



WALTER F. OTTO

LES DIEUX DE LA GRECE

Préface de Marcel Detienne

Payot

LES DIEUX DE LA GRECE

« Ce qui est en question tout au long des *Dieux de la Grèce*, c'est notre rapport au monde grec : que sont pour nous les dieux de la Grèce aujourd'hui ? Mais un aujourd'hui diffracté entre la génération des années trente et notre propre regard sur le projet mis en œuvre par le livre de Walter Otto. Dans cette histoire, il entre beaucoup de fiction, qui en retour invite à une lecture de manière anthropologique. Car il y a voyage et conversion : voyage qui veut être un retour vers les dieux oubliés; conversion dont le tracé commence par un départ et s'ouvre sur un dépassement...

Les *Dieux de la Grèce*, pour Walter Otto, ce sont les dieux de la terre natale, les seuls vrais dieux de notre histoire d'hommes. Un paradis qui n'est pas perdu, mais seulement oublié, et tout y est à l'échelle de l'homme au milieu de dieux ignorants de la transcendance : le feu, la terre, l'eau fraîche, l'arbre ou les traverses de la mer. Rêve qui a sa lucidité quand il évoque dans la Grèce le lieu où se trouve conjurée la séparation entre le sujet religieux et le sujet social, entre l'individu qui fait l'expérience du divin et la société où chaque geste de la vie quotidienne prend un sens sous le regard d'un dieu... »

Extrait de la préface de Marcel Detienne.

Couverture : Coupe Laconienne « Zeus et son aigle », VI^e siècle av. J.-C. Musée du Louvre. Photo Rapho-De Chuzeville.

LES DIEUX DE LA GRÈCE

WALTER F. OTTO

LES DIEUX DE LA GRÈCE

La figure du divin au miroir
de l'esprit grec

*Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbart
et Armel Morgant*

Préface de Marcel Detienne



PAYOT, PARIS
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

—
1981
—

Les traducteurs remercient MM. Pierre COLOMBY, Michel DEGUY et François FEDIER, instituteurs de ce travail.

Titre original : *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des Griechischen Geistes.*

© Verlag G. Schulte-Bulmke, Francfort sur le Main.

PRÉFACE

AU COMMENCEMENT
ÉTAIT LE CORPS DES DIEUX

par
Marcel DETIENNE

Königsberg, 1934 : le nouveau professeur de grec à l'Université s'appelle Walter F. Otto ⁽¹⁾. Un an plus tôt, le 30 janvier, le Maréchal Hindenburg appelle au poste de Chancelier Adolf Hitler. Et le nouveau régime s'empresse de compter ses amis. Pourquoi les hellénistes protesteraient-ils ? Ceux qui se considèrent comme les héritiers du monde gréco-romain ont souvent une certaine inclination au conformisme social, et l'idéologie des Bons Aryens ne cache pas qu'elle aime à écouter la musique des bottes nazies dans la rumeur guerrière des légions romaines, et, déjà, de la phalange spartiate. C'est sans surprise que les milieux académiques apprennent qu'un des rares dissidents parmi les philologues dits classiques est cet historien de la religion grecque qui professe sa foi en Zeus l'Olympien ⁽²⁾. Walter F. Otto croyait

⁽¹⁾ Bio-bibliographie dans W. F. Otto, *Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltanschauung*, Hamburg, 1963 (Rowohlts deutsche Enzyklopädie, 170), où est republié le texte de K. Kérényi, Walter Friedrich Otto. Erinnerung und Rechenschaft, *Paideuma*, 7, 1959, 144-154.

⁽²⁾ Et K. Reinhardt lui aurait dit que, dans ce cas, il devait sacrifier des bœufs au Père des dieux. Du moins dans la version donnée par V. Pöschl, Walter F. Otto e Karl Reinhardt, *Annali d. Scuola Normale Superiore di Pisa, Class. Lett. Filos.* 1975, 955-983. Témoignage non anecdotique de K. Reinhardt, Walter F. Otto, dans *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung* (her. von Carl Becker), Göttingen, 1960, 377-379. L'essai d'Alain Schnapp, Archéologie et nazisme, *Quaderni di Storia* 5, 1977, 1-26 introduit aux milieux archéologiques contemporains de W. F. Otto. D'après les informations que m'a communiquées Heinz Happ, professeur à l'Université de Tübingen, et ancien élève d'Otto, le cercle d'amis (Kurt Riezler, Karl Reinhardt, Max Komerell) auquel appartenait Walter F. Otto rassemblait des opposants au nazisme, qui a fait muter ce dernier à Königsberg afin d'éliminer ce noyau de résistance.

en Zeus, alors qu'on lui demandait de croire, ou du moins de faire confiance au nouveau Chancelier. Un égaré. Le pouvoir l'avait donc déplacé aux frontières de la Prusse Orientale, dans la ville aujourd'hui désignée sur la carte par le nom de Kaliningrad, peut-être afin d'exorciser l'ombre si blanche des Chevaliers Teutoniques.

Rien de moins déplacé pourtant que le projet, accompli en 1929, d'écrire un livre intitulé *Les dieux de la Grèce*, comme le poème de Schiller, avec un sous-titre de couleur hégélienne : « La figure du divin au miroir de l'esprit grec ». De l'intérieur d'une tradition phénoménologique, alors assumée par Husserl, on peut, en Allemagne du moins, interroger la pensée religieuse des Grecs, en se donnant comme objet de « science » l'idée grecque du divin, à l'écart, et comme au-delà du travail de l'érudition, qui, lui, inventorie, trie et classe activement des pratiques, des noms, des figurations. Au lieu d'une histoire du développement de la « croyance des Hellènes » — *Der Glaube der Hellenen* d'Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff paraît en 1931-1932 ⁽³⁾ —, W. F. Otto cherche à définir l'idéalité de la religion grecque, et cette figure unitaire du divin se découvre à travers le témoignage privilégié de l'épopée homérique. Mais pas avant que ne soit dénoncé ce que W. F. Otto appelle les présupposés de notre modernité. La Forme de dieux ne peut nous apparaître que quand nos yeux sont devenus capables d'apprécier la distance qui nous tient éloignés de cette idée centrale de l'Esprit grec. Car cette distance seule peut nous inciter à retrouver le chemin de la proximité en nous faisant voir le monde avec les yeux d'un Grec, et non plus avec les nôtres.

Et c'est ici que l'étrangeté du projet commence à se nouer. Nul ne s'inquiète quand Wilamowitz, le plus fameux des hellénistes, construit une enquête sur la religion des Hellènes autour de la « croyance » ; tout lecteur occidental imprégné de judéo-christianisme est son complice pour comprendre que la « croyance » est née dans le cœur de l'homme et que, chose essentiellement individuelle, elle garde son indépendance à l'égard des « formes extérieures » ⁽⁴⁾, que ce soient les types de sacrifice ou la taille des statues. D'ailleurs, n'est-il pas dans l'ordre des choses que les humanistes instruisent les autres du principe spirituel d'une grande civilisation. Et l'immense privilège concédé aux Grecs par

⁽³⁾ Berlin, Weidmann, 2 vol. C'est à Bâle et à Stuttgart qu'une troisième édition a été publiée par Benno Schwabe and Co. Verlag, 1959.

⁽⁴⁾ Ces présupposés de l'analyse de Wilamowitz, Louis Gernet les a reconnus dans la distance que lui donnait sa propre lecture du « Génie grec dans la religion » : Notes et discussions, *Revue de Philologie*, 1934, 191-201.

l'Occident est encore dans les années trente si peu discernable que chacun d'emblée se sent chez lui en pays grec, rassuré encore, s'il en est besoin, par le haut savoir de von Wilamowitz.

Pour W. F. Otto, il ne s'agit pas de rassurer en donnant à la bourgeoisie allemande le supplément d'âme qu'elle en espère, ni d'aplanir les voies qui mènent au cœur du pays grec. Il faut au contraire prendre mesure de ce qui nous sépare, de ce qui nous rend étrangers à l'esprit grec; et, en conséquence, dénoncer les préjugés qui nous empêchent de comprendre « les dieux de la Grèce ». En premier : l'idéologie dominante dans le milieu universitaire allemand entre 1920 et 1930. D'un côté, l'érudition positiviste, représentée par Martin P. Nilsson, qui tient pour compréhensible ce qu'il peut reconnaître comme les traits d'une manière de penser analogue à celle qui conduit notre pratique la plus quotidienne ⁽⁵⁾. Du bon sens, un solide fonds paysan, et flottant à quelque distance de la terre, source inépuisable de toute religion, les figures de l'imaginaire, une mythologie d'Arlequin dont l'historien identifie patiemment les morceaux bien cousus. A l'autre bout, mais encore sur le même horizon, le prince des philologues, Wilamowitz, qui partage le goût de ses contemporains pour l'évolution : au départ, des représentations simples (pas de paysans; on reste entre Junkers), et le travail de l'imaginaire et de l'histoire va leur donner une figure complexe. Par exemple, le dieu Hermès — puissance que l'analyse déployée par Otto ramène à une double tension entre convoier et dévoyer, d'une part, et de l'autre, entre le don soudain et la dépossession brutale — ne peut être dans la perspective génétique de l'évolutionnisme, adoptée par Wilamowitz, que le produit d'un acte de foi initial en la puissance d'un dieu protecteur et secourable. Mais pour Walter Otto l'essentiel est manqué : un dieu qui protège n'est qu'une idée abstraite, un concept vide, une figure morte à la place de l'être vivant, de la figure divine vers laquelle la croyance se porte spontanément ⁽⁶⁾.

Mais le véritable obstacle n'est pas là. Derrière le faux savoir de l'intellectuel et de l'universitaire, pointe le grand adversaire, déjà dénoncé par Otto dans un livre précédent ⁽⁷⁾ : le christianisme, qui fait écran entre les dieux grecs et nous, et qui nous a imposé de manière insidieuse une certaine façon de penser la religion. En

⁽⁵⁾ Dans son précieux *Dionysos. Le mythe et le culte* (1^{re} éd. Francfort-sur-le-Main, 1933), trad. P. Lévy, Paris Mercure de France, 1969, W. F. Otto a longuement expliqué sa position : *Mythe et culte* (pp. 11-51). Sur Nilsson, p. 43.

⁽⁶⁾ W. F. Otto, *Dionysos* (tr. fr.), pp. 14-15.

⁽⁷⁾ *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, Francfort-sur-le-Main, 1923.

nous inoculant le virus de l'intériorité, d'abord : que la religion est inséparable d'une relation personnelle avec le dieu, que le seul commerce avec la divinité se noue à travers un sujet individuel, un moi qui appréhenderait le sacré grâce à la prothèse de l'âme, l'âme inquiète et craintive des civilisations malades. Autre mal, non moins virulent : que le sentiment religieux naît d'un besoin de salut qui va de pair avec la transcendance ; que la finalité des dieux est de délivrer les hommes de ce monde, de les faire monter près d'eux, de les arracher à une nature dont ils sont eux-mêmes totalement disjoints. Avec son angoisse de salut, ses jouissances secrètes de l'âme pécheresse, le christianisme est davantage qu'un obstacle épistémologique : une maladie, un état de langueur dont il faut s'arracher et se guérir si l'on veut redécouvrir la figure authentique des dieux de la Grèce.

A l'écart d'une histoire qui croit pouvoir raconter la genèse des dieux dans un récit chronologique en empruntant les traverses reliant des sanctuaires dispersés et les multiples récits de la mythologie, l'analyse de Walter Otto va droit à l'essentiel : là où les dieux de la Grèce sont rassemblés comme depuis toujours, formant une société naturelle, vivant dans le monde au milieu des hommes. Ne fallait-il pas la myopie des historiens pour ne pas le voir dans sa lumière, ce panthéon dont ils cherchaient les traces en tâtonnant autour de colonnes brisées ? Il était là, dans l'épopée, dans Homère, « le premier et éternel monument où s'est édifié l'esprit authentiquement grec »⁽⁸⁾. Comme si cette présence monumentale se faisait invisible au regard archéologique, ébloui par l'origine, le devenir et l'évolution.

L'esprit grec habite l'épopée ; l'Olympe se donne à voir dans le discours d'Homère, le panthéon de la Grèce est enclos dans un chant poétique dont le surgissement naît de la rareté de l'esprit⁽⁹⁾. Affirmation qui tire sa vigueur de la coupure entre l'épopée et la société invisible qui l'aurait produite, au sens double d'une œuvre vocale et du spectacle d'elle-même. Qu'avec le panthéon d'Homère c'est déjà toute l'histoire des Grecs qui est donnée : d'autres l'ont dit avant Otto, avec plus d'assurance encore⁽¹⁰⁾. Mais il y a là un premier partage : le miroir de l'esprit grec est enfermé dans le cercle de l'épopée. Tout au long du livre, Homère est premier témoin ; et si quelquefois Hésiode est convoqué, c'est avec la piétaille des informateurs, conviés à

⁽⁸⁾ Ici même, p. 257.

⁽⁹⁾ *Ibid.*, p. 32.

⁽¹⁰⁾ e. g. E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, 2. *La pensée mythique* (1^{re} édition 1924), tr. fr. J. Lacoste, Paris, Ed. de Minuit, 1972, p. 20.

figurer pour donner plus de force et d'éclat à une esquisse déjà tracée par l'épopée. A ce premier partage s'en ajoute un autre, qui resserre le champ de l'Olympe authentique à l'intérieur de la seule épopée. Par des allusions, des évocations souvent répétées, l'*Iliade* et l'*Odyssée* laissent entrevoir un monde peuplé de formes hybrides : divinités liées à la terre et à la mort, telles les Erinyes lugubres, filles de la Nuit ; puissances redoutables qui ne font qu'un avec le sang des forces primitives, aveugles à la lumière et en qui se mêlent confusément la mort et la vie. Puissances obscures, mais reconnaissables à deux traits qui les condamnent à l'exclusion. Une propension à la bestialité, d'abord. Ce sont des dieux qui aiment à se métamorphoser, et ils ont des relations de familiarité avec plusieurs espèces animales. Vocation à l'animalité que semble confirmer une féminité essentielle : Déméter Erinys, Gaia, appartiennent au monde des anciens dieux, figures marquées des stigmates du mortel et du maternel, à l'antipode du masculin et des valeurs fondamentales de l'esprit grec qui se découvrent dans l'épopée, au terme des analyses de Walter Otto ⁽¹¹⁾.

Ni Cronos dévorant, ni l'Erinye gorgée de sang ne sont exilés de la mythologie authentique. Mais le monstrueux de leur forme nocturne compose l'horizon sur lequel font leur apparition les figures du divin, purifiées du magique et du merveilleux. Mais d'être à l'écart de la mort et des formes animales n'est encore qu'une définition négative de l'Olympien. Positivement, la figure du divin surgit là où se délimite un règne de l'existence, qui ne se laisse confondre avec aucun autre, mais distingue, à l'usage des hommes, un domaine du réel. La marque de l'Olympien est de nature ontologique ; elle est inscrite à deux niveaux. D'abord, dans la langue grecque, d'après laquelle tout cela que nous vivons, l'attente, la rencontre, la découverte, peut être un dieu, un *theós*, une personne divine. Ainsi pour Ulysse, revoir Télémaque, c'est un dieu, un *theós* ; la reconnaissance se place sous le signe du divin. Et plus largement, le monde — Otto y insiste — est pour le Grec la rencontre qu'il fait sur son chemin. Le second niveau est narratif. Les dieux d'Homère ont une manière d'œuvrer dans la vie humaine qui prend la forme de la présence. A chaque instant de l'existence, un dieu manifeste qu'il est là. Et le récit de l'épopée découvre, en cheminant de dieu en dieu, que le divin est le train naturel du monde qui s'avance par les chemins où vont et viennent les hommes à leurs affaires.

L'homme grec — et c'est son privilège — est chez lui dans un

(11) Ici même : *Religion et mythe archaïque*, pp. 35-58.

monde plein de dieux. Quand un voyageur est sur la route, un dieu vient à sa rencontre. Et la voix des dieux qui soudain se fait entendre par le masque d'un ami ou d'un visage familier, ce n'est pas l'intrusion du surnaturel ni l'ouverture sur le merveilleux, c'est, pour le héros, pour l'homme qui agit, ou bien la détresse, ou la souffrance, ou encore la pensée de la décision, le cœur qui se serre, mais toujours dans le sens de la plénitude où rien de ce qui est naturel ne va sans la présence des dieux. Et c'est la manifestation de cette présence que Walter Otto appelle *théophanie* ⁽¹²⁾ : l'être-là des dieux et le rapport immédiat avec eux, car la connaissance s'accorde à la croyance. Les héros de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* disposent pleinement d'un faire particulier, d'un agir, d'une liberté d'action, mais les dieux de l'épopée sont eux-mêmes la décision. Et pour Ulysse qui veut pénétrer dans le palais des Phéaciens sans se faire voir, Athéna est la chance et l'occasion, sous les traits de la jeune fille portant la cruche. Ou, quand il s'agit de s'en aller, sur la route ou par la mer, un étranger ou un ami se met à parler, et déjà la décision est prise, comme l'oiseau prend son vol.

Dans ce livre qui insiste sur la conaturalité des dieux et des hommes, on entend comme l'aveu que nous pourrions à la limite faire l'économie des figures particulières du divin : rien ne serait changé, et le cours de l'histoire n'en serait pas vraiment dévié. Mais en même temps ce que la figure des dieux apporte aux aventures d'Ulysse ou aux exploits de Patrocle, c'est de les situer dans l'éternel, sans que rien se perde du sang et de la respiration de la vie. Reste cependant à définir, à travers la réalité qu'elles désignent, les figures distinctes des Olympiens, dont les différences organisent le panthéon comme système. Et un tiers environ du livre est consacré à l'analyse des principales sphères d'existence du divin. Des cinq formes significatives retenues par l'auteur — Athéna, Apollon, Artémis, Aphrodite, Hermès — les deux premières, choisies pour montrer comment s'instaure le monde nouveau d'Homère, découvrent le mieux la démarche suivie par Walter Otto, ses procédés, ses modèles d'analyse, ses valeurs privilégiées.

La figure olympienne s'enracine dans une manière de paraître et d'intervenir. Athéna est guerrière, mais non moins ennemie jurée de la fureur et de la sauvagerie violente. Et si l'on veut rendre compte à la fois de sa présence auprès d'Ulysse, de l'aide qu'elle apporte à Jason et à Bellérophon, il faut nouer ses

⁽¹²⁾ Cf. son livre *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hambourg, 1956.

différentes activités autour d'une vertu intellectuelle, la *métis*, l'intelligence rusée où Otto reconnaît l'« esprit de l'action ». Athéna sera donc la puissance de la proximité : « splendeur du moment clair et puissant, à la rencontre duquel ne peut manquer de voler l'accomplissement » (13). L'intelligence qui reconnaît à tout instant le décisif et qui choisit le plus approprié délimite la sphère d'existence propre à Athéna. Mais si la *métis*, cette activité pratique de l'esprit, suffit à circonscrire le domaine d'intervention de cette figure divine, elle ne le fait que de l'intérieur. Et, pour le cerner du dehors, il faut recourir aux services d'un autre dieu, prince masculin, qui vient s'opposer au féminin Athéna. D'autant qu'il faut rendre compte du sexe de ces figures. A Apollon, à lui seul, revient la supériorité de la connaissance : au masculin, la faculté de créer par l'esprit. Pour Athéna, pour la toujours proche, pour le féminin : l'activité victorieuse de l'intelligence, mais quand elle a la maîtrise de l'instant (14). Peu importe, semble-t-il, pour Walter Otto, qu'Apollon étant complètement dépourvu de *métis*, la confrontation soit inégale, au moins dans l'ordre sémantique choisi. L'analyse court-circuite ces repères ; elle substitue la connaissance à la *métis*. Et si on lui objecte qu'Athéna par ses activités guerrières participe du masculin — les femmes ne font pas la guerre, les Grecs ne cessent de le répéter — Otto répond qu'est divinisé dans Athéna le sens masculin de l'âpreté au combat et de la joie de l'action. L'essence du masculin peut donc se monnayer en espèces différentes (15). Mais l'analyse continue, en glissant du plan de la *métis* à la relation du proche et du lointain. Au contraire d'Athéna, figure de la proximité, Apollon est la forme de l'éloigné. Ses choisis ne sont pas des hommes d'action ; il abandonne à la fille aînée de Zeus la maîtrise avisée et active de l'instant. Comment unifier un domaine qui englobe la musique, les purifications, le sens du juste et de l'avenir, et ce que Otto appelle l'institution d'un ordre supérieur (16) ? Le principe d'organisation de la configuration apollinienne se loge entre l'arc et la lyre, instruments homologues d'Apollon qui, tous deux,

(13) Ici même, pp. 60-78. En particulier, p. 71.

(14) P. 73 et 79-98.

(15) Tout un jeu du masculin et du féminin traverse et oriente les intuitions de Walter F. Otto. Ainsi, Artémis, que sa virginité rend inapprochable, règne, comme Apollon, sur les lointains, les solitudes inaccessibles. Mais sa pureté n'a rien de spirituel, elle ne manifeste que l'esprit de la nature intacte. C'est la femme transfigurée par la virginité (ici-même, pp. 99-110). Au prix de la transfiguration, elle reste au nombre de ces Olympiens qui « font triompher l'esprit masculin avec toute sa détermination ».

(16) 88-118.

frappent juste et lancent au loin des traits ⁽¹⁷⁾. Quand Ulysse, après les vaines tentatives des prétendants, tend l'arc, « tout comme un maître de la lyre et du chant tire la corde sur sa cheville, il en éprouve la tension de la main, et la corde chante bel et clair comme un cri d'hirondelle ⁽¹⁸⁾ ». L'*Odyssée* dit la justesse de cette intuition, comme d'autres, dispersées dans ce livre, mais sans pour autant cautionner la visée d'une analyse qui conjoint dans la figure apollinienne la distance et la liberté : l'une étant l'attitude de la connaissance, l'autre la vertu de l'esprit qui connaît d'intuition et lance au loin ses traits.

Le modèle, ici — pour tout lecteur allemand —, éclaire les procédés ; car l'Apollon en qui Otto reconnaît la Forme dans le monde des formes reçoit de l'analyse hégélienne d'être, dans le panthéon grec, l'idéal de l'idéal, et de voir ainsi ses caractères et ses différents attributs se disposer comme les variations d'un thème unique : le *lumineux*, redoublé dans l'ordre spirituel par le savoir ⁽¹⁹⁾. Dans le champ de la religion grecque, Hegel est précurseur. De deux manières : le panthéon, longtemps habité par de froides allégories, se peuple de dieux qui vivent ensemble et d'une vie personnelle ⁽²⁰⁾. Chacun d'eux devient une forme signifiante, et l'interprétation se voit assigner la tâche d'en reconnaître le principe unifiant. Projet insolite, et qui donne au livre écrit par Otto, même en 1929, sa première originalité, au milieu des monographies, des enquêtes historiques, des travaux sur l'origine ou le développement des figures divines. D'autant que la perspective positiviste des années trente faisait l'économie de la croyance, fondamentale pour l'approche phénoménologique, d'après laquelle le divin n'est jamais un concept mort auquel on aurait ensuite donné la vie, mais une sphère de l'existence humaine dont la forme est d'abord vivante. Aujourd'hui encore, et sans doute demain, quand l'histoire officielle préfère se tenir à l'écart des problèmes posés par le polythéisme, les intuitions raisonnées venant d'un parfait connaisseur des textes anciens gardent dans *Les dieux de la Grèce* leur vertu stimulante et leur fraîcheur.

⁽¹⁷⁾ 79-98.

⁽¹⁸⁾ *Od.*, 21, 410-411 (cité par Otto, *ibid.*, p. 94).

⁽¹⁹⁾ Cf. D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975, pp. 214-215 (cité dans la suite Janicaud). L'itinéraire de Hegel à Otto est balisé dans une étude de K. Kérényi, *Hegel e gli Dei della Grecia*, *Sicilia Archeologica*, 1968, n° 2, pp. 5-15 (cf. Janicaud, p. 217, n° 39). Le cheminement de Kérényi est par ailleurs retracé par G. Liebert, *Karl Kérényi als Deuter der antiken Religion*, *Symbolae Osloenses*, 1971, 142-150.

⁽²⁰⁾ Janicaud, p. 210.

Il serait à la fois facile et vain de reprocher à Walter F. Otto d'avoir méconnu que l'analyse des puissances divines conduit nécessairement à définir leurs relations différentielles dans un ensemble structuré, en dégagant pour chacune les modalités d'action qui la distinguent de toutes les autres. C'est seulement autour des années cinquante que la rigueur des recherches duméziliennes a marqué ces problèmes ⁽²¹⁾. De même, il serait hors de propos de déplorer que soient absentes du panthéon des figures familières à l'Olympe d'Homère comme Héphestos ou Poséidon, si ce n'était pour reconnaître, dans la ségrégation dont ils sont victimes, des raisons de nature à éclairer la visée du livre : par exemple, que d'être limité à la mer ou d'appartenir tout entier à l'élément igné disqualifie certains « Olympiens », trop intimement liés à la matière pour posséder ce que Otto appelle la vraie hauteur du divin ⁽²²⁾.

Ce qui est en question tout au long des *Dieux de la Grèce*, c'est notre rapport au monde grec : que sont pour nous les dieux de la Grèce aujourd'hui ? Mais un aujourd'hui diffracté entre la génération des années trente et notre propre regard sur le projet mis en œuvre par le livre de Walter Otto. Dans cette histoire, il entre beaucoup de fiction, qui en retour invite à une lecture de manière anthropologique. Car il y a voyage et conversion : voyage qui veut être un retour vers les dieux oubliés ; conversion dont le tracé commence par un départ et s'ouvre sur un dépaysement. Il faut nous dessaisir d'objets familiers : l'intériorité, le sujet religieux ou le sujet social. Première distance qui dessine en nous-même la figure d'un autre.

Pour atteindre une société très éloignée et fort différente de la nôtre comme l'est celle des Grecs, il nous faut d'abord démasquer notre moi et dépouiller nos catégories intimes. C'est d'abord une conversion du regard : les dieux de la Grèce appartiennent à l'ordre du monumental. Pour Walter F. Otto, l'expérience religieuse se fonde dans une relation cultuelle, mais antérieure aux gestes du sacrifice, de la prière ou de la libation. Avant que la liturgie ne se déploie dans l'espace du sanctuaire, entre l'autel, la statue et le temple, il y a une expérience de nature *théorétique*, donc du voir (car *theôrein* signifie contempler), où la présence au monde s'éprouve dans la relation immédiate avec la divinité.

⁽²¹⁾ Par exemple, ce qu'en dit G. Dumézil, *La religion romaine*², Paris, 1974, p. 186 (→ 179 de la 1^{re} éd.), et 239 (= 229).

