPOS DES GUERRIERS

L'homme d'Horace a droit au repos dans ce qu'on a appelé le troisième monde, cet espace protégé où le jeu remplace l'exploit. Ceci est bien connu et souvent commenté (par exemple par Perret : «l'éducation virile, la rudesse un peu militaire, le courage résolu dont Horace a fait l'éloge rendent capable de ces joies simples où il a su se plaire. Des esprits amollis par le luxe, des imaginations instables n'y trouveraient qu'ennui, satiété immédiate»). Ces «joies simples» sont également bien connues; voici, par exemple, un texte qui en réunit un grand nombre :

II, 11, 13 Cur non sub alta uel *platano* uel hac
 pinu iacentes sic temere et *rosa*
 canos *odorati* capillos,
 dum licet, Assyriaque *nardo*
 potamus uncti ? dissipat *Euhius*
 curas edacis. Quis puer ocius
 restinguet ardentis *Falerni*
 pocula praetereunte *lympa* ?
 quis *deuium scortum* eliciet domo
 Lyden ? *eburna* dic, age, cum *lyra*
 maturet, in comptum *Lacaenae*
 more comas religata nodum.

De l'ombre, des roses, des parfums, du vin, de la musique et une jolie fille, qu'on retrouvera tour à tour, ensemble ou séparément, dans un grand nombre d'Odes.

Ce monde est présenté avec insistance comme celui où l'on oublie les peines et les fatigues, comme l'autre versant de l'héroïsme. On rencontre ainsi toute une série d'expressions proches du *dulci mala vino lavere* de III, 12, qui expriment le soulagement (et montrent bien, en retour, que ce sont les hommes qui sont concernés en III, 12) :

en I, 32, 14 *laborum/dulce lenimen* (qualifie la lyre)
II, 13, 37 Quin et Prometheus et Pelopis parens
(Orphée) *dulci laborum decipitur sono*

IV, 11, 35 *minuentur atrae/carminae curae.*

Le vin surtout est souvent cité dans ce rôle, au point que les abstinents sont condamnés à ne pas connaître le soulagement :

I, 18, 3 *siccis omnia nam dura deus proposuit neque
mordaces aliter diffugiunt sollicitudines*

II, 11, 17 *dissipat Euhius/curas edacis*

(cf. *Epode* 9, 37, *Curam metumque Caesaris rerum iuuat/dulci Lyaeo soluere*).

Le vin convient aux guerriers :

I, 7, 17 *sic tu sapiens finire memento
tristitiam uitaeque labores
molli, Plance, mero, seu te fulgentia signis
castra tenent seu densa tenebit
Tiburis umbra tui.*

I, 7, 30 *O fortes peioraque passi*
(Teucer) *mecum saepe uiri, nunc uino pellite curas.*

La figure de Liber, dieu de toutes les ivresses, est aussi celle d'un dieu guerrier :

I, 12, 21 *Proeliis audax, neque te silebo,
Liber...*

II, 19, 25 *quamquam, choreis aptior et iocis
ludoque dictus, non sat idoneus
pugnae ferebaris; sed idem
pacis eras mediusque belli.*

Les activités du « troisième monde » ne sont donc pas incompatibles avec la plus haute dignité guerrière; témoin encore le poète Alcée :

I, 32, 5 *Lesbio primum modulate ciui*
(lyre *qui, ferox bello, tamen inter arma*
d'Alcée) *sine iactatam religarat udo*
 litore nauem,
 Liberum et Musas Veneremque et illi
 semper haerentem puerum canebat
 et Lycum nigris oculis nigroque
 crine decorum.

Il n'y a pas non plus incompatibilité avec les antiques valeurs de la rude Romanité, symbolisée par Caton :

III, 21, 11 *narratur et prisca Catonis*
 saepe mero caluisse uirtus.

Horace dit et répète que la virilité romaine et ses devoirs d'état ne sont pas entamés par une certaine participation au monde du jeu; le buveur du soir est toujours le bon citoyen du matin et chante toujours les louanges d'Auguste :

IV, 5, 37 *dicimus integro*
 sicci mane die, dicimus uuidi
 cum Sol Oceano subest.

VI. LE VIVIER

Le troisième monde, auquel les hommes ont donc un accès légitime, est peuplé d'aimables créatures; un homme n'a pas à rougir de cet agréable commerce auquel se sont plu même les prestigieux héros du mythe :

II, 4, 1 *Ne sit ancillae tibi amor pudori,*
 Xanthia Phoeu: prius insolentem
 serua Briseis niueo colore
 mouit Achillem... (+ Ajax, Agamemnon, etc.).

Les êtres de ce monde sont indifféremment masculins ou féminins : ici l'opposition est complètement oblitérée. Garçons et filles vivent ensemble et ont des rôles communs ou interchangeables :

IV, 11, 10 *cursitant mixtae pueris puellae*
 (cf. *Satires* 2, 3, 130 *insanum te omnes pueri clamentque puellae*).

IV, 1, 25 *illic bis pueri die*
 (à Venus) *numen cum teneris uirginibus tuum*
 laudantes pede candido
 in morem Salium ter quatient humum.
 Me nec femina nec puer
 iam nec spes animi credula mutui
 nec certare iuuat mero...

L'opposition masculin/féminin ne sert plus ici qu'à aiguïser le trouble de l'ambiguïté :

II, 5, 20 *... Cnidiue Gyges,*
 quem si puellarum insereres choro,
 mire sagacis falleret hospites
 discrimen obscurum solutis
 crinibus ambiguoque uoltu.

Ici c'est une nouvelle opposition qui déterminera qu'un être appartient ou non au monde du jeu : *jeune/vieux*. C'est par rapport à elle que certains êtres se voient brutalement exclus :

III, 15, 4 *maturo propior desine funeri*

inter *ludere* uirgines
 et stellis nebulam spargere candidis.
 ... (te) ... non *citharae* decent
 nec *flos purpureus rosae*
 nec *poti uetulam* faece tenus cadi.

IV, 13, 2 fis *anus*, et tamen
 uis *formosa* uideri
 ludisque et *bibis* impudens
 et *cantu* tremulo pota *Cupidinem*
 lentum sollicitas.

Cette jeunesse est celle de petits animaux inoffensifs et folâtres plus ou moins domesticables et apprivoisés :

III, 15, 11 Illam cogit amor Nothi
 lasciuae similem *ludere capreae*
 I, 23, 1 Vitas *inuleo* me similis, Chloe,
 quaerenti pauidam montibus auis
 matrem
 III, 11, 9 quae uelut latis *equa trima* campis
 ludit exultim...
 II, 5, 5 Circa uirentis est animus tuae
 campos *iuuencae*, nunc fluuiis gravem
 solantis aestum, nunc in udo
 ludere cum uitulis salicto / praegestientis.

(on note qu'en revanche la vieille femme exclue est rongée de la *libido* / quae solet *matres* furiare *equorum*, I, 25, 13).

Les érudits, qui sont parfois sentimentaux, ont pu alléguer que les femmes d'Horace sont rarement publiques (cf. *scortum* pourtant); que les pouvoirs de l'amour peuvent faire d'un vrai Romain l'esclave de sa servante ou d'une femme de condition inférieure (et l'on cite Bariné, la *domina* de II, 8); que des affranchies ou étrangères de vie libre et légère n'étaient pas forcément vénales et inaccessibles au sentiment (et l'on voit poindre le modèle de la grisette, sinon de la *Traviata*), etc.

Ce qui importe ici, c'est que ces femmes sont, avant tout, non-Romaines (*Thressa* Chloe, III, 9, 9; non te Penelopen difficilem procis / *Tyrrhenus* genuit parens, III, 10, 11, etc...) et appartiennent, comme telles, à une classe inférieure et dominée. Le monde du jeu suppose l'infériorité des créatures qui le peuplent et la déchéance de celles qui y tombent :

I, 29, 5 quae tibi *uirginum*
 sponso necato *barbara seruiet* ?
 puer quis *ex aula capillis*
 ad cyathum statuatur *unctis*,
 doctus sagittas tendere *Sericas*
 arcu paterno ?

(déchéance du guerrier qui passe de l'arc aux parfums et au service de la table).

Dans l'espèce de vivier que constitue le monde du jeu, l'homme trouve à sa disposition (et avec une domination assurée de droit) des êtres mâles et/ou femelles déçus et qui ne garderont leur statut d'objets aimables qu'aussi longtemps qu'ils seront jeunes et beaux.

VII. DU CÔTÉ DES DAMES

La Romaine est à peu près absente des *Odes*, en quoi III, 12, constitue une notable exception. Il n'y a là rien que de très attendu dans le cadre de l'idéologie classique : d'une honnête femme on n'a rien à dire, sinon, à la rigueur, *domum seruauit, lanam fecit*. Le peu qu'on entrevoit chez Horace est tout à fait conforme au catalogue des vertus féminines. Une épouse n'a souci que de son mari : III, 14, 5, *unico gaudens mulier marito* (il s'agit de Livie); une femme manifeste un naturel craintif, tout à l'opposé de l'ardeur virile : I, 1, 24, *bellaque matribus detestata*; le plus grand mérite, pour une femme, est de produire des enfants *semblables à leur père* :

IV, 5, 21 nullis polluitur casta domus stupris
mos et lex maculosum edomuit nefas,
laudantur *simili prole* puerperae...

Corps absent qui sert la reproduction sans l'influencer, qui n'intervient que comme réceptacle passif dans la pure filiation du père à ses enfants (cf. IV, 4, 29, *Fortes creantur fortibus et bonis; / est in iuuenis, est in equis patrum / uirtus neque inbellem feroces / prognerant aquilae columbam*).

Le travail de la laine qui caractérise la Romaine sert dans l'idéologie classique, comme chez Horace III, 12, à opposer les deux sortes de femmes. On renvoie, par exemple, à l'épisode célèbre qui oppose les brus de Tarquin à Lucrece, dans Tite-Live I, 57 : ... *pergunt inde Collatiam, ubi Lucretiam haudquaquam ut regis nurus, quas in conuiuio luxuque cum aequalibus uiderant tempus terentes, sed nocte sera deditam lanae inter lucubrantis ancillas in medio aedium sedentem inueniunt. Muliebris certaminis laus penes Lucretiam fuit*. Mais la laine est aussi la marque de la vieillesse ou d'un état subalterne; de la vieillesse, par exemple chez Tibulle :

I, 6, 77 At quae fida fuit nulli post uicta *senecta*
ducit inops tremula stamina torta manu
firmaque conductis adnectit licia telis
tractaque de niueo uellere ducta putat

état subalterne, par exemple chez l'« orgueilleuse » Sulpicia,

III, 16, 3 Sit tibi cura togae potior pressumque quasillo
scortum quam Serui filia Sulpicia.

On retrouve les mêmes traits chez Horace; la femme qu'on exclut des jeux parce qu'elle vieillit est vouée à la laine,

III, 15, 14 *te lanae prope nobilem
tonsae Luceriam, non citharae decent
(etc. cf. supra).*

La laine est le lot de la captive,

III, 27, 63 *nisi erile mauis
carpere pensum
regius sanguis dominaeque tradi
barbarae paelex*

en tout cas, de la femme de condition modeste,

II, 18, 7 *nec Laconicas mihi
trahunt honestae purpuras clientae*

Ainsi se trouvent associées féminité, vieillesse et servitude. Ce qui se conçoit. La maîtresse de maison de l'âge patriarcal n'est que la première parmi les servantes. Et la vraie femme est toujours vieille, c'est-à-dire froide - on retrouve l'association chère à Horace de la vieillesse et de l'hiver (cf. I, 25, contre Lydia vieillie, par exemple, et la fin : *laeta quod pubes hedera uirenti/gaudeat pulla magis atque myrto, / aridas frondes hiemis sodali/dedicet Euro*). Pour Horace (mais cf. Tacite, plus tard, et d'autres), la froideur féminine idéale s'incarne dans les populations du Nord. Le parangon de vertu n'est pas la Romaine mais la femme de Scythie. A Lycé, l'Etrusque facile par définition, Horace n'oppose pas une Romaine mais une habitante du Tanais, pays des Aquilons (III, 10). L'élogieuse description des Scythes en III, 24, culmine avec l'évocation de leurs femmes, modèles de chasteté,

19 *nec dotata regit uirum
coniunx nec nitido fidit adultero;
dos est magna parentium
uirtus et metuens alterius uiri
certo foedere castitas,
et peccare nefas aut pretium est mori.*

Rêve d'une pureté sauvage qui prend le relais du regret de l'antique vie rustique. Une autre image de la vraie femme apparaît fugitivement en III, 6, 37, où Horace évoque le temps où Rome l'emportait sur Pyrrhus, Antiochus, Hannibal :

*sed rusticorum mascula militum
proles, Sabellis docta ligonibus
uersare glaebas et seuerae
matris ad arbitrium recisos/portare fustis...*

(cf. la paysanne de Sabine ou d'Apulie de l'*Epode* 2).

La sévère paysanne dirigeant ses fils a disparu avec les soldats-laboureurs.

Cet état de nature où la femme peut s'élever à une certaine dignité en se tenant à sa place même d'épouse et de mère, se trouve altéré par la pernicieuse action de la culture. Vieux schéma cher aux Romains *laudatores temporis acti* et plus que méfiants à l'égard de la culture (grecque, à leurs yeux), schéma qui garde toujours son pouvoir de fascination. Le monde du jeu est aussi celui des arts (musique, poésie, danse) et, en général, de la culture grecque, et son influence délétère se fait sentir jusque dans le monde clos des femmes :

III, 6, 21 *Motus doceri gaudet Ionicos*
 matura uirgo et fingitur artibus
 iam nunc et incestos amores
 de tenero meditatur ungui.
 Mox iuniores quaerit adulteros
 inter mariti uina...

Une femme qui entre dans le monde du jeu est blâmable; mais il y a pire : une femme qui entre dans le monde des hommes et prétend participer des valeurs viriles est un monstre. Usurpant le rôle de l'animal de proie, les Danaïdes assassinent leurs époux :

III, 11, 39 *socerum et scelestas*
 falle sorores,
 quae uelut nactae uitulos leaenae
 singulos, eheu, lacerant.

Le cas le plus remarquable est, bien sûr, celui de Cléopâtre (I, 37) qui se conduit comme un homme, maîtresse de son troupeau d'hommes et rêvant de dominer Rome, *non humilis mulier* (32) refusant jusqu'au bout les conduites féminines craintives de la cachette et de la fuite :

21 *Quae generosius*
 perire quaerens nec muliebriter
 expauit ensem nec latentis
 classe cita reparauit oras

Il a fallu l'intervention d'Octavien pour mettre fin à cette aberration et ramener Cléopâtre à son véritable statut féminin (*in ueros timores*), celui de l'animal craintif :

14 *mentemque lymphatam Mareotico*
 redegit in ueros timores
 Caesar, ab Italia uolantem
 remis adurgens, accipiter uelut
 mollis columbas aut leporem citus
 uenator in campis niualis
 Haemoniae, daret ut catenis
 fatale monstrum.

VIII. JEUX DANGEREUX

On l'a vu, Horace répète que le jeu n'est pas incompatible avec la virilité. Cette insistance vaut qu'on s'y arrête. Les affirmations réitérées d'Horace contrastent avec la relative incertitude de l'idéologie classique sur ce point, partagée qu'elle est entre l'indulgence et le mépris. On trouverait une bonne illustration de cette incertitude dans le plaidoyer de Cicéron *Pro Caelio*; dans le plus pur style de l'argumentation du tonneau, Cicéron dit tout à la fois que son client n'est pas un débauché et qu'une certaine débauche n'est pas répréhensible. On peut voir aussi un curieux chapitre de Macrobe (III, 14) rapportant les opinions contradictoires des Anciens sur le monde des plaisirs, et bien d'autres textes. Au temps d'Horace, le moins qu'on puisse dire est que «la vie à la grecque» (*graecari*) n'est pas un idéal, et qu'Auguste prétend restaurer l'antique pureté des mœurs. D'où les affirmations d'un Horace qui est sensiblement sur la défensive.

Et qui voit et dit que le jeu est dangereux, le lieu où l'on oublie et où l'on risque de s'oublier, un monde d'ombres, à l'écart du jour et du soleil et qui ne vit que de mimer la vie réelle. Fausses guerres, fausses chasses, fausses pudeurs aussi, le troisième monde est le monde du simulacre.

- fausses guerres :

I, 6, 17 Nos conuiuia, nos *proelia* uirginum
 sectis in iuuenes unguibus acrium
 cantamus

III, 26, 1 Vixi puellis nuper idoneus
 et *militau*i non sine gloria.
 Nunc *arma* defunctumque bello
 barbiton hic paries habebit...

... dérisoire exercice de la force dans l'amour et l'ivresse :

I, 13, 9 Vror, seu tibi candidos
 turparunt umeros immodicae mero
 rixae, siue puer furens
 impressit memorem dente labris notam.

I, 17, 25 ne male dispari
 incontinentis iniciat manus
 et scindat haerentem coronam
 crinibus inmeritamque uestem

... si dérisoire, qu'on peut sans conséquence l'abandonner aux femmes :

III, 15, 8 Filia rectius
 expugnat iuuenum domos
 pulso Thyias uti concita tympano.

- fausse chasse :

I, 23, 1 Vitas inuleo me similis, Chloe...
9 Atqui non ego te, *tigris* ut aspera
Gaetulusue *leo*, frangere *persequor*

... et chasse où la femme peut, sans conséquence, tenir le rôle du prédateur :

III, 20, 1 Non uides quanto moueas periclo,
Pyrrhe, Gaetulae catulos *leaenae*?
dura post paulo *fugies* inaudax
proelia raptor

(Pyrrhus a « enlevé » un bel éphèbe à une femme).

- fausses pudeurs de celle qui se cache pour être découverte et résiste pour être vaincue :

I, 9, 21 nunc et *latentis proditor* intumo
gratus puellae risus ab angulo
pignusque dereptum lacertis
aut digito *male pertinaci*.

Le lieu du jeu c'est l'ombre, l'ombre si souvent chantée des arbres (cf. *passim*, II, 3, 9 sq., p. ex.; il y aurait à dire sur l'opposition de l'ombre protectrice et de l'éclat dangereux), l'ombre de la grotte (*grato*, *Pyrrha*, *sub antro*, I, 5, 3), l'ombre de la nuit surtout :

I, 9, 19 lenesque *sub noctem* susurri
composita repetantur hora
I, 27, 5 *Vino et lucernis* Medus acinaces
immane quantum discrepat
III, 8, 13 Sume, Maecenas, cyathos amici
sospitis centum et *uigilis lucernas*
perfer in lucem
III, 21, 21 Te Liber et si laeta aderit Venus
segnesque nodum soluere Gratiae
uiuaeque producent lucernae,
dum rediens fugat astra Phoebus.

Cet aspect de la vie nocturne à l'abri du monde extérieur et de ses réalités — quand ce ne seraient que le jour et le soleil — est souvent blâmé.

Plaute (*Bacc.* 428) l'oppose au plein air viril des terrains de sport :

ibi cursu luctando hasta disco pugilatu pila
saliendo sese exercebant magis quam scorto aut sauiis :
ibi suam aetatem extendebant, non *in latebrosis locis*.

Cicéron l'oppose à la sévère réalité du forum et des tribunaux (*Pro Caelio*, 67) :

... alia fori uis est, alia triclinii, alia subselliorum ratio, alia lectorum,
non idem iudicum commissatorumque conspectus, *lux denique longe*
alia est solis, alia lychnorum.

Horace sait et dit que la nuit est le temps des désordres (cf. p. ex., *nocturnis ab adul-*
teris, IV, 15, 4), et même que le goût de l'ombre aurait déplu aux vieux Romains :

II, 15, 9 *tum spissa ramis laurea feruidos*
excludet ictus. Non ita Romuli
praescriptum et intonsi Catonis
auspiciis ueterumque norma.

Il dit aussi, et surtout, qu'on ne peut se consacrer au monde du jeu, sans s'exclure,
en définitive, des valeurs viriles. Rome a failli périr d'un excessif engouement
pour le jeu :

I, 2, 37 heu nimis longo satiate ludo,
(Mars) quem iuuat clamor galeaeque leues,
acer et Mauri peditis cruentum
uoltus in hostem

Le jeune homme indigne de ses ancêtres a oublié ses devoirs au profit du jeu (et du
jeu grec) :

III, 24, 54 Nescit equo rudis
haerere ingenuus puer
uenarique timet, ludere doctior
seu *Graeco* iubeas trocho
seu malis uetita legibus alea...

Un homme qui s'attarde dans le monde du jeu, qui en fait le centre exclusif de ses
activités, est blâmable; mais il y a pire, c'est l'homme qui s'oublie définitivement,
qui adopte une conduite féminine craintive, qui se cache et qui fuit, qui renonce
à la maîtrise et se soumet.

- l'homme réduit à l'état de gibier :

III, 5, 31 Si pugnat extricata densis
cerua plagis, erit ille fortis
qui perfidis *se credidit hostibus*,
et Marte Poenos proteret altero,
qui lora restrictis lacertis
sensit *iners timuitque mortem.*

- l'homme qui fuit :

III, 2, 13 Dulce et decorum est pro patria mori :
mors et *fugacem* persequitur uirum
nec parcit *inbellis* iuuentae
poplitibus *timidou*e tergo.

- le modèle achevé est ici Pâris : à l'opposé de Cléopâtre, la femme qui fait l'homme, Pâris, l'homme qui fait la femme; et pour tous les deux la mort :

I, 15, 13 Nequicquam *Veneris* praesidio ferox
pectes caesariem grataque feminis
inbelli cithara carmina diuides;
necquicquam *thalamo* grauis
hastas et calami spicula Cnosii
uitabis strepitumque et *celerem sequi*
Aiace[m] : tamen, heu serus, *adulteros*
crines puluere collines.

Pâris s'est attardé dans le monde du jeu (*Veneris, carmina*), monde incompatible avec la virilité (*grata feminis, inbelli cithara*, et ce détail des cheveux soignés, *caesariem, crines*, qui est l'attribut ordinaire des *pueri delicati* - et un trait caractéristique du trop brillant Pâris, cf. IV, 9, 13, Non sola *comptos* arsit *adulteri/crines* et aurum uestibus inlitum/mirata regalisque cultus/et comites Helene Lacæna, et cf. au contraire, en I, 12, 41, p. ex., la mention de *incomptis Curium capillis*); le lieu clos de la chambre se transforme en cachette pour le lâche. En vain, et c'est à nouveau le couple du chasseur et de son gibier :

27 ... Ecce fuit te *reperire* atrox
Tydides melior patre,
quem tu, *ceruus* uti uallis in altera
uisum parte *lupum* graminis inmemor,
sublimi *fugies* mollis anhelitu...

IX. UN TABLEAU CLASSIQUE

De l'ensemble des textes confrontés se dégage un tableau relativement classique : l'opposition masculin/féminin est une expression particulière de l'opposition dominant/dominé, qu'Horace illustre avec une évidente prédilection par le couple chasseur (prédateur)/gibier. L'explosion instantanée de la force physique s'oppose à la faiblesse d'êtres dépourvus d'initiative et même d'autonomie. Entre les deux pôles, une zone intermédiaire, monde du simulacre où les oppositions constitutives du monde réel sont niées ou plutôt mimées parodiquement dans un théâtre d'ombre(s). Monde qui se voudrait parenthèse, mais qui est bel et bien inclus dans l'opposition dominant/dominé, du côté du dominé :

DOMINANT	DOMINÉ	DOMINÉ
Masculin	masculin / féminin	Féminin
dehors	dedans	dedans
exploit	jeu	besogne
romain	grec	romain
prédateur	petits animaux	gibier
corps	corps*	corps absent
	jeunesse	vieillesse (froideur)
	culture	nature
jour	nuît	
	faux M et faux F	
F monstre (Cléopâtre)	F blâmable	
	M blâmable	M monstre (Pâris)

* Ce point serait vérifié par les textes, naturellement !

Ce tableau confirmerait l'analyse de III, 12, et permettrait, en retour, de donner leur pleine valeur aux interdits du début et à l'image finale de la chasse. Hébrus et Néobulé se tiennent (sont tenus) à l'écart d'un monde dangereux qui pourtant a déjà commencé à pervertir les vertus romaines.