⁽²²⁾ Ici même, pp. 182-187. Quant à Dionysos, qui serait exclu par Homère (p. 185) et ne figure pas au nombre des *Dieux de la Grèce*, W. F. Otto, en 1933, lui a consacré tout un livre, remarquable mais fermé sur le seul Dionysos.

Moment privilégié où les hommes qui ressentent cette présence des dieux « se font eux-mêmes le monument vivant de sa présence ⁽²³⁾ ». Leur propre corps donne à voir la forme des dieux eux-mêmes. Et ce premier monumental, né du regard et devenu spectacle, se découvre à nous dans l'épopée d'Homère, qui nous livre à son tour, comme dans un miroir, le regard sur le monde de la Grèce du commencement. Spectacle redoublé d'un œil vivant pour qui voir et être vu désigne une expérience religieuse et constitue un monde de formes. La figure des dieux se manifeste dans les corps des vivants qui portent en eux — dehors et dedans unifiés — la première image du divin : mythologie sans voix, antérieure à la parole, d'où vont naître les formes plastiques et ce que nous appelons justement les monuments de l'art grec.

Pour toute une tradition, depuis Hegel, l'expérience religieuse des Grecs connaît un lieu privilégié : la statuaire monumentale ⁽²⁴⁾. L'essentiel, le plus profond, le Grec l'atteint par les yeux : il a le don de voir plastiquement, et les figures qu'il sculpte dans la pierre et le marbre, il nous suffit encore de les regarder pour éprouver à travers elles la présence de l'infini et du divin cheminant au devant des hommes. Comme naguère, dans l'île de Rhodes, par la grâce d'Athéna, « les chemins portaient des figures semblables à des vivants qui cheminent ⁽²⁵⁾ ». Entre les hommes et les dieux, la réciprocité est parfaite, et un même regard actif découvre ensemble l'expression authentique du divin et la figure originelle de l'homme. Ici encore c'est le judéo-christianisme qui défigure en conduisant à parler d'anthropomorphisme, alors que le corps des dieux est forme signifiante, et qu'il s'agit, au contraire, de théomorphisme ⁽²⁶⁾.

A travers le peuple de statues qui vient à sa rencontre par les routes et par les chemins, l'homme grec découvre son essence et son corps comme divins, et sans jamais commettre le lapsus, sinon le péché, d'intériorité chrétienne, ni sans céder à la voix trompeuse de la transcendance. D'où il s'ensuit que les monuments de l'art grec sont *tautégoriques* de la pensée religieuse ⁽²⁷⁾. C'est une des propositions majeures de l'art-religion, la *Kunst-*

⁽²³⁾ *Dionysos*, ch. I. Mythe et culte, pp. 12-51. En particulier, pp. 22-38.

⁽²⁴⁾ Janicaud, pp. 197-202.

⁽²⁵⁾ Pindare, *Olympiques*, 7, 95.

⁽²⁶⁾ Ici même, p. 264.

⁽²⁷⁾ Ainsi que le note K. Kérényi, *Hegel e gli Dei della Grecia*, *Sicilia Archeologica*, 1968, n° 2, pp. 5-15. Dans son livre *Die olympischen Götter im Spiegel der archäologischen Denkmäler*, Munich, 1969, E. Simon adopte la même perspective, qui sert d'horizon à une enquête où l'histoire joue son rôle traditionnel et se réclame de K. O. Müller.

Religion. Pour Hegel, c'est en Grèce que commence le procès d'élaboration de soi par l'acte d'idéalisation, c'est-à-dire se donner de belles formes : « Ils se donnèrent d'abord à eux-mêmes de belles formes avant de les exprimer objectivement dans le marbre et par les peintures ⁽²⁸⁾ ». Le corps est le principe de ces belles formes, car, parmi les formes naturelles dont l'art a besoin pour l'intuition qu'il doit produire, la forme humaine est de toutes la plus élevée et la véritable. Et Hegel ajoute : « C'est seulement en elle que l'esprit peut avoir sa vitalo-corporéité, et, par conséquent, une expression saisissable par intuition ⁽²⁹⁾ ». Le corps comme absolu individualité et concret ; et cette corporéité, déjà spiritualisée par le rire, les larmes, le langage — par l'expression ⁽³⁰⁾ —, est le principe unifiant des formes sculptées des dieux qui surgissent en pays grec. Pour Otto comme pour Hegel, le corps-statue vivante est l'absolu immédiatement présent à soi, et il y a un savoir-présence de la forme qui se montre dans la mesure où elle se sait. Certitude d'où naît la conviction que l'épopée d'Homère se connaît dans le miroir de la grande statuaire, et que les poèmes épiques dessinent la forme intellectuelle, incarnée explicitement dans la perfection de sa vérité par les belles œuvres sculptées.

Sans doute, depuis Hegel, l'histoire de l'art a-t-elle élaboré une chronologie suffisamment précise pour rendre illusoire la belle concomitance de l'*Iliade* et des jeunes gens de marbre — *korai* et *kouroi* — qui se mettent en marche par les chemins, un siècle après l'épopée d'Homère. Mais dans la grande fiction hégélienne qui met en scène la coprésence des dieux, des hommes et du monde, l'intuition qui nous semble aujourd'hui la plus juste, dans le prolongement tracé par Walter F. Otto, c'est d'avoir reconnu la primauté du corps dans la perception grecque du divin : que la Forme du corps humain, dans l'ordre figuratif comme dans le discours de l'épopée, constitue un phénomène de symbolisme religieux où la corporéité évoque les valeurs de beauté, d'éclat, de force et de vie. Parler d'anthropomorphisme est une mésinterprétation, car il faut que le corps soit divinisé pour que les dieux s'incarnent dans les grandes statues cultuelles. Ce qui laisse encore ouvert le problème des divers modes de figuration et des statuts différents de ce que nous sommes tentés

⁽²⁸⁾ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction : système et histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, p. 184 (cité par Janicaud, pp. 197-8).

⁽²⁹⁾ Hegel, *Encyclopédie*, éd. Nicolin et Pöggeler, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, § 558.

⁽³⁰⁾ Cf. les analyses de Janicaud, pp. 147-152.

d'appeler image, mot qui nous tend le piège de l'anthropomorphisme, c'est-à-dire de notre image propre ⁽³¹⁾.

Au miroir de l'esprit, la fiction ne serait pas aussi étrange et complète si ne l'habitait encore la figure du rêve. Du rêve grec. Celui du romantisme, de Schiller et de Hegel. « Grèce : à ce nom, le cœur de l'homme cultivé d'Europe... se sent en terre natale ⁽³²⁾ ». Il y a trente ans, la petite phrase de Hegel n'aurait déclenché aucune rupture d'illusion. Qui interrogeait l'évidence de la Grécité ? C'est là « que l'homme commence à être chez soi » : la maison, la demeure où l'être humain est né, la terre natale où la présence est heureuse et immédiate. Terre mythique de nos commencements, où naît une nouvelle humanité, qui constitue une unité d'ordre spirituel et qui adopte une attitude d'un genre nouveau à l'égard du monde environnant : la connaissance *théorique*, fondée sur la vérité idéale qui devient valeur absolue ⁽³³⁾. Un nouvel homme est né ; « il vit dans le fini, mais sa vie est tendue vers un pôle infini ». Et Husserl, dans la conférence donnée à Vienne, le 7 mai 1935, sur « la crise de l'humanité européenne et la philosophie » affirme que surgit alors l'Europe, en tant que figure d'ordre spirituel. Une Europe, écrit-il — et ici le rêve devient grimaçant —, « qui englobe manifestement les dominions anglais, les Etats-Unis, mais non les Esquimaux ou les Indiens des ménageries foraines, ou les Tziganes qui vagabondent en permanence dans toute l'Europe ⁽³⁴⁾ ».

Les *Dieux de la Grèce*, pour Walter F. Otto, ce sont les dieux de la terre natale, les seuls vrais dieux de notre histoire d'hommes. Un paradis qui n'est pas perdu, mais seulement oublié, et tout y est à l'échelle de l'homme au milieu de dieux ignorants de la

⁽³¹⁾ Cf. J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, II, 1971, pp. 88-89 ; *Leçon inaugurale à la Chaire d'Etude comparée des religions antiques*, Collège de France, 1975, 37-39 ; Image et apparence dans la théorie platonicienne de la *Mimesis*, *Journal de Psychologie*, 1975, n° 2, pp. 133-160.

⁽³²⁾ Hegel, *Sämtliche Werke*⁴, éd. H. Glockner, Stuttgart, 1965, t. 11, p. 295 ; 17, p. 187 (d'après Janicaud, p. 152).

⁽³³⁾ Ed. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (texte établi par St. Strasser, trad. P. Ricœur), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1950, p. 225-228. Texte allemand publié depuis dans *Husserliana*, t. VI, La Haye, 1954, 314 sq.

⁽³⁴⁾ Passage gommé dans la version Strasser et Ricœur. Texte allemand : *Husserliana*, VI, éd. W. Biemel (La Haye, 1954), 318, 39-319, 1 (oder Indianer der Jahrmarktsmenagieren oder die Ziegeuner, die dauernd in Europa herumvagabundieren). Comme le rappelle la préface de St. Strasser (*Rev. Mét. Mor.*, 1950, p. 228), Husserl savait déjà, depuis deux ans, qu'il était un non-aryen (Lettre à L. Madelin, 27 août 1933). Son racisme intellectuel n'en est que plus tragiquement aveugle. Demain, les Tziganes et les vrais « Européens » vont partager la même chambre.

transcendance : le feu, la terre, l'eau fraîche, l'arbre ou les traverses de la mer. Rêve qui a sa lucidité quand il évoque dans la Grèce le lieu où se trouve conjurée la séparation entre le sujet religieux et le sujet social, entre l'individu ⁽³⁵⁾ qui fait l'expérience du divin et la société où chaque geste de la vie quotidienne prend un sens sous le regard d'un dieu. Mais rêve insensible à ce qui le dénie là même où il se croit fondé. Car si le système hégélien dessine le cadre hors duquel les analyses de Otto sont largement dépourvues d'assise, toute forme de néo-paganisme est d'avance récusée par Hegel ⁽³⁶⁾ : parce que les dieux grecs ne sont que la phase transitoire d'un progrès spirituel où ils doivent se dissoudre : parce que l'ultime unité de la conscience de soi est demeurée fermée à l'homme grec ⁽³⁷⁾. Ce qu'indique, d'ailleurs, selon Hegel, dans le panthéon d'Homère, l'espèce d'incapacité du monde polythéiste à s'organiser, à former une totalité systématiquement articulée. Comme si les analyses de Otto avaient voulu respecter ce manque et saluer l'acuité du regard hégélien en montrant l'impossibilité d'une analyse systématique d'un panthéon miné lui-même par l'inachèvement et par la désorganisation. Et peut-être fallait-il faire oublier que Hegel avait par avance condamné l'entreprise du retour, en insistant encore sur l'échec d'un mouvement de sympathie, venue de l'intérieur, avec un objet disparu ⁽³⁸⁾. Car ici, les voies se séparent. Pressé par l'Esprit, Hegel assigne à la remémoration du mythe grec le dépassement par la spéculation. Mais qu'importe l'illusion du philosophe au voyageur nostalgique dont la conscience errante ne peut connaître le repos qu'en revenant contre tout vers le pays de ses évidences et dans la terre de la présence. Rêveur éveillé qui se penche sur un miroir brisé, le fou des dieux grecs sait bien que la représentation du divin est vaste comme le monde et que son secret repose en silence dans les profondeurs.

Marcel DETIENNE.

⁽³⁵⁾ Sur l'absence du sujet individuel, Otto s'accorde avec Hegel. Mais leurs jugements se séparent : pour Otto, tout ce qui est individuel est imparfait (ici-même), tandis que pour Hegel, au contraire, les Grecs n'ont pas été capables de concevoir la valeur infinie de l'individu. Les problèmes fondamentaux de « l'individu » au XIX^e siècle, mais dans une histoire nouvellement anthropologique, sont au centre de l'essai de L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

⁽³⁶⁾ Cf. Janicaud, p. 210.

⁽³⁷⁾ *Ibid.*, p. 222.

⁽³⁸⁾ *Ibid.*, p. 217, n. 39.

AVERTISSEMENT A LA DEUXIÈME ÉDITION

Les dieux de la Grèce paraissent ici pour la deuxième fois. Je n'y ai apporté que de légères modifications et additions. Je n'ai pas trouvé matière à refondre essentiellement le tout ni une partie. L'index qui y a été ajouté facilitera l'utilisation du livre. Sur les principes de l'histoire des religions, je me suis expliqué dans mon livre *Dionysos, le mythe et le culte* ⁽¹⁾, paru entre-temps, et qui constitue une sorte de complément à celui-ci.

Bodensee, printemps 1934.

W. F. OTTO.

AVERTISSEMENT A LA TROISIÈME ÉDITION

S'agissant d'un livre paru maintenant depuis plus de dix ans, on conçoit que l'auteur aurait beaucoup à ajouter ou à corriger. Ce livre paraît pourtant une fois encore sans modification, afin que l'unité du tout ne soit pas dérangée par des bouleversements de détails. L'idée fondamentale — à laquelle le livre doit d'exister et dont tout dépend — s'est confirmée, non seulement pour l'auteur, mais au jugement de maints lecteurs qui comptent et pour qui le monde grec est plus qu'un champ propice à recherches érudites. Les manifestations de la religion grecque sont soutenues par une idée dont la signification demeure jusqu'à

(1) Traduction française par Patrick Lévy, Paris, 1969.

présent incomprise, quoiqu'elle ait été souvent pressentie. Il convient d'affirmer cette idée au même rang que les plus hautes idées religieuses de l'humanité : voilà ce qu'on est amené à admettre peu à peu. Comme tout ce qui est grec, l'idée grecque du divin nous est à la fois proche et presque infiniment lointaine. Surmonter les préjugés qui font obstacle à sa compréhension, et laisser parler comme il convient ses témoins authentiques, cela était et demeure la tâche de ce livre.

Tübingen, printemps 1947.

W. F. OTTO.

I. INTRODUCTION

1

L'homme moderne a du mal à parvenir à une compréhension adéquate de la religion des anciens Grecs. Il a une grande admiration pour les images divines de la haute époque. Il sent que la splendeur de ces figures est et restera sans égale. Il peut même éprouver à leur vue un frisson d'éternité. Mais ce qu'il perçoit de ces dieux et de leurs rapports avec les hommes ne trouve pas d'écho dans son âme. Le ton grave de la religion semble manquer ici : cette mélodie d'une élévation et d'une sainteté inexprimables, qui nous est familière et que nous vénérons depuis notre enfance. Si nous nous laissons guider par cette impression, ce dont nous remarquons l'absence apparaît clairement. La religion grecque est si naturelle, que la sainteté semble n'avoir aucune place en elle. Aucun dieu grec ne suscite à son approche ce tressaillement de l'âme, cet ébranlement universel qu'annoncent les paroles : « Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaoth! », ou : « Sanctus Dominus Deus Sabaoth! » Nous ne trouvons pas non plus chez ces dieux, ni dans la mentalité de leurs adorateurs, la gravité morale qui, pour nous, accompagne toujours une religion authentique. Il est impossible de parler d'immoralité. Mais les Grecs sont beaucoup trop naturels et à l'aise dans la nature, pour reconnaître dans la morale la valeur suprême. En définitive, ne resterons-nous pas froids en voyant combien il manque d'intimité véritable entre ces hommes et leurs dieux? Ils les aiment. Ils les honorent. Cela n'est pas contestable. Mais où y a-t-il abandon total de l'âme, renoncement aux attachements les plus chers et à la personne même, entretien cœur à cœur, félicité de l'effusion? Même quand la divinité aime et protège l'homme,

une distance demeure toujours entre eux. Il est vrai que les limites sont délibérément arrêtées. Les dieux mènent leur existence propre : par leur nature, les hommes en sont à jamais séparés. Il y a une résonance presque atroce dans l'hymne que le poète prête aux Muses, quand, à l'occasion de leur fête céleste, elles réjouissent les immortels en chantant leur gloire, par opposition aux peines et aux tourments de l'humanité ⁽¹⁾. Il serait injuste de voir ici joie maligne ou orgueilleuse indifférence. Mais aucun doute : de tels dieux sont très loin de délivrer les hommes du monde et de les faire monter auprès d'eux. Or, que serait pour nous la religion, si elle n'impliquait cette promesse ?

Cela ne vaut sans doute pas au même titre pour toutes les périodes de la civilisation grecque. A bien des égards, tout ce qui touche aux mystères et en particulier l'orphisme, est plus proche de notre sensibilité. Plus nous descendons les siècles post-classiques, plus nombreux sont les traits qui nous paraissent familiers. C'est pourquoi l'histoire des religions accorde plus précisément son attention à ces milieux et à ces époques. On doit toutefois reconnaître que subsiste, quant à l'essentiel, une inévitable impression d'étrangeté. Cette impression devient incoercible, si l'on se tourne, non plus vers les siècles du déclin, mais vers la plénitude de l'âge archaïque, dont les poèmes homériques sont le premier et insigne document. C'est le temps où le rapport aux dieux est encore soutenu par l'assurance la plus stable et la plus vivante. Tout y est précisément si éloigné de ce qui va naturellement de soi pour l'homme moderne, qu'il ne manque pas d'interprètes pour nier qu'il y ait là le moindre contenu religieux.

On comprend leurs raisons. Mais ne serait-ce pas étrange au plus haut point ? Songeons à Homère, auquel on a surtout fait ce reproche. Dans ses poèmes, nous admirons, non seulement l'art, mais aussi la richesse, la profondeur et la grandeur de la pensée. Il ne viendrait à l'idée de personne de prêter des vues superficielles sur l'ordre du monde à une œuvre qui, depuis bientôt trois mille ans, émeut les hommes. Pourtant, dans le meilleur des cas, on a pour son Olympe un sourire indulgent. Ou bien on le donne pour primitif — comme si un ensemble de croyances primitives ne constituait pas un paradoxe, dans un monde parvenu à une telle maturité spirituelle. Ne faut-il pas chercher ici l'erreur que contiennent les préventions des interprètes eux-mêmes ? En vérité, il convient de s'étonner de l'assurance avec laquelle on tranche à propos de ce qu'une humanité aussi étonnante a pensé

(1) Homère : *Hymne à Apollon I, suite pythique*, v. 189-193.

des choses les plus hautes, mais sans examiner si le point de départ adopté rend possible une vue sur cet autre monde de la pensée.

2

Les caractères dont nous remarquons l'absence dans la croyance des anciens Grecs en la divinité sont des privilèges spécifiques du christianisme et des religions qui lui sont apparentées et qui ont leur foyer en Asie. C'est à elles que l'on s'est régulièrement référé pour prendre la mesure de la religion grecque. Inconsciemment, la plupart du temps, mais avec d'autant plus de conviction. Quand on a eu à définir une religion supérieure, c'est toujours elles — et elles seules — qui ont fourni le modèle. Ainsi cherche-t-on involontairement, dans le monde grec de la croyance, une religiosité de type oriental, en pensant y chercher la religiosité tout court. On ne peut mettre à jour qu'étonnamment peu de relations de ce genre — et moins encore dans les siècles où la vie et l'esprit de la civilisation grecque étaient dans leur prime jeunesse; il semble donc inévitable de conclure qu'un contenu authentiquement religieux fait entièrement défaut ici. On ne peut plus déclarer, comme faisaient les premiers chrétiens, que la croyance païenne est purement et simplement une œuvre du démon. Ils s'y connaissaient pourtant mieux que nous. Ils ne la prenaient pas à la légère, comme on fait avec des puérilités superficielles. Ils y reconnaissaient avec horreur l'antithèse de la position chrétienne. Quand l'âme embrassait la foi chrétienne, il s'agissait pour elle, non pas d'épanouissement, de maturation, mais bien d'un renouvellement total. Et cette impression était provoquée par la religion de la basse époque : combien plus vive encore eût-elle été, face à la religion des anciens Grecs, encore intacte dans son authenticité! Si elle se trouve donc à l'opposé de la religion qui a donné, jusqu'ici, la mesure du religieux en général, nous concevons facilement que sa compréhension ne pouvait que se refuser toujours. Où allons-nous donc trouver un nouvel et meilleur point de vue?

Où, sinon dans le monde grec lui-même? La religion n'est pas un bien qui viendrait s'ajouter aux autres possessions d'un peuple, et qui pourrait faire défaut, ou être différent. En elle s'exprime ce qui est le plus vénérable pour l'homme. L'amour et l'être s'enracinent dans le même sol. Spirituellement, ils sont un. A tout ce qui est vraiment essentiel, l'idée vivante de son contenu, de sa force et de sa fin se présente comme divin. C'est pourquoi

l'éternel devait se manifester aux anciens Grecs sous une forme tout autre qu'aux Hébreux, aux Perses, ou aux Hindous. Et la manière dont l'esprit de cette humanité créatrice et savante était appelé à le chercher, à le prendre en vue et à le vénérer devait se refléter dans sa religion.

3

La mondanité et le naturel que l'on blâme dans la religion des Grecs, on les retrouve aussi dans leurs arts plastiques. Ici encore, la différence avec l'Orient est immense. Au lieu du monstrueux, l'organique. Au lieu des interprétations et des arrière-plans, ce que les Grecs nous ont appris à comprendre comme figures naturelles. Tout parle de majesté et de splendeur. Tout nous élève au-dessus de l'éphémère et de la lourdeur du positif. Une merveille s'offre à nos yeux : le naturel ne fait qu'un avec le spirituel et l'éternel, sans rien perdre, dans cette fusion, de sa plénitude, de sa chaleur et de son immédiateté. L'esprit qui portait l'attention la plus fidèle à la nature et qui était en même temps intuition de l'éternel et de l'infini ne devait-il pas faire également de la religion des Grecs ce qu'elle est ?

Jamais il n'y eut de croyance pour laquelle le merveilleux — au sens propre de rupture de l'ordre naturel — ait joué dans les manifestations divines un rôle aussi faible que pour les anciens Grecs. Le lecteur d'Homère ne peut manquer de constater qu'il n'y a pratiquement pas de merveilleux dans ses récits, bien que les dieux et leur puissance soient constamment présents. Pour mesurer toute la singularité de ce fait, il suffit de le comparer avec l'*Ancien Testament*. Jahvé combat pour son peuple, qui n'a pas même à se défendre pour être débarrassé des Egyptiens qui le poursuivent. La mer s'ouvre et laisse les enfants d'Israël passer à sec. Les vagues se rabattent sur les Egyptiens, et aucun n'en réchappe. Ou bien Dieu permet à son peuple de prendre une ville : les murs s'écroulent sous le souffle des trompettes et sous les cris des Juifs qui l'assiégeaient et qui n'ont bientôt plus qu'à y pénétrer. Qu'on se rappelle maintenant qu'aucun événement ne s'accomplit chez Homère sans que devienne visible l'image de la divinité qui se tient en retrait. Mais dans cette proximité sans pareille du divin, tout se déroule naturellement. Nous entendons, nous voyons même, dans cette image vivante, comment un dieu souffle au bon moment la pensée salvatrice à l'homme désespéré. Nous le voyons ranimer l'inspiration et enflammer le courage, assouplir et alléger les membres, donner aux bras assurance et

force. Si nous examinons plus attentivement les circonstances de ces interventions divines, nous trouvons toujours un moment critique, pendant lequel la force humaine, comme électrisée, se concentre soudain pour voir, pour décider ou pour agir. Ces tournants décisifs, qui font partie — nous le savons tous — des expériences inhérentes à la vie active, sont, pour le Grec, manifestations de dieux. Mais il n'est pas seulement renvoyé au divin par le flux de l'advenir et de ses moments déterminants : il l'est aussi par la permanence. Dans toutes les formes et les situations importantes de la vie et de l'être, le visage éternel d'une divinité le regarde. La réunion de tous ces traits essentiels constitue la sainteté de l'être du monde. C'est pourquoi les poèmes homériques sont si pleins de la proximité et de la présence divines, comme aucun autre en aucun pays ni à aucune époque. Dans le monde qui est le leur, le divin n'est pas mis au-dessus de l'advenir naturel comme une puissance souveraine : il se manifeste dans les formes du naturel lui-même, comme son essence et son être. Si, pour d'autres, des faits merveilleux adviennent, ce qui se produit dans l'esprit du Grec est une plus grande merveille : il peut voir les objets de l'expérience et de la vie lui montrer les contours vénérables du divin, sans qu'ils perdent quoi que ce soit de leur réalité naturelle.

Nous reconnaissons ici l'orientation spirituelle du peuple à qui il fut donné d'apprendre à l'humanité à pénétrer la nature — celle qui est en l'homme, et celle qui est autour de lui. Cela veut dire : les Grecs ont initialement donné l'idée de la nature qui nous est devenue si familière aujourd'hui.

4

L'expérience, l'histoire et l'anthropologie enseignent que le monde peut se manifester de bien des manières à l'esprit et à l'âme des hommes. Parmi les formes possibles de représentation, ou manières de penser, deux ressortent, qui requièrent notre intérêt, au moins à ce titre : toutes deux sont toujours et partout présentes, à quelque degré, aussi différente que puisse être la portée de leur signification manifeste. La première, nous pourrions l'appeler objective, ou rationnelle — sans prendre l'expression dans le seul sens de l'entendement et de ses calculs. Son objet est la réalité naturelle. Son ambition : en mesurer la consistance, en ampleur et en profondeur, et en prendre en considération, avec respect, les formes et leur validité.

L'autre mode de pensée est le magique. Il a toujours affaire au

dynamique. La force et l'acte sont ses catégories fondamentales. C'est pourquoi il recherche et révère l'extraordinaire. Certains peuples primitifs, on le sait, utilisent des noms distincts pour les forces surnaturelles qui sont en l'homme et pour celles qui sont dans les choses du monde. Ce sens du merveilleux procède d'une organisation particulière de l'âme humaine, qui s'appréhende elle-même, d'une manière indescriptible, comme une puissance dont peuvent provenir des effets illimités, c'est-à-dire surnaturels. Il est donc licite de parler d'un mode magique de pensée. Face à cette conscience humaine de la puissance se situent les apparitions marquantes du monde extérieur comme événements et manifestations de la puissance. L'expérience naturelle du régulier ou du normal ne manque pas non plus ici. Mais à l'intérêt passionné pour l'extraordinaire correspond un concept très restreint du naturel. Son domaine cesse abruptement devant l'irruption de l'anormal. Avec elle commence la sphère des forces et des effets illimités, l'empire des vibrations de la terreur et de la joie. La dimension qui s'offre ici à l'admiration et à la vénération est invisible et sans figure. En toute souveraineté, elle s'oppose au monde de l'expérience et n'a son pendant que dans la violence magique de l'âme humaine. De ce point de vue, il n'y a nulle part, dans le monde naturel, de consistance ferme. Les caractères essentiels des choses se transforment sans limites. Tout peut provenir de tout.