Mais ce tableau comporte deux notables exceptions qui jettent un doute sur sa cohérence. La première est dans l'Ode II, 12, adressée à Mécène et chantant les louanges de Licymnia. On s'accorde, et depuis longtemps, à reconnaître en elle Terentia, l'épouse légitime – et légère – de Mécène. Ce qui importe, c'est que l'Ode, citant un personnage officiel du plus haut rang et détaillant ses amours fidèles et mutuelles (*bene mutuis fidum pectus amoribus*) avec une femme qualifiée de *domina*, ne peut guère, à cette époque et vu la morale augustéenne, hypocrite mais publique, prétendre décrire autre chose que des amours conjugales. Si l'on admet cette hypothèse, et elle paraît fort admissible, on se trouve en présence d'une grande dame romaine décrite comme une créature du monde des jeux :

17 *quam nec ferre pedem dedecuit choris*
 nec certare ioco nec dare bracchia
 ludentem nitidis uirginibus sacro
 Dianae celebris die.

Licymnia danse et joue; à l'occasion d'une fête religieuse, dira-t-on; fort bien, mais un peu plus loin, voici un comportement bien inattendu chez une matrone :

25 *cum flagrantia detorquet ad oscula*
 ceruicem aut facili saeuitia negat
 quae poscente magis gaudeat eripi,
 interdum rapere occupet

facili saeuitia, la fausse sévérité, la fausse pudeur et les fausses luttes des jeux érotiques... Témoignage intéressant sur une modification des canons de l'amour conjugal, dont on a d'autres exemples à cette époque (mais Sénèque dira encore : *adulter est uxorem qui amat ardentius*, frg. Haase III, p. 434)? Ou plutôt affirmation paradoxale de la haute dignité des jeux pour quelques êtres élus, le poète et ses amis? C'est ce qu'on voudrait montrer en examinant la seconde exception au tableau classique.

X. LA FUITE D'HORACE

Tous les commentaires des *Odes* butent et s'attardent sur ce fait curieux qu'Horace y reconnaît sans ambages avoir pris la fuite lors de la bataille de Philippes :

II, 7, 9 *Tecum Philippos et celerem fugam*
 sensi relictā non bene parmula,
 cum fracta uirtus et minaces
 turpe solum tetigere mento.

On passe sur une discussion où s'est déployée la sagacité des exégètes et où l'on a fait état de la place des virgules, de l'armement des tribuns militaires, du sens de l'humour, de la notable différence entre jeter et quitter un bouclier, etc... On ne cherche pas ici à défendre ou à attaquer l'honneur militaire d'Horace : ce que le véritable Horace a véritablement fait à Philippes n'est pas pertinent (est d'ailleurs difficilement connaissable). L'intéressant est que le personnage qui se construit au fil de la répétition du *je* dans les *Odes*, celui qui est donné au lecteur à la fois comme l'auteur des textes et un acteur central de ce qui s'y mime, comme la source des valeurs morales et un exemple de ces valeurs, ce personnage se trouve dans la situation déshonorante du fuyard, de Pâris.

On peut faire valoir tout d'abord qu'il s'agit d'une guerre civile qui maltraite l'opposition Romain (prédateur) / ennemi (gibier) (cf. dans *Epode* 7, 11, la protestation : *Neque hic lupis mos nec fuit leonibus/umquam nisi in dispar feris*) : puisque le vainqueur est Auguste, il faut bien qu'Horace se reconnaisse gibier.

Mais en fait, sa position n'est pas celle de Pâris et des fuyards rejoints par la mort. Horace « se sauve » aux deux sens du mot, ou plutôt il est sauvé par *Mercurius celer* (13) qui l'enlève dans les airs (le protecteur des poètes et le mouvement ascensionnel cher à Horace le poète). Il y a des cas où la fuite est licite, louable même, à commencer par la *celerem fugam* du Parthe (II, 13, 17, à la même place dans une strophe semblable) ou par la fuite de Pélée en proie à une femme démoniaque (*dum fugit abstinens*, III, 7, 18). Pour le dire vite et sans y insister, au-delà du couple chasseur/

gibier, Horace saisit une multitude de rapports sur le mode de la poursuite et de la fuite. L'homme est un éternel fuyard pourchassé par la crainte et le destin :

- II, 16, 21 Scandit aerata uittosa nauis
cura nec turmas equitum relinquit,
ocior ceruis et agente nimbos
ocior Euro.
- III, 1, 37 sed timor et minae
scandunt eodem quo dominus, neque
decedit aerata triremi et
post equitem sedet atra cura.
- II, 17, 24 uolucrisque Fati/ tardauit alas.
(Jupiter)

Fuyard toujours rattrapé et qui, de son côté, cherche vainement à retenir le temps qui s'enfuit :

- II, 11, 5 fugit retro/lenis iuuentas et decor
- I, 11, 7 Dum loquimur, fugerit inuida/ aetas
- II, 14, 1 Eheu fugaces, Postume, Postume/labuntur anni
- IV, 13, 17 Quo fugit Venus, heu, quoue color, decens
quo motus?

etc...

Plus que la situation de poursuivant ou de poursuivi, c'est la vitesse ailée (cf. *uolucris dies*, III, 28, 6; IV, 13, 16) qui importe (c'est pourquoi on admettrait volontiers la correction de Madvig en IV, 8, 15-17; en l'état actuel du texte, il y est question des *celeres fugae*/... *Hannibalis*; pour des raisons de métrique et de cohérence historique, les vers sont soupçonnables; le texte de Madvig est :

- 13 Non incisa notis marmora publicis,
per quae spiritus et uita redit bonis
post mortem ducibus *non celeris fugae*,
eius qui domita nomen ab Africa
lucratus rediit, clarius indicant
laudes quam Calabrae Pierides...

«Les marbres publics, par qui le souffle et une vie qui ne s'en va point d'une fuite rapide sont, après la mort, rendus aux bons généraux, n'ont pas, pour proclamer la gloire de celui que l'Afrique domptée nous rendit enrichi d'un nom, plus d'éclat que les Piérides de Calabre» (traduction Villeneuve). Horace célèbre l'immortalité que donnent les poètes et qui, mieux encore que l'immortalité «officielle», arrête enfin la fuite de la vie).

Plus rapide, plus aérien que tout ce qui s'échappe et s'enfuit, le poète est, comme on sait, l'être ailé par excellence. Celui qui laisse le bouclier terrestre pour s'envoler,

geste fondateur d'une morale plus haute qui transcende les oppositions de la *doxa* ordinaire. Horace ne se contente pas de défendre le monde du jeu en montrant qu'il n'est pas incompatible avec les valeurs héroïques; d'autres textes en revendiquent l'autonomie ou même la prééminence. Le monde du jeu n'a rien à voir avec la guerre, dit parfois Horace :

- I, 6, 9 dum pudor
 inbellisque lyrae Musa potens uetat
 laudes egregii Caesaris et tuas
 culpae deterere ingeni.
- II, 12, 1 Nolis longa ferae bella Numantiae
 nec durum Hannibalem nec Siculum mare
 Poeni purpureum sanguine *mollibus*
 aptari *citharae modis*...
- I, 27, 5 Vino et lucernis Medus acinaces
 immane *quantum discrepat*...

La voix d'Orphée suspend la chasse éternelle d'Orion :

- II, 13, 38 nec curat Orion leones
 aut timidos agitare lyncas.

et le poète désarmé met le loup en fuite :

- I, 22, 9 Namque me silua *lupus* in Sabina
 dum meam *canto* Lalagen et ultra
 terminum curis uagor expeditis
 fugit inermem

Mais c'est là le sort privilégié de quelques élus, seuls à s'élever sans entrave quand les héros présomptueux, eux-mêmes, tombent, Icare, Phaéton, Bellérophon aussi :

- IV, 11, 26 et exemplum graue praebet ales
 Pegasus terrenum equitem grauatus
 Bellerophonem

Contre l'hypocrisie des valeurs officielles, les *Odes* annoncent que le temps des héros est fini. On est à un moment où il paraît toujours évident que le gouvernement des hommes vaut mieux que l'administration des choses, voir Cicéron, *De off.* II, 17 : *Cum igitur hic locus nihil habeat dubitationis quin homines plurimum hominibus et prosint et obsint, proprium hoc statuo esse uirtutis, conciliare animos hominum et ad usus suos adiungere. Itaque, quae in rebus inanimis quaeque in tractatione beluarum fiunt utiliter ad hominum uitam, artibus ea tribuuntur operosis, etc.*; mépris bien connu pour la besogne et les besogneux (du même Cicéron, *Flacc.* 8, 18, p. ex. : *opifices et tabernarios atque illam omnem faecem ciuitatum*), et méfiance condescendante pour le jeu où la supériorité risque de se perdre. Mais l'antique figure du vrai Romain, du soldat-laboureur, n'est plus

qu'un thème de propagande en un temps de pouvoir citadin où les maîtres n'ont plus à faire preuve de leur supériorité physique : *nihil est agricultura melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil homine libero dignius*, dit Cicéron sans crainte de se contredire, mais Salluste reconnaît froidement qu'il préfère consacrer sa retraite à écrire l'histoire plutôt qu'à *agro colundo aut uenando, seruilibus officiis*. Comme dirait Veblen, «on doute même si les sports sont vraiment licites à cette hauteur de rang». Quand la parole croit régner, quand — obsession d'Horace et plus tard des élégiaques — la seule valeur c'est l'argent, la vie héroïque n'est plus qu'un fantôme : le pouvoir civil s'est développé en domestiquant le héros, en réduisant à rien le libre exercice de la force individuelle, en transformant les activités viriles en besognes (l'agriculture, la chasse, la guerre même) ou en jeux (la chasse, les sports). L'exploit dévalué n'est plus qu'un objet esthétique : l'héroïsme n'existe plus que d'être dit par les poètes.

Seul réel, de la plus haute réalité, le jeu ne mime pas en subalterne honteux les vertus héroïques — qui ne sont plus que poésie — mais se pose en acte autonome et créateur d'un sens qui n'existe qu'en lui.

XI. LES QUATRE CAVALIERS

Le monde du jeu l'emporte sur les valeurs héroïques et Pégase se débarrasse de Bellérophon, quand Horace s'envole. Le jeu refoulé par l'idéologie traditionnelle qui lui refuse un lieu spécifique et reconnu, s'introduit partout et tend à abolir les oppositions les mieux enracinées. Un dernier exemple éclairera la subversion du tableau classique.

Horace dessine quatre fois la figure du jeune sportif qui s'exerce au Champ de Mars et nage dans le Tibre. Hébrus, on l'a vu, est le représentant des valeurs viriles indifférent à tout ce qui n'est pas l'exercice de sa force triomphante. En III, 7, le bel Enipeus fait la cour à sa voisine qu'Horace met en garde :

25 quamuis non alius flectere equum sciens
 aeque conspicitur gramine Martio,
 nec quisquam citus aeque
 Tusco denatat alueo,
 prima nocte domum claude...

Enipeus reste dans son rôle de cavalier romain excellent dans l'exercice physique et s'accordant le repos des jeux nocturnes. Mais ce qui est intéressant, c'est que le pouvoir de séduction d'Enipeus tient précisément à ses exploits sportifs : c'est l'étalage de la force qui provoque l'amour, et l'on comprend pourquoi en III, 12 l'énumération des exploits d'Hébrus justifie l'amour de Néobulé.

Autre cavalier en I, 8, mais ici Sybaris s'est laissé prendre à l'amour de Lydia et a oublié ses devoirs :

3 ... cur apricum

oderit Campum, patiens pulueris atque solis,
 cur neque militaris
 inter aequalis equitet, Gallica nec lupatis
 temperet ora frenis ?
 Cur timet flauum Tiberim tangere ? cur oliuum
 sanguine uiperino
 cautius uitat neque iam liuida gestat armis
 bracchia, saepe disco
 saepe trans finem iaculo nobilis expedito ?

Cavalier qui s'est attardé dans le monde du jeu au point d'en perdre le goût des activités essentielles de l'homme. Au point de se cacher aussi - mais ici, ce n'est point la figure de Pâris qui est évoquée, mais celle d'*Achille* :

13 quid *latet*, ut marinae
 filium dicunt Thetidis sub lacrimosa Troiae
 funera, ne *uirilis*
 cultus in caedem et Lycias proriperet cateruas ?

Le héros qui ne se serait pas caché dans le cheval de Troie (IV, 6, 13, cf. *supra*) s'est caché parmi les filles de Lycomède. Ce trait de sa première jeunesse n'ôte rien à sa gloire, et la carrière d'Achille est encore ouverte à Sybaris si sa faiblesse n'est que temporaire. Du reste, abandonner le terrain de sport n'est pas désertier le champ de bataille : le sport n'est qu'un aspect du jeu, *honesta exempla ludendi*, activité des jeunes gens que l'opposition jeune/adulte tend à rapprocher des créatures du vivier, et cet Achille déguisé en fille ressemble fort à Gyges *quem si puellarum insereres choro/mire sagacis falleret hospites* (II, 5, 20, cf. *supra*) : le jeune héros a l'ambiguïté des créatures du vivier.

Le plus grand pouvoir de séduction n'appartient pas à la femme, honnête ou non, ni au *puer* ambigu et déchu, mais au cavalier qui allie la force virile à la tendre jeunesse. Voici en IV, 1, 33, le rêve d'Horace :

Sed cur heu, Ligurine, cur
 manat rara meas lacrima per genas ?
 Cur facunda parum decoro
 inter uerba cadit lingua silentio ?
 Nocturnis ego somniis
 iam captum teneo, iam uolucrum sequor
 te per gramina Martii
 campi, te per aquas, dure, uolubilis.

Comme Néobulé, Horace est paralysé par l'amour malheureux ; c'est toujours pour le même jeune homme aquatique et aérien, l'indifférent qu'on ne peut suivre et rejoindre que dans l'imaginaire, et l'on comprend la valeur du « rêve » de Néobulé, suivant Hébrus sur le lieu de ses exploits. Mais le rêve d'Horace est, explicitement, une perversion de la scène romaine : voilà le cavalier fugitif, poursuivi et pris

(*iam captum teneo*), le cavalier devenu l'objet de l'amour d'un homme, comme un *puer delicatus*. Du reste, si l'on considère l'Ode IV, 10, Ligurinus est bien un *puer delicatus* que l'apparition de la *thrix* fatale excluera bientôt du monde des jeux, vengeant ainsi Horace dédaigné. Le sacrilège n'en est que plus grand : le rêve d'Horace transfigure Ligurinus en jeune Romain et donne à un être inférieur les attributs de la classe dominante. Au total, Horace est à la fois dominé (par la paralysie impuissante) et dominant (par la poursuite victorieuse) et Ligurinus est à la fois être ailé (*uolucrum*, cf. *uolubilis*) (dominant) et captif (dominé). Un rêve seulement : le désir de posséder le héros viril, s'il aboutit, détruit l'héroïsme et se détruit lui-même. Mais un rêve révélateur : un homme sera fasciné surtout par les valeurs viriles, les seules qui sont dignes de son désir.

L'opposition exploit/jeu s'efface, cependant que se renforce l'opposition masculin/féminin sous les espèces du même et de l'autre. A l'intérieur du monde masculin, tel qu'Horace le constitue, triomphe l'amour de vertus viriles qui ne sont plus qu'objets d'une contemplation esthétique. Amour de soi : on pense à la venimeuse notice de la *Vita Horati* sur les miroirs d'Horace. Ou plutôt, amour du fils éternellement jeune et beau de la beauté immuable des dieux, de la beauté d'Apollon au bain (III, 4, 60; IV, 6, 26) : le miroir peut bien enregistrer la fuite du temps (cf. le miroir de Ligurinus IV, 10, 6, *quotiens te speculo uideris alterum*), reste à se mirer et à s'admirer dans le jeune homme du Champ de Mars.

On ne se donnera pas le ridicule de dire que Néobulé c'est Horace. Mais que la beauté resplendissante d'Hébrus, le *nitor*, est la promesse et le signe d'une modification des valeurs officielles : la force n'est plus qu'une expression privilégiée de la beauté et de la jeunesse, les valeurs du monde du jeu l'emportent, paraissent au grand jour et menacent l'équilibre rassurant des oppositions classiques.

(I, 14, 19) interfusa nitentis
 uites aequora Cycladas

dit le vieil Horace.

Françoise DESBORDES
Université de Poitiers

DU GREC AU LATIN : LA TRADUCTION LATINE DES *SENTENCES* DE SEXTUS

Les problèmes posés par l'existence de traductions latines de textes grecs faites dès l'Antiquité, c'est-à-dire à une époque où grec et latin étaient deux langues vivantes, ont été abordés au début dans une perspective strictement philologique. Selon que le texte grec avait disparu ou était conservé, il s'agissait soit d'évaluer la fiabilité de la traduction et les chances qu'elle offrait de connaître la pensée de l'auteur grec, soit de comprendre la signification des divers écarts apparaissant entre la tradition grecque et la tradition latine d'un même texte, afin de choisir le plus sûrement possible la « bonne leçon ». Les nombreux philologues qui, dans leurs travaux d'établissement de texte, se sont trouvés affrontés à ces problèmes ont dû les trancher d'une manière intuitive, souple ou brutale. Les réputations des traducteurs latins furent ainsi faites et défaites, et des controverses ne manquèrent pas de s'élever entre des savants qui appréciaient très diversement la fidélité et l'intelligence de tel ou tel traducteur¹. La nécessité d'une plus grande rigueur conduisit à des analyses systématiques entreprises notamment à l'Université de Lund après la seconde guerre mondiale. Au delà du souci philologique, ces travaux étudient les mécanismes et les lois de la traduction grec-latin, soit d'une façon générale, soit le plus souvent chez des auteurs particuliers. Mais, bien que le souci linguistique semble désormais l'emporter, la presque totalité de ces études porte sur les traductions qui, traditionnellement, sollicitent les philologues, c'est-à-dire les traductions de textes bibliques ou chrétiens et, dans une moindre mesure, de textes médicaux.

Etudier la traduction des *Sentences* de Sextus n'est pas vraiment quitter le domaine chrétien. Traduites par un des plus grands traducteurs chrétiens, Rufin, qui les considère apparemment comme chrétiennes², elles sont profondément marquées d'influence chrétienne. Mais elles représentent un champ d'observation privilégié du fait de la simplicité qui, dans la syntaxe comme dans la rhétorique, caractérise le genre de la sentence. La simplicité de la matière traduite permet de répondre à une préoccupation différente de celle qui anime la plupart des recherches consacrées aux traductions antiques. Cette nouvelle préoccupation a trait aux conditions de traduction, c'est-à-dire d'une part à la traduisibilité du grec en

latin³, et d'autre part aux modèles et instruments de traduction dont disposaient les traducteurs. En somme, le point de vue du philologue est remplacé ici par celui du traducteur. Le traducteur moderne de textes grecs, et tout spécialement celui qui traduit ces textes en une langue romane, est vivement intéressé à l'examen des résultats obtenus par les traducteurs latins.

Poser le problème de la traduisibilité d'une langue à l'autre, c'est s'exposer d'abord à la gêne causée par une théorie aussi sévère et abstraite que la pratique peut être empirique et permissive. Nul n'a pu démontrer en théorie que la traduction est possible, alors que la démonstration inverse a été assez bien faite par les linguistes dits néo-humboldtiens⁴. Si l'on suit ces derniers, on dira que le grec ne peut exprimer que l'hellénisme et le latin que la romanité. Pour établir au contraire la possibilité d'une traduction de grec en latin, on fondera son argumentation sur la très grande parenté, voire la communauté des structures extra-linguistiques (c'est-à-dire en gros naturelles et culturelles) avec lesquelles les deux langues sont en corrélation. Ainsi expliquera-t-on l'évolution historique des traductions latines vers une fidélité de plus en plus grande au texte grec : plutôt libres à l'époque où la communauté gréco-romaine est encore jeune, elles sont plutôt rigoureuses quand cette communauté est ancienne et bien enracinée.

L'expérience permet-elle de vérifier l'une ou l'autre de ces considérations théoriques ? On a constaté en fait que, dans le cas des traductions grec-latin, plus le texte traduit est conforme à la norme linguistique du latin, plus il diffère de l'original grec par sa rhétorique et même par sa signification, et plus il colle à la rhétorique et à la signification originales, plus il présente d'écarts par rapport aux normes de la langue latine. Ces écarts, appelés en linguistique générale *interférences*⁵, apparaissent comme des accidents inévitables. Ils sont présents, en plus ou moins grande quantité, dans tout texte latin traduit du grec. Ce domaine précis a été particulièrement étudié, et, pour plusieurs traducteurs, des listes ont été dressées des « transcriptions » ou des « hellénismes » dont ils s'étaient rendus coupables. Mais les auteurs de ces listes prennent souvent soin de préciser qu'il faut y regarder à deux fois avant de décréter que tel ou tel écart est un hellénisme. Dans d'assez nombreux cas, la forme suspecte relève en réalité de l'évolution de la langue latine⁶. C'est le latin parlé, et non le grec, qui en fournit le modèle. Négliger cette donnée risque de faire attribuer à l'influence du grec la plupart des changements qui ont affecté la langue latine de ses origines jusqu'aux langues romanes⁷.

Ces interférences peuvent être des tours syntaxiques fréquents en grec, mais rares ou absents dans les textes latins « spontanés », des significations inhabituelles données à certains morphèmes, des emplois de certains vocables dans un sens jusque-là inconnu. C'est dans le vocabulaire que s'illustre le mieux le principe de l'intraduisibilité. Ainsi par exemple, la langue latine ignorant la fusion, dans un signifié unique, du messager et de la puissance intermédiaire entre dieux et hommes, les Latins n'ont pu traduire ἄγγελος, et l'ont simplement transcrit *angelus*. De tels refus de traduire peuvent également résulter de l'absence de signifiants identiques. Le traducteur latin du médecin Soranos d'Ephèse⁸ use, pour un même mot grec, de trois traductions différentes : a) *phlebotomia*, b) *diuisura uenarum*, c) *diuisura*.

Les solutions b) et c) lui sont inspirées par son désir d'écrire en latin, mais on voit quels inconvénients elles entraînent : b) est trop long, c) est incomplet. Les avantages de la translittération *phlebotomia* sont évidents. Le mot ne risquait guère de ne pas être compris. Il était aussi difficile à un médecin latin d'ignorer totalement le grec qu'à un physicien français d'aujourd'hui de ne rien entendre à l'anglais. La présence, dans les textes latins, de nombreux mots grecs, translittérés ou non, appartenant aux vocabulaires philosophique ou grammatical, relève du même phénomène. Il est certain que le latin n'a pas la faculté de fabriquer des mots composés avec la même aisance que le grec. Il serait ardu de trouver le lien entre cette disposition de la langue et une quelconque vision du monde caractéristique de la romanité. Les linguistes néo-humboldtiens précisent que, parmi les différentes façons dont les langues découpent le flux de l'expérience, il en est qui ne tiennent à rien d'extralinguistique et sont purement arbitraires.

De cette antinomie entre la fidélité de la traduction et la conformité du texte traduit à sa propre langue, les Latins ont eu la conscience la plus claire qui soit. Ils sont les premiers à avoir, de façon très explicite, posé le problème. F. Blatt⁹ distingue à bon droit le « libéralisme préchrétien » et le « littéralisme chrétien ». Il a raison de dire que « nous n'avons que très peu de vraies traductions des temps préchrétiens, mais beaucoup de paraphrases ». Il fournit comme exemples les justifications théoriques de Cicéron et ses réalisations pratiques¹⁰. Il est juste cependant d'ajouter que Cicéron oppose son choix de traducteur à un autre choix possible : lui, Cicéron, choisit de traduire d'après le sens et non d'après les mots : « *Non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruauit. Non enim ea me adnumerare lectori putauit oportere, sed tamquam adpendere* »¹¹. « *Nec tamen exprimi uerbum e uerbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent, cum sit uerbum quod idem declarat magis usitatum. Equidem soleo etiam, quod uno Graeci, si aliter non possum, idem pluribus uerbis exponere* »¹². Bien mieux, il cherche à traduire d'après la totalité du sens délivré par le texte puisqu'il n'entend pas perdre en route la fonction expressive ou poétique dont le texte est chargé : il a traduit Démosthène et Eschine « *nec... ut interpretes, sed ut orator* »¹³. Mais l'autre choix existait, et les mots de Cicéron nous obligent à penser que, dès son époque, il y avait, faites par les « *interpretes indiserti* », des traductions de *uerbo*¹⁴ que nous n'avons pas conservées. Il est incontestable que le développement postérieur de la traduction de *uerbo* a été puissamment favorisé par la nécessité de traduire des textes sacrés. Mais, comme nous l'avons suggéré plus haut, la fusion de plus en plus avancée des cultures grecques et latines en un monde intellectuel unifié a certainement joué son rôle. En outre, et F. Blatt le note bien, la traduction de *sensu* n'a pas été éliminée sur le champ, et la situation à la charnière entre le IV^e et le V^e siècle est illustrée par la fameuse phrase de Jérôme : « *Profiteor... me in interpretatione Graecorum, absque scripturis sanctis ubi et uerborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu* »¹⁵. Il faudrait bien se garder de tout conclure d'après cette phrase. En réalité, les meilleurs traducteurs latins ont constamment hésité entre les deux méthodes, y compris devant des textes canoniques. L'ouvrage de M. Wagner¹⁶, qui relève la totalité des déclarations de Rufin et de Jérôme touchant cette question, les montre infiniment plus fluctuants, voire perplexes, qu'on ne le croit trop souvent.