Il paraît y avoir une affinité particulière entre ce mode de pensée et les civilisations primitives. Mais en soi, il n'est pas du tout primitif. Il peut atteindre au grandiose et au sublime. Il est si profondément enraciné dans la nature humaine, qu'aucun peuple et aucun siècle ne peuvent le renier complètement, même si les différences de ses effets sont très marquées. En témoigne, dans les religions supérieures, la croyance en une divinité qui s'oppose au monde naturel avec tout l'infini de sa puissance et qu'aucune vision ne peut saisir. Nous en rencontrons le plus grand déploiement dans la civilisation spirituelle de l'Inde ancienne. Il s'y trouve aussi un Tout-Puissant mystérieux, la « Vérité des vérités » (Brahman), qui détermine la force psychique au centre de l'homme (Atman). Immanquablement, le monde de l'expérience devait être renvoyé, du rang de moindre réalité, au néant de la simple apparence ⁽²⁾.

Ce qui est ici désigné et décrit comme pensée magique n'est naturellement pas resté tout à fait étranger aux Grecs. Mais qui

(2) Cf. H. Oldenberg : *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915.

sait discerner les traits fondamentaux des différentes conceptions du monde, doit reconnaître que la conception grecque maintient, par rapport à la pensée magique, une attitude de refus très déterminée. Elle se trouve sur le bord opposé. Avec elle, le mode de pensée dont nous avons parlé en premier lieu a trouvé son objectivation la plus accomplie. A la place du concept étroit du naturel, nous avons ici le concept le plus large. Quand nous prononçons aujourd'hui le mot « nature », comme a fait Goethe, avec le sens éminent de ce qui vit, nous sommes les obligés de l'esprit grec. Ainsi le naturel peut-il ici se manifester lui-même dans le rayonnement du sublime et du divin. Quand les dieux grecs interviennent, il se produit bien entendu des événements extraordinaires et bouleversants. Cela signifie, non que s'annonce une force capable de démesure, mais qu'un être s'avance, qui s'imprime autour de nous sous les mille traits vivants d'une grande figure essentielle de notre monde. Le premier et le plus haut, ce n'est pas la puissance qui achève l'acte : c'est l'être qui se manifeste dans la figure. Le tressaillement sacré vient, non du monstrueux et du démesurément puissant, mais des profondeurs de l'expérience naturelle.

Cette conception du monde, que nous qualifions de spécifiquement grecque, a trouvé sa première et sa plus haute expression dans l'époque dont les poèmes homériques sont le monument. Elle se laisse d'emblée reconnaître à l'absence à peu près totale du magique. Le vœu que Goethe prête à Faust à la fin de sa carrière :

« Que ne puis-je éloigner la magie de mon sentier,
Désapprendre les incantations!
Je me tiendrais, Nature! en homme seul devant toi,
Cela vaudrait alors la peine d'être un humain... » ⁽³⁾

n'est jamais autant comblé que dans l'esprit grec. Car c'est bien lui qui a formé l'idée de la nature, devant laquelle Faust voudrait se tenir sans intervention étrangère.

C'est avant Homère que le génie grec a recueilli les figures de sa croyance et de son culte. Pour Homère, elles sont fixées. Ce livre veut montrer que, dans leurs grandes lignes, elles sont restées ce qu'elles étaient chez lui. Pour un peuple comme pour un individu, se trouver soi-même, c'est trouver son monde, c'est parvenir à l'accomplissement de son être propre. C'est pourquoi

⁽³⁾ « Könnt' ich Magie von Meinem Pfad entfernen, / Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen, / Stünd' ich, Natur! vor dir ein Mann allein, / Da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein. »

l'époque dont Homère nous révèle l'image est l'époque par excellence du génie grec. Les représentations que des générations antérieures à Homère ont pu associer aux noms des dieux sont, en regard, de peu d'importance. L'idée spécifiquement grecque qui les a faites ce qu'elles sont appartient, avec toute son originalité, à cette ère dont Homère est le témoin.

On dit volontiers que ce sont les besoins de l'existence humaine, leur développement et leurs modifications, qui produisent les diverses figures des divinités. Soit. Mais les exigences de la pensée et de la façon de voir ne ressortissent-elles pas également à ces besoins? L'événement le plus marquant dans la vie d'un peuple — que nous puissions ou non découvrir ses rapports avec des événements qui lui sont extérieurs — est l'avènement de la pensée qui lui est propre et qui lui a été, pour ainsi dire, originellement réservée. C'est alors que le peuple est caractérisé dans l'histoire mondiale. Cet avènement s'est produit quand la vision pré-historique du monde a fait place à celle qu'Homère nous a fait découvrir et que nous ne rencontrerons plus, après lui, avec la même ampleur lumineuse. Si grande que soit la part faite à la profondeur et à l'art du grand poète quand il nous dépeint les apparitions divines, il n'en demeure pas moins que l'idéalité naturelle ou naturalité idéale, qui nous étonne et nous fascine en elles, appartient au caractère fondamental de cette religion nouvelle et authentiquement grecque.

5

La religion de la Grèce ancienne a saisi les choses de ce monde avec le sens le plus aigu de la réalité. Malgré cela — que dis-je? grâce à cela, précisément —, elle y a reconnu l'orientation du divin. Elle ne se meut pas dans la sphère des soucis, des exigences et des jouissances secrètes de l'âme. Son temple est le monde, dont la plénitude, la vie et le mouvement lui inspirent sa connaissance des dieux. Si elle ne se ferme pas à cette expérience, c'est que, seule, toute la richesse de ses nuances, des sombres comme des claires, peut modeler les grandes images des divinités.

Nous ne nous laisserons pas intimider par le jugement impertinent des pédants qui reprochent à la religion homérique son immoralité ou sa grossièreté primitive, sous prétexte que ses dieux peuvent être partiels et désunis et qu'ils se permettent, de temps à autre, des actions qui sont proscrites dans la vie bourgeoise. Sans doute, de telles critiques se trouvent chez certains grands philosophes grecs. Que la piété envers la nature ait

pu disparaître dans la Grèce elle-même ne justifie pas pour autant ces critiques. Il y a beaucoup de vérités importantes dans ce qui paraît insensé et inacceptable aux théoriciens et aux moralistes. Mais celui qui aura reconnu ce qu'il révère avant tout, n'aura plus l'audace de juger ce qu'il a porté au jour et mis en valeur.

Dans le culte des anciens Grecs se manifeste l'une des plus hautes idées religieuses de l'humanité. Disons-le : *l'idée religieuse de l'esprit européen*. Elle est très différente des idées religieuses des autres cultures, surtout de celles qui, pour notre histoire et notre philosophie des religions, passent pour fournir le modèle de toute religion. Mais elle est essentiellement apparentée à toutes les formes de la pensée et des créations authentiquement grecques, et recueillie dans le même esprit qu'elles. Parmi les autres œuvres éternelles des Grecs, elle se dresse, majeure et impérissable, devant l'humanité. Ce qui, dans les autres religions, est toujours entravé et barré, se laisse admirer ici dans toute sa génialité : la capacité de voir le monde à la lumière du divin. Non pas un monde de l'aspiration et de l'espérance, ou un monde mystiquement présent dans les inquiétantes expériences de l'extase. Mais notre monde : celui auquel nous sommes nés, celui dont nous faisons partie, celui auquel nous sommes liés par les sens et auquel nous sommes redevables, par l'esprit, de toute vie et de toute plénitude. Les figures dans lesquelles ce monde s'est divinement ouvert aux Grecs n'attestent-elles pas leur vérité par la vie qui est encore la leur aujourd'hui, par la permanence où nous pouvons encore les rencontrer, pourvu que nous nous arrachions aux emprises de la mesquinerie et que nous recouvrions un regard libre ? Zeus, Apollon, Athéna, Artémis, Dionysos, Aphrodite... là où l'on rend hommage aux idées de l'esprit grec, il n'est jamais permis d'oublier que c'en est le sommet et, d'une certaine manière, la substance même. Ces figures demeureront tant que l'esprit européen, qui a trouvé en elles son objectivation la plus riche, ne succombera pas totalement à l'esprit de l'Orient ou à celui du calcul pragmatique.

REMARQUE PRÉLIMINAIRE

La naissance de l'esprit dont il vient d'être question a rendu les poèmes homériques possibles. Cet esprit y a trouvé non seulement sa première, mais sa plus décisive expression. C'est la raison pour laquelle notre livre se fonde sur le témoignage homérique. Si nous avons eu recours à d'autres sources, c'est dans l'intention de parachever l'image de la croyance homérique et d'éclaircir sa signification.

Pour ce qui est de l'intervalle temporel entre l'*Iliade* et l'*Odyssée*, et même des divergences entre les différentes parties de l'épopée, nous pouvons les négliger, car pour l'essentiel, la vision religieuse reste partout la même.

Que personne ne s'offusque d'expressions comme « époque homérique ». Elles sont employées, sans parcimonie, pour leur commodité. Elles ne visent rien de plus que le temps où le monde dont témoigne Homère était dans sa ferme maturité. Elles ne prétendent à aucune validité du point de vue géographique ou sociologique.

Une détestable superstition de notre temps s' imagine que les pensées qui mènent le monde émergent des besoins du grand nombre pour culminer ensuite à la hauteur de quelques solitaires. C'est au contraire dans la rareté de la violence de l'esprit — que ce soit celui du groupe ou celui de l'individu — que ces pensées sont engendrées, pour s'enfoncer lentement de plus en plus bas, où elles ne peuvent que devenir plus pauvres, plus ternes et plus grossières, et dépérir d'engourdissement. Seul un siècle de pauvreté spirituelle peut croire que les usages religieux et les façons de voir d'un peuple n'ont jamais dépassé la mesure de ce qu'un simple individu était capable de penser et d'éprouver. Pour

trouver leur source vive, il faut s'élever dans des régions bien plus hautes.

C'est un droit pour toute religion, pour toute façon de voir le monde d'être jugée, non pas en extension, là où elle est superficielle, simplifiée et semblable à toutes les autres par manque de distinction, mais d'après les contours clairs et imposants de sa grandeur. Là seulement elle est ce qu'elle est et ce que ne sont pas les autres.

II. RELIGION ET MYTHE ARCHAÏQUES

1

Les poèmes homériques reposent sur une vision claire et autonome du monde. Ils l'attestent presque à chaque vers. C'est par rapport à elle qu'ils situent toutes les choses marquantes dont ils parlent, et qui reçoivent ainsi leur caractère propre. Nous nommons religieuse cette vision du monde, si éloignée qu'elle puisse être de ce qui est religion pour d'autres peuples et d'autres époques. Le divin est en effet pour elle le tréfonds de tout être et de tout advenir. Ce tréfonds transparait si visiblement à travers toute chose et tout événement, qu'elle ne peut pas, même dans les occasions les plus naturelles et les plus habituelles, ne pas parler de lui. Sans le divin, il n'y a pas, pour elle, d'image achevée du vivant.

Claire et autonome est cette vision religieuse du monde, dans les poèmes homériques. Elle ne parle pourtant jamais ni en formules conceptuelles, ni à la façon d'un dogme. Elle vit et s'exprime en tout ce qui advient, en tout ce qui se dit et se pense. Si le détail reste souvent ambigu, dans l'ensemble et pour l'essentiel les témoignages ne se contredisent pas. On peut les rassembler avec méthode et rigueur, les analyser et les recenser. Ils donnent des réponses claires aux questions de la vie et de la mort, de l'homme et du dieu, de la liberté et du destin. Il s'en dégage une idée décisive et impossible à méconnaître sur la nature du divin. L'image de chaque personne divine y est fixée de façon complète. Son caractère propre y est clairement déterminé sous tous ses aspects. Le poète peut être sûr que l'auditeur a une vision vivante de l'être et de la nature de chaque divinité. Toutes les fois qu'il fait paraître un dieu, il le caractérise de quelques traits. Ces traits

sont toujours choisis avec la maîtrise que l'on admire chez Homère depuis des millénaires. On néglige pourtant de la reconnaître dans les scènes où les dieux apparaissent. Or de telles scènes doivent avoir disposé l'auditeur, précisément par leur réussite, à un ravissement particulier. Ces traits rapides, qui rendent chaque fois le dieu perceptible, sont les indices les plus précieux de son essence. Mais c'est seulement leur ensemble qui nous fournit sa figure achevée.

Le divin qui se présente avec une telle évidence dans les poèmes homériques est multiforme. Il est cependant partout égal à lui-même. Un esprit sublime et une rare sensibilité s'expriment dans toutes ses formes. Les poèmes ne prétendent apporter aucune révélation religieuse, ni inculquer aucune doctrine. Ils ne veulent que regarder et, dans le bonheur du regard, figurer. Devant eux, il y a toute la richesse du monde, la terre et le ciel, l'eau et l'air, les arbres, les bêtes, les hommes et les dieux.

La conception du monde qui parle dans ces poèmes respire l'esprit que nous devons appeler l'esprit proprement grec. Il n'est pas question de méconnaître que, par la suite, ont vu le jour toutes sortes de manières de voir et de tendances orientées tout autrement. Mais qui est attentif à la ligne directrice du génie grec ne peut douter qu'elle ait suivi l'orientation homérique. Le style de la vision et de la pensée homériques, malgré toutes les modifications que le temps et les hommes lui ont apportées se maintient dans les œuvres représentatives du génie grec, qu'elles soient poésie, beaux-arts ou connaissance. Il possède toutes les marques de ce qui s'appelle *grec* — par opposition à toute autre humanité, et en particulier à l'orientale. Il le possède comme quelque chose de naturel et qui va de soi. Sa sphère de vision et de pensée doit donc s'être manifestée complètement dans les siècles qui ont précédé l'achèvement des épopées homériques. Nous ne possédons malheureusement aucun témoignage direct sur le processus spirituel qui s'est déroulé alors. Seul le résultat, monumental, demeure. Nous ne pouvons pas davantage déterminer la durée de l'époque décisive. Si séduisante que puisse paraître la tentative de ranger l'évolution et la transformation de la pensée dans la succession des périodes de civilisations, telles que la mycénienne ou la post-mycénienne, il faut pourtant y renoncer, car les documents qui seraient nécessaires font complètement défaut. Même si la provenance historique demeure dans l'ombre, le processus spirituel est clair et sans équivoque dans son achèvement. Les poèmes homériques nous montrent, dans sa maturité et dans sa force, la nouvelle vision du monde : celle qui est décisive pour l'humanité grecque. Il reste assez de traces et

d'échos — en particulier chez Homère lui-même — pour nous permettre de nous faire une idée des pensées et des croyances antérieures.

2

L'ancienne croyance est liée au terrestre. Elle est fixée à l'élémentaire, tout comme l'ancienne existence elle-même. Terre, enfantement, sang et mort sont les grandes réalités qui règnent sur elle. Chacune de ces réalités a sa propre sphère sacrée, avec ses images et sa nécessité. La raison, en sa liberté, ne peut rien soustraire à la rigueur de l'ici et du maintenant qui sont les leurs. Bienveillantes et bienfaisantes pour qui leur demeure fidèle, redoutables pour qui les dédaigne — de son propre chef ou par nécessité —, elles enferment la vie de la communauté et de l'individu dans leur ordre invariable. Elles sont plurielles, mais appartiennent au même règne. Elles ne sont pas simplement parentes : elles confluent toutes vers une essence grandiose et unique. Cela se voit avec les divinités dans lesquelles elles se présentent : toutes appartiennent à la terre, et toutes ont part à la vie comme à la mort. Quels que soient leurs attributs particuliers, on peut les qualifier toutes de divinités de la terre et des morts.

Cela les distingue radicalement des nouveaux dieux, qui n'appartiennent ni à la terre ni à l'élémentaire en général, et qui n'ont rien à faire avec la mort. Mais le monde des anciens dieux n'a pas été oublié par la suite. Il n'a jamais entièrement perdu sa puissance et son caractère sacré. La religion de l'Olympe lui a enlevé la première place, mais lui a laissé l'arrière-plan, avec cette libéralité et cette vérité de grand style qui la distinguent des autres religions. A la différence de la croyance des Juifs ou des Perses, la croyance grecque n'a pas connu de révolution dogmatique qui eût transformé l'ancien rite en superstition ou en sacrilège, face à la domination exclusive des nouveaux maîtres. Même chez Homère — le plus transparent témoin de la religion de l'Olympe —, l'élémentaire garde sa sainteté primordiale, et les esprits divins qui agissent en lui s'avancent opportunément, sans avoir perdu leur signification. C'est pourquoi nous pouvons encore avoir une connaissance assez précise du monde des anciens dieux.

Il est très remarquable de voir combien les deux règnes divins se heurtent dans les tragédies d'Eschyle, comme si les maîtres de l'Olympe venaient juste de triompher des anciennes puissances. Les plaintes et les insultes du titan Prométhée retentissent dans le

désert scythe, où il est enchaîné aux rochers pour avoir été l'adversaire du nouveau roi des dieux. Il prend les éléments primordiaux à témoin de la violence qui lui a été faite : l'éther, les vents, les fleuves, les vagues de la mer, la terre-mère-de-tout et l'œil-soleil ⁽¹⁾. Le chœur des Néréides se lamente sur son destin et, à la fin, sombre avec lui dans les profondeurs. Pourtant — du moins dans la pièce conservée — un seul côté de l'opposition apparaît. Dans *les Euménides* au contraire, il y a une querelle entre les deux règnes de divinités, à propos de leurs droits. A la vérité, la protestation des anciennes puissances contre les « nouveaux dieux » n'est assumée que par les Erynies, et il n'y a qu'un seul sujet d'affrontement. Mais cette occurrence est d'une si grande importance, et l'attitude des partis divins est si parlante, que nous pouvons y apercevoir en toute clarté, non pas, certes, les faces multiples de l'ancienne religion chthonienne, mais son caractère fondamental.

Les Euménides se nomment elles-mêmes filles de la nuit ⁽²⁾, laquelle est la puissante divinité originelle, également nommée avec crainte et respect dans *l'Iliade*. Les Moires sont leurs sœurs ⁽³⁾ : ce sont les « très-vénérables » qui, comme puissances régnant sur la naissance, l'hymen et la mort, décident du destin de toute vie humaine. Des mains des Euménides rayonnent les bienfaits de la terre : santé, fécondité, richesse, paix ⁽⁴⁾. C'est pourquoi les Athéniens leur offraient des sacrifices à l'occasion des noces ⁽⁵⁾. Leurs statues à Athènes n'avaient rien qui suscitât la terreur ⁽⁶⁾. La plupart des noms dont on les désignait ici et là expriment, non l'épouvante, mais le respect. *Semnai*, les « vénérables », tel était leur nom à Athènes. Ailleurs, *Euménides*, c'est-à-dire les « bienveillantes », ou *Potniai*, les « souveraines ». Elles sont parentes d'autres divinités chthoniennes, comme les Charites. Déméter, l'ancienne terre-mère, porte leur nom quand elle est Déméter Erinys. Et Gè elle-même est considérée comme leur mère ⁽⁷⁾. Les vers d'Epiménide ⁽⁸⁾ disent sans équivoque leur appartenance à la terre et à l'ancienne race divine : Kronos, le roi des dieux d'avant l'Olympe, le plus éminent des titans, les a engendrées — ainsi qu'Aphrodite et les Moires — avec Euonyme,

(1) Eschyle : *Prométhée*, v. 88 sqq.

(2) *Ibid.* : *Euménides*, v. 321 et 416.

(3) *Ibid.*, v. 962.

(4) *Ibid.*, v. 904-909.

(5) *Ibid.*, v. 835 et scholie.

(6) Cf. Pausanias : I, 28, 6.

(7) Sophocle : *Œdipe à Colonne*, v. 40.

(8) Epiménide : fragment 19, Diels.

la déesse-terre. Mais les bienfaits des divinités chthoniennes sont liés à l'ordre dont elles sont les gardiennes. Malheur à qui l'enfreint ! Instantanément, d'aimables dispensatrices, elles se changent en esprits de la malédiction. Devant elles, il n'y a plus de fuite possible, car elles sont impitoyables. Cette rigueur dans la garde des statuts sacrés de la nature, ce sombre courroux contre qui les dédaigne, cette obstination terrifiante, qui exige expiation et acquittement jusqu'à la dernière goutte de sang, même si de pieuses intentions ont accompagné le forfait, même si le sacrilège se repent et implore qu'on l'épargne — en un mot, ce caractère jaloux et pressant de l'élément chthonien ressort avec un tranchant singulier chez les Erinyes. De là leur nom de « furies ».

La tragédie d'Eschyle les montre à la poursuite d'un crime commis contre la sainteté du sang. Oreste a répandu le sang de sa propre mère. Les Erinyes sont, pour ainsi dire, l'esprit du sang répandu qui crie vers le ciel. Elles boivent le sang de la victime ⁽⁹⁾ et talonnent le criminel comme une bête aux abois. La folie s'abat sur lui. Où qu'il aille, elles sont là et le regardent de leurs yeux épouvantables. Il s'est rendu coupable envers son propre sang. Elles veulent lui sucer le sang dans ses membres vifs et l'attirer alors, ombre exténuée, dans la nuit effroyable ⁽¹⁰⁾. Mais cet acte, Oreste ne l'a pas commis dans une intention mauvaise. Il lui fallait venger son père, le roi Agamemnon, que cette femme — qui était sa mère — avait dupé et abattu ignominieusement le jour même de son retour. Un plus grand que lui se tenait pourtant derrière lui : le dieu Apollon, qui exigeait qu'il se vengeât. Il est encore à ses côtés, au tribunal où siège Athéna, qui va désormais le condamner ou l'acquitter. Ce sont les Erinyes qui portent l'accusation. Se heurtent ici les anciens et les nouveaux dieux. Le très ancien droit des dieux chthoniens proteste contre le nouvel esprit olympien.

Deux mondes s'affrontent. Chacun soutient sa cause. Chacun fait valoir ses motifs. Tandis qu'ils se disputent, nous découvrons ce qu'ils sont.

Apollon, le dieu olympien, ressent le plus profond dégoût pour ces spectres d'épouvante qui se délectent du sang des hommes et célèbrent leur fête hideuse sur les lieux de l'horreur et des tortures ⁽¹¹⁾. Les Erinyes ne font qu'un avec le sang. Leurs pensées et leurs actes sont aussi aveugles et sourds que la volonté

⁽⁹⁾ Eschyle : *Euménides*, v. 184.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, v. 264-267.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, v. 186-190.

du sang. Elles opposent en ricanant leur rigidité à la liberté spirituelle du dieu olympien. Car la douceur de la nature non-spirituelle se change en dureté de pierre, quand elle a à se défendre. Elles ne connaissent que des faits. Sont-ils prouvés : il n'y a plus rien à ajouter. Leur obstination, préétablie de toute éternité, est la suite logique du fait. Leur argumentation est la plus simple qui se puisse imaginer. Elle est un défi à l'autonomie de l'esprit. « As-tu assassiné ta mère? », demandent-elles à l'accusé ⁽¹²⁾. C'est son aveu qui décide. Il ne lui servira de rien qu'Apollon ait ordonné cet acte terrible — Apollon dont les sentences viennent toutes de Zeus lui-même. Il a vengé le meurtre de son père Agamemnon. Est-il juste que le vengeur du meurtre de son père répande le sang de sa mère? D'après la loi du sang, la réponse ne peut être que : Non! Et il faut que les Erinyes aient raison. Il y a du sang des deux côtés. Mais le meurtre d'Oreste pèse incomparablement plus lourd. C'est son propre sang qu'il a versé. Clytemnestre n'était au contraire que la meurtrière de son époux, dont le sang était étranger au sien ⁽¹³⁾.

Apollon marque ici sa différence. Toute spirituelle, elle est l'étrange écho d'un monde de valeurs et de hiérarchies tout autres, qui ne peut être entendu par les Erinyes que comme un méprisable arbitraire. Que signifie-t-elle au juste? Le sang a coulé : là n'est pas la question, dit Apollon ⁽¹⁴⁾. Car l'acte d'Oreste serait sans doute équivalent à celui de Clytemnestre, qui dut l'expier de sa mort. Il serait même bien pire, puisqu'il a abattu sa propre mère. C'est la dignité de la victime et l'outrage qu'elle a subi qui décident du caractère du crime. Voici un noble seigneur, que les dieux avaient fait roi, assassiné le jour où il revenait de guerre couvert de gloire. Et par une femme qui l'a honteusement trahi et l'a abattu dans la détresse du plus complet abandon. Mais les Erinyes ne retiennent que cet aspect de l'argumentation : le père vaudrait plus que la mère, et le sang maternel pourrait ne pas avoir sa vengeance. Qui est ici capable de juger?

Nous sentons avec horreur que deux mondes s'affrontent et que leur opposition ne peut être dénouée. Que cette opposition ait été laissée sans solution, cela fait partie des caractéristiques essentielles de la pensée grecque, représentée ici par Eschyle. Aucune sentence ne tombe, qui mettrait d'un côté le juste, et l'injuste de l'autre. Athéna elle-même, la déesse, explique qu'il ne

⁽¹²⁾ *Ibid.*, v. 587.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, v. 605-608.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, v. 625-637.

lui appartient pas, dans un tel litige, de prononcer la parole qui tranche ⁽¹⁵⁾. Elle installe les juges qui devront, à l'avenir, donner leur sentence dans des procès où il y va du sang. Elle ne se réserve, pour elle-même, qu'une voix, qu'elle donne en faveur d'Oreste. Car elle se tient du côté de la masculinité et de son père : la mort d'une femme, meurtrière de son époux et maître, ne peut l'emporter à ses yeux ⁽¹⁶⁾. Sans le suffrage d'Athéna, Oreste était perdu. Il ne s'en tire que parce qu'il y a égalité des voix. Mais les déesses de la vengeance sont enfin apaisées par Athéna. Rassurée sur le haut respect qu'on leur porte, elles bénissent le pays et ses habitants, au lieu de les maudire. Ces faits ont une importance capitale. La tragédie d'Eschyle célèbre l'instauration de l'Aréopage d'Athènes, où le droit et la puissance de la cité remplacent l'ancienne loi de l'expiation par le meurtre. Pour le Grec, cet événement a une portée qui atteint la sphère des dieux. Si, parmi les hommes, quelque chose doit être tranché, il faut que le débat ait d'abord lieu entre les dieux. Les nouveaux dieux, les dieux de l'Olympe, s'opposent ici aux dieux anciens. L'esprit clair et libre de l'Olympe s'affronte avec l'esprit étouffant, noué, terrestre des puissances primitives. Les Olympiens justifient leur prépondérance nouvelle en se réconciliant avec les puissances anciennes. La nouvelle vérité n'éteint pas le respect de l'ancienne.