La traduction de *uerbo* a néanmoins fini par triompher. Le risque d'écrire un mauvais latin — il s'agit en fait de traduire en une langue à la fois différente de la langue-source et de la langue-cible — a été pleinement accepté. Marius Mercator, dans la préface à sa traduction des *Sermons* de Nestorius, écrite au début du V^e siècle, prévient le lecteur qu'il rencontrera des incorrections auxquelles le traducteur a dû se résoudre pour conserver absolument la forme et le sens du texte grec¹⁷. Mais, bien avant lui, les traducteurs latins n'avaient pas hésité à remodeler la langue latine pour la rendre la plus analogue possible au grec : extension de la voie déponente pour répondre à la voix moyenne du grec¹⁸, création d'un participe présent passif par réemploi de l'adjectif verbal¹⁹ sont quelques-unes de leurs trouvailles²⁰. Curieusement, le succès de ce type de traduction semble avoir été assuré successivement par deux phénomènes inverses. Le rapprochement gréco-latin l'a favorisé, mais également, dans les siècles tardifs, la dissociation entre le monde occidental et le monde oriental. Si les traducteurs tardifs se sont crispés sur la traduction mot pour mot, c'est au moins en partie à cause de leur connaissance imparfaite du grec. Le recours systématique à des glossaires fournissant de strictes équivalences lexicales et syntaxiques leur permettait d'aboutir à une traduction même lorsqu'ils n'avaient pas vraiment compris le texte grec.

Pour illustrer les différents modèles de traductions dont Rufin pouvait s'inspirer, en voici trois exemples. Le premier est pris dans le début de la traduction du *Timée* de Platon faite par Calcidius au début du V^e siècle. Le deuxième est une traduction, datant du début du III^e siècle, du *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon²¹. Le troisième est extrait d'un glossaire dont la date, comme celle de tous les manuels de ce type, est difficile à déterminer.

PLATON, *Timée*, début

Ἀσθένειά τις αὐτῷ συνέπεσεν,
ὥ Σώκρατες· οὐ γάρ ἂν ἐκὼν τῇσδε
ἀπελείπετο τῆς συνοουσίας.

Οὐκοῦν σὸν τῶνδ' ἐργον καὶ
τὸ ὑπὲρ τοῦ ἀπόντος ἀναπληροῦν
μέρος;

Πάνυ μὲν οὖν, καὶ κατὰ δυνάμιν
γε οὐδὲν ἐλλείψομεν· οὐδὲ γάρ ἂν
εἶη δίκαιον, χθὲς ὑπὸ σοῦ ξενισθέντας
οἷς ἦν πρέπον ξενίοις, μὴ οὐ προθύμως
σε τοὺς λοιποὺς ἡμῶν ἀνταρῆστιαν.

Traduction de CALCIDIUS

Languor eum repente, ut fit,
moratur. Nec enim sponte se tali
coetu tantaeque rei tractatu et commu-
nicatione fraudaret.

Ergo tui et item horum erit
officii complere id quod deest parti-
cipis absentia.

Aequum postulas. Denique eni-
teremur pro uiribus; neque enim fas
est laute acceptos heri minoris tibi
apparatus repraesentare conuiuium.

IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, III, 21, 2

Οἱ δέ (ὑπήκουον γάρ ἐτι τοῖς
Μακεδόσιν τότε) τοὺς παρ' αὐτοῖς

Illi uero (obaudiebant enim tunc
adhuc Macedonibus) eos quos habebant

ἐμπειροτάτους τῶν γραφῶν καὶ ἀμφοτέρων τῶν διαλέκτων ἐβδομήκοντα πρεσβυτέρους ἔπεμψαν Πτολεμαίῳ (ποιήσοντας τοῦθ') ὅπερ ἠβούλετο. Ὁ δὲ ἰδία πεῖραν αὐτῶν λαβεῖν θελήσας εὐλαβηθεὶς τε μὴ τι ἄρα συνθέμενοι ἀποκρύψωσι τὴν ἐν ταῖς γραφαῖς διὰ τῆς ἐρμηνείας ἀλήθειαν, χωρίσας αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων ἐκέλευσε τοὺς πάντας τὴν αὐτὴν ἐρμηνείαν γράφειν, καὶ τοῦτ' ἐπὶ πάντων τῶν βιβλίων ἐποίησεν.

perfectiores scripturarum intellectores et utriusque loquelaе LXX seniores miserunt Ptolemaeo facturos hoc quod ipse uoluisset. Ille autem experimentum eorum sumere uolens, et metuens ne forte consentientes eam ueritatem quae esset in scripturis absconderent per interpretationem, separans eos ab inuicem iussit omnes eandem interpretari scripturam, et hoc in omnibus libris fecit.

Parisinus lat. 6503 (Corp. Gloss. Lat. III, p. 96)

Κοραξ τυρον ερπασαν
ἥπι δένδρον εκαθεσση
τουτον ιδουσα
αλωπεξ
ἡπαυειν ερξατο
οτι αυτος μὴν
ευμορφος ειη
και μηγας.

Coruus caseum rapiens
super arborem sedit
hunc uidens
uulpes
laudare coepit
quod ipse quidem
formosus esset
et magnus.

F. Blatt considère que la traduction du *Timée* par Calcidius suit l'original «presque mot à mot». Ce jugement ne saurait s'appliquer au passage ci-dessus, dépourvu, il est vrai, de contenu doctrinal. Il reste discutable pour les passages à valeur doctrinale si on les compare avec des traductions vraiment mot pour mot comme les deux suivantes. Nous avons ici un exemple de traduction selon le sens, où seuls quelques mots latins font écho aux mots grecs. La surcharge rhétorique apportée par la traduction n'est pas forcément à porter au passif du traducteur. Il peut s'agir d'un phénomène de *surtraduction*²², par lequel le traducteur s'efforce de maintenir dans le sens un peu plus que la simple dénotation. Les moyens linguistiques grecs qui confèrent à ce prologue du *Timée* un ton de simplicité pouvaient, transposés en latin, rendre une impression de mesquinerie. Mais on constate que la surcharge rhétorique est un phénomène fréquent dans les traductions latines²³. Plus qu'à une différence structurelle entre le grec et le latin, elle pourrait tenir à une loi littéraire antique : tout écrivain de l'Antiquité qui plagie, recopie, réécrit un texte (sauf s'il veut en faire un abrégé) en accroît l'appareil rhétorique. De longues recherches seraient nécessaires pour prendre une vue objective du phénomène. Pour savoir si *aequum postulas* produit le même effet chez le lecteur latin que la simple particule affirmative chez le lecteur grec (nous supposons pour simplifier que ce lecteur, en huit siècles, n'a pas changé !), il faudrait savoir à quelle place se situe *aequum postulas* dans le champ sémantique du latin littéraire

de l'époque de Calcidius, et si cette place est homologue de celle de la locution grecque correspondante.

La traduction du texte d'Irénée est au contraire caractéristique des traductions selon le mot. Cette fois, la proportion des mots latins dûment transposés des mots grecs est de 85%. On note à quel point l'ordre des mots grecs est scrupuleusement imité, jusqu'à une limite choisie par le traducteur. Celui-ci aurait pu écrire sans solécisme, pour suivre de plus près le grec : *metuens ne forte consentientes absconderent eam quae esset in scripturis per interpretationem ueritatem...* Le tour qu'il a choisi est plus clair. Le décrochement par rapport au texte-source s'explique par la présence en grec, entre l'article et le nom, d'un déterminant long que le latin place moins aisément avant le nom. La syntaxe se plie également à celle du grec dans les mêmes limites : ainsi le subjonctif *uoluisset* traduit un indicatif ; l'indicatif, en latin, aurait été trop choquant. Le texte latin se signale par une proportion inhabituelle de participes présents (4 pour 60 mots, presque 7%), par la présence par deux fois du tour *is... qui*, qui sert à traduire les participes substantivés, et une fois du tour *hic... qui*, qui sert à traduire les relatives annoncées par οὗτος. Ce sont là de nettes interférences ; elles sont d'ailleurs les marques les plus caractéristiques du latin traduit du grec. La présence abondante de telles tournures dans un texte latin doit faire immédiatement soupçonner qu'il s'agit d'une traduction du grec²⁴. Le caractère systématique et mécanique de ces traductions est tel que la restitution du texte grec original, quand il est perdu, n'est plus utopique. Elle a été réalisée pour les livres IV et V du *Contre les hérésies*²⁵, avec d'autant plus de chances d'exactitude qu'il existe de ces livres une traduction arménienne obéissant aux mêmes principes.

Le point extrême de la traduction selon le mot est atteint par la littérature des glossaires. Ces manuels tantôt se présentent sous forme de lexiques, tantôt sont comparables aux *Assimil* modernes. Il est clair que les traducteurs *de uerbo* ont voulu appliquer dans la mesure du possible aux textes littéraires les principes de traduction des instruments dont ils se servaient. Dans les glossaires, la proportion des vocables individuellement transposés d'une langue à l'autre atteint 100% : c'est le cas dans l'exemple présenté ci-dessus. La conformité syntaxique des deux textes est également presque totale : lorsque le latin ne dispose pas de l'homologue syntaxique exact, on emploie la forme la plus voisine : subjonctif pour l'optatif, participe présent actif pour le participe aoriste actif. Naturellement, la tâche des auteurs de glossaires est d'autant plus facile qu'ils choisissent ou inventent eux-mêmes les textes qu'ils traduisent. Aussi n'est-on pas toujours sûr de pouvoir distinguer quelle est la langue source²⁶, et d'autant moins que, sauf rares exceptions, le latin est toujours écrit à gauche et le grec à droite, quelle que soit la langue de départ²⁷. Dans notre cas, il semble bien que ce soit le latin qui s'aligne sur le grec (participe *rapiens*, emploi particulier de *super*). La supériorité manifeste de l'orthographe latine sur l'orthographe grecque indique que la langue la plus familière à l'auteur, ou plus probablement à son secrétaire, était le latin, et semble prouver l'existence d'un bilinguisme empirique, acquis en dehors de l'école.

Nous pouvons maintenant examiner la traduction latine des *Sentences* de Sextus dans une double perspective. Il s'agira d'une part de la situer parmi les

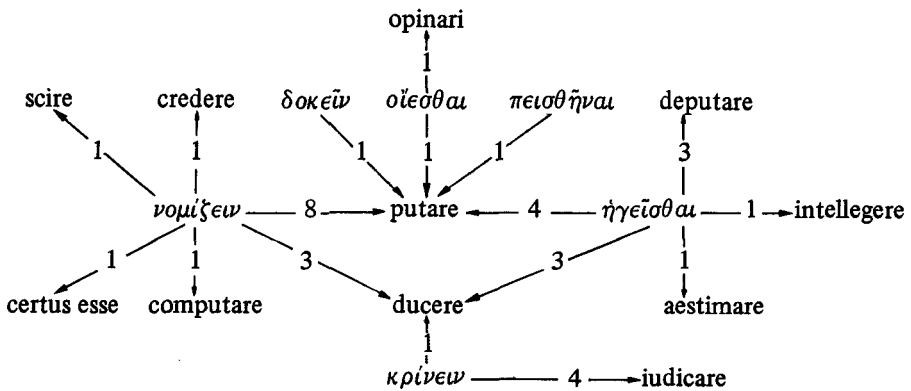
divers types de traductions pratiquées par les Latins sur les textes grecs et d'apprécier les résultats de la méthode choisie par Rufin, d'autre part d'observer le fonctionnement des procédures de traduction, ou du moins de certaines d'entre elles.

Il apparaît bien vite que cette traduction appartient au groupe des traductions *de uerbo*. Une mesure faite sur les 13 premières sentences traduites montre une proportion de correspondances terme à terme s'élevant à 77%; pour les sentences 226-234, la proportion est de 73%; pour les sentences 404-414, elle est de 80%. Selon le même procédé de calcul, le glossaire donne 100%, la traduction d'Irénée 85%, et la traduction du *Timée* 46% seulement. Ces chiffres sont obtenus en prenant en compte, dans le texte latin, tous les mots (ou groupes de mots comme *amatum est, ne... quidem* etc...) qui ont un homologue précis dans le texte grec, c'est-à-dire d'une part tous les mots-outils quand le grec présente un mot-outil de même nature et de même fonction, et d'autre part tout mot porteur de sens dont le référent est désigné dans le texte grec par un mot, même si la définition grammaticale du mot grec (nom, verbe, adjectif, adverbe) est différente de celle du mot latin. Le critère de similitude peut être plus rigoureux : on compte alors les mots-outils selon le même principe, et on ne relève, parmi les mots porteurs de sens, que ceux qui ont, dans le texte grec, un homologue de même signification et d'une définition grammaticale absolument identique (genre excepté). Selon ce critère, la proportion chez Calcidius est de 16%, dans la traduction d'Irénée de 50%, dans le glossaire de 72%, et chez Rufin, pour les trois passages définis plus haut, de 50%, 49%, 48%. Bien que les conditions d'enquête soient ici tout à fait inégales (nombre total de mots très variable), ce procédé offre un bon moyen de comparaison. Ainsi, dans la traduction des *Sentences*, pour une proportion d'environ 75%, le mot grec commande la traduction, et, pour un peu moins de 50%, non seulement le mot, mais sa forme grammaticale. Dans les cas restants se lisent la liberté du traducteur et les résistances dues aux différences de structure entre les deux langues.

Dans le domaine du lexique, la traduction de Rufin joue entre la similitude la plus grande et la différence la plus radicale. Les cas de similitude absolue apparaissent quand les deux langues posent face à face des couples de mots de même signification et d'étymologie commune. Ainsi *φέρω* - *ferre* (S. 119, 285, 293), *φεύγω* - *fugire* (S. 68, 313, 435), *ἐκλεκτός* - *electus* (S. 1, 2, 433), *ὑφίστηκεν* - *subsistit* (S. 26). Ces cas sont rares. De plus, seul le couple *ἐκλεκτός* - *electus* porte la similitude au niveau des plus petits constituants du mot. Rufin n'a pas cru devoir exploiter au maximum les ressources fournies par la sororité des langues grecque et latine, alors que d'autres traducteurs sont allés assez loin dans cette voie, au point de rechercher la similitude dans le nombre, sinon la nature des syllabes²⁸. En particulier, Rufin ne tient pas à répondre par un verbe composé à un verbe composé, alors qu'on le voit, en d'autres occasions, faire un effort sensible pour obtenir cette équivalence, et même tenter d'établir entre les préverbes grecs et latins des correspondances étroites²⁹. On ne trouve, dans les *Sentences*, que quelques exemples de cette procédure : *ἐκφεύγω* - *effugire* (S. 71b, 155), *ἀναφέρω* - *referre* (S. 390).

Dans de tels cas, l'identité étymologique est sentie par le traducteur. Dans d'autres, surtout quand elle se limite à la racine, elle est probablement ignorée :

Faute de trouver des calques linguistiques, les traducteurs *de uerbo* s'efforcent en général de réserver un seul mot latin à la traduction d'un même mot grec. Rufin se plie très inégalement à cette règle. Il l'observe scrupuleusement pour les mots de la famille de ἀμαρτάνειν, toujours traduits par des mots de la famille de *peccare*. Le phénomène n'est pas lié à l'importance doctrinale du mot. Ἡδονή et ses dérivés n'ont pas de traduction commune : Rufin hésite entre *libido*, *uoluptas*, *deliciae*. En revanche, ἄνθρωπος est traduit par *homo* 36 fois sur 37, ἀνὴρ par *uir* 22 fois sur 26, et μέν par *quidem* 20 fois sur 22 ! La liberté est totale au contraire lorsque le grec présente un éventail de mots sentis comme des synonymes. Ainsi, le cas des verbes signifiant *penser* peut être représenté par la figure suivante (les chiffres indiquant le nombre d'occurrences) :



Le degré de similitude est plus faible lorsqu'à un mot correspond un mot, mais d'une autre nature, comme par exemple en S. 39 : *μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν - cum... excesserint*, ou en S. 120 : *μεγαλοψυχίαν ἄσκει - magnanimus esto*. Enfin la similitude n'est plus respectée lorsqu'un mot grec est traduit par plusieurs mots autonomes, ou bien lorsque le mot latin a une signification toute différente de celle du mot-source. Certains mots grecs font éprouver à Rufin le principe théorique de l'impossibilité de la traduction, et notamment les noms et adjectifs composés : même si le latin permet presque toujours de dénoter exactement ce qu'un tel mot dénote, il perd au moins deux éléments non négligeables du sens porté par le mot composé : l'expression d'un lien nécessaire entre les deux concepts rapprochés par

le mot, et la mise en place, au sein de la réalité signifiée, d'une catégorie spéciale fortement individualisée. Les cas où le latin dispose d'un composé semblable au grec, comme le *magnanimus* cité plus haut, sont très peu fréquents. Rufin est donc conduit à user de trois procédés essentiels, qui sont :

- a) l'analyse du composé : *θεοσεβεία* - *cultus dei* (S. 371), *φιλανθρωπία* - *amare homines* (S. 371), *θεοφιλοῦς* - *diligentis deum* (S. 419);
- b) la périphrase : *αὐτοκίνητος* - *quae sponte mouetur* (S. 26), *ἀνδρόφονον* - *quo homines interimuntur* (S. 324);
- c) l'approximation : *ὀλιγόπιστος* - *dubius* (S. 6), *φιλοσκώπτης* - *obtrektor* (S. 278).

Quoique les différences de dénotation (ou de signification) sortent un peu du cadre de notre étude, on ne peut les passer complètement sous silence, d'autant que certaines sont inhérentes à l'exercice même de la traduction qui suppose toujours, si minime soit-elle, une marge d'erreur. Mais comme le texte grec que nous avons sous les yeux n'est pas forcément, dans tous ses détails, celui dont Rufin disposait, il serait illusoire de chercher à détecter ses fautes de traduction. En revanche, il est plus facile de relever les cas, au demeurant assez rares, où Rufin semble falsifier délibérément la pensée de sa source. Ainsi, en S. 32, Rufin n'accepte apparemment pas la proposition selon laquelle l'homme est aux yeux de Dieu plus précieux (*τιμιώτερος*) que l'ange, et réduit la supériorité à une égalité (*tam pretiosus*). Mais ce phénomène ne relève pas de la traduction à proprement parler.

Le travail d'un traducteur selon le mot est toujours une lutte contre les incompatibilités lexicales des deux langues. Les principaux échecs qui le guettent sont, bien plus que les inexactitudes, la non-conservation des figures étymologiques, les surtraductions, les interférences. La conservation des figures étymologiques est souvent rendue possible par l'existence, en grec et en latin, des mêmes structures de dérivation (quelle que soit la variété des suffixes employés), qui fournissent à chaque langue des familles de mots où la parenté est très bien sentie entre le verbe, le nom, l'adjectif, l'adverbe et leurs privatifs. Ainsi à *ἄπιστος ἐν πίστει* correspond naturellement *infidelis in fide* (S. 7b). La difficulté survient lorsque la figure joue sur des noms ou adjectifs composés. En ce cas, Rufin renonce à la conserver : *ὀλιγόπιστος ἐν πίστει ἄπιστος* - *dubius in fide infidelis* (S. 6), *πολυλογία... βραχυλογία... μακρολογία* - *uerbositas... breuis in sermone... longa narratio* (S. 155-157), *φιλόσοφος... φιλοσκώπτης* - *philosophus... obtrektor* (S. 278).

Les surtraductions sont rares dans les *Sentences*. Elles se présentent sous forme de doubles traductions : *ἐφ' ὅσον* - *dum et quantum* (S. 78), *εὐχή* - *oratio uel uota* (S. 126), *κρηπίς* - *fundamentum et initium* (S. 371). Contrairement à certains traducteurs qui ont abusé de ce procédé, Rufin ne semble l'employer ici que pour exprimer tout le contenu sémantique qu'il perçoit dans le mot-source : ses doubles traductions ne sont pas pléonastiques³¹.

Les interférences lexicales sont soigneusement évitées. Les seuls mots transcrits du grec que l'on relève dans la traduction latine des *Sentences* sont *angelus* (S. 32), *chorus* (S. 61, 62), *daemon* (S. 62, 305), *philosophus* (9 occurrences³²), *tyrannus* (S. 364, 387), *propheta* (S. 441), mots bien intégrés, sauf peut-être *daemon*, au

vocabulaire latin. D'autre part, il ne semble pas que l'on puisse trouver, dans la traduction des *Sentences*, de mots latins détournés de leur signification naturelle.

Dans le domaine de la syntaxe, la similitude absolue (même syntaxe, même ordre des mots) se rencontre quelquefois, lorsque l'énoncé du grec est simple : *πάν ἀμάρτημα ἀσέβημα ἡγοῦ* - *omne peccatum impietatem puta* (S. 11), *κακῶν πράξεων κακὸς δαίμων ἡγεμὼν ἐστὶ* - *malorum actuum malus daemon dux est* (S. 305). Elle pourrait être beaucoup plus fréquente si Rufin ne modifiait pas volontiers, pour des raisons souvent difficiles à élucider, l'ordre des mots présenté par sa source. De même, la différence entre les deux textes tient souvent au seul fait que le caractère nominal de la phrase grecque n'a pas été conservé. Si Rufin accepte 17 fois la phrase nominale, c'est 51 fois qu'il croit devoir ajouter une forme du verbe *sum*.

En dépit de cette liberté-là, le parti-pris de fidélité aux formes syntaxiques du texte-source est frappant dans la traduction des *Sentences*. Si on observe ici et là quelques décrochements, notamment dans les temps des verbes (quelques futurs à la place de présents, et vice-versa), on ne doit pas oublier que Rufin traduit peut-être un texte légèrement différent de celui que nous possédons.

Ce parti-pris de fidélité se heurte évidemment aux différences de structures syntaxiques qui séparent les deux langues. Pour tenter de caractériser la manière dont Rufin résout ce problème, nous observerons ce qui se passe dans quelques-uns des cas les plus significatifs, c'est-à-dire dans la traduction des expressions substantivées par l'article, des participes, de l'ordre et de la défense (exprimés d'une manière très fréquente vu le genre du texte), du subjonctif avec *ἄν*.

L'adjectif substantivé est traduit 20 fois au moyen d'un adjectif, 12 fois au moyen d'une relative, 3 fois grâce à l'adjonction de *uir* ou *homo*, 2 fois au moyen d'un nom, 1 fois par un participe.

L'infinitif substantivé, en dehors des cas où il est en fonction de sujet ou de complément d'objet (alors l'infinitif latin le traduit tout naturellement), est traduit 4 fois au moyen d'une proposition circonstancielle, 2 fois par le gérondif, 1 fois par un nom.

Les locutions du type *τὰ τοῦ σώματος* sont toujours traduites par des propositions relatives.

Quand l'article permet de donner au nom un déterminant épithète, comme dans *ὁ ἐν σοὶ λόγος*, l'expression est toujours traduite au moyen d'une relative.

Le participe présent actif ou moyen (substantivé ou non) est traduit 42 fois par une relative, 22 fois par un participe présent, 19 fois par une proposition circonstancielle, 5 fois par un adjectif, 2 fois par un nom d'agent en *-tor*, 2 fois par un autre type de nom, 1 fois par un gérondif. Dans 4 autres cas, la syntaxe de la phrase est complètement transformée.

Le participe présent passif est traduit 7 fois par une relative, 4 fois par une circonstancielle, 2 fois par un participe parfait passif. Dans un autre cas, la syntaxe est complètement transformée.

Le participe aoriste ou parfait actif est traduit 3 fois par une relative, 2 fois par une circonstancielle, 2 fois par un participe présent, 1 fois par un participe parfait de sens actif (S. 234 : *ειπών* - *professus*), 1 fois par un adjectif.

Un participe futur actif est traduit par une circonstancielle.

Le texte grec ne présente pas de participe aoriste ou parfait passif³³.

L'ordre est exprimé, dans le texte grec, par l'impératif présent dans la quasi-totalité des cas. Il est toujours rendu en latin par l'impératif, avec une très faible proportion de formes en *-to*, limitées pour la plupart à *esto*. Deux exceptions : *θέλε* est traduit par *debes uelle* (S. 134) et *ῥῖπον* (aoriste) par *abiciendum* (S. 13).

La défense est exprimée dans le texte grec

- soit par l'impératif présent (27 fois), traduit 21 fois par le subjonctif présent, et 6 fois par *noli* plus infinitif;

- soit par le subjonctif aoriste (12 fois), toujours traduit par le subjonctif présent.

Le subjonctif présent accompagné de *ἄν* est traduit 4 fois par un indicatif présent, 1 fois par un subjonctif présent, 1 fois par un subjonctif parfait.

Le subjonctif aoriste accompagné de *ἄν* est traduit 8 fois par un subjonctif parfait, 1 fois par un indicatif parfait, 1 fois par un indicatif présent.

On constate une nouvelle fois que le traducteur ne s'octroie pas toujours la même liberté. Celle-ci est considérable quand il s'agit de traduire les expressions substantivées par l'article, ou les participes. En revanche, elle est restreinte quand il s'agit de traduire la défense, où *noli* est réservé à la traduction des impératifs, et surtout l'ordre, car le latin dispose d'une forme identique à celle que le texte grec a choisi et à laquelle il reste constamment fidèle. Quand il s'agit de traduire un subjonctif avec *ἄν*, Rufin manifeste une tendance très claire à attribuer à l'aoriste et au présent deux traductions différentes et spécialisées, sans qu'on puisse dire s'il est sensible à la valeur d'aspect des temps grecs ou seulement à l'extérieur morphologique des verbes.

Les interférences syntaxiques sont en tout cas discrètes, sinon absentes. Il est impossible de dire si la proportion relativement importante des subjonctifs parfaits (qui traduisent les subjonctifs aoristes avec *ἄν*) excède les moyennes du latin classique, ou du latin écrit à l'époque de Rufin. De même, la proportion des participes ne saurait guère attirer l'attention³⁴. Ce sont plutôt le nombre et la concentration des relatives qui pourraient faire soupçonner la traduction; ainsi, en S. 423 : *inseparabilis est ab his quos regit ille qui regit*.

Les perspectives de cette étude ne permettent nullement de juger si la traduction de Rufin est exacte ou non. Disons cependant que 35 sentences environ laissent apparaître, entre le texte grec et le texte latin, des différences de signification d'importance très variable. Sur un total de 451, la proportion est encore à l'honneur de Rufin, surtout si l'on tient compte des variantes possibles du texte grec. Dans sa préface, Rufin déclare avoir voulu traduire les *Sentences* en un latin facile à

comprendre (*neque laboraret in intellegendo*), dans un langage accessible et normal (*aperto et satis plano sermone*). Le pari a été tenu, sans nuire au parti-pris de fidélité formelle qui inspire Rufin. Il serait peu raisonnable de croire que Rufin a pris ce parti parce qu'il entendait traiter les *Sentences* comme un texte sacré. Il a bien plutôt trouvé dans cette méthode un excellent moyen de conserver au texte son aspect lapidaire. Traduire le grec en latin suivant la méthode du mot pour mot ne conduit pas forcément aux résultats médiocres dénoncés par ses adversaires³⁵. Dans le cas des *Sentences*, quatre raisons ont joué en faveur d'un bon résultat : la simplicité d'énoncé du texte grec, le contrôle permanent du traducteur sur sa traduction, la parenté historique des deux langues, et l'identité des conditions extra-linguistiques, notamment culturelles, qui ont présidé aussi bien au maniement du grec par l'auteur de l'œuvre qu'au maniement du latin par son traducteur. Les deux dernières raisons sont sans doute prédominantes. Le grec et le latin des *Sentences*³⁶ sont deux langues sœurs, non seulement parce qu'elles ont la même mère indo-européenne, mais parce que, depuis quelques siècles, elles ont grandi ensemble³⁷. Lorsque plusieurs langues sont régulièrement utilisées pour signifier la même expérience, lorsqu'en outre elles ne s'ignorent pas entre elles mais connaissent des échanges grâce aux plurilinguismes et aux traductions, elles subissent une sorte de mimétisme où l'on voit s'atrophier les traits distinctifs et se développer au contraire les traits communs. C'est ce qu'on peut observer aussi dans les langues savantes de l'Occident contemporain.

Jean BOUFFARTIGUE

Université de Paris X

NOTES

1. Dans l'ensemble, cependant, certains traducteurs ont été plus mal traités que d'autres : c'est le cas pour Rufin comparé à Jérôme.
2. Voir sa préface dans H. CHADWICK, *The Sentences...*, p. 9.
3. La traduisibilité du latin en grec pourrait également être étudiée, bien que les traductions fonctionnent beaucoup moins dans ce sens. Sur les traductions grecques de textes latins (presque tous chrétiens), voir E. DEKKERS, *Les traductions grecques des écrits patristiques latins, Sacris erudiri* 5, 1953, p. 193-233. Sur l'aspect linguistique du problème, voir H. ZILLIACUS, *Das lateinische Lehnwort in der griechischen Hagiographie*, *Byzant. Zeitschr.* 37, 1937, p. 302-344, et G. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, Paris 1948, p. 123-154.
4. Voir G. MOUNIN, *Les problèmes...*, p. 43-58.
5. Voir *ibid.*, p. 4 et aussi J. JUHASZ, *Probleme der Interferenz*, Munich 1970.
6. Cf. A.H. SALONIUS, *Vitae Patrum...*, p. 7 : « Même si une tournure apparemment non latine apparaît pour la première fois dans un texte chrétien traduit du grec, et même si l'on tient compte de l'influence du *Kirchenlatein* sur la langue populaire, dès lors que l'emploi de cette tournure a été assez vivant pour passer dans les langues romanes, on n'a pas le droit de la considérer comme un hellénisme ».
7. C'est ce qui a été fait dans l'article de G. BONFANTE, *Les rapports linguistiques...*
8. Voir K. VIETMEIER, *Beobachtungen...*, p. 77.

9. Remarques sur l'histoire...

10. Les textes les plus importants sont *De optimo genere oratorum* 14 et 23, et *De Finibus* III, 15. Certaines œuvres grecques traduites par Cicéron nous sont parvenues à l'état de fragments, les plus longs étant ceux de ses traductions du *Timée* de Platon et des *Phénomènes* d'Aratos : voir Cic., *Œuvres*, t. IV, 3 Müller (Teubner).
11. *De opt. gen. or.* 14.
12. *De Fin.* III, 15.
13. *De opt. gen. or.* 14.
14. L'expression se trouve, entre autres endroits, chez RUFIN, *Apol. in Hieronym.*, P.L. 21, 606 C), chez MARIUS MERCATOR (voir *infra*, note 17). Le latin dit aussi *pro uerbo* (Cicéron, *loc. cit.*), *e uerbo* et *ad uerbum* (Jérôme, *Lettre* 57, 5).
15. *Lettre* 57, 5, p. 59, 17-20 Labourt (coll. Budé).
16. *Rufinus the translator...*
17. P.L. 48, col. 755-756 : *uerbum de uerbo, in quantum fieri potest, conatus sum translator exprimere... Da igitur ueniam, pie lector, si aut minus oratio luculenta, aut uerborum ubicumque praesumptorum nouitas aurem forte perculerit... Scio etiam... nobis esse aliqua dicta uitiosa, quae nobis uis seruandae Graecae proprietatis extorsit.*
18. Voir S. LUNDSTRÖM, *Studien zur...*, p. 64-68.
19. Par exemple *circumferendae* traduit *περιφερόμεναι* dans une des versions de la *Vetus Latina*, *Ep. de Jude* 12.
20. Aucun des travaux existants ne fournit un relevé complet de ces adaptations. Il n'existe pas, même sous une forme succincte, de grammaire du latin traduit du grec.
21. Le texte grec a, dans sa majeure partie, disparu, mais quelques fragments en ont été conservés. C'est le cas pour III, 21, 1.
22. Voir G. MOUNIN, *Les problèmes...*, p. 191.
23. Voir I. WILHELMSSON, *Studien...*, p. 17-21.
24. Le soupçon doit toujours s'accompagner de doute; on ne peut valablement se prononcer qu'après une attentive critique externe et interne.
25. Ed. A. Rousseau, *Sources Chrétiennes* n° 100, 152, 153.
26. Voir A. BATAILLE, *Les glossaires...*, p. 166, et H.I. MARROU, *Histoire de l'éducation...*, p. 595-596. Mais il y a trois questions à ne pas confondre : quelle langue le glossaire veut-il faire connaître ? quelle est la langue maternelle de son auteur ? dans quelle langue compose-t-il d'abord ses exemples ?
27. Nous avons interverti la disposition pour des raisons d'analogie.
28. Cf. JÉRÔME, *Lettre* 57, 6, p. 62, 3-4 Labourt : *Alii syllabas aucupentur et litteras, tu quaere sententias*; et *ibid.*, 11, p. 71, 14-15 : *syllabas interpretuntur et litteras*.
29. Voir M. WAGNER, *Rufinus...*, p. 67-68. Cf. S. LUNDSTRÖM, *Neue Studien...*, p. 63-85.
30. Pour ne pas encombrer l'exposé de chiffres, nous ne donnons pas les références quand elles sont trop nombreuses. On peut dans certains cas se reporter à l'index sélectif de H. CHADWICK, *op. cit.*, p. 184-192.
31. Voir I. WILHELMSSON, *Studien...*, p. 17-18. M. WAGNER, *op. cit.*, p. 35-37, relève, dans d'autres traductions de RUFIN, des doubles traductions pléonastiques.
32. Mais *φιλόσοφος* est traduit 4 fois par *sapiens* (S. 218, 219, 257, 293). La source de Rufin avait-elle *σοφός* ?
33. Si l'on excepte un *κεχαρισμένα*, *agréables* (S. 48), où la valeur verbale est très affaiblie.

34. La très courte préface de RUFIN, de l'ordre d'une vingtaine de lignes, compte 4 participes présents.
35. Voir surtout JÉRÔME, *Lettre* 57, 5; 6; 11.
36. C'est-à-dire le grec et le latin littéraires de la période impériale.
37. On peut ne pas tenir compte de l'intervalle de deux ou trois siècles qui sépare la composition des *Sentences* de leur traduction. Il est pratiquement exclu qu'un recueil aussi riche d'influence chrétienne ait été constitué avant le II^e siècle, et d'autre part Origène en signale l'existence au milieu du III^e siècle: voir H. CHADWICK, *op. cit.*, p. 107-116 et 159-160.

BIBLIOGRAPHIE

- A. BATAILLE, *Les glossaires gréco-latins sur papyrus*, *Rech. de Papyrol.* 4, 1967, p. 161-169.
- F. BLATT, *Remarques sur l'histoire des traductions latines*, *Classica et Mediaevalia* 1, 1938, p. 217-242.
- G. BONFANTE, *Les rapports linguistiques entre la Grèce et l'Italie*, dans *Hommages à L. Hermann*, coll. *Latomus* 44, Bruxelles 1960, p. 171-182.
- H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959.
- Corpus Glossariorum Latinorum*, éd. G. GOETZ, Leipzig 1888-1923.
- P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobie à Cassiodore*, Paris 1948.
- W. DIETRICH, *Der periphrastische Verbalaspekt im Griechischen und Lateinischen*, *Glotta* 51, 1973, p. 188-228.
- B. GEROV, *Das Zusammenleben des Lateinischen und des Griechischen im Ostbalkanraum*, *Romanitas* 9, 1970, p. 169-180.
- H. HOPPE, *Griechisches bei Rufin*, *Glotta* 26, 1937, p. 132-144.
- JÉRÔME, *Lettre* 57 à Pammachius.
- S. LUNDSTRÖM, *Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung*, Lund 1943.
- S. LUNDSTRÖM, *Neue Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung*, Lund 1948 (*Acta Univ. Lund.* N.S., 1^o Sect., 44.8).
- S. LUNDSTRÖM, *Übersetzungstechnische Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität*, Lund 1955 (*Acta Univ. Lund.* N.S. 1^o Sect., 51.3).
- H.I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1965 (1^{ère} éd. 1948), p. 374-388 et 590-596. Les notes comportent de nombreuses références bibliographiques qu'il convient d'ajouter à la présente liste.
- G. MOUNIN, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris 1963.
- E.A. NIDA, *Toward a science of translating, with special reference to principles and procedures involved in Bible translating*, Leyde 1964.
- Das Problem des Übersetzens*, éd. H.J. STÖRIG, Darmstadt 1969 (*Wege der Forschung* 8).
- H. RÖNSCH, *Italia und Vulgata*, Marburg 1875, réimpr. Munich 1965, p. 434-451.
- V. ROTOLO, *La comunicazione linguistica fra alloglotti nell'antichità classica*, dans *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, Catane 1972, I, p. 395-414.
- A.H. SALONIUS, *Vitae Patrum, Kritische Untersuchung über Text, Syntax und Wortschatz der spätlateinischen Vitae Patrum*, Lund 1920.

- R. SCHMITT, *Probleme der Eingliederung fremden Sprachgutes in das grammatische System einer Sprache*, Innsbruck 1973 (*Innsbr. Beitr. zur Sprachwiss.* 11).
- K. VIETMEIER, *Beobachtungen über Caelius Aurelianus als Übersetzer medizinischer Fachausdrücke verlorener griechischer Schriften des methodischen Arztes Soranos von Ephesos*, Münster 1937.
- M. WAGNER, *Rufinus the translator. A study of his theory and his practice as illustrated in his version of the Apologetica of St Gregory Nazianzen*, Washington 1945 (*Patristic Studies* 73).
- I. WILHELMSSON, *Studien zu Mutianus dem Chrysostomübersetzer*, Lund 1944.

A PROPOS D'ŒDIPE : LA LIAISON ENTRE TROIS CRIMES PARRICIDE, INCESTE ET CANNIBALISME¹

Le titre de cette communication a dû faire sursauter plus d'un helléniste. Apparemment aucune des tragédies consacrées à Œdipe, aucun des récits de mythographes ne nous offre l'image effrayante d'un Œdipe dévoreur de chair humaine. Certes beaucoup de détails du mythe tel qu'il existait au temps des épopées demeurent obscurs, mais on ne comprend pas très bien comment un fait aussi important aurait pu être complètement effacé. A première vue l'hypothèse de l'anthropophagie d'Œdipe apparaît comme aventureuse et même invraisemblable, et cet article n'a pas la prétention de révolutionner les études sur le mythe thébain par une découverte sensationnelle qui aurait échappé à des générations de mythologues. Pourtant la réflexion d'un critique aussi éminent que Winnington-Ingram pourrait nous encourager dans cette recherche. Commentant le fragment 173 Mette d'Eschyle, R.P. Winnington-Ingram écrit : « We have our idea of Œdipus from Sophocles : the Aeschylean Œdipus, if we knew him, might surprise us »². Winnington-Ingram se contente de cette remarque sans préciser davantage sa pensée. Plus audacieux, ou plus imprudent, nous voudrions pousser notre investigation plus loin que l'Œdipe eschyléen, plus loin que l'Œdipe des épopées thébaines, aux origines mêmes du mythe. Et c'est là, peut-être, que nous découvrirons les indices susceptibles d'étayer l'hypothèse d'un Œdipe anthropophage. De tels indices ne sauraient conduire à une conclusion irréfutable ; ils pourront être jugés douteux, peu convaincants. Néanmoins ils ne devraient pas, nous semble-t-il, être écartés sans discussion.

Au point de départ de cette recherche, il y a un sentiment d'insatisfaction causé par les fragments deux et trois de la *Thébaïde*³. Le premier est cité par Athénée :

Œdipe maudit ses fils à cause d'une coupe, comme le déclare l'auteur de la *Thébaïde* cyclique, parce qu'ils lui présentèrent une coupe qu'il avait refusée. Il dit ceci :

« Mais le héros issu de Zeus, le blond Polynice, installa d'abord devant Œdipe une belle table d'argent, celle de Cadmos à la sagesse divine. Puis il

emplit une belle coupe d'or d'un doux vin. Mais dès qu'Oedipe se fut rendu compte qu'on avait placé devant lui les dons précieux de son père, une grande colère envahit son cœur. Aussitôt il lança contre ses fils de terribles malédictions (et chez les dieux elles n'échappèrent pas à l'Erinys). Il souhaitait que le partage des biens ne se fit pas dans une amitié fraternelle, mais qu'entre eux toujours il y eût guerre et combats».

Le fragment trois nous a été conservé par un scholiaste de Sophocle :

Tous ceux qui m'ont précédé ont négligé ce point (il s'agit des imprécations). Les détails de l'histoire sont les suivants. Étéocle et Polynice avaient l'habitude d'envoyer comme part à leur père Oedipe l'épaula de chacune des victimes. Mais un jour, à leur insu, par insouciance ou pour tout autre raison, ils lui envoyèrent la hanche. Alors Oedipe, parce qu'il lui semblait qu'on le négligeait, lança contre eux également, basement et irrévocablement (*teleôs, agenôs, homôs*), des imprécations. L'auteur de la *Thébaïde* les décrit de la manière suivante :

«Dès qu'il comprit que c'était une hanche, il la jeta à terre et prononça ces paroles : Hélas, mes enfants me l'ont envoyée pour m'outrager... Il pria le roi Zeus et les autres immortels de les faire descendre dans l'Hadès sous les coups l'un de l'autre».

Pourquoi, dans le fragment deux, la table de Cadmos et la coupe de Laïos provoquent-elles la fureur d'Oedipe? Le fragment ne nous apporte aucune explication satisfaisante. Il nous dit seulement qu'Oedipe avait refusé (*apègoreukei*) cette coupe. Pourquoi l'avait-il refusée? On peut supposer que ces objets, en lui rappelant son père, lui rappellent en même temps son crime passé. L'acte d'Étéocle et de Polynice serait donc une insulte. Mais on pourrait tout aussi bien voir là une marque d'honneur rendue à Oedipe par ses deux fils : apporter à Oedipe les objets qui ont appartenu aux rois précédents de Thèbes, c'est lui reconnaître la fonction royale, fonction que d'après l'*Odyssée* il exerça effectivement jusqu'à sa mort⁴. La raison de la colère d'Oedipe n'apparaît pas avec netteté. De même la gravité de la faute signalée dans le fragment trois n'est pas évidente. On peut penser à une atteinte à la loi de la *gèrotrophia*. Mais cette atteinte n'est pas délibérée. Le scholiaste parle d'«insouciance», de «négligence». Il n'y a pas insulte volontaire. G. Dumézil retrouve dans ces fragments le thème du festin truqué tel qu'il existe aussi dans la *Théogonie* lorsque Prométhée offre aux dieux les os décharnés du bœuf recouverts de graisse blanche⁵. Mais, outre que Prométhée cherche délibérément à tromper, ce qui apparemment n'est pas le cas des fils d'Oedipe, la faute ne me semble pas être du même ordre. C'est un homme que lèsent Étéocle et Polynice. C'est à Zeus, au «plus glorieux des dieux toujours vivants»⁶, que s'attaque Prométhée, commettant ainsi un véritable sacrilège. La même raison amène à écarter la ressemblance apparente avec la faute d'Oenée. Oenée n'a pas offert à Artémis les prémices dont il a régalé les autres dieux. Simple négligence peut-être, mais la faute n'en est pas moins grave, car elle offense une déesse :

«Qu'il l'eût oublié ou qu'il n'y eût jamais songé, son âme avait fait une lourde erreur».

(*Il.*, IX, 537)

On peut distinguer quatre types de fautes chez les héros des poètes épiques et d'Hésiode :

- Le héros offense consciemment une divinité (Prométhée offensant Zeus) : il sera châtié.

- Il offense inconsciemment une divinité (Oenée offensant Artémis) : il sera châtié.

- Il offense consciemment un homme (Agamemnon offensant Achille) : il sera châtié⁷.

- Il offense inconsciemment un homme (les fils d'Oedipe offensant leur père, dans la *Thébaïde*). On ne voit pas très bien pourquoi dans ce dernier cas il y aurait châtement. On ne voit pas très bien surtout pourquoi l'auteur de l'offense mériterait un châtement aussi effroyable que le châtement promis par Oedipe à ses fils. Il me semble que l'on constate une disproportion entre le caractère véniel des fautes commises par les fils d'Oedipe et l'horreur des imprécations.

Cette disproportion est moindre chez les Tragiques : dans *Oedipe à Colone* Oedipe maudit Polynice parce que celui-ci l'a chassé de Thèbes et réduit à la triste condition de mendiant⁸. Dans les *Phéniciennes* c'est parce qu'ils l'ont enfermé qu'Oedipe maudit ses fils⁹. On peut estimer que ce sont là des raisons suffisantes, même si Jocaste qualifie les imprécations d'«impies»¹⁰. La faute contre le père est suffisamment grave pour déclencher la colère de celui-ci et ses malédictions meurtrières. Le passage des *Sept contre Thèbes* (785 sq.) qui indique la cause des imprécations a fait l'objet d'interprétations diverses¹¹. Mais dans tous les cas la fureur d'Oedipe s'explique. Si l'on s'en tient à l'interprétation traditionnelle, qu'on trouve par exemple dans la traduction de Mazon :

«Et contre ses fils mêmes, indigné de leurs piètres soins, hélas! il lança des imprécations amères»

la colère d'Oedipe paraît plus justifiée que dans la *Thébaïde*. La cause est la même que dans le troisième fragment de l'épopée : la loi de *gèrotrophia* n'est pas respectée¹². Mais Eschyle a supprimé l'allusion à la «négligence» des deux frères, laissant ainsi supposer que le traitement infligé à Oedipe est délibéré. Dans ces conditions la fureur vengeresse d'Oedipe répond à l'offense de ses fils. On peut aussi comprendre le passage des *Sept* de façon très différente :

«Et sur ses fils il lança, hélas, de sa langue amère, de funestes malédictions irritées contre sa descendance».

Mais même dans ce cas les imprécations trouvent leur explication : sous le coup de la révélation de l'inceste, Oedipe s'aveugle et maudit ses fils parce qu'ils sont les preuves vivantes et intolérables de son crime. L'acte est insensé mais il s'explique.

Il existe une dernière tradition, celle qui est rapportée par le mythographe Apollodore (III, 5, 9). Oedipe aurait maudit ses fils parce que ceux-ci ne lui donnaient aucune aide lorsqu'il fut banni de Thèbes. Là encore la malédiction a une cause vraisemblable.

En résumé, chez les Tragiques comme chez Apollodore, les imprécations d'Oedipe peuvent être jugées malheureuses, insensées même; elles n'apparaissent pas comme invraisemblables. En revanche les causes de la fureur d'Oedipe, telles qu'elles sont rapportées dans la *Thébaïde*, ne sont pas satisfaisantes. Elles sont si peu satisfaisantes que le scholiaste de Sophocle qui a conservé le fragment trois de la *Thébaïde* blâme vigoureusement l'attitude d'Oedipe : Oedipe lança des imprécations *agenôs*, « bassement », dit-il. Manifestement le scholiaste ne comprend pas l'attitude du roi de Thèbes. La condamnation qu'il porte s'explique par la gêne qu'il ressent devant le décalage entre la cause (des fautes vénielles) et l'effet (des imprécations meurtrières). Le lecteur d'un conte ou d'une légende est prêt à entrer dans l'univers du merveilleux et de l'irrationnel. Mais à l'intérieur de cet univers irrationnel il attend néanmoins une certaine cohérence du récit. Cette cohérence ne semble pas réalisée dans les fragments de la *Thébaïde*. Cette table et cette coupe qu'on présente, cette hanche qu'on offre au lieu de l'épaulé, ne justifient pas des imprécations meurtrières. La disproportion est trop grande. On a l'impression que la table, la coupe, la hanche ont pris la place d'autres détails, que cet épisode a fait l'objet de remaniements, de replâtrages, que dénonce l'insuffisance logique du récit. On est amené à se poser la question suivante : dans la version du mythe qui a précédé la *Thébaïde* les fautes des fils d'Oedipe n'étaient-elles pas plus graves, justifiant ainsi la colère du père ?