Les Erinyes de la tragédie d'Eschyle sont là comme une vivante image des puissances anciennes de la terre. Très caractéristique est le parti pris d'Athéna pour la masculinité. On pourrait tout aussi bien dire que s'opposent ici deux conceptions de l'existence : la *masculine* et la *féminine*. Les Erinyes sont féminines, comme la plupart des divinités de la sphère terrestre. Combien féminine est la question : « As-tu abattu ta mère ? », par laquelle elles veulent établir la culpabilité ! C'est le oui ou le non qui tranchera. Jamais le sens féminin des réalités n'a été montré sous un jour plus vrai, et en même temps sous un aspect plus redoutable. Nous comprenons à présent la complexité, la sévérité, mais aussi la bonté du règne des anciens dieux. L'excès du féminin est l'un des traits les plus importants de son caractère. Chez les dieux de l'Olympe, c'est la tendance masculine qui triomphe.

Il y a un règne maternel de figures, de tensions et d'ordres, dont la sainteté traverse l'existence humaine tout entière. Au centre : la terre elle-même, déesse originelle, aux noms multiples. De son sein sourd toute vie, toute plénitude ; lesquelles retourneront s'y engloutir. Naissance et mort lui appartiennent. Toutes

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, v. 471-472.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, v. 735-740.

deux bouclent en elle l'anneau sacré. Sa force de vie est inépuisable. Ses dons sont divins et bienfaisants. Mais ses décrets sont sacrés et imprescriptibles. Tout être, tout advenir doit entrer dans un ordre stable. Quand cet ordre est transgressé, les Erinyes déchainent à nouveau leur fureur. Là où quelque chose est contraire à la nature, elles disent : Non ! Elles ferment la bouche du cheval d'Achille, auquel la déesse Héra avait soudain prêté voix humaine ⁽¹⁷⁾. Héraclite ⁽¹⁸⁾ les appelle « les gardiennes de Dikè », et il dit que, par crainte d'elles, « même le soleil ne passera pas leur mesure ».

Il n'est pas douteux que la crainte de ce que les anciens nommaient la « jalousie » de la divinité est liée à la croyance qu'ils avaient en un ordonnancement de la nature et en sa rigueur. Cette manière de voir, qui passe, avec tant d'éléments très anciens, de la religion archaïque à la religion classique — et qui se trouve d'ailleurs encore vivante chez nous, bien que ce soit sous une autre forme —, n'est guère compatible, cela va de soi, avec la croyance en la divinité comme personne spirituelle. Qu'elle n'ait malgré tout jamais pu être complètement surmontée, voilà qui indique à quelle profondeur la croyance en un ordonnancement éternel est enracinée dans le cœur humain. C'est donc dans les cultures primitives que nous la trouvons développée le plus fortement. Elle y est directement déterminante pour la manière de voir le monde. Et elle se trahit toujours dans l'angoisse inextirpable de voir un certain degré de bonheur provoquer, par son excès, la colère des puissances supérieures.

Cette conscience vive de la fixité des normes et des hiérarchies est caractéristique d'une religion qui ne se représente pas tant le divin comme figure et personne, que comme puissance obscure. Nous retrouvons ici la principale différence qui sépare l'ancien et le nouveau monde des dieux. L'ancienne divinité ne forme pas simplement un ensemble avec la croyance en la vénérabilité de l'ordonnancement naturel : l'ancienne divinité ne fait qu'un avec cette vénérabilité. Ici, c'est l'ordre qui apparaît comme volonté sacrée du monde élémentaire. Cet ordre n'est rien moins que mécanique. Il peut être transgressé. Mais toujours se dresse à nouveau la volonté sacrée, qui menace et qui freine. La vie des hommes est prise tout entière dans cet ordre. Là où l'arbitraire a tant de pouvoir, son essence se manifeste en toute clarté : sa puissance est tirée de l'obscurité par l'imprécation et l'exorcisme.

Voici que nous touchons au domaine de la magie. De fait,

⁽¹⁷⁾ *Iliade*, 19, 418.

⁽¹⁸⁾ Héraclite : fragment 94, Diels.

autant elle appartient à la vie et à la pensée que nous tentons de décrire ici, autant elle est étrangère à Homère.

Dans une perspective rationnelle et mécaniste, on comprend plutôt aujourd'hui la magie comme un ensemble de pratiques dont l'efficiencé repose sur ses propres moyens. Cette interprétation manque d'acuité. Toute magie authentique présuppose, d'une part la conscience humaine et la concentration de la pensée, d'autre part l'existence d'un ordre de la nature rigoureux, mais non mécanique. C'est seulement dans un état particulier d'excitation que l'action authentiquement magique est possible. Cette excitation se produit quand le cœur est ébranlé de sentir que la règle vénérable de la nature a été violée. Voilà ce qui sépare la magie véritable de l'arbitraire, que l'on aime tenir aujourd'hui pour son principe d'explication. On ne devrait jamais oublier qu'elle est très étroitement liée avec la conscience de normes universelles qui limitent les volontés individuelles. Il n'y a pas d'arbitraire dans la malédiction de l'infortuné contre le violent, du père outragé ou de la mère maltraitée contre le fils, du vieillard contre le jeune homme irrespectueux. Or tels sont les cas où, selon la manière ancienne de voir le monde, surgissent les divinités courroucées.

Elles-mêmes, quand elles sont chez elles, sous la terre, s'appellent « imprécations » (ἀρχαί) ⁽¹⁹⁾. L'imprécation de la victime, la vengeance démonique de l'ordre troublé du monde sont en fin de compte une seule et même chose. Le pauvre ou le mendiant est respectable : si le riche n'a pas de compassion pour lui, s'il le repousse de sa table, s'il le maltraite, la vengeance des Erinyes, qui assistent le mendiant, s'abat sur le présomptueux ⁽²⁰⁾. De la même manière, la table de l'hôte est sacrée : les puissances supérieures veillent jalousement à sa protection ⁽²¹⁾. Comme pour tant de choses de l'ancien droit, c'est Zeus qui a ainsi assumé par la suite le soin qu'il faut prendre des hôtes étrangers qui demandent protection ⁽²²⁾. Son célèbre surnom de « protecteur des étrangers » (ξένιος) exprime clairement ce côté de ses fonctions.

Bien plus importants sont les droits du sang et de la parenté. L'histoire d'Althée et de Méléagre montre que la manière de concevoir tant la sainteté de ces liens que la terreur qu'inspirent les puissances courroucées a été formée en un temps où les

⁽¹⁹⁾ Eschyle : *Euménides*, v. 417.

⁽²⁰⁾ *Odyssée*, 17, 475.

⁽²¹⁾ *Ibid.*, 21, 28.

⁽²²⁾ Cf. *ibid.*, 9, 270-271.

rapports de parenté étaient pensés d'une tout autre façon qu'à l'époque historique. Althée voue son propre fils à la mort, parce qu'il a tué au combat le frère qu'elle avait ⁽²³⁾. En larmes, elle s'agenouille sur le sol et frappe la terre de ses paumes. Elle supplie les divinités souterraines de donner la mort à son fils. « Et de la profondeur l'entend l'Erinye qui chemine dans la nuit, l'impitoyable ». Méléagre a tué le frère de sa mère à la guerre. Ce n'était pas le fait d'une volonté personnelle : il aurait tout aussi bien pu être tué par lui. Œdipe est encore moins coupable, au sens où nous, modernes, l'entendons. C'est sans s'en douter qu'il a attenté à la personne de sa mère en la prenant pour femme, après avoir abattu son père sans savoir que c'était lui. L'abomination ne resta pas cachée longtemps, comme le raconte l'*Odyssee* ⁽²⁴⁾. La mère se pendit. Sur Œdipe s'abattit un malheur infini, infligé par les « Erinyes maternelles ». Il est d'autant plus compréhensible que la dureté du fils appelle, sur les lèvres de la mère, la malédiction à laquelle répondent les profondeurs. Il n'est pas permis à Télémaque de contraindre sa mère à quitter sa maison en se remariant. Les puissances supérieures le puniraient, car la malheureuse, en s'en allant, « susciterait les lugubres Erinyes » ⁽²⁵⁾. Quant au père, il peut appeler aussi les « lugubres Erinyes » contre son fils, quand il l'outrage au lieu de l'honorer : tel est le récit de Phénix, dans l'*Iliade* ⁽²⁶⁾.

Nous reconnaissons dans les divinités maternelles de la terre les gardiennes et les représentantes de l'ordonnancement vénérable qui lie parents, enfants, frères et sœurs les uns aux autres. Les droits différents des enfants selon leur naissance y sont sanctifiés. Dans l'*Iliade* encore ⁽²⁷⁾, il est rappelé à Poséidon, qui ne veut recevoir aucun ordre de Zeus, que les Erinyes sont toujours du côté de l'aîné : le voilà aussitôt prêt à obtempérer.

Mais avec ces divinités de la terre, la consanguinité n'a pas seule la parole. Le sang humain en général, qui oblige chacun à l'égard de son prochain, crie vers elles et trouve auprès d'elles une réponse. Cette obligation n'a rien de commun avec la philanthropie ou le désintéressement. Elle repose, non sur une intuition ou une doctrine, mais seulement sur la force élémentaire de persuasion et de cohésion qu'est l'instinct vital. L'ordre objectif, auquel appartient cette force, ne dépasse pas le domaine du

⁽²³⁾ *Iliade*, 9, 566-572.

⁽²⁴⁾ *Odyssée*, 11, 271-280.

⁽²⁵⁾ *Ibid.*, 2, 135.

⁽²⁶⁾ *Iliade*, 9, 454.

⁽²⁷⁾ *Ibid.*, 15, 204.

sursaut de l'âme humaine, quand elle est angoissée et torturée et qu'une détresse contre nature se décharge en malédictions et en appelle à lui.

Les obligations envers les miséreux, les abandonnés, les vagabonds, ressortissent à l'ancien domaine des choses sacrées. Le sentiment que les puissances éternelles ne peuvent être que courroucées par le manque de compassion est également vivant dans l'*Iliade*. Hector l'exprime en mourant. Dans sa bouche, cela équivaut à une malédiction. Il a conjuré Achille, par tout ce qu'il a de plus sacré, de ne pas jeter son cadavre en pâture aux chiens, mais de le rendre à ses parents en échange d'une riche rançon, pour qu'il reçoive les funérailles qu'il mérite. Mais c'est en vain. Il dit alors dans un dernier souffle ⁽²⁸⁾ : « Tu as un cœur d'airain. Mais prends garde que je ne devienne pour toi le courroux des dieux... » De fait, Apollon, auquel font allusion les derniers mots d'Hector, menace de ce courroux divin l'impitoyable qui traîne le cadavre du vaincu, car « il souille de sa rage la terre muette » ⁽²⁹⁾. Pour la pensée la plus ancienne, c'est un sacrilège abominable, car Gaia, « la plus ancienne parmi les dieux, la terre éternellement impérissable », selon le chœur de l'*Antigone* de Sophocle ⁽³⁰⁾, ne fait qu'un, au fond, avec Thémis ⁽³¹⁾, déesse de la validité et de la nécessité. La gravité que les obligations fondamentales de l'homme avaient dans l'ancienne religion chthonienne, nous les reconnaissons clairement dans les malédictions que proférait, à Athènes, le prêtre de la tribu des Bouzygès (« attelers des bœufs »), lors du labour sacré, en particulier contre ceux qui n'indiquaient pas le chemin aux égarés.

La divinité chthonienne de la fécondité, au nom de laquelle de telles exigences sont sanctifiées, n'est pas simplement la mère des vivants. Les morts lui appartiennent aussi. Le matricide ne doit, même sous la terre, jouir d'aucune paix, selon la menace que les Erinyes font à Oreste ⁽³²⁾. Elles nomment les sacrilèges qui sont punis dans l'Hadès : ce sont les fautes contre la divinité, contre l'hôte, contre les parents. A l'égard de la divinité, le sacrilège par excellence est le parjure. Il est remarquable que l'*Iliade*, qui par ailleurs ne veut entendre parler ni d'un bonheur ni d'un malheur possibles pour les morts, connaisse la formule solennelle du serment dans laquelle — outre Zeus, le soleil, les fleuves, la terre

⁽²⁸⁾ *Ibid.*, 22, 356-360.

⁽²⁹⁾ *Ibid.*, 24, 54.

⁽³⁰⁾ Sophocle : *Antigone*, v. 338-339.

⁽³¹⁾ Cf. Eschyle : *Prométhée*, v. 209.

⁽³²⁾ *Ibid.* : *Euménides*, v. 267-268.

— sont également prises à témoin les puissances « qui, en bas, demandent des comptes aux trépassés, pour savoir si l'un a commis un parjure » ⁽³³⁾. Triptolème, que la Déméter d'Eleusis a renvoyé sur terre avec le présent de l'agriculture, prêchera ces règles fondamentales, dont le respect des parents fait toujours partie. Or Eleusis était, c'est bien connu, le lieu des plus grands mystères de la Grèce. Cicéron lui rend gloire d'avoir appris aux hommes, « non seulement à vivre dans l'allégresse, mais à mourir avec de plus nobles espérances » ⁽³⁴⁾.

Dans la religion chthonienne, le mort ne se sépare pas de la communauté des vivants. Il n'en est devenu que plus puissant et plus respectable. Il a sa demeure dans le sein de la terre maternelle. *Démétrios*, c'est-à-dire « celui qui appartient à Déméter », à la « terre-mère », c'est ainsi que, de tous temps, on l'a nommé à Athènes ⁽³⁵⁾. C'est au sein de la terre que les prières et les dons des vivants l'atteignent. C'est du sein de la terre qu'il leur envoie sa bénédiction. Certains jours, quand la terre s'attendrit et que point une vie neuve, tous les morts reviennent et sont accueillis dans la fête, jusqu'à ce que s'achève le temps de leur visite.

Cette croyance implique la pratique de l'inhumation, par laquelle le cadavre retourne au sein de la terre, d'où il provient. La culture de l'épopée homérique n'a plus le souvenir de cet usage. Pour elle, on ne peut qu'incinérer les morts. Cette pratique va de pair avec l'une des différences les plus caractéristiques entre la nouvelle religion et l'ancienne : celle qui concerne les morts. Certes, les morts ne cessent pas d'être. Mais leur être n'est plus celui des vivants. L'interdépendance des deux domaines a complètement cessé. Bien plus : le domaine de la mort a perdu son caractère sacré. Les dieux appartiennent tout à fait à la vie. Leur nature les sépare de tout ce qui est mort. Les divinités olympiennes n'ont rien à faire avec les morts. On peut même dire d'elles qu'elles abhorrent le règne sombre de la mort ⁽³⁶⁾. A la vérité, chez Homère, elles ne redoutent pas le contact d'un mort : son existence appartient complètement au passé. Mais par la suite, quand le problème de la mort n'est plus abordé avec la même liberté, ils évitent la proximité des morts et des mourants, pour ne pas en être souillés ⁽³⁷⁾. Tant est grande la distance qui sépare

⁽³³⁾ *Iliade*, 3, 278-279.

⁽³⁴⁾ Cicéron : *De legibus*, 2, 36.

⁽³⁵⁾ Plutarque : *De fac. in orb. lun.*, 28.

⁽³⁶⁾ *Iliade*, 20, 65.

⁽³⁷⁾ Cf. Euripide : *Alceste*, v. 22; *Hippolyte*, v. 1437.

les Olympiens des anciens dieux, qui, quelle que soit leur spécialité, sont, presque sans exception, en même temps des dieux souterrains et des dieux des morts.

Ainsi parle l'esprit de la terre. De la terre d'où proviennent tous les présents et toutes les obligations de l'existence. De la terre qui fait naître tout vivant et qui le reprend quand son temps est accompli. Le maternel, le féminin prend la première place dans cette religion chthonienne. Le masculin ne fait pas défaut, mais il est subordonné au féminin. Cela vaut même pour Poséidon, dont la puissance s'étendait jadis indubitablement sur la terre tout entière : son nom ⁽³⁸⁾ le désigne comme l'époux de la grande déesse dont nous avons déjà parlé.

Chez Homère, le règne de ce dieu se limite exactement à la mer. Même quand il prend part au combat en ami des Grecs, il suffit de le comparer aux autres Olympiens pour découvrir combien sa signification est étroitement bornée. Tandis qu'ils interviennent de mille manières dans la vie des hommes, on ne pense à lui que sous le rapport de la mer et du cheval. Il est pourtant le seul à oser protester contre la suprématie de Zeus : il veut la voir restreinte au ciel comme à sa suzeraineté unique ⁽³⁹⁾. Il doit avoir été beaucoup plus puissant qu'il n'apparaît dans l'*Iliade*. Les poèmes homériques l'indiquent fréquemment, quand ils caractérisent nettement sa grandeur propre par son appartenance au passé. Ils l'opposent parfois aux divinités nouvelles. Il apparaît chaque fois un peu balourd et suranné à côté de la spiritualité claire et mobile d'un Apollon ⁽⁴⁰⁾. Dans l'optique de l'*Iliade* ⁽⁴¹⁾, Poséidon est le frère cadet de Zeus. Mais, nous le verrons, Hésiode a probablement conservé la conception ancienne : chez lui ⁽⁴²⁾, Zeus est le plus jeune rejeton de Kronos.

La puissance du Poséidon primitif transparait encore dans la descendance que le mythe lui prête. Il s'agit de forces gigantesques et indomptables : Orion, Otos et Ephialte, Polyphème et d'autres encore. Mais ce qu'il a été lui-même, son nom le dit sans équivoque. La deuxième partie de ce nom renvoie à la divinité chthonienne. Elle contient le même mot ancien qui nomme Damater (Déméter), « Da-la-mère ». De ses rapports avec cette déesse, les cultes arcadiens ont conservé des mythes très anciens. Déméter Erinys y était honorée. C'est comme cavale qu'elle y est

⁽³⁸⁾ Cf. Kretschmer : *Glotta* I.

⁽³⁹⁾ *Iliade*, 15, 195.

⁽⁴⁰⁾ Cf. *Iliade*, 21, 435 sqq. ; *Odyssée*, 8, 344 sqq.

⁽⁴¹⁾ *Iliade*, 15, 204.

⁽⁴²⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 453 sqq.

fécondée par Poséidon, qui a pris la forme d'un cheval. Elle donne alors naissance à une fille et à Arion, le cheval maudit, dont on raconte aussi que c'est la terre elle-même qui l'aurait porté ⁽⁴³⁾. Un mythe voisin dit que Poséidon se serait accouplé à Méduse ⁽⁴⁴⁾. Elle aussi porte un nom de divinité chthonienne. Méduse signifie « la régnante ». Ici, les mythes donnent les versions les plus étranges de la manière dont l'antique divinité chthonienne donne le jour à ses enfants. Elle est décapitée par Persée : aussitôt s'élancent dans la lumière Chrysaor, « l'homme à l'épée d'or », et Pégase, le coursier rapide comme l'éclair. L'accouplement de la déesse-terre et de son époux sous forme de cheval correspond à la représentation ancienne selon laquelle le cheval appartient à la terre et au monde souterrain. Poséidon passe pour le créateur, le père ou le donateur du cheval. Il porte le surnom d'Hippios. Il est célébré par des sacrifices de chevaux et des courses de chars. D'après une légende arcadienne, Rhéa aurait donné un poulain à avaler à Kronos, à la place de Poséidon. Son fils Néléos aurait grandi au milieu d'un troupeau de chevaux. Avec Néléos, « l'impitoyable », nous touchons au règne du monde souterrain. Que Poséidon y ait eu aussi sa demeure autrefois est une précieuse indication. Quant aux manifestations de sa force comme époux de la terre, nous n'en retiendrons que la plus éclatante : celle où il ébranle la terre. Il en a reçu et conservé de nombreux surnoms. Il est toujours resté le dieu terrible des tremblements de terre. Dans l'*Iliade* ⁽⁴⁵⁾, il secoue tellement la terre que les montagnes bougent et que le royaume effrayant des profondeurs menace de s'ouvrir. Mais il ne fend pas seulement la terre. Il en fait aussi jaillir les eaux douces et les eaux salées. Il est le dieu des sources et des fleuves. Il montre sa plus grande majesté dans la mer, dont les tempêtes sont analogues aux séismes.

Le seul vestige, chez Homère, de l'ensemble de ses pouvoirs anciens est sa représentation comme maître des océans. Elle renvoie tout autant à son image primitive que sa représentation comme ébranleur de la terre. Ce que la croyance maintient ne peut être que ce qui a depuis toujours été le plus impressionnant. Mais il ne faut pas perdre de vue que le Poséidon d'Homère, comme celui de la croyance post-homérique, n'a conservé que des fragments de sa splendeur passée. S'ils sont importants, ils n'en sont pas moins limités. Cette restriction signale un changement d'autant plus grand de la pensée que Poséidon était autrefois,

⁽⁴³⁾ Antimaque, in Pausanias : 8, 25, 9.

⁽⁴⁴⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 278-279.

⁽⁴⁵⁾ *Iliade*, 20, 56-65.

non pas simplement un grand dieu, mais un dieu universel et, comme le dit son nom, la figure masculine qui se tenait à côté de la divinité féminine de la terre. Il ne peut être comparé dans ce rôle qu'à Zeus le lanceur d'éclairs. Il a du reste lancé lui-même l'éclair. A l'origine, son célèbre trident n'était rien d'autre que l'éclair.

Poséidon apparaît dans le mythe, nous l'avons vu, sous la forme d'un cheval, et Déméter, sous la forme d'une jument. Ce trait est caractéristique de la représentation pré-homérique des dieux. Les dieux zoomorphes, ou les animaux qui accompagnent les dieux anthropomorphes, tels qu'on les rencontre plus tard les uns et les autres, renvoient à cette période de la religiosité. Les légendes relatives aux dieux sont pleines de témoignages selon lesquels ils auraient eu une préférence à se manifester autrefois sous la forme d'animaux. Ce qui, pour la mentalité nouvelle, n'eut bientôt plus qu'un seul sens : les dieux ne revêtaient la forme animale qu'à certains moments et dans des buts déterminés. Telle est la source de la plupart des histoires fameuses de métamorphose, que l'antiquité aima tant. Mais à l'origine, le corps de l'animal a dû proprement correspondre au dieu qui en avait l'aspect. Bien que les temps nouveaux aient transformé la conception de l'existence, chaque dieu put ainsi conserver un lien avec un animal déterminé. C'est ce lien qui ne cesse de s'exprimer dans les surnoms des dieux, dans les rites de sacrifice et dans les légendes.

Il est difficile, voire impossible, à l'homme d'aujourd'hui de se familiariser avec cette étrange manière de voir. Il ferait mieux de la laisser à elle-même, au lieu de la fausser en lui appliquant ses propres catégories. C'est une violence de ce genre que l'on commet, quand on dit que les temps pré-homériques se représentaient les dieux comme des animaux, et les temps homériques et post-homériques, comme des hommes. La religion olympienne ne fait valoir que la figure humaine de la divinité. Cette détermination témoigne d'un renversement fondamental de la pensée. Nous aurons plus tard à en donner le sens. Ce qui caractérise au contraire la manière archaïque de penser, c'est qu'elle n'est pas déterminée. La représentation animale du dieu n'exclut pas le moins du monde sa représentation humaine. On peut se convaincre, auprès des peuples primitifs qui se rencontrent aujourd'hui, du contresens qu'il y a à prêter à la pensée de l'homme archaïque ce que nous nommons des concepts « simples », quand précisément ce qui est primitif est ce qu'il y a de moins simple. Pour cette pensée et cette manière de voir, on peut très bien être tel homme particulier, ou tel surhomme à l'allure

humaine, et en même temps un animal, ou une plante, ou toute autre chose encore, ce qui est inconciliable du point de vue de notre pensée. Si la recherche scientifique prend pour points de vue initiaux le concret et l'univoque, elle s'ôte *a priori* la possibilité de comprendre. Les religions historiques, elles aussi, conservent toujours quelque chose d'archaïque, que ce soit dans le culte, dans les légendes ou dans la foi populaire. Nous y trouvons cette même mobilité du point de vue, par rapport à laquelle notre manière de nous représenter les choses, disciplinée par notre volonté de dominer la nature, semble rigide et mécanique. Le fleuve divin est cette eau concrète que je vois couler, que j'entends murmurer et que je peux puiser avec la main. Mais il est en même temps un taureau, et en outre un être à figure humaine, tout comme une tribu primitive est faite d'hommes qui peuvent être en même temps des aigles, ou n'importe quoi d'autre. Les arts plastiques rendent cette richesse en montrant des personnages composites. Qu'ils aient disparu à une certaine époque au profit des grandes divinités, voilà un signe clair du renversement de la pensée. Il faut remarquer ici encore que le changement de direction de la pensée est parti de l'élémentaire. La fluidité protéiforme de la représentation est caractéristique de sa consistance chthonienne. On dirait une contradiction. Pourtant, rien de plus naturel. Là où pensée et vénération sont en corrélation avec l'être élémentaire, elles ne peuvent avoir en même temps la liberté et la claire univocité de la forme spirituelle. C'est pourquoi le mode asiatique de penser et de voir en est toujours resté à un degré que l'esprit du monde homérique a fondamentalement franchi. Son passé doit avoir été dominé par la pensée de l'élémentaire, et d'autant plus qu'on remonte plus loin. Les dieux se manifestaient sous forme animale. Leur être était intimement solidaire des arbres, des plantes, des eaux, de la terre et de ses paysages, du vent et des nuages. Leur domaine n'était pas au ciel, comme pour les dieux olympiens : il était sur et dans la terre.

3

Nous l'avons vu : dans la religion pré-historique, l'essence féminine domine. Cela transparaît très clairement dans la tendance générale. Ne sont-ce pas des femmes qui ont le rang le plus élevé chez les dieux ? La puissance de Poséidon dut être à ce point grande et étendue qu'elle souffrit d'être comparée à celle de Zeus. Mais il est indéniable qu'il n'était pas en majesté l'égal de la déesse-terre. C'est comme son époux — son nom l'indique —

qu'il était invoqué dans les prières. Cette dénomination se retrouve chez Homère, comme un écho des temps anciens, quand les discours solennels font mention de Zeus ⁽⁴⁶⁾. Un mouvement maternel parcourt ce monde ancien des dieux. Il lui appartient autant que la paternité et la masculinité au monde homérique. Dans les plus anciens récits qui parlent d'Ouranos et de Gaïa, de Kronos et de Rhéa, et dont nous allons nous occuper, les enfants se tiennent tout à fait du côté de leur mère : le père apparaît comme un étranger avec lequel ils n'ont rien à faire. Quelle différence avec le règne de Zeus, où les divinités de premier plan rappellent avec la plus grande insistance leur filiation paternelle !

Le masculin n'est donc pas sur le même plan que le féminin. Mais ce n'est pas la seule différence qui sépare la religion homérique de celle qui la précède. Les divinités masculines y ont elles-mêmes une autre nature que celle à laquelle Homère et l'art classique nous ont habitués. Il s'agit des titans, dont on raconte que les dieux olympiens les ont renversés et les ont emprisonnés dans les profondeurs de la terre. La tradition a conservé ici le souvenir d'une véhémence explication, qui s'acheva par la victoire des nouveaux dieux. Qu'est-ce qui a alors été assumé ? Bien plus que des noms : un nouveau mode d'être.

Nous en savons encore assez sur les titans pour dire qu'ils étaient fondamentalement différents des Olympiens à qui ils durent céder. La première des tragédies d'Eschyle qui ont été citées plus haut met en scène la figure bouleversante de l'un d'entre eux : Prométhée.

C'est un dieu, fils de la grande déesse-terre. Le nouveau maître du ciel n'est pas parvenu à briser son opiniâtreté. Il raille la nouvelle race divine, qui ne le maltraite que parce qu'il a préservé les hommes de la ruine. Il invoque les éléments primordiaux comme témoins de l'injustice qu'il souffre : l'éther, les vents, les fleuves, la mer, la terre maternelle et le soleil. Autour de lui, il y a les filles d'Okéanos. L'ancien dieu du fleuve terrestre vient en personne lui montrer sa compassion. Prométhée emporte avec lui dans l'abîme le secret redoutable : Eschyle lui a donné la grandeur qu'il a depuis dans l'esprit de l'humanité. Mais il ne fait aucun doute qu'il avait moins d'importance auparavant. Comme Héphaïstos, il était un dieu du feu et de l'habileté ouvrière. L'existence humaine lui devait beaucoup, sinon tout. Mais *comment* a-t-il fait parvenir ses bienfaits à l'humanité ? Hésiode l'appelle « le roué » (ἀγκυλομήτης) ⁽⁴⁷⁾. Tel est aussi, à plusieurs

⁽⁴⁶⁾ Par exemple, *Iliade*, 7, 411 ; 16, 88.

⁽⁴⁷⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 546 ; *Travaux*, v. 48.

reprises, chez Homère, le surnom de Kronos, le plus grand des titans. Et seulement de Kronos, auquel le récit d'Hésiode donne également ce surnom ⁽⁴⁸⁾. Il a dû être très caractéristique de l'un et de l'autre. De fait, les mythes qui les concernent nous les montrent comme des êtres dont la force réside dans la ruse et dans l'action faite en secret. Homère ne veut pourtant rien savoir de leurs exploits. Il nous faut recourir à Hésiode pour en apprendre quelque chose. Homère devait être choqué par des personnalités de ce genre et par l'étrangeté des mythes où elles apparaissaient, pris qu'il était sous le charme de la masculinité fière et magnifique des Olympiens. C'est un vol qui permet à Prométhée de se procurer le feu si utile aux hommes ⁽⁴⁹⁾. Le mythe de l'enlèvement du feu, dont l'extension sur la terre est très large, a donc été reporté sur lui. Sa deuxième action est la supercherie grâce à laquelle il a amené les dieux à choisir eux-mêmes la plus mauvaise part du sacrifice et à laisser la meilleure aux hommes ⁽⁵⁰⁾. Kronos est lui aussi un voleur. Dans l'obscurité, il tend une embuscade à son père Ouranos et se précipite sur lui pour le mutiler. Les violences qu'il exerce sur des femmes et des enfants sont décrites comme des attaques de brigands ⁽⁵¹⁾. Espion attentif, il épiait sa femme pendant sa grossesse. Quand le temps fut venu de donner naissance à Zeus, elle réussit, avec l'aide de ses parents, à se cacher et à mettre secrètement au monde son plus jeune fils. C'est à son tour d'être trompé : on lui donne une pierre à la place des enfants, qu'il voulait avaler. Par une nouvelle ruse ⁽⁵²⁾, il est amené à vomir la pierre, et ensuite tous les enfants qu'il avait avalés.

A lire ces histoires qui précèdent l'instauration du règne de Zeus, on se sent dans un autre monde. On est tenté de dire : dans un monde non-grec. Des souvenirs se réveillent : ceux de récits mythiques appartenant à des cultures archaïques. Par maints côtés, les personnages principaux ressemblent aux héros qui, chez les peuples primitifs, apportent les inventions et le salut. Dans les deux cas, l'humain et le divin sont mêlés d'une façon qui nous étonne. Cette parenté spirituelle se remarque à un détail caractéristique : le héros, le sauveur des siens, celui qui est appelé à dominer, est le plus jeune. Ainsi Kronos ⁽⁵³⁾. Ainsi Zeus ⁽⁵⁴⁾. De

⁽⁴⁸⁾ *Ibid.* : *Théogonie*, v. 18, 137, 168, 473, 495.

⁽⁴⁹⁾ *Ibid.* : *Théogonie*, v. 565-566; *Travaux*, v. 50-52.

⁽⁵⁰⁾ *Ibid.* : *Théogonie*, v. 535 sqq.

⁽⁵¹⁾ *Ibid.*, 459 sqq.

⁽⁵²⁾ *Ibid.*, v. 494.

⁽⁵³⁾ *Ibid.*, v. 137.

⁽⁵⁴⁾ *Ibid.*, v. 478.

même, pour ne citer qu'un exemple, Maui, le héros divin de Polynésie, qui est le dernier-né de sa famille. Pour Homère, Zeus n'est plus le plus jeune. Il est au contraire l'aîné des fils de Kronos : cela montre assez l'ampleur du renversement de la pensée.

Les mythes relatifs aux divinités masculines que les Olympiens ont évincées en donnant finalement une idée qui semble coïncider remarquablement avec ce que leurs noms et leurs figures nous apprennent par ailleurs. Le nom *titan* aurait signifié « roi »⁽⁵⁵⁾. Ce nom, comme *deus* chez les Romains et *θεός* chez les Grecs, désignait, non pas une catégorie particulière de dieux, mais les grands dieux, les dieux proprement dits. L'explication proposée par Paul Kretschmer⁽⁵⁶⁾ va dans ce sens : il reconnaît dans le nom *titan* un antécédent « pélasgien » du mot grec ou latin qu'on retrouve dans *Zeus*, *Diespiter*, et qui sert à nommer des dieux (célestes). Le nom étrusque pour Jupiter, *Tinia*, serait un tel antécédent pour l'Italie. Il est donc vraisemblable que nous avons avec *titan* le nom sous lequel les dieux pré-olympiens étaient désignés et compris comme un tout. Il semble s'être conservé chez les Thraces comme nom pour les dieux⁽⁵⁷⁾. Il ressort de nombreux documents que ce mot n'a acquis la signification de « féroce », d'« arrogant », voire de « mauvais », que par opposition aux Olympiens, auxquels les titans ne cédèrent pas sans combat.

Observons cependant que ces titans sont souvent caractérisés comme des dieux priapiques. Kaibel⁽⁵⁸⁾ pensait que c'était là la façon première et originelle de les envisager. Récemment, on a émis l'opinion qu'il ne s'agissait, en dernière analyse, que d'une moquerie. Les documents donnent raison à Kaibel. Ils nous obligent à croire qu'entre les divinités ithyphalliques et l'image que l'on se faisait des titans a existé une intéressante affinité. On ne doit pas se contenter d'assimiler la manifestation du sexuel chez les titans à celle que l'on trouve chez les êtres phalliques des temps historiques. Les petites statuettes en bois des cultures primitives peuvent nous apprendre à quoi pouvait bien ressembler une idole de titan. Les hommes des siècles ultérieurs ont dû avoir souvent l'occasion de voir de telles statuettes anciennes, qui leur ont fait penser à Priape et aux priapiques. Sur ces figures toutes simples, et en tout cas petites, la virilité était particulièrement

(55) A ce sujet et pour la suite, cf. les documents fournis par Kaibel : *Daktyloi Idaioi*, *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, 1901.

(56) P. Kretschmer : *Glotta* 14, 1925, p. 301 sqq.

(57) Cf. Wilamowitz : *Berl. Sitzungsber.*, 1929.

(58) Cf. ci-dessus.

soulignée. Elles apparaissaient par là comme des divinités masculines, donc évidemment procréatrices, mais non pas lascives. Ainsi avaient-elles place à côté des divinités maternelles et de leur paradigme : la terre-mère, qui dépassait largement en grandeur et en dignité toute féminité et toute maternité.

4

Il n'y a qu'un seul cas où la manière de voir la divinité masculine touche au sublime. C'est celui du mariage du ciel divin avec la terre divine. Eschyle encore⁽⁵⁹⁾ dit l'ardeur amoureuse du « ciel sacré », et les languissements d'épouse de la terre, que la pluie féconde d'en haut. Le mythe situe l'étreinte, source vive d'advenir, à l'origine du monde. Le récit de la *Théogonie* est merveilleux⁽⁶⁰⁾ : le grand Ouranos vint, portant la nuit, « étreignit Gaia dans son désir amoureux, et s'étendit immensément sur elle ».

L'importance de cette image est attestée par sa survivance dans des mythes célèbres. A la vérité, elle est devenue méconnaissable, car les époux ne portent plus les noms parlants de « ciel » et de « terre ». Dans le rôle du ciel paraît Zeus. Dans celui de la terre, Danaé, ou d'autres femmes humaines. Si l'on regarde de plus près, il est clair que c'est toujours le même motif ancien qui renaît sous des noms et dans un contexte différents. Le dieu-ciel a beau apparaître imposant dans cette image, il a beau ne pas le céder en majesté à la déesse-terre, cela ne change rien au fait que, dans la religiosité archaïque, la divinité masculine vient après la divinité féminine. Le dieu-ciel n'a dû jouer qu'un rôle effacé dans cette religion, quel que vivant qu'ait pu être son mythe. De la même manière, dans les religions des peuples primitifs que maints détails nous ont déjà rappelées ici, la divinité masculine du ciel reste souvent à l'arrière-plan.

La figure du dieu-ciel nous a amenés à porter notre attention sur l'un des phénomènes les plus importants du monde pré-historique de l'esprit : l'ancien mythe. On doit comprendre qu'avec la nouvelle manière de voir le monde, c'en est fini du mythe. Avec elle, tout l'intérêt se concentre sur une figure personnelle, aux contours arrêtés. L'ancien mythe, lui, est toujours un advenir, par la grandeur et la signification duquel est absorbée l'individualité des héros et des victimes. La démesure de

⁽⁵⁹⁾ Eschyle : fragment 44.

⁽⁶⁰⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 176 sqq.

l'advenir traverse l'ancien mythe, au point que ses images semblent facilement excessives, grotesques ou comiques au goût plus affiné des générations ultérieures. Nous voyons ainsi que les poèmes homériques ignorent pieusement ses créations les plus caractéristiques, comme s'ils affectaient de n'en rien savoir. Et un Platon, à qui il arriva pourtant d'utiliser la pensée mythique — d'une manière nouvelle, il va sans dire —, exprime ouvertement son dégoût.

S'il est un mythe qui relève de cet esprit archaïque, c'est bien celui de Kronos et d'Ouranos ⁽⁶¹⁾. Gaia pense accoucher, mais Ouranos ne permet pas aux enfants de naître. Il les repousse dans ses entrailles. Gaia s'afflige. Ses enfants s'effraient à la pensée de porter la main sur leur père. Seul le plus jeune des fils, Kronos, le « rusé », en a le courage. Avec l'arme tranchante que lui a donnée sa mère, il sort de sa cachette et se précipite sur Ouranos qui, à la nuit tombante, s'étendait, enflammé d'amour, sur la terre immense. Il lui coupe le sexe et le jette à la mer.

Ce mythe remarquable est indiscutablement apparenté aux récits célèbres de la Polynésie, qui parlent des ancêtres ciel et terre et de la violence avec laquelle l'un de leurs fils les sépara ⁽⁶²⁾. Bastian avait déjà signalé cette parenté ⁽⁶³⁾. Non qu'il soit possible de faire état avec vraisemblance d'un rapport historique entre ces récits. Abstraction faite du reste, les différences sont considérables. Au commencement de toutes choses, dit la légende polynésienne, régnait l'obscurité permanente. Car Rangi et Papa, c'est-à-dire ciel et terre, reposaient étroitement enlacés. Leurs fils tinrent conseil. Ils décidèrent de séparer de force leurs parents. Ils s'y essayèrent chacun sans succès, jusqu'à ce qu'enfin Tané, le dieu des arbres, se glissât entre eux et soulevât le ciel bien au-dessus de la terre. Mais il ne s'agit pas ici des différences dans le détail. Le sens et le caractère de la manière de voir en général sont les mêmes chez Hésiode et dans le récit polynésien. Le mythe d'un peuple barbare, séparé de la Grèce par un espace aussi formidable, nous enseigne que ce qu'Hésiode raconte d'Ouranos et de Kronos porte le sceau de la pensée la plus authentiquement mythique. Sur un point qui n'est pas sans importance, le poème polynésien semble s'accorder assez exactement avec le poème

⁽⁶¹⁾ *Ibid.*, v. 154 sqq.

⁽⁶²⁾ Cf. sir George Grey : *Polynesian Mythology*, 2^e édition, 1885, pp. 1 sqq. On trouve en outre des traces d'un mythe analogue dans d'autres cultures; cf. Andrew Lang : *Custom and Myth*, pp. 45 sqq. A propos des Egyptiens, cf. Schäfer : *Antike III*, 1927, pp. 112 sqq.

⁽⁶³⁾ Bastian : *Die heilige Sage der Polynesier*, 1881, p. 62.

grec. Ouranos, plutôt que de laisser venir au jour ses enfants, les enfouit dans la terre (Ἰαίρης ἐν κευδμῶνι). Le récit polynésien conclut quant à lui, selon la traduction de Bastian : « A peine le ciel eût-il été séparé de la terre, les gens parurent, qui étaient demeurés cachés jusque-là dans le corps de leurs parents. »

Le mythe de Kronos et de Rhéa ⁽⁶⁴⁾ répète le mythe du ciel et de la terre avec d'autres idées et d'autres noms. De même qu'Ouranos avait empêché ses enfants de venir au jour en les cachant, sitôt nés, dans le sein de la terre, de même Kronos dévore les siens dès leur naissance. C'est à nouveau du plus jeune, Zeus, que vient la délivrance. Comment ne pas penser au fameux mythe de la naissance d'Athéna? C'est encore Hésiode qui le raconte pour la première fois ⁽⁶⁵⁾. La mère d'Athéna aurait été Métis, la déesse « pensée ». Mais avant que l'enfant vienne au monde, Zeus, son père, avala la mère. Ici encore, le père empêche de mettre au monde son enfant ⁽⁶⁶⁾. Ici encore, il le dévore, comme fit Kronos, mais en dévorant également la mère. Ici encore, il le fait pour prévenir le sort annoncé par Ouranos et Gaia, selon lequel un fils de ce lit le chasserait du trône. Mais ici s'introduit un nouveau motif : l'enfant naît du père lui-même. Et à vrai dire, d'une manière étrange : par la tête ⁽⁶⁷⁾. Nous pensons encore à la naissance de Dionysos. Zeus arrache du sein de la mère foudroyée l'enfant qui n'est pas encore porté à terme, et s'ouvre la cuisse pour qu'il y achève sa gestation.

Il est très étrange que l'on ait pu récemment faire passer tous ces mythes pour des spéculations ou des interprétations relativement tardives. Avec toute la réserve qui s'impose ici, on doit affirmer que, de toutes les conceptions possibles, c'est bien la plus invraisemblable. Quelle qu'ait pu être la signification première de telles histoires, leur étrangeté, leur romanesque et leur gigantisme témoignent qu'elles doivent être prises pour les créations d'une pensée — ou plutôt d'une vision — authentiquement et primordialement mythique. Elles sont tout à fait semblables aux mythes d'origine des cultures primitives, et elles nous impressionnent de la même manière. La naissance étrange d'Athéna a aussi son équivalent polynésien : du moins, un personnage mythique vient-il lui aussi au monde par la tête. On raconte de Tangaroa que sa mère Papa en fut délivrée d'une manière inhabituelle : par le bras ou, selon une autre version, « tout droit de la tête » ⁽⁶⁸⁾.

⁽⁶⁴⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 453 sqq.

⁽⁶⁵⁾ *Ibid.*, v. 886 sqq.

⁽⁶⁶⁾ *Ibid.*, v. 463 et 891-892.

⁽⁶⁷⁾ *Ibid.*, v. 924.

⁽⁶⁸⁾ Cf. W. W. Gill : *Myths and Songs from the South Pacific*, 1876, p. 10.

Ces mythes nous paraissent étranges. Il en allait déjà de même au temps d'Homère. Il savait bien qu'Athéna devait être née de la tête de son père. Le nom solennel ὀβριμόπατρις, « fille du père très-puissant », le rappelle avec assez de clarté. Dans Eschyle, la déesse, selon son propre témoignage, « est tout entière de son père » et ne se connaît pas de mère. De même chez Homère, elle n'appartient qu'à Zeus. Mais Homère passe sous silence le mythe romanesque de sa naissance par la tête. Il est impensable qu'il ait pu en parler. De même pour les mythes d'Ouranos et de Kronos. On l'aura compris : l'ère des mythes qui racontent des histoires fantastiques est révolue depuis longtemps. Le mythe des temps nouveaux, où l'être du monde et de la vie humaine se modèle en hautes figures, n'a plus la splendeur absolue et la souveraineté fabuleuse d'autrefois. La différence va nous apparaître de plus en plus claire.

Avec l'ancien mythe, c'est aussi la *magie* qui disparaît. Même si l'un et l'autre se sont conservés ici ou là, sous telle ou telle forme, dans la Grèce ultérieure, l'orientation décisive de l'esprit grec montre bien que c'est contre eux qu'il s'est prononcé une fois pour toutes. Et cela, dans la période dont les poèmes homériques sont le document capital.

Nous pouvons classer les manières qu'ont les peuples de voir le monde d'après le plus ou moins de pensée magique qui les satisfait et qui les règle. Mais il n'y en a aucune qui ait aussi complètement que la grecque dépassé la magie dans sa mentalité. Que nous regardions aux dieux ou aux hommes, la magie n'a pas de signification dans le monde homérique. Les quelques cas où il y est encore question de sortilèges montrent avec assez d'éclat combien il s'en est détourné. Les dieux n'usent pas de sorcellerie, quand bien même, de temps à autre, ils agissent d'une manière qui rappelle les anciennes pratiques de la magie. Leur puissance, comme leur essence, repose, non sur une *force* magique, mais sur l'*être* de la nature. « Nature » est le mot nouveau et capital que l'esprit grec, parvenu à maturité, oppose à la magie des temps anciens. De là procède le droit chemin qui mène aux arts aussi bien qu'aux sciences des Grecs. A l'époque où les mythes archaïques étaient encore vivants, la magie — dont l'esprit est apparenté au leur — semble au contraire ne pas avoir eu une importance insignifiante. Dans les récits mythiques, le merveilleux — qui sera totalement étranger à l'esprit homérique — occupe une grande place.

S'il est un authentique héros du merveilleux dans le mythe archaïque, c'est Persée. Sa mère Danaé, fécondée par la pluie d'or du dieu-ciel, le conçut dans les profondeurs de la terre. Enfant, il

est repêché de la mer dans un coffre. Plus tard, il endure d'étonnantes aventures. Pour parvenir chez les horribles Gorgones, à l'extrémité occidentale du monde, au-delà de l'Océan, il va d'abord voir les « vieilles », et les contraint à lui indiquer le chemin des Nymphes, desquelles il reçoit les souliers ailés, le chapeau qui rend invisible et la gibecière. Ainsi pourvu, il vole au bout du monde et tranche la tête de Méduse, du torse de laquelle jaillissent alors Chrysaor, « l'homme à l'épée d'or », et Pégase, le coursier rapide comme l'éclair, qu'elle avait conçus de Poséidon.

Combien le monde de ces héros est différent de celui des dieux et des hommes homériques! Combien ces héros sont différents d'un Héraklès par exemple, ou des héros homériques! Ici, l'aventure et le merveilleux sont tout. La personne s'y dissout complètement. Tout ce qui advient est merveilleux, fabuleux, exceptionnel jusqu'au monstrueux! Quand la tête de Méduse est séparée de son corps, quand l'homme et le cheval surgissent, on sent qu'il se passe un événement énorme et important pour le monde, mais dont l'image est surprenante. Et qui peut encore lire une telle image? Ruse et sorcellerie, voilà, pour le héros, le moyen d'accomplir l'incroyable. Il dérobe aux « vieilles » leur trésor le plus précieux. Il les force à lui montrer le chemin des Nymphes. Puis il reçoit des mains des Nymphes les objets magiques qui, seuls, lui permettent d'arriver à son but, au-delà de l'océan, à l'extrême occident, pour achever son aventure : les souliers ailés et le chapeau qui rend invisible. On songe à Kronos le « rusé » et à l'exploit qu'il accomplit avec l'épée courbe — la même arme que l'on représentait dans la main de Persée.

Persée n'est pas un dieu. Mais il est très proche des dieux. Il a peut-être été l'un d'eux autrefois. Sa parenté avec Hermès saute aux yeux. Elle porte précisément sur ces traits de l'image d'Hermès qui, nous le verrons, ressortissent à la plus ancienne manière de voir. Ainsi nous est-il possible de saisir clairement ce qui distingue, d'une part la représentation archaïque du divin, de l'autre sa représentation homérique et sa représentation grecque dans son sens accompli.

Le cours merveilleux du monde et le pouvoir stupéfiant et magique d'entités supérieures, voilà les images et les pensées dont l'esprit était empli autrefois. Mais le nouvel esprit porte un autre regard sur l'existence. Pour lui, le plus important, ce n'est pas l'advenir et le pouvoir, c'est l'être. Les divinités deviennent des figures de la réalité. L'être multiple de la nature y trouve son expression achevée et permanente. L'ancien mythe est aboli, la magie surmontée. Les dieux se sont définitivement séparés de l'élémentaire.

III. FIGURES DE DIEUX OLYMPIENS

REMARQUE PRÉLIMINAIRE

La série des dieux auxquels nous voulons consacrer une attention particulière devrait débiter avec Hermès, s'il s'agissait de rattacher directement cette section à la précédente. Hermès est en effet la divinité la plus proche des anciens dieux. L'examen de la pensée pré-historique a tout naturellement conduit à parler de lui. Mais c'est aussi pourquoi Hermès est la figure la moins marquante dans le cercle des nouveaux dieux. Aussi pourrait-il, s'il venait en premier, fausser les idées. C'est la raison pour laquelle Athéna et Apollon seront les premiers. Artémis se joint à Apollon. Enfin viennent Aphrodite et Hermès.

La pensée fondamentale de ce livre explique pourquoi seules ces figures de dieux trouvent ici une exposition détaillée. Pour la religion homérique, cela a son importance. Mais même parmi les dieux homériques, nous avons choisi les plus grands et les plus représentatifs. Les autres, qui prennent une place moindre dans la piété vivante, ou qui ne sont pas même mentionnés chez Homère, nous en parlerons au cours de considérations ultérieures.

Zeus, le plus grand des dieux, et même la somme du divin, manque ici, parce qu'en lui toutes les lignes convergent et que toute question ne peut que le concerner.

ATHÉNA

1

Nous pouvons suivre, paraît-il, le culte d'Athéna en remontant jusqu'aux temps pré-homériques. Son nom même fait signe au-delà du grec. Ni la syllabe radicale ni la forme du nom n'appartiennent à cette langue.

L'image d'une déesse en armure, dont le corps est presque entièrement recouvert par le bouclier, peut se voir sur de nombreuses représentations mycénienes. Une plaque de stuc peint, qui provient de Mycènes, montre cette déesse : elle disparaît presque derrière le gigantesque bouclier ; à droite et à gauche, deux femmes la vénèrent ⁽¹⁾. On a cru reconnaître l'Athéna mycénienne dans cette figure. Personne ne contestera la vraisemblance de cette interprétation. Mais nous en apprenons bien peu sur la pré-histoire de notre déesse. Les représentations crétoises et mycénienes ne nous en disent pas assez. Nous voyons une déesse, recouverte de son bouclier, prête à combattre et à protéger. Mais est-ce là tout ce qui a été pensé d'elle, du temps où la croyance en était vivante ? Nous est-il permis de la nommer « vierge au bouclier », ou « vierge des batailles » ? Pas de réponse à ces questions. En ce qui concerne l'Athéna homérique, de telles désignations, de toute manière, ne conviennent pas, quelque combattive et puissante que puisse par ailleurs apparaître la déesse. Elle y est bien plus qu'une déesse des batailles : elle est l'ennemie jurée des esprits sauvages, dont l'être entier s'épanouit

(1) Cf. Rodenwaldt : *Athenische Mitteilungen* 37, 1912 ; Nilsson : *Anfänge der Göttin Athene*, Copenhague, 1921 ; Wilamowitz : *Berliner Sitzungsberichte*, 1921, pp. 950 sqq.

dans l'ivresse et la fureur de la lutte. Nous avons toujours tendance à penser d'abord au Palladium et aux nombreuses et célèbres statues d'Athéna en armes, bien que nous sachions que la ville d'Athènes, qui tient son nom de la déesse, vénérât dans le vieux temple de l'Acropole une statue de bois qui n'était pas de ce type ⁽²⁾. La vieille légende héroïque, où Athéna paraît si souvent, nous la fait connaître comme la déesse de la force réalisatrice en général, et pas du tout comme la déesse de la seule force guerrière. Par sa présence, elle inspire et elle secourt Héraklès dans ses travaux : mais combien de ces travaux nous autoriseraient à appeler la déesse « vierge des combats » ? Elle se tient bien aux côtés d'Achille, de Diomède et de ses autres favoris pendant le combat. Mais elle n'aide pas moins Jason à construire son navire, et Bellérophon à dompter son cheval. Elle assiste également Ulysse en toutes sortes de situations difficiles. Aucun de ces types d'activité ne peut être attribué sans arbitraire à une forme plus récente du développement du culte d'Athéna. Le faire reviendrait à briser l'unité de la figure homérique et post-homérique d'Athéna, avant même d'avoir cherché à la comprendre. Compréhension pourtant très possible, à condition que nous ne soyons pas aveuglés par l'entêtement à voir comme un produit accidentel ce qui fait signe, par son sens profond, vers un ensemble.

2

C'est dans la façon qu'elle a de paraître et d'intervenir que la déesse se fait reconnaître.