Question sans réponse puisque les deux fragments de la *Thébaïde* sont notre premier témoignage sur les imprécations d'Oedipe et leurs causes. Comment dès lors trouver une issue et dépasser le sentiment d'insatisfaction provoqué par les fragments ? Est-ce l'impasse ? Non, car quelques vers d'Eschyle nous fournissent sinon la solution, du moins une hypothèse. Il s'agit du passage de l'*Agamemnon* où il est question du repas de Thyeste :

« Mais voici qu'en revanche, hôte plus empressé que sincère, le père impie de cet homme, Atrée, sous le prétexte de célébrer gaîment un jour de sacrifice, à mon père fait un festin avec les chairs de ses enfants ! Il brisait les pieds, les mains, avec leurs rangs de doigts ; par-dessus... assis seul à sa table. Sur ces restes méconnaissables Thyeste, trompé, aussitôt étend la main et avale cette nourriture - funeste, tu le vois, à la race tout entière. Puis, comprenant trop tard le crime exécrable, il pousse un gémissement et tombe en arrière, crachant ces chairs égorgées. Sur les Pélopidés il appelle alors un destin d'horreur, et, pour accompagner son imprécation, renversant la table du pied : « Ainsi périclése, dit-il, toute la race de Plithène ».

(Ag. 1590-1602)¹³

Dans le passage d'Eschyle il est question d'une table renversée et de malédictions. Dans les fragments de la *Thébaïde* il était aussi question d'une table et de malédictions. Ne pourrait-on pas pousser plus avant le parallélisme ? Ne pourrait-on pas imaginer que la même cause a produit les mêmes réactions ? Thyeste maudit Atrée et sa descendance parce que Atrée lui a fait manger ses propres enfants. Et si les effroyables imprécations d'Oedipe s'expliquaient de la même façon, non par une faute vénielle de ses fils, mais par un crime abominable, l'offre d'un repas de chair humaine ? Oedipe apparaîtrait alors comme le lieu de rencontre des trois crimes

fondamentaux : le parricide, l'inceste, l'anthropophagie. Avant d'aller plus loin, entourons-nous de précautions. Puisque c'est le détail de la table qui a suscité le parallélisme et l'hypothèse, assurons-nous que cette table renversée est effectivement liée au thème du cannibalisme. Deux mythes viennent confirmer, et pour l'un d'entre eux de façon éclatante, cette liaison. D'abord le mythe de Térée. Lorsque l'épouse bafouée et la belle-sœur violée se sont vengées en faisant manger à Térée son propre fils et en lui révélant ensuite le contenu de son repas :

« Le Thrace repousse la table avec un grand cri et il évoque de la vallée du Styx les sœurs couronnées de serpents ».

(Ovide, *Métamorphoses*, VI, 661-662)

Ensuite le mythe de Lycaon¹⁴. Les fils de Lycaon ou Lycaon lui-même tuent un enfant qui, dans certains récits, est le propre fils de Lycaon, ou son petit-fils Arcas, fils de sa fille Callisto et de Zeus. Les entrailles de l'enfant sont mêlées aux victimes des sacrifices, et offertes à Zeus. Mais Zeus, bien sûr, comprend tout. Et son premier geste est de renverser la table. Ce détail est attesté par trois auteurs, Apollodore, Hygin, Eratosthène¹⁵, qui le mettent particulièrement en valeur. Apollodore déclare que le renversement de la table eut lieu *à l'endroit qui est encore appelé Trapezous*; Eratosthène parle aussi d'une ville appelée *Trapezous*, et Hygin dit qu'Arcas, ressuscité, construit à cet endroit une place-forte appelée *Trapezos*.

Le détail de la table renversée paraît donc associé de façon étroite au cannibalisme. Marie Delcourt, qui signale qu'on trouve ce geste dans l'énigmatique rite du Steptérion, à Delphes¹⁶, explique que « la table renversée n'est un geste ni agressif, ni possessif, mais un mouvement d'indignation qui répudie une solidarité — celle que crée la nourriture prise en commun — en appelant un châtiment... La table renversée préfigure l'écroulement promis au vrai coupable, celui qui a servi le repas trompeur, non celui qui y a participé ». Ainsi la présence de la table de Cadmos dans le fragment deux de la *Thébaïde* pourrait être un vestige de ce moment de la scène d'anthropophagie où le convive, découvrant la vérité, renverse la table et prononce les malédictions ou se prépare à châtier les coupables. Le renversement de la table accompagne et renforce le châtiment, annonce symboliquement la ruine de l'amphitryon criminel.

Formulons donc nettement l'hypothèse : la table de Cadmos est la table sur laquelle les mets sont servis et qu'Oedipe renverse après avoir compris la nature de ce qu'on lui offre. La coupe contient du sang humain. Et la hanche, méprisée, de la victime animale est de la chair humaine. Le poète épique nous livre une version bouleversée du mythe originel. Les détails de la scène d'anthropophagie ont été fragmentés, puis recomposés, recevant une tout autre signification. Peut-être l'auteur de la *Thébaïde* ne connaît-il même pas la forme précédente du mythe. Le matériau qu'il a à sa disposition est déjà bouleversé. Il façonne la scène avec les éléments qui s'offrent à lui, sans parvenir à éliminer les dissonances provoquées par le bouleversement antérieur. Avec fidélité il conserve même le détail de la table de Cadmos. Et c'est précisément parce que dans sa version le détail paraît inutile qu'il est intéressant. Il est le vestige mal compris d'un stade antérieur de la légende¹⁷.

L'hypothèse une fois formulée, est-il possible de l'étayer sinon par des preuves, du moins par des présomptions? L'enquête se développera dans deux directions. D'abord on cherchera si des exemples de cannibalisme existent dans les légendes thébaines et particulièrement dans le mythe d'Oedipe. Ensuite on examinera si dans la Grèce antique et peut-être même dans tout l'univers on trouve une liaison entre les trois crimes, parricide, inceste, anthropophagie.

Effectivement dans les légendes thébaines on rencontre à plusieurs reprises des scènes de cannibalisme. Cela n'est pas étonnant puisque Dionysos lui-même, le dieu honoré à Thèbes, fut l'objet d'un festin de cannibales. Le jeune Dionysos-Zagreus fut, à l'instigation d'Héra, recherché par les Titans dans sa retraite crétoise, poursuivi, rattrapé et dévoré, à l'exception du cœur (ce qui permit une renaissance du dieu). L'épisode n'est connu dans ses détails que par des textes de basse époque mais doit être beaucoup plus ancien : on trouve déjà le nom de Zagreus dans des fragments d'Eschyle¹⁸. Et la légende est à mettre en rapport avec des rites omophagiques et orgiastiques dont, disent Lévêque et Séchan, l'existence est immémoriale¹⁹. Détail intéressant, Zagreus est généralement considéré comme le fils de Zeus et de Perséphone. Or Perséphone est fille de Zeus et de Déméter. On découvre donc dans le mythe de Zagreus à la fois l'inceste et le cannibalisme. Dans l'hypothèse d'un Oedipe anthropophage, on aurait donc un héros passif, Zagreus, fruit de l'inceste et objet d'un festin de cannibales, et un héros actif, Oedipe, criminel incestueux et anthropophage.

Même si, avec Marcel Detienne²⁰, nous devons distinguer la dévoration de Zagreus rôti et bouilli des pratiques omophagiques que l'on rencontre dans les légendes thébaines, on ne peut s'empêcher de rapprocher la scène de cannibalisme où se trouve impliqué le dieu d'autres scènes d'anthropophagie. On pense au thème de l'enfant victime de la *mania* de sa mère et de ses tantes, dont on trouve plusieurs exemples dans les légendes thébaines, souvenir probable de scènes de sacrifice humain, où l'enfant était démembré et, semble-t-il, dévoré²¹. Les Minyades déchirent Hippasos, fils de l'une d'entre elles, Leucippé²². Agavé tue son fils Penthée, rapporte sa tête et, dans son délire, invite le chœur et son père au festin (*thoinas, Bacch.*, 1184; *daita, Bacch.*, 1242). Le délire est le reflet du rite omophagique primitif²³. Des pratiques anthropophages se laissent deviner aussi derrière l'histoire des nourriciers de Dionysos, frappés de *mania* par Héra : Athamas tue son fils Léarque. Ino, son épouse, jette son fils Mélécerte dans un chaudron. Citons enfin Actéon, transformé en cerf par Artémis et dévoré par ses propres chiens. La Béotie se révèle donc comme un des hauts lieux de l'anthropophagie (avec l'Arcadie, la Thrace et la Lydie).

Le thème du cannibalisme, et c'est pour nous particulièrement intéressant, est présent aussi à l'intérieur du mythe d'Oedipe. Le héros doit lutter contre un monstre cannibale, la Sphinx. Le cannibalisme de la Sphinx est bien attesté. Il suffit de rappeler la description du bouclier de Parthénopée dans les *Sept contre Thèbes* :

« La Sphinx mangeuse de chair crue (*ômositon*), dont l'image, fixée par des clous, se détache, éclatante, en relief, et qui maintient sous elle un Cadméen ».
(Se 541-543)

Marie Delcourt²⁴ voit en elle une incube et une ogresse, avide de sang et d'amour. Et, comme dans le mythe de Zagreus, nous trouvons aussi dans l'histoire de la Sphinx le thème de l'inceste. La Sphinx est fille d'Echidna et d'Orthros²⁵, qui est lui-même le fils d'Echidna et de Typhon²⁶. Une fois de plus nous retrouvons dans le même mythe une liaison entre l'inceste et le cannibalisme. Contentons-nous pour le moment de constater le fait.

Il existe dans le mythe d'Œdipe un indice, plus significatif encore, car il concerne Œdipe lui-même au moment du meurtre de Laïos. Cet indice nous est fourni par un fragment d'Eschyle²⁷. On lit la phrase suivante :

« On dit « prémices » (*apargmata*) parce qu'ils (c'est-à-dire les assassins) goûtèrent (*egeuonto*) le sang et le « recrachèrent » (*apeptuon*). C'est Eschyle qui le raconte dans les *Perrhèbes* et le *Laïos* ».

Bien sûr l'acte décrit ici est manifestement une pratique magique destinée à enlever au roi assassiné toute possibilité de se venger, comme le maschalisme par lequel les meurtriers d'Agamemnon prétendent rendre inoffensive leur victime²⁸. Ce n'est pas exactement un acte d'anthropophagie. Il est tout de même intéressant de voir Œdipe à un moment de la légende se transformer en sucer de sang.

L'examen des mythes thébains apporte donc des arguments en faveur de la thèse d'Œdipe anthropophage : le cannibalisme existe dans beaucoup de ces mythes, et en particulier dans le mythe d'Œdipe. L'hypothèse serait considérablement renforcée si nous pouvions maintenant découvrir dans la pensée grecque une étroite association entre les trois crimes, parricide, inceste et cannibalisme. Or il apparaît clairement que cette association existe : elle sert à désigner le comble du dérèglement. Ainsi lorsque Platon fait le portrait de l'homme tyrannique, il le présente comme celui qui laisse agir en lui la partie bestiale de l'âme, celle qui se déchaîne dans les rêves²⁹ :

« Tu sais qu'en cet état elle ose tout, comme si elle était détachée et débarrassée de toute pudeur et de toute raison ; elle n'hésite pas à essayer en pensée de violer sa mère ou tout autre, quel qu'il soit, homme, dieu, animal ; *il n'est ni meurtre dont elle ne se souille, ni aliment dont elle s'abstienne* ; bref, il n'est pas de folie ni d'impudeur qu'elle s'interdise ».

(Plat., *Rép.* 571 c-d)

Texte que l'on complètera par ce passage du mythe d'Er le Pamphylien :

« Celui à qui était échu le premier sort, s'avancant aussitôt, choisit la plus grande tyrannie, et, emporté par l'imprudence et par une avidité gloutonne, il la prit sans avoir examiné suffisamment toutes les conséquences de son choix. Il ne vit pas que *son lot le destinait à manger ses propres enfants et à d'autres horreurs* ».

(Plat., *Rép.* 619 b-c)

L'inceste, les meurtres les plus abominables (donc le parricide), l'anthropophagie, tels sont, selon Platon, les crimes qui symbolisent le plus exactement la perversité du régime tyrannique.

Dans un esprit complètement opposé à celui de Platon, Diogène de Sinope, pour marquer de façon éclatante son refus de la civilisation, revendique les trois crimes et fait semblant de s'étonner des lamentations d'Oedipe³⁰. Le stoïcien Chrysippe, empruntant les théories cyniques, invite ses disciples à commettre l'inceste, et à manger leur propre chair, quand une partie de leur corps vient à être amputée, ou celle de leurs parents décédés³¹.

On trouverait aussi des traces de l'association entre les trois crimes dans les accusations qui ont été lancées contre les chrétiens et qui nous ont été rapportées par les apologistes chrétiens eux-mêmes, grecs (Justin, Origène), ou latins (Tertullien, Minucius Félix)³². On accusait les chrétiens de trois crimes rituels : l'infanticide suivi d'un repas de chair humaine qui se terminait par des unions incestueuses. Dans ces calomnies on retrouve associés deux des trois crimes, le cannibalisme et l'inceste. Le parricide est remplacé par l'infanticide, mais on peut se demander s'il n'est pas présent lui aussi, au moins de façon sous-jacente, dans les accusations des païens. J'en vois un indice dans un passage de l'*Octavius* de Minucius Félix. On lit au chapitre XXVIII :

«... quasi Christiani monstra colerent, *infantes vorarent, convivia incesta miscerent...*».

Et sept lignes plus loin :

«... cum sacrilegos aliquos et *incestos, parricidas* etiam defendendos et tuendos suscipiebamus...».

Dans la première phrase «incesta» signifie seulement «impur, souillé», et dans la deuxième «parricidas» ne veut peut-être pas dire beaucoup plus que «meurtriers», mais l'apparition de tous ces mots à quelques lignes d'intervalle me paraît néanmoins révélatrice. Par l'intermédiaire de «incesta» et «incestos», «infantes vorarent» et «parricidas» sont rapprochés, comme si Minucius Félix, inconsciemment, retrouvait la liaison établie, sept siècles plus tôt, par Platon et Diogène entre les trois crimes fondamentaux.

Il semble donc que dans la pensée grecque, et probablement dans la pensée antique d'une façon générale, une association existait effectivement entre le parricide, l'inceste et le cannibalisme. Cette association devrait se retrouver aussi dans la pensée mythique. Ce serait pour notre hypothèse un argument de poids si nous pouvions découvrir dans un certain nombre de mythes la liaison que nous prétendons découvrir dans le mythe d'Oedipe. Cette liaison existe-t-elle dans la mythologie grecque ? En vérité nous n'avons pas à chercher très longtemps. Il suffit de nous tourner du côté des dieux. L'examen des trois générations des dieux, telle que nous les décrit Hésiode dans la *Théogonie*, se révèle particulièrement fructueux.

1. Première génération. Ouranos se rend coupable d'inceste puisqu'il s'unit à Gaia, qui est sa mère³³. Et il cache à l'intérieur de Gaia les enfants issus de cette union³⁴. Il s'agit donc d'une sorte de dévoration qu'Ouranos impose à sa mère-épouse. Ouranos ne commet pas de parricide, puisque les enfants de Gaia sont engendrés par «parthénogénèse» : il n'y a pas de père. Mais nous avons du moins deux des trois fonctions.

2. Deuxième génération. A l'hostilité d'Ouranos, le père, répond celle de Cronos, le fils :

«D'un père abominable je n'ai point de souci, tout notre père qu'il soit, puisqu'il a le premier conçu œuvres infâmes».

(Hés., *Théog.*, 171-172)

Avec la *harpè* Cronos castré son père. Cette castration apparaît à l'évidence comme le substitut du meurtre³⁵. Ensuite Cronos épouse sa propre sœur Rhéia³⁶ : inceste. Et il avale ses enfants³⁷ : cannibalisme.

3. Troisième génération. Nouveau parricide. Zeus lutte contre son père, Cronos, remporte la victoire, et le relègue dans le Tartare, ce qui constitue un meurtre symbolique³⁸. Il commet ensuite l'acte de cannibalisme en avalant Métis, sa première épouse, qui avait été associée à la lutte contre Cronos³⁹. Enfin il épouse sa propre sœur, Héra⁴⁰. L'ordre des fonctions n'est pas respecté puisque l'inceste suit l'acte de cannibalisme⁴¹. Mais on n'en trouve pas moins les trois fonctions fondamentales⁴².

La présence quasi permanente, dans les trois générations des dieux, des trois fonctions, qui chez les hommes constitueraient autant de crimes abominables, s'explique par l'essence divine d'Ouranos, Cronos et Zeus : les dieux sont au-dessus des lois humaines. L'horreur même des actes est comme une attestation de leur divinité. Ainsi les pharaons, parce qu'ils sont des dieux parmi les hommes, épousent-ils leurs sœurs. En revanche, parce qu'Oedipe est un homme, l'horreur de ses actes reste entière et l'abaisse au niveau le plus bas de l'humanité. De part et d'autre d'un plan qui serait constitué par l'humanité, le parricide, l'inceste et le cannibalisme projettent les dieux vers le haut et Oedipe vers le bas :

«Il avait visé au plus haut. Il s'était rendu maître d'une fortune et d'un bonheur complets... Et maintenant qui pourrait être dit plus malheureux que toi? Qui a subi désastres, misères plus atroces, dans un pareil revirement?»

(Soph., *OR.*, 1196 sqq)

La découverte de l'association chez les dieux entre les trois crimes fondamentaux est révélatrice mais en même temps risque de limiter singulièrement notre recherche. Puisque cette association est l'apanage des dieux, il sera difficile de la retrouver chez les hommes. Le cas d'Oedipe, pour être exemplaire dans son horreur, doit être unique. Cette constatation nous amène à modifier partiellement, dans un premier temps, la forme de notre investigation. Puisque nous avons peu d'espoir de rencontrer dans un mythe une liaison entre les trois crimes, examinons du moins si nous rencontrons une liaison entre deux de ces crimes. Trois possibilités s'offrent à nous : parricide et inceste, parricide et anthropophagie, inceste et anthropophagie. Chacune de ces liaisons est représentée :

1. Inceste et parricide : Leucippos, ayant encouru la colère d'Aphrodite, tombe amoureux de sa sœur et s'unit à elle, puis tue sans l'avoir reconnu son père Xanthios entré dans la chambre pour surprendre les coupables⁴³.

2. Parricide et anthropophagie : Il s'agit d'un mythe de type différent, puisque ce n'est pas un mythe façonné par les siècles mais la construction individuelle d'un philosophe. Décrivant dans les *Purifications* le règne de la Haine, Empédocle raconte :

«Le père soulève le fils qui a changé de forme et l'égorge, en adressant des prières, l'insensé! ... Sans entendre les cris il l'égorge et prépare dans son palais le funeste festin. *De la même façon le fils s'empare du père, les enfants de la mère : ils arrachent la vie de leurs parents et dévorent leur chair*»⁴⁴.

3. Inceste et anthropophagie. Clyménos s'unit à sa fille Harpalycé. De leur union naît un fils. Harpalycé tue ce fils et le sert en repas à son père-époux⁴⁵.

Trois mythes chez les dieux, trois mythes chez les hommes, constitueraient un corpus bien maigre pour conclure à la réalité de l'association entre les trois crimes fondamentaux. Heureusement nous pouvons enrichir considérablement notre corpus. Dans les trois mythes précédemment cités, les crimes sont nettement établis, et chaque fois le criminel est un double criminel. L'association des crimes deux à deux est claire, évidente. Mais il existe aussi un certain nombre de mythes où l'association se trouve perturbée, atténuée, dissimulée, réduite à l'état de traces, et néanmoins présente. Il arrive en effet qu'on rencontre dans des mythes l'inversion : le personnage n'est plus l'exécutant (ou agent) mais l'exécuté (ou patient). Ainsi, au lieu d'être l'anthropophage, c'est lui qui est dévoré. Il peut être à la fois exécutant et exécuté. Il viole sa fille mais est tué par celle-ci. Il est issu d'un inceste et devient parricide ou anthropophage.

On rencontre aussi l'atténuation, ou «litote», pour reprendre l'expression de Marie Delcourt⁴⁶. Litote de l'inceste. Par exemple l'acte sexuel interdit avec un parent. Car, comme l'a montré Georges Devereux⁴⁷, l'élément incestueux est présent de façon latente quand on s'unit à un «substitut» du père ou de la mère, même si biologiquement il n'y a pas de parenté. Ainsi le héros s'unit à la concubine du père. La belle-mère désire son beau-fils. Il arrive aussi que l'élément incestueux se révèle à travers la conduite d'un père qui, refusant d'accepter le mariage de sa fille, tue les prétendants de celle-ci. Parfois l'inceste est éludé au dernier moment. Litote du parricide. Par exemple le crime commis sur un parent, frère du père ou de la mère, grand-père. Ou encore le héros a une responsabilité indirecte dans la mort du père. Et parfois le parricide est éludé au dernier moment. Litote de l'anthropophagie par l'animalisation, quand des êtres humains sont traités comme des bêtes qu'on chasse, dont on pend les dépouilles comme des trophées aux murs de son palais.

Il arrive aussi que les crimes, au lieu d'être organisés selon un ordre temporel et logique pour constituer ce que Todorov nomme un *récit mythologique*⁴⁸, se trouvent dispersés à travers des époques de la vie du héros très éloignées les unes des autres, et sans lien évident de causalité. Ainsi le héros issu de l'inceste commet le parricide ou l'acte d'anthropophagie une fois parvenu à l'âge adulte ou même au moment de sa mort.

Enfin il arrive que les trois crimes n'apparaissent plus qu'à l'état de traces infimes, sous la forme d'une image ou d'une épithète par exemple.

Il nous faut donc dépister non les criminels, mais les crimes derrière les censures qui les ont peu à peu dissimulés à travers les siècles. C'est ainsi que se constitue un corpus important et assez révélateur. Trois types d'associations sont représentés : l'association parricide-inceste-anthropophagie, l'association parricide-inceste, l'association inceste-anthropophagie. Seule l'association parricide-anthropophagie manque.

Association parricide-inceste-anthropophagie.

1. Tydée. D'après Apollodore⁴⁹, «Pisandre dit que la mère de Tydée était Gorgè, car Zeus voulut qu'Oenée (le père de Tydée) tombât amoureux de sa propre fille». Tydée est donc issu de l'inceste. Arrivé à l'âge adulte, il est exilé pour avoir tué un oncle paternel, Alcathoos⁵⁰. Tout le monde connaît enfin l'acte barbare par lequel s'achève sa vie, la dévoration de la cervelle de son adversaire Mélanippe, sous les murs de Thèbes⁵¹.

2. Oenomaos. Le récit le plus complet du mythe se trouve dans Apollodore⁵². Oenomaos, roi de Pise, fait en sorte de ne pas marier sa fille Hippodamie, soit parce qu'il a été averti par un oracle qu'il doit mourir de la main de son gendre, soit, nous dit Apollodore, parce qu'il l'aime d'amour. L'élément incestueux est donc présent. Les prétendants, rattrapés à l'issue d'une course de chars, sont tués et les têtes sont clouées sur les murs de la maison : il n'y a pas dévoration mais du moins animalisation. Enfin Hippodamie, tombée amoureuse de Pélops, soudoie le cocher Myrtilos, qui sabote le char d'Oenomaos, et celui-ci se tue. Hippodamie est donc indirectement responsable de la mort de son père. De plus, si l'on suit les conclusions de Marie Delcourt⁵³, le meurtre du beau-père pourrait être une litote du parricide. De façon significative Pélops, bien que vainqueur, n'est pas présenté comme le triomphateur, mais comme le maudit :

«Ah ! funeste course de Pélops».