Elle se présente à nous comme une guerrière, dans les poèmes qui racontent sa naissance. La *Théogonie* d'Hésiode dit ⁽³⁾ : « Zeus lui-même fit naître de sa tête Tritogénéia aux yeux de chouette, la puissante qui suscite le tumulte du combat, qui conduit les armées, (...) qui se réjouit du fracas des armes, des guerres et des batailles ». Pindare, parlant de Rhodes, dit majestueusement ⁽⁴⁾ : « Ici, où le grand roi des dieux couvrit un jour la ville d'une pluie de flocons d'or alors que, sous le coup de hache d'Héphaïstos, Athéna jaillit du crâne de son père, criant très loin son cri de guerre, et le ciel trembla, et la terre maternelle ». Le vingt-huitième *Hymne*

⁽²⁾ Cf. Frickenhaus : *Athenische Mitteilungen*, 1908, pp. 19 sqq, et Buschor : *ibid.*, 1922, pp. 96 sqq.

⁽³⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 924-926.

⁽⁴⁾ Pindare : *Olympiques*, 7, 34-38.

homérique donne une image vraiment grandiose de sa nature et de sa première apparition parmi les dieux : « C'est Pallas Athéna que je veux chanter : la déesse magnifique, la déesse aux yeux de chouette, la bien-avisée, l'impitoyable, la vierge pure, la tutélaire, la vaillante (...), que Zeus lui-même, le maître de sagesse, a fait naître de sa tête sacrée, tout armée d'or scintillant. Tous les dieux s'effrayèrent à sa vue, quand devant Zeus porte-égide elle sortit de la tête immortelle, brandissant le javelot pointu. La violence de la déesse fit puissamment trembler le grand Olympe, gronder profondément la terre alentour, et gonfler en tumulte la mer dans le soulèvement des vagues au sombre éclat. Le flot salé s'abattit sur le rivage. Longtemps, le fils majestueux d'Hypérion tint arrêté l'attelage du soleil, jusqu'à ce qu'enfin Pallas Athéna la vierge abaissât de ses épaules l'arme divine. Et se réjouit Zeus, le maître de sagesse » ⁽⁵⁾.

Poètes et sculpteurs célèbrent la façon dont elle œuvre sur le monde des hommes et y apparaît. Il y a d'abord les guerriers, dont elle enflamme le courage. Avant le début du combat, ils sentent sa présence inspirante, et il leur tarde de montrer leur héroïsme. Dans l'*Iliade* ⁽⁶⁾, la déesse accourt au milieu des légions qui montent au combat et les mouvements de son égide sèment la terreur. Elles viennent à peine d'adresser un salut joyeux à la pensée du retour, que tout est oublié : l'esprit de la déesse fait tressaillir les cœurs du désir sauvage de la lutte. Dans l'*Iliade* encore ⁽⁷⁾, elle va et vient dans le fracas, présente en toutes les occasions où les Grecs commencent à faiblir. La phalange attique des guerres médiques éprouvait ainsi sa présence : « La grêle des traits était si dense, qu'on ne voyait plus le ciel. Avec l'aide des dieux, nous résistâmes pourtant jusqu'au soir. Car la chouette déploya son vol, avant même le début du combat, au-dessus de l'armée en bon ordre » ⁽⁸⁾. A un moment, le poète la voit enveloppée d'une nuée au sombre éclat : elle descend du ciel pour aiguillonner les combattants ⁽⁹⁾. Dans l'*Odyssée*, son intervention dans le combat contre les prétendants est particulièrement significative. Ulysse a décoché ses flèches sur les prétendants. A présent, il se tient en armes sur le seuil, avec son fils et ses deux fidèles. Avant le début du combat décisif, tout à coup, sous la

⁽⁵⁾ Homère : *Hymne à Athéna I*, v. 1-16.

⁽⁶⁾ *Iliade*, 2, 446-454.

⁽⁷⁾ *Ibid.*, 4, 514-516.

⁽⁸⁾ Aristophane : *Guêpes*, v. 1086. Avant la bataille de Salamine, le vol d'une chouette aurait annoncé la victoire : Hésychius, et scolie du v. 1086 des *Guêpes* d'Aristophane.

⁽⁹⁾ *Iliade*, 17, 547-552.

figure de Mentor, elle apparaît à ses côtés et l'incite à frapper. A peine vue, à peine entendue, elle a déjà disparu. Le poète est le seul à la voir s'envoler comme une hirondelle ⁽¹⁰⁾ : elle se pose, invisible, « sur les poutres du faite, noircies par la fumée ». Des deux côtés, les lances pleuvent. Les prétendants s'écroulent l'un après l'autre. Sur la fin du combat, la déesse brandit son égide. Les prétendants terrorisés fuient à travers la salle, jusqu'à ce que le dernier ait accompli son destin ⁽¹¹⁾. Dans tous ces passages, Athéna agit par sa seule présence : elle ne prend pas part au combat. C'est ainsi que la montrent les célèbres tympans du temple Aphaia, à Egine : tout en armes, mais calme en son maintien, elle apparaît au plein milieu des combattants. Sur le bouclier d'Achille, elle était représentée à côté d'Arès : plus grande que les hommes, elle allait à la tête de l'armée en mouvement ⁽¹²⁾. L'un de ses surnoms homériques la qualifie de « faiseuse de butin » (ἀγελείη). Plus tard, elle porta le nom de « ruineuse de villes » (περσέπολις). Mais les Troyennes l'invoquaient comme « protectrice des villes » (ἐρυσίπολις) ⁽¹³⁾. Elle est révérée dans plus d'une ville comme déesse tutélaire (πολιάς, πολιοῦχος), et avant tout à Athènes qui, ne l'oublions pas, tient d'elle son nom. Il nous est peut-être permis de reconnaître cette Athéna, rempart et protection, dans l'image de la déesse mycénienne au bouclier dont il a été question plus haut.

Mais elle ne commande pas seulement aux armées et aux villes. Plus frappante encore est son alliance avec les plus puissants personnages. Elle est la sœur divine, l'amie, la compagne du héros dans ses entreprises. Au moment opportun, sa présence céleste l'enflamme, l'éclaire et l'anime toujours. Les anciens poèmes parlaient des nombreux hommes qu'elle avait favorisés. Elle avait tant d'amitié pour le puissant Tydée, mort à Thèbes, qu'elle alla jusqu'à obtenir du dieu suprême qu'il lui accorde l'immortalité. Son fils Diomède, dont le huitième chant de l'*Iliade* raconte les exploits, hérita de cette amitié. Et qui ne connaît son amour pour Ulysse ? Une nuit qu'il est en route avec Diomède pour une aventure dangereuse, elle éveille leur confiance en leur envoyant comme signe un oiseau. Ulysse lui fait alors cette prière : « Ecoute-moi, fille de Zeus porte-égide, tu te tiens à mes côtés, en toutes mes œuvres, et tu penses à moi partout où je vais : sois-moi aujourd'hui plus propice que jamais, Athéna, permets-moi de

⁽¹⁰⁾ *Odyssée*, 22, 239-240.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, v. 205 sqq.

⁽¹²⁾ *Iliade*, 18, 516-519.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, 6, 305 ; cf. Homère : *Hymne à Athéna I et II*.

retourner à nos bateaux couvert de gloire, après une grande action à laquelle l'ennemi ne pensera qu'avec douleur! » Diomède, à son tour : « Ecoute-moi maintenant (...) et sois avec moi telle que tu fus autrefois avec mon père (...). Dignes d'un souvenir éternel sont les hauts-faits qu'il accomplit avec toi, déesse, quand tu te tenais bienveillante à ses côtés! » La déesse les aide à surprendre les ennemis dans leur sommeil et les avertit à temps de rentrer. Les héros retournent ainsi sains et saufs dans leur camp ⁽¹⁴⁾. Elle apparaît en personne à Diomède, le jour glorieux où elle lui donna le courage de marcher contre Arès lui-même, le seigneur détesté de la guerre. Elle repousse son cocher Sthénélos et bondit à sa place sur son char, dont elle fait craquer l'essieu. Grâce à elle, il advient que la lance du héros s'enfonce dans le corps du dieu ⁽¹⁵⁾.

• Son hostilité contre Arès, qui éclate sans cesse dans l'*Iliade*, peut nous aider à pénétrer un peu mieux sa nature. Dans la célèbre bataille des dieux, au chant 21, où il n'y a d'ailleurs jamais de combats véritables, elle n'a pas beaucoup de peine à jeter à terre le dieu de la guerre ⁽¹⁶⁾. On prétend que la raison de sa haine est qu'Arès a pris le parti des Troyens. Mais nous sentons bien qu'elle vient de plus loin, et qu'il s'agit bien là d'une opposition de nature. Arès est dépeint comme un démon fou de sang, dont la foi en sa victoire n'est que forfanterie comparée à la force tranquille d'Athéna. Les dieux l'appellent « fou » et « insensé » ⁽¹⁷⁾. Il ne sait pas « ce qui est juste » ⁽¹⁸⁾. Sans caractère, il se tourne « tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre » ⁽¹⁹⁾. Pour Zeus lui-même, il n'est pas « de dieu de l'Olympe aussi détesté » que lui, car « il ne pense que querelle, guerre, bataille » ⁽²⁰⁾. C'est un esprit de la bataille et de l'effusion de sang. La figure lumineuse d'Athéna contraste admirablement avec cette image atroce : selon le poète, elle ne peut que le faire. Elle est donc bien plus qu'une simple guerrière. Cela se remarque tout particulièrement dans le souci amical qu'elle a pour Héraklès, dont les travaux n'ont pas seulement pour véritables principes la joie de se battre et la force de se mesurer avec tout adversaire. L'esprit de la déesse s'exprime dans le caractère sublime qui ennoblit les travaux d'Héraklès et en a fait, jusqu'à une époque tardive, un exemple de carrière capable

⁽¹⁴⁾ *Iliade*, 10, 274 sqq.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, 5, 835 sqq.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, 21, 390 sqq.

⁽¹⁷⁾ *Ibid.*, 5, 761 et 831.

⁽¹⁸⁾ *Ibid.*, v. 761.

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, v. 831 et 889.

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, v. 891.

de se hausser jusqu'au divin. Dans les poèmes comme dans les sculptures, nous la voyons qui se tient au côté de héros. Elle l'accompagne dans ses voyages, l'aide à accomplir ses exploits surhumains et le conduit finalement dans le ciel ⁽²¹⁾. Les bas-reliefs et les peintures sur vase montrent l'alliance de la déesse et du grand triomphateur. Fidèle, elle apparaît toujours au moment opportun pour conseiller et secourir le héros, qui défie le monstrueux et qui, par ses joutes glorieuses, se fraie un chemin vers les dieux. La proximité du divin dans le moment de la plus dure épreuve n'a peut-être jamais été donnée à voir de façon plus saisissante que dans le métope d'Atlas du temple de Zeus, à Olympie. La voûte céleste pèse sur la nuque du héros et menace de l'écraser. Mais, discrètement, la figure claire et noble d'Athéna se tient derrière lui. Dans l'indescriptible noblesse du maintien, à quoi se reconnaît la divinité grecque, elle soulage légèrement le fardeau : Héraklès, qui ne peut la voir, se sent une force de géant et peut l'impossible. Il y a d'autres reliefs du même temple qui montrent le héros pendant ou après l'un de ses exploits surhumains. La présence de la déesse, qui l'instruit d'un geste royal ou reçoit l'offrande du butin, ne nous permet pas de douter que l'action a été faite au sens plein du terme.

Ce n'est pas la fougue agressive et furieuse, c'est le sang-froid et la dignité qui, chez l'homme, plaisent à Athéna. C'est ce qu'indique le souci qu'elle a d'Achille, au moment de sa colère ⁽²²⁾. Aux paroles offensantes d'Agamemnon, le bouillant a sursauté. Il a déjà porté la main à son épée. Un instant, il se demande encore s'il doit abattre l'insolent ou s'il doit se faire violence. C'est pendant cette hésitation qu'il sent qu'on lui touche l'épaule. Il tourne la tête et rencontre les yeux ardents de la déesse. Elle lui fait comprendre que, s'il ne perd pas contenance, il tirera plus tard une triple réparation de l'offenseur. Achille rengaine son épée. La raison l'a emporté. Personne que lui n'a vue la déesse. On peut fort bien faire ici un rapprochement avec l'histoire de la fin de Tydée, qui est racontée dans un poème perdu ⁽²³⁾. Pour ce héros aussi, Athéna était une compagne fidèle ⁽²⁴⁾. Quand il arriva à la fin de sa carrière, elle voulut même le rendre immortel. Le héros était blessé à mort. Elle s'approcha de lui pour lui apporter un breuvage de vie éternelle. Mais lui s'apprêtait à déchiqueter le crâne de son ennemi abattu et à lui

(21) Cf. Pausanias : 3, 18, 11, entre autres.

(22) *Iliade*, 1, 193 sqq.

(23) Cf. Bacchylide : fr. 41 ; Apollodore : 3, 6, 8 ; 3^e *Stat. Theb.*, 8, 758 sqq.

(24) Cf. par exemple *Iliade*, 4, 390 ; 10, 285-290.

dévorer la cervelle, dans un accès de folie cannibale. Horrifiée, la déesse se détourna. Son protégé, qu'elle destinait au sort le plus haut, sombra dans la mort commune, parce qu'il s'était souillé lui-même. C'est une erreur de croire que l'Athéna dont parle l'*Iliade* ne tient pas encore compte de ce qui est moral. L'action de Tydée y serait impensable chez un ami d'Athéna. La déesse, qui rappelle opportunément Achille à la raison et à la dignité, n'est autre que celle dont la face se détourne avec horreur de Tydée, rendu inhumain au moment de mourir. Elle n'est pas seulement exhortatrice; elle est elle-même la sentence : pour la raison, contre les emportements. Achille était précisément en train de se demander s'il devait frapper ou se dominer. « Tandis qu'il hésitait et tirait déjà l'épée du fourreau » ⁽²⁵⁾, Athéna le toucha soudain. Éprouver sa venue, c'est déjà retrouver le sens et avoir gagné. Cela la dépeint mieux que ne feraient de longues descriptions de son essence. Elle apparaît également à son protégé Ulysse sous la forme de la pensée victorieuse, à un moment d'extrême tension où il a besoin, non seulement d'énergie, mais avant tout de sagesse pour sauver une situation désespérée. Agamemnon voulait éprouver la foule des guerriers en les engageant à rentrer chez eux. Cette idée fut accueillie avec un enthousiasme sauvage, et tous se précipitaient déjà vers les bateaux. C'est alors qu'Athéna s'approcha d'Ulysse, qui s'abîmait en de douloureuses pensées. Elle l'exhorta à retenir le flot de la débandade par des harangues et des interventions habiles. De même qu'elle avait posé son regard sur Achille au moment précis de ses réflexions où il se demandait s'il fallait fondre sur Agamemnon ou se contenir, et qu'elle lui laissa choisir la solution la plus raisonnable et la plus digne, de même elle apparut à Ulysse quand il était triste et soucieux, et c'est elle qui dit les pensées qu'un conteur psychologique aurait mis dans la tête et le cœur du héros. Le poète ne rapporte pas son départ. Il s'en tient aux actes adroits et efficaces qu'Ulysse entreprend immédiatement après le discours de la déesse. Mais ensuite, quand il est le premier orateur à se lever dans l'assemblée réunie de nouveau, elle est auprès de lui, sous la figure du héraut qui réclame le silence ⁽²⁶⁾.

D'une manière ou d'une autre, elle est toujours à ses côtés, conseillère et secourable, comme le montre surtout l'*Odyssée*. Parmi les héros d'Homère, Ulysse est le « très-sensé » (πολύμητις). Dans l'*Iliade*, ce mot lui sert, et à lui seul, de distinction stéréotypée. Il rappelle la gloire du dieu auquel appartient le « sens »,

⁽²⁵⁾ *Ibid.*, 1, 193-194.

⁽²⁶⁾ *Ibid.*, 2, 279-280.

le « conseil » (μῆτις) le plus élevé — de Zeus qui, seul parmi tous les dieux, est nommé « maître du sens », « du conseil » (μητίετα, μητιόεις). Car on ne se contente pas de dire d'Ulysse que son bon sens et ses conseils surpassent ceux de l'humanité entière⁽²⁷⁾. Il n'est pas rare qu'il soit comparé à Zeus sous ce rapport (Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος)⁽²⁸⁾. Par exemple, dans le passage déjà cité⁽²⁹⁾, il est remarquable que ses « conseils » (μῆτις) soient mis sur le même plan que ceux de Zeus, quand son cœur lourd et soucieux reçoit d'Athéna le conseil qui sauve. C'est elle dont l'inspiration éveille en lui la fameuse prudence et la présence d'esprit. Dans le très bel *Hymne homérique*⁽³⁰⁾, elle se donne elle-même exactement le même nom que celui qu'Ulysse porte dans les deux épopées : la « très-sensée » (πολύμητις); et cela dès le début, avant même que soient louées ses qualités guerrières⁽³¹⁾. Dans l'*Odyssée*⁽³²⁾, elle dit à Ulysse ce qui les caractérise et les lie si étroitement tous deux : « Si tu es bien supérieur à tous les hommes en conseils et en discours, moi, on me donne, parmi tous les dieux, la gloire du sens aigu (μῆτις) et de la sagesse. » Il est dit d'elle, dans la *Théogonie* d'Hésiode⁽³³⁾, qu'elle « égale son père en courage et en conseils pleins d'esprit ». Cette perfection du « sens », du « conseil » (μῆτις) appartient comme un trait essentiel à l'image homérique d'Athéna. « Projetant » (μητιόωσα) le retour d'Ulysse, elle s'approche de Nausicaa endormie pour en faire son instrument⁽³⁴⁾. « Maintenant, elle forma un autre dessein », est-il dit dans un vers stéréotypé (ἐνθ' αὖτ' ἄλλ' ἐνόησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη)⁽³⁵⁾, quand, au moment décisif, elle provoque quelque chose d'utile à son plan. Déesse au regard perçant, infatigablement inventive, elle est aux côtés du héros. Elle construit avec Jason et Danaos le premier grand vaisseau⁽³⁶⁾, et avec Epéios le cheval de bois qui doit conduire Troie à sa perte⁽³⁷⁾. Elle aide Bellérophon à maîtriser Pégase en lui faisant don d'une bride d'or⁽³⁸⁾. Cette riche idée d'apprivoiser le cheval

(27) *Odyssée*, 23, 124-126;

(28) *Iliade*, 2, 169, 407, 636; 10, 137.

(29) *Ibid.*, 2, 167 sqq.

(30) Homère : *Hymne à Athéna I*, v. 2.

(31) Cf. aussi *Iliade*, 5, 260 et *Odyssée*, 16, 282, où elle est appelée πολύβουλος, « riche en conseils »; Simias, p. 65 Fr. : ἀγνὰ πολύβουλε Παλλάς.

(32) *Odyssée*, 13, 297-299.

(33) Hésiode : *Théogonie*, v. 896.

(34) *Odyssée*, 6, 14.

(35) *Ibid.*, 6, 112, et très souvent.

(36) Cf. Apollodore : 1, 9, 16; 2, 1, 4.

(37) *Odyssée*, 8, 493, entre autres.

(38) Pindare : *Olympiques*, 13, 65-69.

correspond pleinement à son esprit. On l'honorait d'ailleurs comme déesse des chevaux : à Corinthe, en lui donnant le surnom de Chalinitis ⁽³⁹⁾; ailleurs, celui de Hippias. C'est à ce genre de choses que pense l'ancienne poésie, quand elle loue chez la déesse le « bon sens », les « conseils » ($\mu\tilde{\eta}\tau\iota\varsigma$). L'adjectif « très-sensé » ($\pi\omicron\lambda\upsilon\mu\tilde{\eta}\tau\iota\varsigma$), qui, dans les deux épopées, caractérise Ulysse, le favori d'Athéna, et, dans l'*Hymne*, Athéna elle-même, est attribué une fois également dans l'*Iliade* ⁽⁴⁰⁾ à Héphestos, le maître du feu. Un vers de l'*Odyssée* appelle aussi « très-sensée » ($\mu\eta\tau\iota\omicron\epsilon\iota\varsigma$) ⁽⁴¹⁾ la vertu analgésique d'une médecine.

3

Ce qui fait comprendre la dignité et l'ancienneté de la représentation selon laquelle le « sens », le « conseil » ($\mu\tilde{\eta}\tau\iota\varsigma$) se manifeste en Athéna, c'est le mythe célèbre de sa conception et de sa naissance.

Ce n'est pas une mère qui l'a mise au monde. Elle ne connaît qu'un père, et tient tout de lui. Pour Homère, quand il parle des dieux, cette appartenance stricte et unique est un fait bien acquis. Eschyle fait expressément dire à la déesse qu'elle n'a pas de mère et qu'elle n'est liée qu'à un père ⁽⁴²⁾. Fille qui ne provient que de son père, elle doit être à l'image de ce qui, avant tout, caractérise Zeus : le « sens », le « conseil » ($\mu\tilde{\eta}\tau\iota\varsigma$). Le vingt-huitième *Hymne homérique* la chante, dès le début, comme la « très-sensée » ($\pi\omicron\lambda\upsilon\mu\eta\tau\iota\varsigma$). Deux vers plus loin, on peut lire : « Le maître du sens ($\mu\eta\tau\iota\epsilon\tau\alpha$), Zeus, seul l'a mise au monde, de sa tête auguste ». Homère ne dévoile pas comment il faut penser l'origine de la déesse. Nous comprenons son silence. Pourtant, il use à son égard d'un nom qui en dit long : « fille du père puissant » ($\omicron\beta\rho\iota\mu\omicron\pi\acute{\alpha}\tau\rho\eta$). Nous entendons dans ce nom l'écho du mythe merveilleux qui n'est raconté que par Hésiode.

La fille a jailli de la tête de son père. Image stupéfiante, qui a trouvé une représentation monumentale sur le fronton Est du Parthénon. Mais qu'elle provienne directement du père, et même de sa tête, cela n'est pas tout. Un mythe encore plus surprenant connaît une déesse Métis, qui aurait été proprement sa mère. C'est avec cette maîtresse du sens et du conseil que Zeus l'a

⁽³⁹⁾ Pausanias : 2, 4, 1.

⁽⁴⁰⁾ *Iliade*, 21, 355.

⁽⁴¹⁾ *Odyssée*, 4, 227.

⁽⁴²⁾ Eschyle : *Euménides*, v. 736.

conçue. Mais avant la naissance, il a dévoré la mère enceinte, afin de l'avoir pour toujours en lui comme inspiratrice de conseils. Quand le temps fut venu, il a lui-même, par le sommet de son crâne, fait sortir sa fille à la lumière du monde. Tel est le récit d'Hésiode ⁽⁴³⁾. Une interprétation récente et bizarre tient ce double mythe pour une invention relativement tardive, et même, en ce qui concerne l'épisode de Métis, pour un morceau de théologie parodique ⁽⁴⁴⁾. Le crâne du dieu, d'après cette interprétation, aurait été, dans le mythe primitif, le sommet de l'Olympe, d'où sortit la jeune déesse, comme nous voyons par ailleurs les déesses sortir de la terre. C'est seulement plus tard que cette naissance aurait été reportée sur la tête du dieu, pensé entre-temps de manière anthropomorphique. Mais l'époque plus rationnelle à laquelle on prête la transformation du récit original n'aurait précisément pas créé de toutes pièces une fable comme celle de la naissance par la tête d'un dieu. Sa monstruosité correspond tout à fait au style de représentation des mythes les plus anciens. La mythologie des primitifs nous en a déjà fourni un exemple ⁽⁴⁵⁾. Avec quelle vertu de dépaysement le mythe agissait sur l'esprit du temps nouveau, nous le mesurons au refus d'Homère. Homère connaît bien le mythe, mais il le tait, comme il tait les mythes sauvages de Kronos, qui émascule son père Ouranos et dévore ses propres enfants. De telles représentations, l'esprit nouveau ne les supportait plus. C'est d'autant plus une raison pour ne pas douter de leur ancienneté et de leur authenticité. Si l'image de la naissance d'Athéna par la tête de Zeus devait être considérée comme secondaire, on devrait en conclure qu'un mythe très ancien a été reporté sur Athéna. N'est-il pas plus naturel de le prendre, comme la tradition le donne, pour le mythe authentique de la naissance d'Athéna? Il convient d'ailleurs comme aucun autre à la nature masculine et avisée de la déesse. Cela vaut aussi pour l'histoire antérieure à ce mythe : Athéna a eu tout de même une mère, la déesse Métis, mais qui, pendant sa grossesse, a été dévorée par Zeus. On a fait passer cette histoire pour une invention de théologiens tardifs. On a nié qu'elle fût d'Hésiode. Car, à bien regarder son texte, elle s'y dénoncerait comme une interpolation postérieure. Mais ce texte, où sont énumérés les épouses et les enfants de Zeus, est, tel que nous le possédons ⁽⁴⁶⁾, malgré tout ce qui en est dit, d'une unité

⁽⁴³⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 886-900.

⁽⁴⁴⁾ Wilamowitz : *Sitzungsber. der Berl. Akad.*, 54, 1921, pp. 950 sqq.

⁽⁴⁵⁾ Voir p. 55.

⁽⁴⁶⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 886-929.

pleine de sens, dont on ne peut rien écarter sans lui taire arbitrairement violence. Nul besoin d'examiner plus avant. Car le point décisif, l'introduction de Métis comme mère d'Athéna, est aisé à tirer au clair. Ce trait, pense-t-on, ne serait devenu possible qu'après la transformation de la vierge guerrière en « déesse de la sagesse ».

Il reste qu'on a compris par la suite la nature d'Athéna comme « esprit et pensée » (νοῦς καὶ διάνοια) ⁽⁴⁷⁾. Mais ses liens anciens avec Métis signifient quelque chose de tout autre. Le mot μῆτις veut toujours dire : compréhension, activité *pratique* de l'esprit, laquelle a plus de poids que la force physique, même dans la vie de celui qui veut combattre et triompher. Avant le début de la course ⁽⁴⁸⁾, le vieux Nestor attire l'attention de son fils sur le prix inestimable du bon conseil (μῆτις), et ajoute : « Par bon conseil (μῆτις), on est meilleur bûcheron que par force; par bon conseil (μῆτις), le pilote dirige sur la mer sombre le vaisseau rapide à travers les tempêtes; par bon conseil (μῆτις), un conducteur de char l'emporte sur ses concurrents ». C'est ce « conseil » qui caractérise Athéna et la distingue d'une simple « vierge porteuse de bouclier ».

Si un mythe lui donne pour mère cette puissance toute divine, et s'il rapporte au père cette maternité au moyen des images primitives de l'avalement et de la naissance par la tête, nous avons toutes les raisons de le considérer comme authentique et ancien.