(Soph., *Electre*, 505)

3. Evénos. Ce mythe nous est connu par quatre sources malheureusement trop brèves⁵⁴. Mais comme il s'agit d'un doublet du mythe d'Oenomaos, on peut le reconstituer. On y retrouve l'élément incestueux : «Oenomaos ayant épousé Alcippè engendra Marpessa, sur la virginité de laquelle il veillait (*hèn parthenon ephrourei*)»⁵⁵. On y retrouve l'animalisation : les têtes des prétendants sont clouées aux murs du palais. Enfin, après la victoire d'Idas, Evénos, de dépit, se jette dans le Lycormas qui depuis est appelé Evénos. On ne sait pas si Marpessa contribue à la défaite de son père, et même, cette contribution n'est pas nécessaire puisque Idas triomphe grâce à un char ailé qu'il avait reçu de Poséidon. Mais on a du moins, comme dans le mythe d'Oenomaos, le meurtre-litote du beau-père.

Deuxième association : parricide et inceste.

1. Egisthe. Comme Tydée, il est issu de l'inceste. Cherchant les moyens de se venger d'Atrée, Thyeste consulta l'oracle qui l'invita à engendrer un fils avec sa propre fille, Pélopie. Ainsi naquit Egisthe. Arrivé à l'âge adulte, Egisthe tua Atrée et rendit le royaume à Thyeste⁵⁶. Hygin⁵⁷ apporte davantage de précisions. Lorsque Egisthe fut né, Pélopie l'exposa. Mais Atrée le fit rechercher et l'éleva dans sa maison. Ayant réussi à s'emparer de Thyeste, Atrée envoya Egisthe le tuer. Mais Thyeste

reconnut son fils et se fit reconnaître. Et c'est Atrée qui fut tué par Egisthe. C'est ainsi que le fils issu de l'inceste échappa de peu au parricide.

2. Kyanippos. Le mythe est raconté par Plutarque⁵⁸. Kyanippos méprise le culte de Dionysos. Pour se venger, le dieu l'enivre. Dans son ivresse Kyanippos viole sa fille Kyanè, qui le tue.

3. Aruntios. C'est la même histoire, rapportée par Plutarque⁵⁹. Enivré par Dionysos, Aruntios viole sa fille Medullina, qui le tue.

4. Télégonos. Fils d'Ulysse et de Circé⁶⁰, Télégonos combat dans Ithaque contre son père, qu'il ne connaissait pas, et le tue⁶¹. Après cette mort Télémaque épouse Circé tandis que Télégonos épouse Pénélope dans un bizarre entrelacement de mariages entre la belle-mère et le beau-fils⁶².

5. Hyllos. Ce mythe occupe une place à part car c'est le père lui-même qui demande au fils de provoquer sa mort⁶³. L'épisode se situe à la fin des *Trachiniennes* de Sophocle. Héraclès, torturé par la tunique de Nessos, exige de son fils Hyllos qu'il le brûle sur le bûcher de l'Oeta. Hyllos a pleinement conscience de l'horreur de l'acte qui lui est demandé :

« Las ! hélas ! à quoi me convies-tu ? A devenir ton meurtrier, ton assassin ».
(Soph., *Trach.*, 1206-1207)

Mais Héraclès exige encore plus. Il veut que son fils épouse sa concubine Iole. Acte qui constitue presque un inceste :

« Elle a dormi à mes côtés : mon vœu est qu'aucun autre que toi ne la possède ».
(Soph., *Trach.*, 1225-1226)

et qui rend Hyllos plus criminel encore :

« Et qui, en face d'une fille qui, seule, a été cause que ma mère est morte et que tu es, toi, en l'état que voilà, qui donc, à moins qu'un dieu vengeur n'en ait fait un fou, qui se résoudrait à agir ainsi ? »

(Soph., *Trach.*, 1233-1236)

Epouser une telle femme, c'est se faire complice, c'est se faire à la fois parricide et matricide. Pourtant Hyllos, pieusement impie, s'apprête à obéir à Héraclès. Criminel malgré lui mais conscient, Hyllos est l'antithèse d'Oedipe, criminel inconscient. Le même acte fait de l'un le modèle de la piété filiale et de l'autre une souillure. Ce jeu d'analogies et d'oppositions n'avait certainement pas échappé à Sophocle.

6. Télèphe. Exposé par sa mère Augé, qui avait été violée par Héraclès, Télèphe grandit à la cour du roi Corythos. Arrivé à l'âge adulte, il tue accidentellement ses oncles maternels Hippothoos et Pérée⁶⁴ : litote du parricide. Dans un épisode tragique, qui était peut-être traité dans les *Mysiens* de Sophocle et dont on a conservé le résumé dans la fable 100 d'Hygin, on trouve l'inceste et le matricide éludés au dernier moment. Le roi Teuthras a promis la main d'Augé, qu'il considère comme sa fille adoptive, à celui qui le débarrasserait de son ennemi Idas. Télèphe remporte la victoire et obtient donc la main d'Augé. Ne voulant s'unir à aucun mortel, après avoir été l'amante d'Héraclès, Augé entre dans la chambre nuptiale avec une épée

pour tuer Télèphe. Mais les dieux envoient un serpent énorme. Augé jette l'épée. Télèphe comprend son dessein, s'apprête à se venger. Alors Augé invoque Héraclès. A ces paroles, Télèphe reconnaît sa mère. Ainsi l'inceste et le matricide sont évités.

7. Persée. La version la plus connue en fait le fils de Zeus et de Danaé, fille d'Acrisios. Mais Apollodore nous rapporte que selon certains, Danaé fut séduite par Proetos, frère d'Acrisios, donc oncle paternel de Danaé : inceste⁶⁵. Acrisios, ayant été averti par un oracle qu'il serait tué par son petit-fils, enferme sa fille et Persée dans un coffre qu'il jette dans la mer. Mais Persée, sauvé, tuera plus tard accidentellement Acrisios en lançant le disque au cours de jeux funèbres : litote du parricide⁶⁶.

8. Thésée. En oubliant de déployer la voile blanche, Thésée provoque le suicide d'Egée : parricide indirect. Plutarque le dit nettement :

«L'oubli et la négligence de Thésée pour la recommandation de son père relativement à la voile ne saurait, selon moi, échapper à l'accusation de parricide, même après une longue défense et devant des juges débonnaires»
(*Romulus*, 34, 2)

Quant à l'inceste, il est présent plus tard dans le mythe sous la forme atténuée du désir de la belle-mère Phèdre pour son beau-fils Hippolyte. Et Marie Delcourt voit dans le suicide de Phèdre une litote du matricide : «Sa mort est un matricide par choc en retour, avec, de surcroît, un transfert de la mère à la belle-mère»⁶⁷.

Troisième association : inceste et anthropophagie.

1. Thyeste. Nous avons déjà parlé de ce mythe à propos de la scène d'anthropophagie évoquée dans le passage de l'*Agamemnon*⁶⁸. Mais n'oublions pas que la cause première de la vengeance d'Atrée est un acte sexuel interdit : l'union de Thyeste avec Aeropé, femme d'Atrée⁶⁹.

2. Térée. Nous avons déjà parlé de ce mythe à propos de la scène d'anthropophagie et du renversement de la table⁷⁰. A l'origine de la vengeance de Procné et Philomèle, il y a là encore un acte sexuel interdit, le viol de sa belle-sœur Philomèle par Térée.

3. Polytechnos. C'est un doublet du mythe de Térée, qui est rapporté par Antoninus Liberalis dans les *Métamorphoses* (XI). On y retrouve le viol de la belle-sœur, Chélidon, par Polytechnos, le meurtre de l'enfant, Itys, par les deux sœurs Chélidon et Aédon, et le repas de chair humaine.

4. Zagreus, mythe déjà cité⁷¹ : issu de l'inceste et dévoré par les Titans.

5. La Sphinx, mythe déjà cité⁷² : issue de l'inceste et dévoratrice des Thébains.

6. Lycaon. Nous avons déjà parlé de ce mythe à propos de la scène d'anthropophagie et du renversement de la table⁷³. Dans Eratosthène et les Scholia in Caesaris Germanici Aratea on trouve une variante digne d'intérêt, car elle nous fait retrouver le thème de l'inceste. Arcas, l'enfant assassiné, est ressuscité par Zeus et élevé par un chevrier. Arrivé à l'âge de l'adolescence, il se rend chez Lycaon, et là, sans le savoir, épouse sa propre mère. Les habitants du pays, selon la coutume, s'apprêtent à les sacrifier. Mais Zeus, voulant sauver son fils Arcas, les enlève et les métamorphose en étoiles. Ce prolongement du mythe me semble absolument remarquable. Des

dizaines de directions étaient possibles et c'est précisément l'association anthropophagie-inceste qui a été choisie. Il me paraît difficile d'attribuer ce choix au hasard.

7. On trouverait peut-être encore des traces de la liaison entre inceste et anthropophagie dans le mythe des Danaïdes, tel qu'il nous apparaît dans les *Suppliantes* d'Eschyle. Pour les Danaïdes et Danaos le mariage avec les cousins, fils d'Egyptos, est ressenti comme un inceste et comparé à une dévoration interdite :

« Asseyez-vous dans le sanctuaire, tel un vol de colombes fuyant des éperviers - leurs frères pourtant ! frères changés en ennemis, qui veulent se souiller d'un crime à l'égard de leur propre race. L'oiseau reste-t-il pur, qui mange chair d'oiseau ? »

(Esch., *Su.*, 223-226)⁷⁴

Nous n'avons pas conservé les autres pièces de la trilogie et nous ne savons donc pas comment Eschyle décrivait le meurtre des fils d'Egyptos. Mais étant donné le caractère sauvage, barbare des Danaïdes, telles qu'elles nous sont présentées dans les *Suppliantes*, on peut penser qu'on y trouvait la même animalisation que dans l'*Orestie*^{74 bis}. Une expression, au vers 287 des *Suppliantes*, nous pousserait à le croire. Les Danaïdes sont comparées aux Amazones, vierges « carnassières », *kreoborou*. C'est une conjecture presque certaine d'Abresch, suivi par Wellauer, Mazon et Italie, au lieu de *kreobrotous* du Mediceus. Or un tel mot nous rappelle étrangement deux passages d'*Agamemnon* où il est fait allusion à la dévoration des enfants de Thyeste : vers 1592, le jour du festin de Thyeste, *kreourgon èmar* suivi de 1597, la nourriture funeste, *boran asôton*. Et mieux encore, vers 1220, la vision des fils de Thyeste, « les mains pleines de chairs - leur corps même offert en pâture ! » : *kheiras kreôn plêthontes, oikeias boras*.

J'ai réservé pour la fin de ce long catalogue le mythe le plus frappant. Dans *Anthropologie structurale* I, Lévi-Strauss déclare : « Il n'existe pas de version « vraie » dont les autres seraient des copies ou des versions déformées. Toutes les versions appartiennent au mythe ». Commentant cette phrase, Marie Delcourt ajoute : « 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 Nonnos ; car les épigones forcent le trait ou le grossissent, plus souvent qu'ils ne le raturent, et les baroques ne laissent rien perdre »⁷⁵. La variante du mythe de Lycaon me paraît être une bonne illustration de ces remarques⁷⁶. Mais en voici une autre illustration, éclatante. Dans la mythologie grecque il y a deux grandes figures de maudits : Œdipe le parricide et l'incestueux, Oreste le matricide. Dans l'histoire d'Oreste après le matricide intervient parfois une certaine Erigone, qui l'accuse devant l'Aréopage. Le marbre de Paros indique qu'il s'agit de la fille d'Egisthe⁷⁷. L'*Etymologicum Magnum*, Hygin et Apollodore précisent : c'est la fille d'Egisthe et de Clytemnestre⁷⁸. Or, quelques lignes plus loin⁷⁹, Apollodore rapporte qu'Oreste s'unit à Hermione ou, selon certains, à Erigone et que de cette union naquit Tisaménos. Cette union est confirmée par le témoignage de Pausanias⁸⁰. D'après celui-ci le poète Cinéthon rapportait qu'Oreste s'unit à Erigone,

filles d'Egiste, et engendra Penthiolos. Il est tout à fait révélateur que Pausanias, censurant la légende, n'ose pas préciser qu'Erigoné est la fille de Clytemnestre et que par conséquent cette union est l'union d'un frère et d'une sœur utérins⁸¹. Nous voici donc en présence d'un Oreste matricide et incestueux. Mais il y a mieux. Pausanias⁸² raconte que, lors d'une de ses errances, Oreste, persécuté par les Erinyes, et croyant voir les déesses toutes noires, dans sa folie dévora l'un de ses doigts (*apephage ton daktulon*). Alors les Erinyes lui apparurent blanches et il retrouva la raison. A cet endroit, du temps de Pausanias, on pouvait voir un sanctuaire des Euménides et un petit tertre surmonté d'un doigt en pierre et appelé tombe du Doigt (*Daktulou mnèma*). Nous voici donc en présence d'un Oreste matricide, incestueux et autophage. Etrange coïncidence qui nous fait retrouver chez l'autre grand maudit, Oreste l'errant, le dément, l'halluciné, les trois crimes fondamentaux.

Vingt-cinq mythes. Six fois l'association parricide-inceste-anthropophagie, neuf fois l'association parricide-inceste, une fois l'association parricide-anthropophagie, neuf fois l'association inceste-anthropophagie, il me semble que notre corpus, même en tenant compte des censures rencontrées dans un certain nombre de mythes, établit clairement la réalité de l'association entre les trois crimes. Elle existe dans la pensée grecque. Elle existe dans la mythologie grecque. Elle semble s'imposer avec une force contraignante, que nous constaterions également si nous nous intéressions pour quelques instants à l'imaginaire universel. Ce n'est sans doute pas un hasard si l'un des plus grands destructeurs de tabous du XX^e siècle, Pasolini, nous montre dans son film *Porcherie* des scènes de bestialité et de cannibalisme. Et la seule parole prononcée par le héros, «l'homme du désert» est la suivante :

«J'ai tué mon père. J'ai mangé la chair humaine. Et je tremble de joie»^{82 bis}.

Dans la littérature⁸³, le cinéma⁸⁴, le folklore⁸⁵, les mythologies les plus éloignées du monde grec, comme par exemple celle des Australiens et des Amérindiens⁸⁶, nous découvririons des exemples de l'association des trois crimes ou au moins une liaison établie entre actes sexuels interdits et anthropophagie. Un mythe égyptien nous rappelle le mythe de Cronos. Les enfants du démiurge Atoum, Shou l'Atmosphère, associé à Tefnout, l'Humidité, procréent le dieu Geb (la Terre) et la déesse Nout (le Ciel), de qui sortent deux nouveaux couples : Osiris-Isis et Seth-Nephtys. Or sur une inscription du cénotaphe de Seti I (vers 1300 av. J.-C.) il est dit que Nout et Geb se séparèrent parce que Nout mangeait ses propres enfants, les étoiles⁸⁷.

Dans la *Saga de Hadingus*⁸⁸ on trouve une litote de l'inceste entre le héros Hadingus et sa nourrice, la géante Harthgrepa :

«Et noue avec moi le pacte d'amour
moi qui, la première, à toi enfant, t'ai donné
le sein et t'ai apporté le secours de mon lait,
remplissant l'office d'une mère,
serviable à tes besoins»⁸⁹.

Puis la géante est mise en pièces par des êtres invisibles, le héros échappe de peu à un lion féroce. Plus tard son armée, souffrant en Suède d'une terrible famine, est contrainte de manger des hommes. Enfin sa fille pousse son époux à tuer Hadingus. Mais celui-ci évente le complot et fait exécuter le traître. On retrouve donc dans la même saga une litote de l'inceste, l'anthropophagie, et un parricide éludé au dernier moment⁹⁰.

Dans l'épopée finlandaise du *Kalevala* (runes XXI à XXXVI), Kullervo est le fils de Kalervo, qui a pour frères Untamo et Ilmarinen. Untamo tue Kalervo. Pour venger la mort de son père et aussi pour satisfaire des rancunes personnelles, Kullervo fait dévorer par des loups et des ours la femme de son oncle Ilmarinen, puis il tue son autre oncle, Untamo, et anéantit la race de celui-ci. Pendant ses expéditions, Kullervo rencontre une jeune fille, qu'il séduit, et reconnaît trop tard en elle une sœur, qui s'était égarée dans les forêts. Dévoration d'un être humain, litote du parricide, inceste, nous retrouvons les trois crimes⁹¹.

Voici encore un rêve recueilli par Géza Roheim en Australie centrale chez les Pitjantara :

«Tamkai, la femme de Pukuti-wara, rêva qu'elle faisait l'amour avec son frère Tjimilkura. Deux nuits plus tard, deux *mamu* (esprits ou diables) avec de longs bras et de longues oreilles lui apparurent en rêve, attaquèrent Tjimilkura et le tuèrent. Ils lui arrachèrent le cœur, les reins et le foie et les mangèrent»⁹².

Dans ce rêve de primitifs on retrouve très nettement la liaison entre l'inceste et le cannibalisme. Il en est de même dans ces deux mythes recueillis par Lévi-Strauss. D'abord un mythe des Indiens Bororo, dans le Brésil central⁹³. Un jeune garçon viole sa mère. Pour se venger, son père l'abandonne au sommet d'un rocher. Là des vautours cannibales lui dévorent les fesses, puis le ramènent au pied de la montagne. Le jeune garçon se change en cerf et charge son père avec une telle impétuosité qu'il l'embroche. Puis il précipite sa victime dans un lac où le père est dévoré par des poissons cannibales. Inceste, cannibalisme, métamorphose (thème que nous rencontrons dans les mythes de Clyménos, Polytechnos, Térée et Lycaon, comme s'il était tout particulièrement lié à l'anthropophagie), parricide, cannibalisme : de nouveau nous retrouvons les trois crimes⁹⁴.

Le deuxième mythe recueilli par Lévi-Strauss est un mythe wintu (Amérique du Nord, aux confins de la Californie et de l'Orégon)⁹⁵. Envoyée par son aînée chercher de l'écorce pour se faire un cache-sexe, la sœur incestueuse se coupe accidentellement, lèche son sang dont la saveur lui inspire une telle fringale qu'elle se dévore elle-même et devient une tête roulante qui s'attaque, pour la manger, à toute la population. Elle réussit à s'emparer de son frère qu'elle étreint entre ses cuisses (sic). Comme il refuse de la satisfaire, elle le dévore, n'épargnant que le cœur qu'elle enfle sur son collier. On réussira ensuite à la tuer et à ressusciter le héros en plongeant le cœur dans l'eau bouillante⁹⁶. Dans son commentaire Lévi-Strauss insiste sur l'étroite liaison entre l'inceste et le cannibalisme⁹⁷ :

«expérience de la saveur exquise de son propre sang, soit un inceste alimentaire qui lui inspire l'ardent désir de consommer un inceste réel; et ce désir frustré se retransforme en appétit alimentaire, lui aussi inspiré par le corps du frère réticent».

Nous rappellerons seulement ici que nous avons rencontré un Oedipe suceur du sang de son père dans la partie du mythe qui précède l'inceste avec la mère⁹⁸.

Le commentaire de Lévi-Strauss nous invite à dépasser maintenant le stade du constat et à chercher pourquoi dans tant de mythes on retrouve l'association des trois crimes et pourquoi tout particulièrement on retrouve la liaison de l'inceste et du cannibalisme. Le rapport entre la transgression de l'interdit alimentaire et la transgression de l'interdit sexuel a été souligné à maintes reprises par les ethnologues, les sociologues et les psychanalystes⁹⁹. Dans la *Pensée sauvage*¹⁰⁰, Lévi-Strauss remarque que le français applique le verbe «consommer» au mariage et au repas, et signale, parmi d'autres exemples, que dans la langue des Koko Yao de la péninsule du Cap York, le mot *kuta kuta* a le double sens d'inceste et de cannibalisme. Ces remarques nous permettent de comprendre ce qui rapproche les deux crimes : dans les deux cas il s'agit de «consommer le même». Le parent avec qui l'on commet l'inceste appartient à la même famille. L'être humain que l'on dévore appartient à la même espèce animale. Pour employer la terminologie linguistique le sous-ensemble «consommation du même» est l'archiséme inclus dans les ensembles «inceste» et «anthropophagie». La loi ordonne d'aller chercher à l'extérieur la satisfaction de ses appétits et besoins, qu'ils soient alimentaires ou sexuels. Les deux crimes transgressent cette loi. L'inceste apparaît comme la perversion extrême de ceux qui refusent l'exogamie pour pratiquer l'endogamie. L'anthropophagie constitue de même la perversion extrême dans l'ordre de la nourriture. L'alophaque est remplacée par l'allélophagie. À côté d'une endogamie pervertie, nous avons ce qu'on pourrait appeler une *endophagie* pervertie. Et cela est encore plus manifeste dans les mythes grecs où il s'agit la plupart du temps de dévoration de parents : le cannibalisme pratiqué par les héros grecs est un endocannibalisme. Avec Oreste nous avons même un cas d'autocannibalisme ou autophagie. La liaison entre l'inceste et l'anthropophagie semble donc fondamentale, essentielle.

Cependant il serait encore plus satisfaisant de réussir à dégager un sous-ensemble commun aux trois ensembles «inceste», «anthropophagie» et «parricide». Les remarques de René Girard dans *la Violence et le sacré* peuvent nous y aider¹⁰¹ : «Le parricide c'est l'instauration de la réciprocité violente entre le père et le fils, la réduction du rapport paternel à la «fraternité» conflictuelle... L'inceste est violence, lui aussi, violence extrême et par conséquent destruction extrême de la différence, destruction de l'autre différence majeure au sein de la famille, la différence avec la mère. À eux deux, le parricide et l'inceste achèvent le processus d'indifférenciation violente. La pensée qui assimile la violence à la perte des différences doit aboutir au parricide et à l'inceste comme terme ultime de sa trajectoire». Je corrigerai René Girard en précisant que le terme ultime de la trajectoire me paraît être aussi le cannibalisme. L'indifférenciation violente, la revendication

exacerbée du même, tel me semble être le point commun entre les trois crimes. Le parricide refuse la différence avec le père, le réduit au même, l'affronte et le tue. L'incestueux épouse celle qui est de la même famille et l'anthropophage dévore celui qui est de même espèce. Les trois crimes apparaissent comme la manifestation d'un principe identique, une violence exercée contre ce qui est semblable ou rendu semblable. Nous ne devons pas être surpris de les trouver parfois dispersés dans les mythes à des moments très éloignés les uns des autres, sans qu'un ordre logique et temporel soit respecté. C'est qu'alors nous avons affaire à un récit *idéologique* et non à un récit *mythologique*, pour reprendre la terminologie de Todorov¹⁰². En ce sens nous dirons par exemple que les mythes de Tydée, d'Egisthe, de Lycaon, d'Oreste, de Hadingus sont des récits idéologiques. Aussi divers que puissent paraître les épisodes de la naissance de Tydée, du meurtre des oncles paternels, de la dévoration de la cervelle de Mélanippe, c'est toujours le même principe qui est en jeu. C'est toujours la loi interdisant de toucher au même qui est transgressée. Cette transgression de la loi est au centre de nombreux mythes grecs. Elle peut s'exprimer une fois : parricides ou matricides comme Alcméon, Scylla, Comaetho; incestueux comme Epopée, Ménophros, Myrrha, anthropophages comme Polyphème, les Lestrygons, Agrios et Oreios. Parfois, comme nous l'avons vu, il y a *duplication* de la transgression : parricide et inceste, parricide et anthropophagie, inceste et anthropophagie. Enfin, dans des cas exceptionnels, il y a *triplication* de la transgression. Cette *triplication* se rencontre au sommet de l'échelle des êtres, dans les théogonies, dans les mythes de Cronos et de Zeus, où elle est un signe de la divinité, ou, inversement, tout en bas de l'échelle, chez les grands maudits, Tydée¹⁰³, Oreste, Œdipe, où elle est un signe de la malédiction¹⁰⁴.