4

Le moment est venu de pénétrer plus profondément dans la nature d'Athéna. Avec l'être de la divinité, c'est ici quelque chose de l'esprit et de l'idéal de l'hellénisme qui se dévoile à nous. Où pourraient-ils se manifester plus clairement que dans l'apparition de la déesse?

Ce qu'Athéna montre aux hommes, ce qu'elle attend d'eux, ce qu'elle leur inspire, c'est bien l'audace, la volonté de triompher, et le courage! Tout cela n'est rien sans la sobriété et l'illumination de la clarté. Avant tout, c'est d'elles que jaillit l'action. Elles seules portent à la perfection la nature de la déesse de la victoire. Cette lumière qui est la sienne n'éclaire pas seulement le guerrier au combat : chaque fois que, dans la vie, une action grande et héroïque doit être menée à bien par la lutte, Athéna est là,

⁽⁴⁷⁾ Cf. Platon : *Cratyle*, 407 b.

⁽⁴⁸⁾ *Iliade*, 23, 311 sqq.

présente. Quelle étendue de l'esprit, chez un peuple qui aimait le combat, pour qu'il reconnût la même perfection partout où le regard clair et sobre montre la voie à toute action, et pour qu'il pût implorer comme déesse de sa gloire celle qui n'était pas seulement la vierge des batailles ! Elle est la splendeur du moment clair et puissant à la rencontre duquel ne peut manquer de voler l'accomplissement, tout comme la Niké ailée s'envole des mains de la déesse pour porter la couronne au vainqueur. Elle est la toujours-proche. Sa parole et son œil fulgurant touchent le héros au bon moment, pour l'exalter à l'œuvre du sens le plus grand et de l'humanité la plus haute.

C'est là qu'il faut penser à Apollon, à Hermès et à Artémis, que nous ne pouvons pas ne pas comparer à Athéna.

Apollon est le dieu du lointain et, comme tel, le dieu de la pureté et de la connaissance. Athéna est la déesse de la proximité. Par là, elle ressemble à Hermès. Comme lui, elle conduit ses favoris. Ils guident parfois tous les deux le même héros. Un monde sépare cependant ces deux manières de conduire. Nous reconnaissons en Hermès la présence et l'orientation divines comme bonheur miraculeux du gain soudain, de la trouvaille, de la saisie et de la jouissance irresponsable. Athéna est au contraire la présence et l'orientation divines comme illumination et inspiration pour l'emprise et l'achèvement victorieux. A Hermès appartient le secret, le demi-jour, le spectral. Athéna est clarté du jour. L'onirique lui est étranger, comme la nostalgie et la langueur. Elle ne sait rien des tendres ravissements de l'amour. « Tous les êtres, dans le ciel et sur la terre », dit l'*Hymne homérique à Aphrodite* ⁽⁴⁹⁾, « célèbrent la déesse de l'amour, mais sa puissance cesse avec Athéna ». Chez Homère et Hésiode, elle est appelée Pallas, « la jeune fille » ⁽⁵⁰⁾. A Athènes, elle porte le nom fameux de Parthénos, « la vierge ». Cette antipathie pour l'union amoureuse et le mariage la rapproche d'Artémis. Mais là aussi, la comparaison a cette vertu remarquable qu'elle fait ressortir les différences de nature. Ce qu'il y a chez Athéna, ce n'est pas, comme chez Artémis, le caractère entier, pudique et brusque de l'adolescente qui résiste à l'amour, c'est l'esprit de l'action. Il appartient à sa nature de s'allier à des hommes, de penser toujours à eux, de toujours être proche d'eux, pour se manifester dans des moments capitaux qui se distinguent de

⁽⁴⁹⁾ Homère : *Hymne à Aphrodite* I, v. 1-8 (W. F. Otto résume ici, sans le traduire, le début de cet hymne, où Artémis et Hestia sont également décrites comme insensibles au pouvoir d'Aphrodite. N.d.T.)

⁽⁵⁰⁾ Cf. Wilamowitz : *loc. cit.*, p. 953.

l'érotique, non par la prudence, mais par une vivacité vigoureuse et claire dans l'action. Quelle différence entre cette déesse de la proximité et l'esprit du lointain que nous reconnaissons aussi bien chez Artémis que chez son frère Apollon! Ses inclinations et ses alliances ressemblent à l'amitié que peut éprouver un homme pour un homme. Bien des vies de héros en portent témoignage. Les plus explicites sont pour nous, dans la poésie, son amour pour Ulysse et, dans les arts plastiques, son amour pour Héraklès. Elle prend part à tout : conseille, secourt, (exalte,) et se réjouit du succès. Chez Homère, la description de sa rencontre avec Ulysse est bouleversante. Le héros vient enfin de retrouver sa patrie, mais il ne la reconnaît pas encore. Elle se fait alors reconnaître à lui, le caresse en souriant et ne se fâche pas qu'il ne veuille pas la croire, elle, la déesse, mais l'assure au contraire de la force de l'alliance qui les lie pour toujours l'un à l'autre sous le signe de son esprit lumineux ⁽⁵¹⁾. Dans tout cela, chez la déesse, pas la moindre trace de coquetterie, ni de galanterie chez l'homme. Athéna est femme, et c'est comme si elle était homme. Même ce sentiment féminin qui relie la fille à la mère lui fait défaut. A vrai dire, elle n'a jamais eu de mère. Elle est « la fille du père puissant » (Οβριμοπάτηρ). De toute antiquité — et l'*Iliade* en est pour nous le plus ancien témoignage — il est bien établi qu'elle appartient toujours et tout entière à son père. Chez Eschyle, elle professe clairement ses sentiments masculins. « Car nulle mère ne m'a enfantée », dit-elle dans les *Euménides* ⁽⁵²⁾, « en toute chose mon cœur appartient au masculin, mais non pour le mariage, car je suis tout entière du parti de mon père ». Néanmoins, elle est femme. Qu'est-ce que cela veut dire?

On pourrait penser que nous n'aurions aucune raison d'y chercher un sens bien précis. Athéna aurait été déesse bien avant que ses fidèles aient ressenti des penchants belliqueux au point d'avoir besoin d'une divinité des batailles. Dans ces conditions, elle n'aurait pu s'empêcher d'adopter des particularités guerrières, et par conséquent masculines ⁽⁵³⁾. Une autre hypothèse tente d'aller plus loin : Athéna serait femme, parce que ces fiers héros qui se laissaient mener par elle ne seraient pas si facilement soumis à un homme, eût-il été un dieu ⁽⁵⁴⁾. Mais d'authentiques figures de dieux ne procèdent pas de l'arbitraire ni de l'humeur. Seul le sens du domaine où elles apparaissent peut être décisif

⁽⁵¹⁾ *Odyssée*, 13, 287-310.

⁽⁵²⁾ Eschyle : *Euménides*, v. 736.

⁽⁵³⁾ Nilsson.

⁽⁵⁴⁾ Wilamowitz.

pour leur caractère, et donc aussi pour leur sexe. La sphère où œuvre Athéna, qui s'étend largement au-delà du champ de bataille et comprend tout le règne de l'action clairvoyante, doit pouvoir ouvrir une perspective sur sa féminité.

Ici aussi, une comparaison est utile. Nous reconnaissons en Apollon l'homme pleinement masculin. La belle distance, la supériorité de la connaissance, la mesure créatrice, et tout ce qui s'y apparente, y compris la musique au sens le plus large, constituent finalement la part qui, en l'homme, demeure étrangère à la femme. Tout cela, c'est Apollon. La perfection de la présence vivante, l'activité claire et victorieuse — quand elle n'est pas au service d'une idée infinie, mais quand elle a la maîtrise de l'instant —, voilà au contraire le triomphe dont la femme a, de tous temps, mis l'enchantement en l'homme, auquel elle l'exalte et dont elle lui enseigne le très haut plaisir. La clarté divine de l'action méditée, la préparation incessante à l'effort extrême et à l'implacabilité, la volonté toujours renouvelée de vaincre, tel est, si paradoxal que cela puisse paraître, le don de la femme à l'homme, lui-même naturellement étranger à l'instant, puisqu'il aspire à l'infini. Ainsi comprenons-nous la féminité d'un être divin qui, pourtant, se tient tout entier du côté de l'homme. Cette féminité signifie également le dépassement de la lourdeur et de la barbarie par la noblesse du beau, mais sans aucune intrusion de mollesse et de suavité. Avec toute sa grâce, la femme est, dans l'obstination de sa volonté, plus stricte et plus dure que l'homme. Cela aussi se trouve chez Athéna. Le moderne, et surtout le nordique, ne s'habitue que lentement à la clarté fulgurante de sa figure. Avec une dureté presque terrifiante, sa lumière fait irruption dans notre jour brumeux! Elle ne sait rien de ce que nous nommons *sentiment*. Sa volonté n'est ni sagesse, ni rêve, ni abandon, ni jouissance. L'accomplissement, la présence immédiate, le « ça y est! » — telle est Athéna.

5

Ce que la déesse signifie pour le héros particulier, elle l'est également pour tous ceux qui ont besoin de clarté et de force pour venir à bout d'une œuvre. L'*Hymne homérique à Aphrodite*, après avoir fait mention de son inclination à la guerre ⁽⁵⁵⁾, dit qu'elle est celle dont les charpentiers auraient appris la charronnerie. Nous

(55) Homère : *Hymne à Aphrodite* I, v. 10-11.

lisons dans l'*Iliade* que le charpentier qui, d'une main avisée, sait dresser les poutres des navires, celui-là est son favori ⁽⁵⁶⁾, et que c'est grâce à sa tutelle qu'il y est passé maître ⁽⁵⁷⁾. L'ingénieux fondeur qui sait fabriquer de beaux vases d'or et d'argent est lui aussi l'apprenti d'Athéna ⁽⁵⁸⁾. Le forgeron qui assemble la charrue, Hésiode le nomme serviteur d'Athéna ⁽⁵⁹⁾. Les potiers pouvaient l'invoquer : « Viens à nous, Athéna, et tiens ta main sur le four ! » C'est ce que nous lisons dans une épigramme homérique ⁽⁶⁰⁾.

L'esprit de la déesse, qui se déclare si décidément pour les hommes, en vient à régner aussi sur les ouvrages ingénieux du gynécée, et donc à devenir le guide des adolescentes et des femmes, sans renier son caractère fondamental. Telle qu'elle apparaît à la rencontre d'Ulysse, Athéna « ressemble à une belle et grande femme, qui s'y entend aux travaux ingénieux » ⁽⁶¹⁾. La plus haute louange d'une jeune femme, c'est, dans la bouche d'Achille ⁽⁶²⁾, de rivaliser avec Aphrodite en beauté, et en adresse avec Athéna. Elle donne aux jeunes adolescentes le doigté et l'ingéniosité qui conviennent aux travaux manuels ⁽⁶³⁾. Elle a prêté à Pénélope, comme à aucune autre femme grecque, son adresse étonnante, son intelligence claire et sa sagacité ⁽⁶⁴⁾. Elle tisse de sa propre main son vêtement ⁽⁶⁵⁾. La magnifique robe que met Héra pour séduire Zeus est de la main d'Athéna ⁽⁶⁶⁾. Elle habille aussi Pandore ⁽⁶⁷⁾.

Un élève d'Anaxagore, qui interprétait les dieux d'Homère comme des allégories, voyait en Athéna l'adresse (τέχνη). Et il y a un vers orphique dont le sens est que, si l'on perd ses mains, on n'a plus rien à faire avec Athéna « la très-sensée » ⁽⁶⁸⁾. Dans tous les ouvrages d'adresse — pour lesquels on l'honorait comme « Ergané », la mettant ainsi en rapport avec Héphaïstos — règne le sens, le conseil, qui est une manifestation de sa nature. L'une ou

⁽⁵⁶⁾ *Iliade*, 6, 61.

⁽⁵⁷⁾ *Ibid.*, 15, 412.

⁽⁵⁸⁾ *Odyssée*, 6, 233.

⁽⁵⁹⁾ Hésiode : *Travaux*, v. 430.

⁽⁶⁰⁾ Cf. aussi les peintures sur vase dans les *Monumenti antichi*, 28, 1922, pp. 101 sqq.

⁽⁶¹⁾ *Odyssée*, 13, 288-289 ; 16, 157-158.

⁽⁶²⁾ *Iliade*, 9, 389-390.

⁽⁶³⁾ *Odyssée*, 20, 72 ; Homère : *Hymne à Aphrodite I*, v. 14-15 ; Hésiode : *Travaux*, v. 63-64.

⁽⁶⁴⁾ *Odyssée*, 2, 116-122.

⁽⁶⁵⁾ *Iliade*, 5, 735.

⁽⁶⁶⁾ *Ibid.*, 14, 178-179.

⁽⁶⁷⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 573 ; *Travaux*, v. 72.

⁽⁶⁸⁾ Cf. Diels : *Vorsokratiker*, I², p. 326.

l'autre de ces pratiques peut bien être d'origine plus récente, ou avoir été rattachée relativement tard à Athéna : la déesse n'a pas eu à modifier sa nature pour adopter une nouvelle fonction. Quand un ouvrier appliqué, et non plus un héros, recevait son inspiration, il est certain que la manifestation de sa proximité devait cependant perdre en grandeur, en puissance et en éclat.

6

Comme toute divinité authentique, Athéna ne se laisse pas comprendre à partir d'un seul registre de puissance qui saute particulièrement aux yeux. Le sens vigoureux, qui fait d'elle le génie des victoires, a une étendue que ne peut mesurer l'horizon du champ de bataille. *L'intelligence aux yeux clairs* qui reconnaît à tout instant le décisif et qui choisit le plus approprié, c'est cela qui correspond pleinement à la diversité de ses manières de mettre la vie en œuvre.

L'épopée a l'habitude de donner à ses dieux des qualificatifs arrêtés qui, en même temps que leur expression extérieure, fixent leur nature. On sait qu'Héra s'appelle « aux yeux de vache » (βοῶπις). On fait remonter cette expression, et à bon droit, semble-t-il, à l'animal sacré sous la figure duquel elle paraît avoir elle-même été représentée autrefois. Mais que peut bien vouloir dire le fait que cette déesse ait été précisément associée à cet animal-là? On peut poser la même question pour tous les dieux et pour les attributs, animaux ou végétaux, qui ont été la forme sous laquelle ils sont d'abord apparus. La soif d'explications des historiens de la religion se satisfait souvent ici de rapports bien extérieurs et fortuits. On devrait pourtant s'aviser de la distance qui nous sépare aujourd'hui du sentiment profond que les temps mythiques avaient à l'égard de l'être et du monde et, dans bien des cas, de la très faible probabilité que nous avons de deviner jamais le sens de telles associations. Mais devant les animaux ou les plantes, nous pouvons parfois éprouver quand même une impression qui nous rapproche beaucoup de celle que provoquaient les figures des dieux. Quoi de plus naturel que le paon soit devenu l'oiseau d'Héra? A vrai dire, cette association ressortit à une époque relativement tardive. Mais n'en est-il pas de même avec la vache, si nous sommes sensibles à la calme majesté et à la beauté de cet animal maternel? C'est précisément ce en quoi ce calme et cette puissance s'expriment avec le plus d'efficacité, à savoir le regard de cet œil immense, auquel se reconnaît Héra dans l'épopée.

De même, la chouette (γλαύξ) a été ressentie comme l'oiseau d'Athéna : comme la manifestation même de sa présence. A l'aide d'une expression stéréotypée — quelle qu'en puisse être l'ancienneté — l'épopée souligne chez la déesse ce qui fait (précisément) le plus d'impression chez la chouette : l'œil lumineux. Elle s'appelle Glaukopis, c'est-à-dire « la déesse aux yeux clairs ». Le mot γλαυκός qui caractérise le regard d'Athéna, sert d'attribut à la mer dans l'ancienne langue ⁽⁶⁹⁾. Il se retrouve dans le nom de l'ancien dieu de la mer Glauklos, et dans celui de la Néréide Glauké. Il nomme aussi le regard de la lune ⁽⁷⁰⁾ et, plus tard, les étoiles, l'aurore et l'éther. Ce mot a dû ainsi désigner un certain éclat lumineux, comme l'atteste l'usage qui l'attribue à l'olivier en raison de son scintillement ⁽⁷¹⁾. Pour qualifier le regard, il convient en fait aussi à l'œil étincelant du lion prêt à bondir ⁽⁷²⁾ ou aux yeux du dragon ⁽⁷³⁾. Mais en général, rien ne doit y être mis d'effrayant ni d'épouvantable. La déesse était sans doute capable de jeter des regards terrifiants. Elle était alors nommée ⁽⁷⁴⁾, non pas Glaukopis, mais Gorgopis. Il ne s'agit pas de cela, avec Glaukopis : l'éclat de la mer et des étoiles l'indique, et aussi l'accent qui est mis sur la beauté de l'œil d'Athéna ⁽⁷⁵⁾. Qu'à cette Athéna soit associé un animal qui, à cause de son grand œil vif et lumineux, s'appelle glaux, comme elle-même s'appelle Glaukopis, il n'est plus dès lors possible d'hésiter à admettre que, précisément à cause de cet extraordinaire regard, on ait vraiment cru que l'esprit de la déesse était présent en lui. La chouette est un animal de proie qui fond sur son butin. Elle n'est pas la seule. Ce qui frappe en elle et ne peut s'oublier, c'est l'acuité de son expression et les yeux clairs et pénétrants auxquels elle doit son nom. Elle passait pour « le plus subtil » de tous les oiseaux ⁽⁷⁶⁾. Chez Athéna, ce sont aussi les yeux dont on parle toujours. Sous le nom d'Oxyderkès, « la déesse au regard aigu », elle avait un sanctuaire à Corinthe, dont la fondation était attribuée à Diomède, parce qu'Athéna l'avait rendu clairvoyant ⁽⁷⁷⁾. A Sparte, elle était vénérée sous le nom d'Optilitis, ou Ophtalmitis ⁽⁷⁸⁾. Elle aurait épargné à Lycurgue d'être borgne ou aveugle. Dans les beaux vers

⁽⁶⁹⁾ *Iliade*, 16, 34; Hésiode *Théogonie*, v. 440.

⁽⁷⁰⁾ Cf. Empédocle : *Fragments*, 42, Diels; Euripide : *Fragments*, 1009.

⁽⁷¹⁾ Cf. Sophocle : *Œdipe à Colonne*, v. 701, et ailleurs.

⁽⁷²⁾ *Iliade*, 20, 172.

⁽⁷³⁾ Pindare : *Pythiques*, 4, 249; *Olympiques*, 6, 45; 8, 37.

⁽⁷⁴⁾ Cf. Sophocle : *Ajax*, v. 450; *Fragments*, 760.

⁽⁷⁵⁾ Cf. Callimaque : *Hymnes*, 5, 17; Théocrite : 20, 25; Properce : 2, 28, 12.

⁽⁷⁶⁾ Cf. Dion : *Orat.*, 12, 1 sqq.

⁽⁷⁷⁾ Pausanias : 2, 24, 2.

⁽⁷⁸⁾ Plutarque : *Lycurgue*, 11; Pausanias : 3, 18, 2.

du célèbre chœur d'*Œdipe à Colonne* ⁽⁷⁹⁾, Sophocle associe Athéna Glaukopis et Zeus qui voit tout, quand il dit de l'olivier scintillant (γλαυκός) que « l'œil éternellement voyant de Zeus Morios le regarde, et Athéna dont l'œil rayonne (γλαυκῶπις) ».

Quand nous sommes en présence de cette déesse — de cet esprit de l'éveil le plus clair, qui saisit avec la rapidité de l'éclair ce que l'instant exige, dont la clarté jamais troublée trouve toujours conseil, et qui est apte à répondre avec une extrême promptitude aux tâches les plus lourdes —, y a-t-il un meilleur signe, un symbole meilleur de sa nature que le regard clair et lumineux de l'œil? On ne peut mésinterpréter plus piétrement ce beau symbole qu'en voulant y voir on ne sait quel reste de terreur devant des dieux ou des démons anciens. Quand cesserons-nous enfin de donner le pas aux grossières interprétations matérialistes, là même où rayonne la richesse de l'esprit? Ce n'était pas des yeux terrifiants, ceux qui « fixaient ardemment » Achille irrité, comme Homère l'écrit ⁽⁸⁰⁾, quand il vit soudain le visage d'Athéna et qu'il en retrouva son sang-froid et son assurance.

7

La véritable Athéna n'est pas plus un être sauvage qu'un être de contemplation. Ces deux natures lui sont également étrangères. Sa volonté de combattre n'obéit pas à une impulsion de mort. La clarté de son esprit n'est pas une raison pure. Elle témoigne pour un monde de l'action, non point irréfléchie et brutale, mais méditée, et qui, par la clarté de sa maîtrise, mène à la victoire de la manière la plus sûre.

C'est bien la victoire qui parachève son monde. Dans la cité qui portait son nom, elle s'appelait elle-même Niké, et la fameuse statue de Phidias au Parthénon tenait dans la main droite une figure de la déesse de la victoire. Niké, « la dispensatrice de dons agréables, qui, dans l'Olympe à la clarté d'or, aux côtés de Zeus, partage entre les dieux et les hommes le succès d'une noble épreuve » ⁽⁸¹⁾, obéit à Athéna. Dans *le Bouclier* d'Hésiode, elle surgit elle-même, avant le début du combat, sur le char d'Hercule, « tenant victoire et gloire dans ses mains divines » ⁽⁸²⁾.

⁽⁷⁹⁾ Sophocle : *Œdipe à Colonne*, v. 704-706.

⁽⁸⁰⁾ *Iliade*, 1, 200.

⁽⁸¹⁾ Bacchylide : 10.

⁽⁸²⁾ Hésiode : *le Bouclier*, v. 339.

Elle est donc proche de toute lutte masculine qui a de la grandeur. Mais l'homme doit savoir que grandeur et triomphe sont des manifestations du divin. Qui repousse la déesse et ne veut compter que sur sa propre force, sera bientôt anéanti sous les coups horribles de la même puissance divine ⁽⁸³⁾.

La croyance en Athéna ne provient pas d'une détresse individuelle, d'un besoin individuel de la vie humaine. Elle est le sens et la réalité d'un monde dans son unité accomplie en soi-même : le monde clair, dur et glorieux de l'homme, le monde du projet et de l'accomplissement, dont la joie est le combat. Ce monde inclut aussi l'élément féminin. Mais la femme appartient à Athéna, non comme amante ou mère, comme danseuse ou amazone, mais comme un être qui a le sens de la vie et des travaux pleins d'art. Pour achever de comprendre sa nature, il faut encore mettre au clair ce qu'elle *n'est pas*.

Dans la nuit des temps, et en certains sanctuaires, son nom fut attaché à toutes sortes d'entreprises et de nécessités. Nous la trouvons à Athènes, où elle protège la médecine, l'agriculture, et même le mariage et la pédagogie. Mais cela n'est pas essentiel. Nous n'y insisterons donc pas. Elle a fini par devenir la patronne des arts et des sciences. Cette image tardive d'Athéna témoigne de l'éclat et de la prééminence spirituelle de la cité athénienne. Mais Athéna s'y est considérablement éloignée de l'image qui était autrefois la sienne. L'esprit clair de l'Athéna authentique n'a rien à voir avec la connaissance pure et avec les Muses. La modération qui garde ses distances et le regard libre de la contemplation qui puise en lui-même la volonté de se transcender lui demeurent étrangers. La musique, au sens le plus propre comme au sens le plus large, lui fait défaut. Elle aurait inventé la flûte, mais on raconte qu'elle l'aurait aussitôt rejetée. Au contraire, l'invention de la trompette guerrière s'accorde tout à fait avec sa nature.

Athéna n'a donc pas grand-chose de ce qui caractérise d'autres divinités, notamment Apollon. Tout cela lui manque dans la mesure où ce qu'exclut le sens d'une figure accomplie ne peut pas ne pas lui manquer. Car Athéna est la vaillante immédiateté, la présence d'esprit libératrice, la promptitude de l'action. Elle est *la toujours-proche*.

(83) Cf. Sophocle : *Ajax*, v. 758-761.

APOLLON

« Décrire Apollon exige le style le plus haut : une élévation au-dessus de tout ce qui est humain. »

WINCKELMANN.

1

Apollon est, à côté de Zeus, le plus important des dieux grecs. Déjà chez Homère, cela ne fait aucun doute.

On ne peut même imaginer qu'il apparaisse sans prouver sa supériorité. C'est un fait : en plus d'un cas, ses manifestations sont véritablement grandioses. Sa voix sonne comme la majesté du tonnerre, quand il ordonne au furieux Diomède de s'arrêter ⁽¹⁾. Ses rencontres avec les puissants et les orgueilleux viennent symboliser la fragilité de tout ce qu'il y a sur terre, même de plus grand, devant la face de la divinité. Tant que l'humanité gardera le sens du divin, on ne pourra lire sans en être bouleversé le récit où il barre la route à Patrocle et le laisse abattre au milieu de la bataille ⁽²⁾. Nous y pressentons que c'est devant lui que le plus éclatant des héros, Achille, mordra la poussière. « Le plus puissant des dieux » : tel est le nom que lui donne Xanthos, le cheval doué de parole, par allusion à ces deux grands destins ⁽³⁾.

La hauteur de l'esprit ennoblit cette grandeur de l'Apollon homérique. Les artistes des siècles post-homériques ont rivalisé pour parer du plus de noblesse, du plus de gloire et en même temps du plus de lumière l'image qu'ils en ont donnée. Inoubliable pour qui l'a vu, ne fût-ce qu'une fois, l'Apollon du temple de Zeus à Olympie. L'artiste a fixé un instant de majesté écrasante : en plein milieu du tumulte qui fait rage, le dieu paraît soudain, et son bras tendu impose le calme. La majesté rayonne

⁽¹⁾ *Iliade*, 5, 440.

⁽²⁾ *Ibid.*, 16, 787 sqq.

⁽³⁾ *Ibid.*, 19, 413.

de son visage. Ses yeux ordonnent dans l'étendue, du seul fait de leur regard souverain. Sur des lèvres fortes et bien dessinées, passe un fin mouvement presque mélancolique : celui du savoir supérieur. L'apparition du divin dans la confusion de ce monde ne peut être représentée de façon plus séduisante. Sur ses autres statues, il se distingue aussi par la grandeur de son maintien et de son allure, par la puissance de son regard, par son pouvoir de tout éclairer et de tout délivrer quand il se présente. Les traits de son visage allient la force et la clarté masculines à l'éclat du sublime. Il est la jeunesse en sa fleur et en sa pureté. Les poètes chantent sa chevelure ondoyante, que la plus ancienne lyrique nommait déjà d'or. Les arts plastiques le représentent presque toujours imberbe, et non point assis, mais debout, ou en marche.