* * *

Il est temps maintenant de quitter le domaine des arguments et de proposer une reconstitution du mythe d'Œdipe. Peut-on, à partir de ces éléments, essayer de retrouver les origines du mythe d'Œdipe? Les hypothèses les plus diverses ont été formulées. Pour Carl Robert¹⁰⁵, Œdipe est un ancien dieu chthonien. Velikovsky¹⁰⁶ identifie Œdipe avec le pharaon Akhnaton. F. Dirlmeier¹⁰⁷ voit dans l'histoire d'Œdipe un mythe pré grec originaire d'Asie mineure, et plus précisément de Carie. W. Pötscher¹⁰⁸ rapproche l'union Œdipe-Jocaste des mariages entre mère et fils qu'on rencontre dans les religions, mariage entre le Ciel et la Terre, entre la grande déesse minoenne et son parèdre. Il y aurait eu identification entre le *paredros* et le *hèrôs* de la vieille maison royale thébaine, et peu à peu les autres éléments du mythe seraient venus se greffer sur l'élément primitif, la liaison mère-fils. De toutes ces théories, celle de Pötscher me semble être la plus sérieuse. Mais je suis plus convaincu, en ce qui me concerne, par l'hypothèse de Marie Delcourt¹⁰⁹. C'est de cette hypothèse que je partirai, sans me cacher le caractère aléatoire de la reconstitution proposée. Il s'agit simplement, en utilisant les indices et arguments dégagés dans les pages précédentes, de proposer un schéma, qui peut, bien sûr, être remis en question, et qui est seulement destiné à servir éventuellement de point de départ à de nouvelles recherches.

Pour Marie Delcourt, Œdipe subit une série d'épreuves qui le qualifient pour une vie puissante : exposé par son père, il échappe à la mort. Il combat contre le Vieux Roi et le tue. Il combat contre le monstre et le tue. Grâce à sa dernière victoire il épouse la princesse et gagne le pouvoir royal. Deux faits ont transformé le conquérant en héros infortuné, inversant ainsi la tonalité du mythe. D'abord le passage de la succession par meurtre (lutte du Jeune Roi contre le Vieux Roi) à la succession héréditaire, le fils héritant régulièrement des titres et des biens de son père. L'ancien mode de succession a laissé des traces dans les légendes et notamment dans le mythe d'Œdipe. Et la contamination avec le nouveau mode a changé le meurtre du Vieux Roi en meurtre du Père, faisant ainsi d'un meurtre rituel un parricide. Le deuxième fait qui a contribué à transformer Œdipe en symbole du malheur est le groupement des épisodes. Originellement les épreuves étaient séparées : une seule suffisait pour qualifier le conquérant. Dans la même légende se trouvent rapprochés le meurtre du Vieux Roi et le mariage avec la Princesse. La princesse devient la veuve du Vieux Roi. Mais comme le Vieux Roi est devenu le Père, la princesse est maintenant la mère et le mariage incestueux. Et le thème de l'inceste se trouve renforcé par la valeur symbolique de l'union avec la mère qui dans les croyances antiques est l'union avec la Terre. Pour un homme qui aspire au pouvoir, rêver qu'il s'unit à sa mère est une promesse de succès (la mère est la Terre-patrie) ou de mort (la mère est la terre qui l'ensevelit). Ces croyances se trouvent clairement exprimées dans la *Clef des Songes* d'Artémidore¹¹⁰, et on les retrouve dans des anecdotes circulant à propos de Périandre de Corinthe, Hippias, le premier Brutus et César¹¹¹. Dans le cas d'Œdipe, devenu roi de Thèbes, le symbole et la réalité se rejoignent. Le conquérant, vainqueur de toutes les épreuves, s'est métamorphosé en parricide et incestueux. L'éprouvé n'est plus qu'un réprouvé.

C'est dans le cadre de ces épreuves habitant au pouvoir, et plus particulièrement dans le cadre de la deuxième, le meurtre du Vieux Roi, que je situerais l'apparition du thème de l'anthropophagie. Parmi les coutumes les plus primitives il y a celle qui consiste à manger tout ou partie d'un être pour capter ses forces¹¹². Les traces de cette coutume ne sont presque plus visibles dans les mythes d'Événos, Œnomaos, Polytechnos, Térée, Thyeste. En revanche elles apparaissent presque en clair dans l'épisode où Tydée dévore la cervelle de Mélanippe, dans l'acte de Cronos engloutissant ses enfants pour s'incorporer la force d'être jeunes. Or Marie Delcourt, citant Frazer (*Dying God*, p. 200), fait allusion aux rites de succession au cours desquels le nouveau roi mange la langue et parfois le cœur de son prédécesseur. Le guerrier qui mange son ennemi, le fils qui mange le père se qualifient pour le remplacer. Puisqu'on trouve rassemblées dans le mythe d'Œdipe la plupart des épreuves qualifiantes, ne peut-on concevoir qu'on trouvait aussi celle de la dévoration du Vieux Roi ? Le détail conservé par le fragment d'Eschyle, la succion du sang de Laïos par Œdipe, serait un souvenir du rite primitif. On aurait oublié le sens du rite de qualification, transformé dans le fragment en acte apotropaique.

Que se passe-t-il lorsque le mythe bascule, inversant sa valeur positive en valeur négative ? Dans un premier temps, cela ne nuit en rien au thème de l'anthropophagie qui se trouve alors solidement amarré aux autres thèmes, notamment à celui de l'inceste. Jadis liés en tant qu'épreuves qualifiantes (captation de forces,

combat victorieux, union avec la Terre-Mère), les thèmes se trouvent associés, comme ils le sont dans de si nombreux mythes, ainsi que nous l'avons montré, parce qu'ils apparaissent comme diverses formes de la transgression d'une même loi. De plus, parricide, anthropophagie et inceste sont liés aussi parce qu'ils constituent les trois crimes fondamentaux, impardonnables, sauf lorsqu'on est un dieu car alors le crime devient témoignage de la divinité ¹¹³.

Mais comment l'anthropophagie, si elle était si fortement enracinée dans le mythe, a-t-elle pu disparaître? Il faut faire intervenir ici le temps et l'évolution des mœurs. A un moment donné les Grecs ont estimé insupportable l'idée que des héros grecs aient pu être des anthropophages volontaires. De la même façon qu'on voudrait bien abandonner aux barbares l'exclusivité du meurtre de parent et de l'inceste, comme le prouvent les invectives d'Hermione contre Andromaque ¹¹⁴, on a laissé le cannibalisme conscient aux barbares, Massagètes (Hdt, I, 216), Issédons (Hdt, IV, 26), Scythes (Hdt, IV, 64), Celtes (Strabon, V, 4, 5, p. 198), Carmanites (Strabon, XV, 2, 14, p. 727) ¹¹⁵. L'anthropophagie a été rejetée le plus loin possible du monde civilisé, aux confins des terres où l'on parle grec, en Thrace, en Lydie. Et si on n'a pas pu l'extirper complètement de la Grèce propre, Arcadie et Béotie, c'est parce que dans ces régions les rites pratiqués à époque historique (lycanthropie arcadienne, omophagie béotienne) étaient restés encore très proches du cannibalisme primitif ¹¹⁶. En tout cas tous les héros grecs mangeurs de chair humaine, sauf un, Tydée, ont été transformés en anthropophages involontaires. Et c'est alors qu'a pu se situer un déplacement du thème de l'anthropophagie à l'intérieur du mythe d'Oedipe, à un moment de la vie du héros favorable au changement de l'acte volontaire en acte involontaire ¹¹⁷. Ce moment est facile à déterminer : il se situe après l'aveuglement.

On objectera que cet aveuglement n'est pas attesté de très bonne heure dans l'histoire du mythe : Homère n'en parle pas. Dans l'*Odyssée* (*Od.*, XI, 275-276) il est dit qu'Oedipe continua à régner sur les Cadméens, et dans l'*Illiade* (*Il.*, XXIII, 679) qu'il tomba à la guerre ¹¹⁸. La cécité d'un roi guerrier est difficile à imaginer ¹¹⁹. Et pourtant il existe des indices qui font penser que l'aveuglement d'Oedipe est un élément très ancien du mythe. Il est connu, semble-t-il, de l'auteur de la *Thébaïde*. On peut estimer en effet que si Oedipe n'avait pas été privé de la vue, il aurait vengé lui-même les offenses faites par ses fils au lieu d'appeler l'Erinys et les dieux à son aide par une double malédiction ^{119 bis}. L'emploi des verbes *phrazô* et *noô*, au moment de la découverte des offenses, confirme cette interprétation. Certes ces verbes peuvent traduire la vision mais la plupart du temps ils désignent une opération intellectuelle. On peut donc penser que le roi touche la coupe, la table, la hanche de la victime et qu'alors seulement il *comprend* ¹²⁰. Mais il est probable que l'aveuglement est en réalité beaucoup plus ancien que la *Thébaïde* et qu'il est apparu en même temps que le thème de l'inceste, à qui il est lié de façon essentielle, comme l'a montré G. Devereux ¹²¹. Je ne reprendrai pas ici sa démonstration mais seulement les quatre premiers points de sa conclusion : 1. L'aveuglement d'Oedipe par lui-même se révèle être un acte de folie, lié primitivement à son inceste, plutôt qu'à son parricide. 2. L'aveuglement pour des crimes sexuels est extrêmement fréquent. 3. Les faits grecs confirment la découverte clinique montrant que les yeux

tendent à symboliser l'organe sexuel mâle, et l'aveuglement la castration. 4. Ceci est confirmé par la découverte montrant que l'aveuglement et la castration sont des châtiments qui s'excluent mutuellement.

Si l'on admet les conclusions de G. Devereux, il devient possible de situer l'anthropophagie involontaire après la révélation du parricide et de l'inceste. L'épisode se calque sur d'autres mythes, Thyeste, Térée. Les traces qui subsistent dans la *Thébaïde* permettent d'imaginer la scène. Œdipe aveugle est assis devant la table de Cadmos. Polynice lui fait servir une coupe de vin et de la viande. Mais le vin est du sang et la viande est de la chair humaine. Œdipe comprend, renverse la table et maudit ses fils. Parricide involontaire. Incestueux involontaire. Anthropophage involontaire. Il est tentant de faire d'Œdipe un héros exemplaire. Trois fois criminel, trois fois auteur des crimes les plus horribles que la perversité humaine ait pu inventer, et trois fois innocent, il apparaîtrait comme le symbole d'une humanité souffrante, écrasée par la Fatalité¹²². C'est « pour l'achèvement du dessein de Zeus »¹²³ que des milliers d'Achéens et de Troyens ont péri dans les plaines de Troie. C'est pour l'achèvement du dessein de Zeus qu'Œdipe a contracté une triple souillure. Symbole métaphysique, il joue aussi un rôle social, en tant que *pharmakos*, à la fois souillé et sacré¹²⁴. En tout cas la signification du mythe n'a plus guère de rapport avec sa signification originelle, au temps du héros conquérant.

Il reste à expliquer le dernier stade de l'évolution. Comment, après la transformation du cannibalisme conscient en anthropophagie involontaire, en est-on arrivé à une disparition quasi totale du thème, puisqu'il en subsiste seulement des traces infimes dans les fragments de la *Thébaïde* et du *Laïos* d'Eschyle ? L'explication est, je crois, historique. Après les invasions doriennes, Argos se développe au détriment des autres cités de l'Argolide, au point de rivaliser un temps avec Sparte. Les légendes reflètent, par la transformation de certains détails, les changements historiques. Dans l'*Iliade*, Agamemnon apparaissait tantôt comme le roi d'Argos^{124 bis}, tantôt comme le roi de Mycènes. Argos prospère impose sa loi : le prestigieux Agamemnon a désormais Argos pour capitale. Mais la cité se garde bien d'annexer le père d'Agamemnon, l'horrible Atrée, qui reste roi de Mycènes. Comme elle est intervenue dans le mythe des Atrides, Argos est probablement intervenue dans le mythe d'Œdipe et de ses fils. Elle ne pouvait accepter sans réagir un épisode où Polynice, gendre du roi argien Adraste, chef avec celui-ci de l'expédition argienne contre Thèbes, jouait un rôle aussi abominable. Compter au nombre de ses habitants des hôtes qui offrent des repas de chair humaine ne contribue guère au prestige d'une cité. Il était facile d'éliminer Atrée : il suffisait de le laisser à Mycènes ; le père règne à Mycènes et le fils à Argos, et tant pis pour la contradiction. Pour Polynice c'était plus complexe. La tradition légendaire qui fait d'Argos le lieu d'exil de Polynice est bien attestée. Alors, puisqu'on ne peut toucher à la localisation et se débarrasser d'un héros criminel, c'est à l'acte qu'on s'attaque et la faute de Polynice est atténuée, minimisée, jusqu'à rendre insensées les malédictions d'Œdipe. C'est la version proargienne que rapporte l'auteur de la *Thébaïde*. Le premier vers, qui a été conservé, ne laisse aucun doute là-dessus :

Argos aeide thea poludipsion enthen anaktes...

« Chante, déesse, Argos très désirée, d'où (partirent) les chefs... » ¹²⁵.

Et le premier vers du fragment deux est lui aussi révélateur. Polynice est appelé *dio-genès*, « issu de Zeus », et *xanthos*, « blond ». Comme l'a montré Marie Delcourt ¹²⁶, dans la Grèce ancienne la pigmentation blonde des cheveux est un privilège, un signe d'élection. Le criminel est représenté comme un élu au moment même où son père le maudit. Mais l'auteur, par maladresse ou par ignorance, laisse des traces du mythe antérieur. On peut se demander si la présence du seul nom de Polynice au premier vers du fragment deux de la *Thébaïde* n'est pas l'un de ces indices. On n'a pas remarqué généralement que dans ce fragment *seul* Polynice accomplit l'acte, apportant à Œdipe la table d'argent de Cadmos, puis emplissant de vin une coupe d'or, et que pourtant ce sont les *deux fils* qui sont maudits. Ce détail, qui ne présente aucun intérêt dans le fragment de la *Thébaïde*, et qui peut même être considéré comme une incohérence, s'explique tout à fait bien en revanche si on le replace à un stade antérieur du mythe. Polynice, *Poluneikès*, *polu-neikos*, l'homme des multiples querelles, est le seul criminel. Étéocle, *Eteoklès*, *eteon-kleos*, l'homme de la vraie gloire, n'est pour rien dans le crime. Il sera maudit pourtant, parce que comme son père, il est l'objet de l'attention malveillante des dieux. Dans cette hypothèse c'est bien Argos, et Argos seule, qui a intérêt à transformer un épisode peu favorable à son hôte en minimisant sa faute et en la rejetant partiellement sur le Thébain Étéocle.

Pourquoi alors n'a-t-elle pas réussi à effectuer une opération semblable à propos de l'autre gendre d'Adraste, Tydée, qui, de tous les héros habitant la Grèce propre, apparaît comme le seul anthropophage volontaire (le Cyclope et les Lestrygons demeurent très loin, là-bas, vers l'Ouest, Agrios et Oreios sont des Thraces ¹²⁷) ? Sans doute parce que la légende de Tydée était déjà beaucoup trop riche pour pouvoir être modifiée sur un point aussi essentiel. L'examen de l'*Iliade* est significatif : une seule allusion à Polynice (*Il.*, IV, 377), 26 vers sur les exploits de Tydée ¹²⁸, sans compter les innombrables allusions au « fils de Tydée », Diomède. Polynice semble être un personnage d'invention assez récente dans la mythologie : on pouvait agir sur une légende encore mal assurée. La dévoration de la cervelle, pratique primitive, prouve au contraire que Tydée est un héros très ancien, et qui de plus a toujours été dépeint comme un violent, un être sanguinaire et barbare. Dans une pièce proargienne comme les *Suppliantes*, Euripide réussit à passer sous silence l'acte de Tydée en supprimant la description de sa mort. Mais dans *Méléagre* (fr. 537N.²) il déclare qu'« il en arrivera *eis androbrôtas hêdonas* » ¹²⁹. Tydée ne peut échapper à son destin. Depuis toujours et pour toujours il est le héros anthropophage.

J'ai conscience de la fragilité de cette série d'hypothèses. J'ai l'impression d'avoir édifié un beau château de cartes qui pourrait bien s'écrouler si on enlève une carte à la base. Bien des points restent obscurs. Si l'on admet l'anthropophagie d'Œdipe après l'aveuglement, qui est dévoré ? La comparaison avec les mythes de Clyménos, Polytechnos, Térée, Thyeste et Lycaon incite à penser qu'il devait s'agir d'enfants et plus précisément des enfants d'Œdipe. D'après Phérécyde ¹³⁰, Œdipe eut de Jocaste Phrastor et Laonytos, tués par Erginos et les Minyens. Un an

après la mort de Jocaste il épousa Eurygané, fille de Périphas (ou d'Hyperphas), dont il eut Antigone, Ismène tuée par Tydée, Étéocle et Polynice. Quand Eurygané fut morte, il épousa Astyméduse, fille de Sthénélos. On pourrait imaginer que les enfants assassinés par Polynice¹³¹ et dévorés par Oedipe sont ceux qu'Oedipe eut d'Astyméduse. Le thème du jeune enfant persécuté par les enfants plus âgés issus d'un premier mariage est un thème folklorique bien connu. On le retrouve dans le mythe de Pélée et de Télamon, exilés par leur père Eaque pour avoir tué par jalousie leur demi-frère Phocos, dans le mythe d'Atrée et Thyeste, exilés et maudits par leur père Pélops pour avoir tué leur demi-frère Chrysippos à l'instigation de leur mère Hippodamie, et aussi dans le mythe de Tydée, exilé par son père Oenée pour avoir tué son frère ou demi-frère¹³². Dans cette hypothèse le parallélisme entre les deux gendres d'Adraste serait renforcé. De plus il y aurait des analogies entre Atrée et Polynice, tous deux meurtriers de leur demi-frère, tous deux hôtes servant des repas de chair humaine. Mais l'hypothèse est d'autant plus hasardeuse que les enfants issus de l'union avec Astyméduse ne sont même pas cités par Phérécyde.

En dépit des incertitudes et des obscurités, il me semble tout de même que cette étude a mis en lumière trois points :

1. Le caractère peu satisfaisant des fragments deux et trois de la *Thébaïde*, dont l'auteur ne parvient pas à justifier avec suffisamment de vraisemblance les imprécations d'Oedipe. On échappe difficilement à l'impression qu'il y a eu remaniement, replâtrage d'un épisode à l'origine très différent.

2. La présence de l'anthropophagie en Béotie, dans les croyances et dans les rites. Elle est attestée par les témoignages écrits dans les légendes thébaines et même dans le mythe d'Oedipe à deux reprises (Oedipe suceur du sang de Laïos, Sphinx dévoreuse d'hommes).

3. La liaison que la pensée grecque établit entre les trois crimes fondamentaux, parricide, inceste et anthropophagie. Dans l'ordre divin ils constituent des fonctions qualifiantes, ou plutôt des fonctions témoins. C'est parce qu'il est dieu que Zeus peut jeter Cronos dans le Tartare, avaler Métis et épouser sa sœur Héra. Dans l'ordre humain ils servent à désigner le réprouvé; ils permettent au philosophe cynique de marquer vigoureusement son refus de la société traditionnelle. Ils sont d'ordinaire rejetés hors du monde grec et caractérisent le Barbare. Ils apparaissent comme trois formes différentes de la transgression d'une même loi. Fréquemment constatée dans le domaine grec, cette association se retrouve dans le folklore, dans la littérature et dans des mythologies localisées dans les pays les plus divers. Et c'est là, croyons-nous, le résultat le plus tangible de cette étude. Il est impossible en effet de conclure irréfutablement à l'anthropophagie d'Oedipe. Indices, analogies, présomptions pèsent moins que ne le ferait un petit paragraphe bien clair de Phérécyde, Pausanias ou Apollodore. Le problème demeure certes; quelque aventureuse qu'elle soit, l'hypothèse ne peut être tout à fait écartée et mérite au moins d'être discutée. Mais, avouons-le, le désir de faire la lumière sur un point des origines du mythe d'Oedipe, qui fut d'abord la raison de ce travail, n'en a plus été bientôt que le prétexte. La constitution d'un corpus de mythes associant les trois crimes fondamentaux a pris le pas sur l'enquête primitive. Et peu à peu s'est fait jour la convic-

tion, de plus en plus forte, qu'il existait bien une relation étroite, essentielle et universelle entre le parricide, l'inceste et le cannibalisme ¹³³.

Alain MOREAU
Université de Montpellier

NOTES

1. Je voudrais remercier les participants au séminaire de l'UER de Langues Anciennes de l'Université Paul-Valéry de Montpellier et au séminaire de l'École normale supérieure pour leurs bienveillantes remarques, suggestions et critiques, qui ont permis d'enrichir cet article.
2. R.P. WINNINGTON-INGRAM, *Septem contra Thebas*, Yale Classical Studies, XXV, *Greek Tragedy*, 1977, p. 38.
3. Fragment II Athen. 465 E; Fragment III schol. Laur. in Soph. *O.C.* 1375. On trouvera commodément les fragments de la *Thébaïde* dans l'édition Allen, *Homeri opera*, Tome V, OCT, p. 113-114.
4. *Od.* XI, 275-276.
5. G. DUMÉZIL, *Le festin d'immortalité*, Paris, 1924, p. 102; Hés., *Théog.*, 535 sqq.
6. *Théog.*, 548.
7. Voir Suzanne SAÏD, *La faute tragique*, Paris, 1978, p. 77. Nous parlons d'offense consciente plutôt que d'offense volontaire car, comme Suzanne SAÏD l'a bien montré, le héros homérique, quand il réfléchit à ses fautes passées, les explique le plus souvent par l'intervention du destin ou des dieux : *atè* s'est emparée de lui (voir *La faute tragique*, p. 80 sqq.). Mais si Agamemnon estime qu'il n'a pas outragé volontairement Achille, il était bien conscient du moins qu'il était l'agent de l'outrage au moment où il lui ravissait Briséis.
8. Soph., *O.C.*, 1354 sqq.
9. Eur., *Phén.*, 64.
10. Eur., *Phén.*, 67.
11. Voir A. MOREAU, *Fonction du personnage d'Amphiaraos dans les «Sept contre Thèbes» : le «blason en abyme»*, BAGB, 1976, n° 2, p. 172-173.
12. Voir H.D. CAMERON, *The Debt to Earth in the «Seven against Thebes»*, TAPhA, 1964, XCV, p. 1sqq. Repris dans *Studies on the «Seven against Thebes» of Aeschylus*, La Haye, Paris, 1971, p. 85 sqq.
13. Traduction MAZON.
14. Apollod., III, 8, 1; Nicolas de Damas, fr. 43, FGH, éd. Müller, III, 378; Paris VIII, 2, 3-4; Eratosthène, *Catasterismi*, 8; Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, II, 36, p. 31, Nonnos, *Dionys.*, XVIII, 20 sqq.; Scholia in Caesaris Germanici Aratea, p. 387 (dans Martianus Capella, éd. Fr. Eyssenhardt); Hygin, *Fab.* 176; Hygin, *Poeticon Astronomicum*, II, 4; Arnobe, *Adversus Nationes*, IV, 24; Ovide, *Métam.*, I, 196-244; Lactance à Stace, *Théb.*, XI, 128; Lactance, *Narrat. Fabular.*, I, 6; Premier mythographe du Vatican, 17.
15. Apollodore, *ibid.*, Hygin, *Fab.* 176; Eratosthène, *ibid.*
16. Marie DELCOURT, *Pyrrhos et Pyrrha*, Paris, 1965, p. 108-110.

17. Peut-on tirer parti d'un autre détail? Le fragment III de la *Thébaïde* fait allusion à une épaule. Il est un autre mythe où il est question d'épaule, celui de Pélops (Hygin, *Fab.* 83; Ovide, *Mét.* VI, 404 sqq; Tzetzés, schol. à Lycophron 152), et c'est précisément dans une scène de cannibalisme.
18. Eschyle, fr. 377 M = 228 N2.
19. Louis SÉCHAN-Pierre LÉVÊQUE, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966, p. 285. Sur la légende de Dionysos dévore par les Titans, voir SÉCHAN-LÉVÊQUE, *id.*, p. 294-295; H. JEANMAIRE, *Dionysos*, Paris, 1970 (1ère éd. 1951), p. 372 sqq. Les références aux textes anciens sont données par SÉCHAN-LÉVÊQUE, p. 308, par H. JEANMAIRE, p. 499 : Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 6; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 2, 17, 2 et 18, 2; Arnobe, *Adversus nationes*, 5, 19; Diodore de Sicile, III, 62 et 74; IV, 74; Nonnos, *Dion.*, V, 565 sqq.
20. Marcel DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, p. 171.
21. Voir H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 201 sqq, 255-256.
22. Voir PLUTARQUE, *Questions grecques*, 38, 299 E; Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, X.
23. Voir Marie DELCOURT, *Tydée et Mélanippe*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, XXXVII, 1966, p. 140; Detienne, *id.*, p. 150; et commentaire de Dodds.
24. Marie DELCOURT, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris, 1944, p. 119.
25. Hés., *Théog.*, 326-327, « Phix la pernicieuse », qu'on identifie avec la Sphinx.
26. Hés. *Théog.*, 306-309.
27. *Etym. Magn.* p. 118, 22 éd. Gaisford = fragment d'Eschyle 173 Mette. C'est le fragment qui amène WINNINGTON-INGRAM à s'interroger sur les « surprises » réservées par l'Oedipe eschyléen. Voir *supra* p. 97.
28. Eschyle, *Ch.* 439; Sophocle, *El.* 445.
29. Voir Marcel DETIENNE, *o.c.*, p. 144.
30. Voir Marcel DETIENNE, *o.c.*, p. 154-155. Références données par DETIENNE, p. 211 : Athénion, ap. Athénée, XIV, 660 E = C.G.F. III 369 Kock. Théophraste, ap. Schol. AD in *Il.*, I, 449.
31. Cité par Sextus Empiricus, *Contre les Moralistes*, 192-193; voir *Œuvres choisies* de Sextus Empiricus, traduites par Jean GRENIER et Geneviève GORON, Aubier-Montaigne, Paris, 1948, p. 139. Mais Sextus Empiricus reconnaît que les Stoïciens ne mettaient pas ces théories en pratique.
32. Voir par exemple Justin, *Apologie*, I, 26, 27; II, 12; Origène, *Contre Celse*, VI, 27; Tertulien, *Apologétique*, VII, 1; VII, 5; VIII, 2, 3; IX, 2-7; *Ad. nat.*, I, 7, 11, 15; Minucius Félix, *Octavius*, IX, XXVIII, XXX; J.-P. WALTZING, *Le crime rituel reproché aux chrétiens du IIe siècle*, Musée Belge, t. XXV, 1925, p. 209-238; J.-P. WALTZING, *Tertullien, Apologétique*, commentaire analytique, grammatical et historique, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 59 sqq.
33. Hés., *Théog.*, 126-127.
34. Hés., *Théog.*, 156-158.
35. Hés., *Théog.*, 173 sqq. Marie DELCOURT (*Héphaistos ou la légende du magicien*, Paris, 1957, p. 67) considère que la castration, l'enchaînement, l'incarcération sont des litotes de la mort, capables de concilier la défaite avec l'immortalité divine. A ces « litotes » Walter POTSCHER (*Die Oidipus-Gestalt*, Eranos, LXXI, 1-2, 1973, p. 35) ajoute la perte de la souveraineté.
36. Hés., *Théog.*, 135 et 453 sqq.

37. Hés., *Théog.*, 459 sqq.
38. Hés., *Théog.*, 490-491, 617 sqq, 717 sqq; Apollod., *Bibl.*, I, 2, 1.
39. Hés., *Théog.*, 886 sqq; Apollod., *Bibl.*, I, 2, 1.
40. Hés., *Théog.*, 454 et 921.
41. Encore que le mariage avec Métis, cousine germaine de Zeus (voir Hés., *Théog.*, 133 sqq) puisse être considéré comme un inceste.
42. Marcel DETIENNE, *o.c.*, p. 137, estime que ni Cronos ni Zeus, qui ne dévorent pas l'être membre à membre, mais l'avalent, « ne sont de vrais cannibales : ce sont des dieux souverains qui engloutissent leurs adversaires pour défendre ou pour fonder leur pouvoir ». Mais cette fonction se trouve aussi dans le cas de la dévoration membre à membre, comme nous le verrons (voir *infra* p. 115). L'argument n'est pas déterminant. L'avalement est seulement une modalité du cannibalisme, différente de la dévoration. Dans son tableau « Saturne dévorant ses enfants », Goya représente l'enfant décapité, preuve que dans l'imagination populaire il y a bien équivalence entre engloutissement et dévoration. Voir aussi Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1978 (1ère éd. 1960), p. 90.
43. Parthénios, ἙΡΩΤΙΚΑ ΠΑΘΗΜΑΤΑ, V, Περὶ Λευκίππου, éd. Teubner, p. 11-13.
44. Fr. 137 B DK. Voir René GIRARD, *La Violence et le sacré*, Paris, 1972, p. 228.
45. Hygin, *Fab.* 206, 238, 242, 246, 253, 255; Parthénios, ἙΡΩΤΙΚΑ ΠΑΘΗΜΑΤΑ, XIII, Περὶ Ἀρπαλύκης, éd. Teubner, p. 64-65; Nonnos, *Dionys.*, XII, 72-74.
46. Marie DELCOURT, *Oreste et Alcéméon. Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, Paris, 1959, p. 57 sqq.
47. Georges DEVEREUX, *Dreams in Greek Tragedy*, Oxford, 1976, p. 331.
48. Tzvetan TODOROV, *Qu'est-ce que le structuralisme? 2. Poétique*, Seuil, coll. Points, Paris, 1968, p. 71.
49. Apollod., *Bibl.*, I, VIII, 5.
50. Apollod., *ibid.*
51. Voir par exemple schol. Pind. *Ném.* X, 7, 12; Apollod., *Bibl.*, III, VI, 8; schol. Hom. *Il.* V, 126 (= Phérécyde, *F. Gr. Hist.* Jacoby, 3, 97, *Fragm. Hist. Graec.*, Müller, I, p. 85).
52. Apollod., *Epitomé*, III, 4 sqq.
53. Marie DELCOURT, *Oreste et Alcéméon*, p. 58; *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris, 1944, p. 86.
54. Apollod., *Bibl.*, I, VII, 8; Plut., *Parall. minor.*, 40, 315 E (*Moralia*, t. IV, éd. Loeb); le scholiaste d'Homère, *Il.* IX, 557, et Eustathe à Homère, *id.*, p. 776. Voir FRAZER, éd. d'Apollodore, tome I, p. 62-63.
55. Plut., *ibid.*
56. Apollod., *Epitomé*, II, 14; Lactance à Stace, *Théb.* IV, 306; premier mythographe du Vatican, 22; deuxième mythographe du Vatican, 147; Hygin, *Fab.* 87 et 88.
57. Hygin, *Fab.* 88.
58. Plut., *Parall. minor.*, 19 (310), (*Moralia*, tome IV, éd. Loeb).
59. Plut., *ibid.*

60. Voir par exemple Hésiode, *Théog.*, 1014; Hygin, *Fab.* 125 et 127; Apollodore, *Epitomé*, VII, 16 et 36. D'après les *Nostoi*, fr. IX, p. 141, édition Allen, *Homeri opera*, tome V, Télégonos serait le fils d'Ulysse et de Calypso. Mais les *Nostoi* sont la seule œuvre à proposer cette généalogie.
61. Voir Hygin, *Fab.* 127; Apollod., *Epitomé*, VII, 36; Oppien, *Halieutiques*, II, 497-504.
62. Hygin, *Fab.* 127; *Télégonie*, éd. Allen, p. 144.
63. Voir René GIRARD, *La Violence et le sacré*, p. 263-264.
64. Hygin, *Fab.* 244. Ce meurtre faisait l'objet d'une tragédie perdue de Sophocle, les *Aléades* (selon GRIMAL), les *Mysiens* (selon FRAZER). Voir aussi *Paroemiographi Graeci*, éd. Leutsch et Schneidewin, vol. I, p. 212. Sur l'histoire d'Héraclès, Augé et Téléphe, voir Apollodore, II, 7, 4 (avec la note de Frazer, tome I, p. 252-255); L. SÉCHAN, *Études sur la tragédie grecque*, Paris, 1967 (1926), p. 503-518; J. DUCHEMIN, *L'ΑΙΩΝ dans la Tragédie Grecque*, Paris, 1968 (1945), p. 103. F. VIAN, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, Paris, 1966, p. 222 sqq.
65. Apollodore, II, 4, 1.
66. Apollodore, II, 4, 4; Pausanias, II, 16, 2.
67. Marie DELCOURT, *Oreste et Alcméon*, p. 64.
68. Voir *supra* p. 100.
69. Voir Apollod., *Epitomé*, II, 10-14, et les notes de FRAZER (tome II, p. 164-168).
70. Voir *supra*, p. 101. Sur la légende de Térée, voir Pausanias, I, 5, 4; I, 41, 8-9; X, 41, 8-9; Apollod., *Bibl.*, III, 14, 8; Hygin, *Fab.* 45; Ovide, *Métam.*, VI, 426-674; Lactance, *Narrat. Fabular.*, VI, 7; Premier mythographe du Vatican, 4; Deuxième mythographe du Vatican, 217; L. GERNET, *La légende de Procné*, Mélanges Navarre, II, p. 207-217; K.A. NEUHAUSEN, *Tereus und die Danaiden bei Aischylos*, Hermes, XCVII, 2, Juin 1969, p. 167-186; N.J. ZAGANIARIS, *Le mythe de Térée dans la littérature grecque et latine*, Platon, XXV, 1973, p. 208-232.
71. Voir *supra* p. 102.
72. Voir *supra* p. 102-103. Didier PRALON estime qu'on peut voir dans le meurtre de la Sphinx une litote du parricide: par le meurtre de Laïos, Oedipe parvient au pouvoir; par le meurtre de la Sphinx, Oedipe parvient au pouvoir; il y a équivalence entre la Sphinx et Laïos. On retrouverait alors les trois crimes.
73. Voir *supra* p. 101.
74. Sur le thème de l'inceste dans les *Suppliantes*, voir E. BENVENISTE, *La légende des Danaïdes*, RHR, 1949, CXXXVI, p. 129-138.
- 74bis. Sur le thème de la bête sacrifiée dans l'*Orestie*, voir par exemple Froma I. ZEITLIN, *The motif of the corrupted sacrifice in Aeschylus' Oresteia*, TAPhA, XCVI, 1965, p. 463-508.
75. Marie DELCOURT, *Oreste et Alcméon*, p. 77.
76. Un passage du récit consacré par Parthénios à Leucippos me paraît également révélateur. Leucophroé, amoureuse de Leucippos, livra sa ville aux ennemis dont Leucippos était le chef. Si on rapproche cet épisode du mythe d'Hippodamie ou de celui de Scylla coupant le cheveu d'or de Nisos pour que sa ville tombe entre les mains de Minos, dont elle était amoureuse, on verra là, sous une forme atténuée, un redoublement du thème du parricide (voir *supra* p. 105).
77. *F. Hist. Gr.* éd. Müller, I, 546, fr. 40-41.
78. *Etymologicum Magnum*, éd. Gaisford, p. 42, s.v. ΑΙΩΠΑ; Apollodore, *Epitomé*, VI, 25; Hygin, *Fab.* 122.

79. Apollodore, *Epitomé*, VI, 28.
80. Pausanias, II, 18, 6. Voir aussi TZETZÈS, *Schol. à Lycophron*, 1374.
81. Rappelons qu'à Athènes l'union d'un frère et d'une sœur utérins est avec l'union entre ascendants et descendants l'union incestueuse la plus prohibée. Voir GLOTZ, article « incestum, incestus », dans DAREMBERG et SAGLIO, p. 449.
82. Pausanias, VIII, 34, 2-3.
- 82bis. Je lis dans *Le Monde* du 29 septembre 1978, p. 18, compte-rendu de l'ouvrage de Claude DELARUE, *Le fils éternel*, chez Balland : « l'idéal, pour le fils, serait de manger du père ».
83. Shakespeare, *Titus Andronicus*. Démétrius et Chiron, fils de Tamora, violent Lavinia, fille de Titus Andronicus, et lui coupent la langue et les mains (cf. le mythe de Térée). Pour se venger, Titus Andronicus les tue, confectionne des pâtés avec leurs têtes et fait manger ces pâtés à Tamora. Après quoi il la tue.
Sade, *Justine ou les malheurs de la Vertu* : épisode de Monsieur de Gernande, géant, sorte d'ogre, à la fois vampire et dépravé sexuel.
84. L'alliance entre sexualité et cannibalisme serait sans doute facile à montrer dans tous les films sur les vampires. Voir Claude TURC, *Psychanalyse et sexologie dans le mythe de Dracula à travers la littérature et le cinéma*, Thèse 3^e cycle, Montpellier, 1974. p. 86-102.
85. Voir Paul SÉBILLOT, *Le Folklore de France*, Paris, 1968, t. IV, p. 251-252. La nièce du prieur violée par les moines et l'enfant servi en repas, cf. le mythe de Thyeste : « dans les débris de son épouvantable festin, elle reconnaît la tête, les pieds et les mains de son enfant » ; p. 302-303 : Thème du mari jaloux qui fait manger à l'épouse le cœur de l'amant ou à l'amant le cœur de l'épouse.
86. Voir C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, I, *Le cru et le cuit*, 1964, p. 43-45 ; II, *Du miel aux cendres*, 1966, p. 87 sqq, p. 103 ; III, *L'origine des manières de tables*, 1968, p. 259 ; IV, *L'homme nu*, 1971, p. 42-43, 54-55, 122-123, 324-325, 505.
87. Voir P. WALCOT, compte-rendu de l'ouvrage de F. DIRLMEIER, *Der Mythos von König Oedipus*, dans J.H.S., LXXXVI, 1966, p. 232-233.
88. Saxo grammaticus, *La saga de Hadingus*, dans les *Gesta Danorum*, résumé et extraits dans G. DUMÉZIL, *Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo grammaticus, I, V-VIII) et autres essais*, Paris, 1970, 209 p.
89. G. DUMÉZIL, *id.*, p. 65.
90. Je remercie M. Georges DEVALLET de m'avoir indiqué ce mythe.
91. Je remercie Mme Claude BRUNON de m'avoir indiqué ce mythe. Sur le *Kalevala*, voir éd. J.L. Perret, Paris 1931, et K. KROHN, *Kalevalastudien*, 6 vol., Helsinki, 1924-1928.
92. Géza ROHEIM, *The Riddle of the Sphinx*, p. 30, cité dans *la Panique des Dieux et autres essais*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1972, p. 22.
93. C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, I, *Le cru et le cuit*, p. 43-45.
94. Les vautours cannibales nous intéressent moins que les poissons cannibales, litote du cannibalisme du fils : c'est parce que le fils a précipité le père dans le lac que le père est dévoré.
95. C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, IV, *L'homme nu*, p. 122-123.
96. Dionysos-Zagreus est lui aussi ressuscité parce qu'Athéna a réussi à soustraire son cœur à l'appétit des Titans.
97. C. LÉVI-STRAUSS, *o.c.*, p. 123.
98. Voir *supra* p. 103.

99. Ainsi Géza ROHEIM, *La Panique des Dieux...* p. 49; C. LEVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, 1962, p. 139-140; Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Coll. Idées, NRF, Gallimard, Paris, 3^e éd., 1963, p. 101 sqq; J.B. PONTALIS, *Avant-Propos* dans *Destins du cannibalisme*, Nouvelle Revue de Psychanalyse, n° 6, Automne 1972, p. 7; Jean POUILLOUX, *Manières de table, manières de lit, manières de langage* dans *Destins...* p. 15, 16, 19; André GREEN, *Cannibalisme : réalité ou fantasme agi?* dans *Destins...* p. 42-43; Marc AUGÉ, *Les Métamorphoses du vampire. D'une société de consommation à l'autre*, dans *Destins...* p. 140; Geneviève CALAME-GRIAULE, *Une affaire de famille. Réflexions sur quelques thèmes de « cannibalisme » dans les contes africains*, dans *Destins...* p. 187; Jacques GENINASCA, *Conte populaire et identité du cannibalisme*, dans *Destins...* p. 217.
100. C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, p. 139.
101. René GIRARD, *La Violence et le sacré*, p. 111.
102. Tzvetan TODOROV, *Qu'est-ce que le structuralisme? 2. Poétique*, p. 71-72.
 - récit mythologique : les unités minimales de causalité entrent dans un rapport immédiat l'une avec l'autre.
 - récit idéologique : le rapport des unités minimales de causalité se fait par l'intermédiaire d'une loi générale dont elles se trouvent être les illustrations. Elles n'ont pas de rapport direct entre elles.
103. Sur Tydée le maudit, voir Marie DELCOURT, *Tydée et Mélanippe*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, XXXVII, 1966, p. 155 : « Ce bâtard, né d'une condamnée, élevé dans une porcherie, meurtrier de plusieurs des siens, qui meurt en dévorant la tête de son ennemi, compose une étrange figure de maudit ».
104. On trouvera, confirmant notre hypothèse, un curieux exemple de cette transgression de la loi dans les descriptions que font les auteurs grecs des mœurs de l'hippopotame : il tue son père et s'unit à sa mère, nous disent Plutarque (*De Isid. et Os.*, 364A, coll. Loeb, *Morales*, tome V) et Porphyre (*De Abstinencia*, III, 23). Et Elien ajoute : « Mais le plus impie de tous est l'hippopotame car il mange même son père ». (*Sur les Animaux*, VII, 19). Les trois formes de la transgression sont rassemblées. On regrettera que la langue française, qui s'offre le luxe de deux mots pour désigner la dévoration de l'être humain, n'en ait aucun pour désigner la dévoration de l'être de même espèce. Puisque l'anthropophage, marqué par son étymologie, ne peut être qu'un mangeur d'homme, ne pourrait-on pas réserver le cannibale, dont l'étymologie est moins parlante, à cette acception plus générale?
105. Carl ROBERT, *Oidipus, Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum*, Berlin, 1915.
106. I. VELIKOVSKY, *Oedipous and Akhnaton. Myth and history*, New-York, 1960, 208 p. Voir les comptes-rendus très critiques de ROUSSEAU dans *L'Antiquité Classique*, 1960, p. 557-558, et de Walter PÖTSCHER, *Die Oidipus-Gestalt*, p. 17-19.
107. Franz DIRLMEIER, *Der Mythos von König Oedipus*, Mainz, 1948, p. 25.
108. Walter PÖTSCHER, *Die Oidipus-Gestalt*, Eranos, LXXI, 1973, p. 12-44.
109. Voir Marie DELCOURT, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris, 1944, et *Légendes et cultes de héros en Grèce*, Paris, 1942, p. 98-117.
110. Artémidore, *La Clef des Songes*, I, 79, édition Festugière, Paris, 1975, p. 88 sqq.
111. Voir Marie DELCOURT, *Oedipe ou la légende du conquérant*, p. 192 sqq.
112. Voir Marie DELCOURT, *Tydée et Mélanippe*, p. 167-168.
113. Sur ce point voir W. PÖTSCHER, *Die Oidipous-Gestalt*, p. 30.
114. Eur., *Andromaque*, 171-177 : « le fils de l'homme qui a fait périr ton époux, tu oses dormir à ses côtés, et du meurtrier avoir des enfants. Ainsi en va-t-il de toute la gent barbare : le père s'y unit à la fille, le fils à la mère et la sœur au frère; les amis les plus proches (ou les parents les plus proches : *hoi philtatoi*) s'entretiennent sans que la loi l'interdise. Ces mœurs-là, ne va pas les importer chez nous ». Voir le commentaire de René GIRARD, *La Violence et le sacré*, p. 119.

115. Voir Marie DELCOURT, *Tydée et Mélanippe*, p. 166-167, et Marcel DETIENNE, *o.c.*, p. 142.
116. On veut bien reconnaître à la rigueur que dans des temps très reculés, de lointains ancêtres ont pu se livrer à de telles pratiques. De là des formules comme « il y eut un temps où... » qui projettent les faits décrits aussi loin dans le passé que le « il était une fois » des contes populaires. A l'éloignement dans l'espace correspond l'éloignement dans le temps. Voir Critias, *Sisyphé*, fr. 1, 1, Nauck, p. 771; Moschion, fr. 6, 3, Nauck, p. 813; et un fragment orphique, ed. Kern 292.
117. Comparer le déplacement du sacrifice humain (à la fois dans l'espace et dans le temps) dans le mythe d'Iphigénie.
118. Voir Carl ROBERT, *Oidipus*, p. 47.
119. Mais elle n'est pas impossible : voir les exemples historiques de Jean II, roi de Navarre et d'Aragon, qui reconquit la Catalogne alors qu'il était presque aveugle, et de Jean I^{er} de Luxembourg l'Aveugle, qui se fit tuer à la bataille de Crécy.
- 119bis. Voir Léon LEGRAS, *Les légendes thébaines dans l'épopée et la tragédie grecques*, Thèse complémentaire, Paris, 1905, p. 41.
120. Voir F.B. WELCKER, *Der epische Cyclus*, Bonn, 1849, tome II, p. 337.
121. Georges DEVEREUX, *The self-blinding of Oidipous in Sophokles «Oidipous Tyrannos»*, *JHS*, XCIII, 1973, p. 36-49.
122. Si Oedipe n'avait pas commis le parricide et l'inceste avant l'aveuglement, il serait tentant d'opposer Polyphème, anthropophage, puis aveuglé (responsabilité, châtement) à Oedipe, aveuglé, puis anthropophage (un châtement non mérité précédant une faute involontaire).
123. *Il.*, I, 5.
124. Voir Jean-Pierre VERNANT, *Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'«Oedipe-Roi»* dans *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, p. 110 sqq. et René GIRARD, *o.c.*, p. 102 sqq.
- 124bis. « Argos » désignant d'ailleurs l'ensemble de l'Argolide plutôt que la ville d'Argos.
125. Edition Allen, fr. 1.
126. Marie DELCOURT, *Pyrrhos et Pyrrha*, Paris, 1965, p. 24-25.
127. Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, XI.
128. *Il.*, IV, 372-400; V, 126, 800-813; VI, 222-223.
129. Voir Marie DELCOURT, *Tydée et Mélanippe*, p. 155.
130. Schol. Eur. *Phén.* 53. Voir aussi le scholiaste de l'*Illiade* IV, 376.
131. Le motif de Polynice pourrait être la vengeance. La scholie A *Il.* IV, 376 indique qu'Asty-méduse accusa faussement ses beaux-fils d'avoir tenté de la séduire (duplication de l'inceste).
132. Olénios : Phérécyde, fr. 122; Mélanippos : Hygin, *Fab.* 69; schol. Stace *Théb.* II, 113; Toxeus : schol. Stace *Théb.* I, 282; Apollod., I, VII, 1; Méléagre : premier mythographe du Vatican, 198; voir FRAZER, éd. d'Apollodore, I, p. 72-73.
133. En partant de recherches sur les Elisabéthains et en remontant des Elisabéthains à Sénèque, puis aux Tragiques, à la *Théogonie* d'Hésiode, et d'une façon générale aux mythes de la Grèce ancienne, c'est-à-dire en adoptant une démarche inverse de la mienne, Monsieur Jean FUZIER, Directeur du Centre d'Etudes et de Recherches Elisabéthaines (Université Paul Valéry, Montpellier), travaillant en collaboration avec Monsieur Jean-Marie MAGUIN est parvenu à des résultats extrêmement proches. Il arrive en effet à la conclusion que les

trois archétypes de l'horreur et de la cruauté sont l'inceste, la castration (sous les formes dégradées dans le théâtre du parricide ou du régicide), et le cannibalisme, dégradé souvent lui aussi sous la forme du cannibalisme involontaire, ou sous la forme de l'extermination, par un père ou une mère, de l'ensemble de sa progéniture. Cette théorie a été exposée au séminaire de D.E.A. des *Etudes Elisabéthaines* et au *Post-Graduate Seminar* du Shakespeare Institute de l'Université de Birmingham. Elle sera développée dans un article intitulé *Archetypal Patterns of Horror and Cruelty in Elizabethan Revenge Tragedy*, à paraître dans les *Cahiers Elisabéthains*. La convergence de nos conclusions, à partir de recherches menées parallèlement, et sans communication entre nous, me paraît être un argument de poids en faveur de la thèse proposée ici.