En plus d'un point, sa figure rappelle celle d'Artémis, chez qui tout est transposé en termes féminins. De toute antiquité, ils ont été tous deux tellement liés l'un à l'autre que nous commencerons par les considérer ensemble.

2

Le mythe dit qu'Apollon et Artémis sont frère et sœur. Nous ne savons pas comment ils ont été réunis. Mais leurs figures historiques se ressemblent tant qu'ils ne peuvent qu'être frère et sœur. Plus on pénètre profondément dans leur nature, plus cette ressemblance prend d'importance. Ce qui semblait disparate se révèle bientôt comme inévitable différence d'un sexe à l'autre. Bref, un être divin se dévoile sous un double profil, dont les concordances et les oppositions exposent tout un monde dans sa pleine richesse merveilleuse et spirituelle.

Apollon et Artémis sont les plus sublimes des dieux grecs. Leur apparition l'atteste, telle que la poésie et les arts plastiques la révèlent. Leur place à part dans le cercle des célestes est marquée d'emblée par la pureté et la sainteté qui les désignent spécifiquement. Selon Plutarque et d'autres, *Phoibos* signifie « pur » et « saint ». Cela frappe assurément très juste. C'est bien ainsi qu'Eschyle et d'autres poètes à sa suite comprenaient *Phoibos* : ils employaient le même mot pour caractériser les rayons du soleil ou l'eau. L'usage de ce nom était déjà si familier à Homère qu'il pouvait appeler le dieu, non pas Phoibos-Apollon, mais simplement Phoibos. Quant à Artémis, elle est, de toutes les divinités du ciel, la seule qu'Homère vénère du nom d'ἁγνή; qui signifie à la fois « sainte » et « pure ». Eschyle et Pindare désignaient Apollon de la même manière. Les deux divinités ont quelque chose de

secret et d'inapprochable : elles tiennent à distance. Archers, tous deux frappent du plus loin, sans qu'on puisse les voir. Leur victime s'éteint sans douleur, avec le sourire de la vie sur les lèvres. Artémis est la toujours-lointaine. Elle aime la solitude des forêts et des montagnes. Elle joue avec les bêtes sauvages. Qui lui est dévoué lui tresse des couronnes « sur la prairie intacte où le berger a la pudeur de paître le troupeau, où jamais l'aigu de l'acier n'a pénétré, où seules les abeilles en essaim passent au printemps : la chasteté règne ici, et verse la rosée de l'élément pur » (4). Toute son existence est dégagement et délivrance : clarté stellaire. A la nature d'Apollon appartient la réserve. A Delphes, à Délos et en d'autres lieux du culte, on croit qu'il demeurerait toujours une partie de l'année dans le secret des lointains. Il s'en va avec l'hiver, pour ne revenir qu'au printemps, où de pieux chants le saluent. Pour Délos, il restait en Lycie pendant les mois d'hiver (5). Quant au mythe delphique, il lui donne pour séjour le pays fabuleux des Hyperboréens, auxquels les Déliens pensaient aussi beaucoup depuis longtemps. « Nul vaisseau, nul voyageur ne peut y parvenir » (6). Là habite le peuple sacré, qui ne connaît ni maladie ni vieillesse et à qui sont épargnés peines et combats. Ses fêtes et ses sacrifices réjouissent Apollon. Tout retentit alors du chœur des vierges, du son des lyres et du sifflement des flûtes. Le gras laurier couronne les cheveux des convives heureux (7). Un jour, Athéna y a conduit Persée, pour qu'il tuât la Gorgone (8). En dehors de lui, seuls quelques élus d'Apollon ont pu voir le pays fabuleux. C'est de là qu'est venu le prophète et thaumaturge Abaris, envoyé par Apollon pour porter la flèche du dieu à travers tous les pays (9). Aristéas de Prokonnésos a raconté lui-même dans son poème (10) que, « saisi par Phoibos », il était allé au pays des Issédons, et qu'au-delà des Issédons habitent les Arimaspes qui n'ont qu'un œil, puis les Gardiens de l'Or, et enfin les Hyperboréens. Selon Hérodote (11), c'est à Délos qu'on pouvait apprendre le plus de choses sur les Hyperboréens — Délos où l'on pouvait entendre en effet parler d'ambassades sacrées, venues

(4) Euripide : *Hippolyte*, v. 75 sqq.

(5) Cf. Servius : *l'Enéide de Virgile*, 4, 143.

(6) Pindare : *Pythiques*, 10, 29.

(7) *Ibid.*, v. 31-36.

(8) *Ibid.*, v. 44-46.

(9) Hérodote : 4, 36. Selon une tradition plus tardive, mais sûrement plus originelle, Abaris n'a pas tant porté la flèche qu'il n'a été porté par elle à travers le monde ; cf. H. Fränkel : *de Simia Rhodio*, p. 35.

(10) Hérodote : 4, 13.

(11) *Ibid.*, 4, 33-35.

de ce lointain prodigieux. L'épopée homérique ne fait pas mention des Hyperboréens. La première⁽¹²⁾ remonte seulement à Hésiode et à l'épopée des *Epigones*. Inutile d'ajouter que le mythe de ce bienheureux pays de lumière doit être très ancien. Là-bas se trouve « l'antique jardin de Phoibos », comme disait Sophocle dans une tragédie perdue⁽¹³⁾. Il y disparaissait chaque année. Il en revenait quand tout fleurissait, accompagné de ses cygnes. Alcée en a fait un poème, malheureusement perdu : l'*Hymne à Apollon*, dont nous connaissons le propos par Himérios⁽¹⁴⁾. Quand Apollon naquit, Zeus lui donna un char tiré par des cygnes, qui le conduisit, non pas à Delphes, mais chez les Hyperboréens. Les Delphiens l'appelèrent de leur chant. Il demeura pourtant au Nord une année entière. Quand le temps fut venu, il laissa les cygnes prendre le chemin de Delphes. C'était l'été. Les rossignols chantaient pour lui, ainsi que les hirondelles et les cigales. La source argentée de Castalie bouillonnait. Le Céphise se gonflait en vagues sombres. Ainsi parle Alcée. Comme la première fois, le dieu revenait régulièrement avec la saison chaude et ramenait les chants et les oracles.

Cet éloignement est d'une richesse d'enseignement peu commune sur la nature d'Apollon. Si nous le comparons à Athéna, leur grande différence saute aux yeux. Athéna est la toujours-proche, comme Apollon est l'éloigné. D'aucun héros il n'est l'ami fidèle, l'auxiliaire ni le conseiller toujours prêt. A la différence d'Athéna, il n'est pas un esprit de l'immédiateté. Il n'a pas la maîtrise avisée et agissante de l'instant. Ses élus ne sont pas hommes d'action.

3

Qui est ce dieu dont le regard nous salue du lointain, et dont l'apparition est entourée d'un éclat fascinant ?

On a avancé, non sans raison, qu'il fallait chercher sa patrie, non pas en Grèce, mais en Asie mineure⁽¹⁵⁾. Il semble qu'il provienne de Lycie, d'où est également originaire sa mère Létô.

On a assorti cette conjecture, en soi très parlante, d'affirmations

⁽¹²⁾ D'après Hérodote : 4, 32.

⁽¹³⁾ Sophocle : *Fragments*, 870.

⁽¹⁴⁾ Himérios : *Orat.*, 14, 10.

⁽¹⁵⁾ Cf. Wilamowitz : *Hermes*, 38, et *Greek historial writing and Apollo* ; Bethe s'y oppose dans le *Ἀντίδωρον für Wackernagel*, mais Nilsson s'y rallie dans son *History of Greek religion*, 1925, p. 132.

osées. Dieu asiatique, Apollon serait, chez Homère, entièrement du côté des Troyens. Le début de l'*Iliade* mettrait clairement en valeur sa plus ancienne manière d'être comme celle d'un dieu formidable et porteur de mort. De cette funeste image au dieu de la sagesse delphique, la distance est si grande que le passage ne pourrait avoir été possible que par une réforme religieuse des plus décisives.

Un examen plus attentif d'Homère révèle que son Apollon n'est autre que le dieu que l'on a vénéré plus tard à Delphes. L'idée du dieu qui répond spécifiquement au nom d'Apollon, et qui fut en Grèce une puissance spirituelle si importante, devait déjà se distinguer bien avant l'épopée homérique. Elle appartient à l'ensemble des manifestations qui donnent leur physionomie aux Olympiens, c'est-à-dire à la religion en son sens spécifiquement grec. Avant cette époque, quelle a été l'image du dieu? Les indices et les documents nous manquent. Personne ne mettra en doute que l'arc et la lyre lui ont appartenu dès la pré-histoire. C'est également plus que vraisemblable en ce qui concerne la prophétie. Mais on doit se garder de la folie qui consiste à inférer, à partir de simples états de faits, la stature vivante d'une divinité archaïque, c'est-à-dire la signification qu'elle a eu pour ses fidèles. C'est pourquoi nous laissons entièrement de côté cette question, pour ne porter notre attention que sur la croyance qui apparaît clairement pour la première fois chez Homère.

Si on lit Homère avec le préjugé que la religion de son temps ne pouvait rien avoir contenu d'autre que ce qu'on trouve expressément chez lui, il est évident qu'Apollon n'est devenu que par la suite le dieu de la pureté. Sa claire vigueur, son esprit transcendant, sa volonté catégorique de tenir sous son regard, de mesurer, de mettre en ordre, bref, tout ce que nous tenons encore aujourd'hui pour apollinien, Homère ne le connaissait pas. Mais Homère n'entend pas faire la leçon. Il laisse les dieux entrer, agir et parler tels qu'ils lui sont familiers, à lui et à ses auditeurs. Qu'il s'agisse d'Apollon ou des autres dieux, peu de traits lui suffisent pour faire apparaître leur image. Mais si nous y regardons de plus près, nous reconnaissons l'esquisse générale d'un caractère qui devait être bien connu de chaque auditeur. Il y a plus à apprendre de ces figures aux contours souvent rapides, que de nombreuses déclarations sur la puissance et la mentalité du dieu.

Dans le fameux combat des dieux, au chant 21 de l'*Iliade*, deux dieux refusent de prendre part au combat, chacun pour un motif qui lui est propre. Hermès, le maître trompeur, l'esprit de la bonne fortune et de l'occasion favorable, ne songe pas un instant à répondre à la grande Létô. Il n'a rien à lui opposer, quand elle

veut se glorifier devant les dieux d'avoir eu raison de lui. Quelle différence avec Apollon! Dans un violent discours, Poséidon l'a provoqué en duel. Apollon répond avec calme et fierté : « Tu devrais me nommer sans mesure et inconsidéré, si je voulais lutter avec toi pour des hommes, pour cette pauvre race qui pousse et flétrit comme les feuilles des arbres. » Et comme sa sœur Artémis, avec une animosité toute féminine, le traite de lâche, il se détourne en silence ⁽¹⁶⁾.

N'est-ce pas là le dieu de Pindare, le noble héraut de la vue, de la connaissance de soi, de la mesure et de l'ordre raisonnable? « Qu'est-ce que l'homme? » Pindare parle ainsi dans l'esprit du dieu ⁽¹⁷⁾. « Le rêve d'une ombre! Mais quand un éclat vient du ciel, il rayonne alors dans la lumière, et la vie est amour ». Rien ne caractérise mieux le maintien, proposé idéalement à l'homme par l'Apollon post-homérique, que la notion de σωφροσύνη qui soutient ses propos chez Homère ⁽¹⁸⁾. « Connais-toi toi-même! » proclame-t-il à celui qui pénètre dans son temple de Delphes. Ce qui signifie ⁽¹⁹⁾ : connais ce qu'est l'homme, et quelle étendue le sépare de la splendeur des dieux immortels! prends garde aux limites de l'humain! On ne peut douter qu'il s'agisse du même Apollon qui apparaît dans la scène homérique que nous venons de citer. Mais ce n'est pas le seul endroit. Le poète s'en tient à ce caractère du dieu. Au chant 5 de l'*Iliade*, Diomède abat Enée, il blesse la déesse Aphrodite qui, de son bras, protégeait son fils, et il se précipite à nouveau sur sa victime. Il sait pourtant que la main d'Apollon en personne le protège. Le dieu majestueux lui répond en tonnant : « Prends garde, fils de Tydée, recule, ne te mesure pas à des dieux, car ne sont pas de même race les dieux immortels et les hommes en chemin sur la terre! » ⁽²⁰⁾. Dans le dernier chant de l'*Iliade*, Apollon se dresse, avec le pathétique de la raison qui impose les bornes et du noble bon sens, afin de mettre un terme à l'inhumanité d'Achille qui, depuis douze jours déjà, maltraite le cadavre d'Hector. Devant les dieux, il l'accuse de sacrilège et de dureté de cœur. Ce qui manque à Achille, c'est le respect devant les lois éternelles de la nature et la mesure qui sied au héros même après un deuil cruel. « Malgré sa grandeur, notre vengeance le menace, car sa rage est un outrage à la terre muette » ⁽²¹⁾. Les dieux donnent raison à Apollon.

⁽¹⁶⁾ *Iliade*, 21, 461-467.

⁽¹⁷⁾ Pindare : *Pythiques*, 8, 95-97.

⁽¹⁸⁾ *Iliade*, 21, 461-467.

⁽¹⁹⁾ Platon : *Charmide*, 164 d-165 a.

⁽²⁰⁾ *Iliade*, 5, 440-442.

⁽²¹⁾ *Ibid.*, 24, 40-54.

Tel est l'Apollon d'Homère. Il appartient à sa manière d'être de manifester de la hauteur d'esprit : ce n'est pas là une addition ultérieure à son image. Il en va de même pour les traits particuliers qui l'ont caractérisé par la suite. Celui qui révélait à Delphes les pensées du très haut dieu du ciel est plus proche de l'Apollon homérique que n'importe quelle autre divinité. On est victime d'un préjugé, quand on impute à une époque plus récente la croyance en ce dieu comme gardien de la pureté et maître des purifications. Il est vrai qu'Homère oublie ordinairement ce domaine. Mais il lui arrive couramment de désigner ce dieu comme Phoibos, c'est-à-dire comme le pur. Et nous ne comprendrons vraiment sa grandeur spirituelle que si nous avons appris ce que peuvent vouloir dire « pureté » et « purification » au sens apollinien. Il est d'emblée évident que la musique apollinienne ressortit à cette spiritualité, ainsi que le sens du juste et de l'avenir, et l'institution d'un ordre supérieur. Tout cela est spécifique de l'Apollon d'Homère. Nous pressentons que ces qualités spécifiques, ces perfections sont les rayonnements d'une seule et même qualité fondamentale et les manifestations multiples d'une divinité unique, que les Grecs vénéraient dès avant Homère sous le nom d'Apollon. Mais nous devons les examiner une à une, si nous voulons appréhender de plus près le sens de ce tout unique.

4

Nous commençons par la pureté.

L'Apollon post-homérique préside aux purifications et aux expiations : c'est là une de ses attributions les plus nobles. Les poèmes homériques n'en disent rien. Il ne s'ensuit pas qu'Apollon n'ait assumé ce rôle que plus tard. Dans le monde homérique, l'horreur de la souillure avait presque disparu. Elle n'avait aucun recours à chercher, même auprès d'Apollon. Il est toutefois facile de comprendre que cette force appartenait à la manière d'être ancienne et authentique d'Apollon. On sait que, pour les anciens, l'art du thaumaturge implique aussi le pouvoir de prévenir les dangers de l'impureté. Apollon était le dieu salubre. Il l'était depuis toujours. L'Italie et Rome ont appris à le connaître sous ce jour. Le purificateur est salubre ; le salubre est purificateur. Sous la dénomination ancienne d'Agyieus⁽²²⁾, il purifie les chemins de tous les maux. Sa stèle est, devant les maisons, le

(22) Cf. aussi *Θυραῖος* et autres surnoms.

symbole de la sécurité. Homère a beau ne pas attendre de lui purifications et expiations, il n'en demeure pas moins que la figure de son Apollon nous laisse deviner le sens des « purifications apolliniennes ».

Nous pouvons nous étonner que la purification s'allie à un dieu dont l'élément est la grandeur spirituelle. Car la science moderne des religions nous a habitués à donner une interprétation toute matérialiste des vieux rites. Nous devons nous libérer définitivement de ce préjugé, qui ne fait que transposer nos propres manières de penser dans le comportement d'une humanité plus primitive, dont il conviendrait d'expliquer la spécificité.

Apollon purifie le coupable de la souillure qui s'attache à lui et qui fait son malheur. Le meurtrier qui ne peut se défaire du sang terrifiant de sa victime est purifié et libéré de la malédiction par l'intercession d'Apollon. Dans les cas de ce genre, l'impureté provient d'un contact corporel et d'une souillure matérielle. C'est donc par des gestes du corps que le rituel ramène l'impur à l'état de pureté. A partir de telles dispositions, qui se retrouvent, de manière frappante, chez tous les anciens peuples, on a cru devoir conclure que la religion comprenait jadis l'impureté uniquement comme un état matériel : à savoir, la surcharge d'une matière dangereuse, qui ne pourrait être enlevée que par des moyens physiques. Mais la façon naturelle, et non encore théorique, de penser ne connaît pas de corporalité qui soit simplement matérielle. Elle porte à tout ce qui est corporel une attention et un respect que nous avons presque perdus. Aussi nous est-il difficile, ne fût-ce que de pressentir le sens de cette attitude. Elle ne sépare pas le corporel de ce que nous appelons esprit ou âme. Elle voit toujours l'un dans l'autre. Comme les contacts et les souillures, de ce point de vue, sont plus que simplement matériels, leur effet s'étend à l'homme tout entier. Il ne met pas seulement en danger sa nature physique : il peut aussi menacer et bouleverser son esprit. Le meurtrier, par l'acte qu'il a réellement accompli — et non par la simple pensée de cet acte — s'empêtre dans une situation épouvantablement inextricable. L'inquiétude et la menace entourent et épient son existence extérieure tout entière. Mais une malédiction plus affreuse encore pèse sur sa vie intime. Cette certitude, née d'une expérience immédiate, n'en demeure pas moins inébranlablement enracinée, même si on comprend matériellement la cause du mal et si on la supprime au cours d'un cérémonial physique. Toutefois, la nécessité de la purification ne s'appliquait pas seulement aux actes qui avaient fait couler le sang. Elle s'étendait à tout contact avec l'inquiétant, par exemple avec la mort dans le cas d'un deuil naturel. Ici, il ne peut même

plus être question de culpabilité morale. C'est pourquoi on a cru possible d'affirmer que les pratiques expiatoires, dans ce qu'elles ont de spécifique, n'avaient trait qu'à l'homme extérieur, et non pas à son intimité. Mais ce jugement révèle à quel point on méconnaît la nature profonde de la pensée à l'état naïf. Une chose devrait pourtant sauter aux yeux : l'ensemble inextricable de malheurs où l'être impur était plongé devait être pensé tout différemment, selon qu'il découlait d'une rencontre passive ou d'un acte de violence — même si les témoignages anciens ne précisent rien à ce sujet, comme on peut s'y attendre. Dans le second cas, l'impur était celui qui provoquait la rupture de l'ordre naturel : il devait être atteint d'une autre façon que dans le cas d'un simple concours de circonstances. Bien évidemment, sur un point important, cette conception primitive diffère fondamentalement de notre façon rationnelle de penser. En ce qui concerne les conséquences de l'acte, peu importe qu'il ait été commis à dessein ou sans intention de mal faire, qu'il ressortît à la nécessité ou à l'arbitraire. Selon l'ancienne croyance, l'homme doit donc payer pour ce qu'il n'a pas voulu. Qui peut affirmer que cela n'est pas vrai ? Qui peut se permettre de dire que c'est injuste ?

On comprend à quel point les purifications, avec leurs règles et leurs pratiques, sont exposées aux vétilles de la superstition. Ce n'est pourtant pas une raison pour méconnaître leur signification profonde. Elles renvoient à une dimension dont les représentants sont des puissances démoniques, du type des Erinyes. Nous nous sommes familiarisés avec leur règne : la sainteté de liens immémoriaux et les responsabilités inéluctables dont elles ont la garde ⁽²³⁾. Aux brumes et à la pesanteur de cet ancien monde vient désormais s'opposer le cercle des dieux de l'Olympe. Il n'est pas question d'éliminer ce monde qui toujours demeure, car il se nourrit de la pesante respiration de la terre. C'est sa toute-puissance qui est entamée par la lumière des nouveaux dieux. Qu'on se souvienne de l'Oreste d'Eschyle, dont il a déjà été question au chapitre II. Le dieu qui non seulement ose absoudre le meurtrier de sa mère, mais qui, au nom d'un droit plus haut et contre le terrible cri de vengeance qu'élève le sang versé, défend aussi l'action qu'il a lui-même ordonnée, ce dieu c'est Apollon. C'est le dieu des purifications. C'est dire qu'il reconnaît la sombre réalité des divinités antérieures. Mais il a le pouvoir, hors de leur emprise, de faire signe vers une solution de justice. La vie doit être délivrée des interdits inquiétants, des intrications démoniques, sur lesquelles la volonté de l'homme, fût-elle la plus pure,

(23) Cf. p. 39 sqq.

n'a aucune prise. Voilà pourquoi c'est Apollon qui conseille les infortunés, leur révélant ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter, où s'impose l'expiation et où s'impose la réhabilitation. Lui-même a dû autrefois, selon la légende, se purifier pour avoir répandu à Delphes le sang du dragon.

Dans la civilisation homérique, on ne voulait plus rien savoir, au fond, des dangers démoniques. Mais l'Apollon homérique manifeste un type de pureté plus élevé : celui dont il s'est fait, à partir de Delphes, en plus des prescriptions expiatoires, le héraut impressionnant. C'est pourquoi il faut nous garder de concevoir les pratiques purificatrices d'Apollon d'un point de vue par trop extérieur. En éclairant son être intime, l'homme doit se mettre à l'abri des dangers qu'il peut éviter. Bien plus : le dieu fournit un idéal de tenue extérieure et intérieure qui, indépendamment de ses conséquences, peut être compris comme la pureté par excellence.

Ce n'est pas par la formule consacrée du salut que l'Apollon delphique accueille dans son sanctuaire ceux qui y pénètrent. C'est par le « Connais-toi toi-même ! » ⁽²⁴⁾. Cette formule, et d'autres encore, auraient été léguées à Delphes par les Sept Sages comme tribut de leur esprit ⁽²⁵⁾. Leur sagesse réputée, formulée en phrases telles que : « La mesure est excellence » (μέτρον ἄριστον), répond parfaitement à la spiritualité du dieu de Delphes, à laquelle, d'ailleurs, la tradition les rattachait. L'un d'eux, le grand Solon, a déclaré qu'un simple citoyen d'Athènes était plus heureux que le roi Crésus dans toute sa gloire, parce qu'il lui avait été donné d'achever une vie sans histoire, bénie d'enfants et de petits-enfants, et qu'il est mort en héros pour sa patrie, honoré, après la victoire, de funérailles solennelles. Par contre, au roi qui se tenait pour le plus heureux des hommes, il donna la sévère leçon suivante : il ne faut pas se montrer trop confiant face aux puissances supérieures, mais en toute chose, ici-bas, il convient de considérer la fin ⁽²⁶⁾. Les décisions de l'oracle de Delphes étaient du même genre ⁽²⁷⁾. Ces décisions, selon Pline, étaient publiées « comme pour rabrouer la vanité humaine » ⁽²⁸⁾. Le grand roi Gygès, qui voulait savoir qui était le plus heureux des hommes, s'entendit répondre que c'était un modeste paysan d'Arcadie qui n'avait jamais franchi les bornes du petit bien dont

⁽²⁴⁾ Cf. Platon : *Charmide*, 164 d-165 a.

⁽²⁵⁾ Cf. Platon : *Protagoras*, 343 b.

⁽²⁶⁾ Cf. Hérodote : 1, 30-33.

⁽²⁷⁾ Cf. R. Herzog dans E. Horneffer : *Der junge Platon*, I, 1922, p. 149.

⁽²⁸⁾ Pline l'Ancien : *Histoire naturelle*, 7, 151.

il tirait sa subsistance ⁽²⁹⁾. L'homme riche qui avait honoré le dieu des plus précieuses offrandes et qui désirait savoir qui lui était le plus agréable, s'entendit nommer un pauvre campagnard qui avait puisé dans son sac une poignée de grains pour la répandre sur l'autel ⁽³⁰⁾. Mais l'exemple le plus significatif est bien celui-ci : quand on lui demanda de désigner le plus sage des hommes, le dieu nomma Socrate. Socrate interprétait lui-même cet oracle en disant qu'il avait pour tâche de sacrifier sa vie à rechercher la connaissance et à faire l'épreuve de lui-même et de ses semblables, et que c'était une manière de servir le dieu qui réclamait une fidélité dont aucune force terrestre ne devait le détourner, dût-elle le menacer de mort. La peur de la mort ne pouvait suffire à déterminer sa conduite, vu que personne ne savait si le trépas était un bonheur ou un malheur. Sa supériorité tenait à ce qu'il ne croyait pas posséder un savoir quand il ne savait rien. Il savait toutefois que le mal et l'ignominie, c'était d'être injuste et de désobéir aux dieux ⁽³¹⁾.

5

Le dieu qui mène ainsi à la connaissance est également l'instaurateur des règles qui donnent sa juste figure à la vie en commun des hommes. C'est sur son autorité que les états fondent l'organisation de leurs lois. Il indique aux colons le chemin de leur nouvelle patrie. Il est le patron des jeunes gens qui arrivent à l'âge d'homme; le guide des hommes faits; le directeur de la noble gymnique virile. Dans ses grandes fêtes, les garçons et les jeunes gens ont le rôle le plus important. C'est à lui que l'adolescent, quand il devient un homme, consacre ses cheveux longs. Lui-même, seigneur des gymnases et des palestres, a jadis aimé le jeune Hyacinthe, qu'il tua malencontreusement en l'affrontant au disque. Aux célèbres gymnopédies de Sparte, les chanteurs se séparaient en trois chœurs, selon leur âge. La grande fête d'Apollon Karnéios se caractérisait par un ordre qui rappelait le dispositif de la bataille. Nous comprenons ainsi que Pindare, lors de la fondation d'une ville nouvelle, demande à Apollon de la peupler d'hommes valeureux ⁽³²⁾. Il faut garder tout cela en mémoire à propos de l'Apollon homérique. Selon le poète de l'*Odyssée*, c'est par la grâce d'Apollon que Télémaque fut un

⁽²⁹⁾ Valère Maxime : 7, 1, 2, et ailleurs.

⁽³⁰⁾ Porphyre : *De abstinentia*, 1, 15 sq.

⁽³¹⁾ Cf. Platon : *Apologie*, 21-24 et 28-31.

⁽³²⁾ Pindare : *Pythiques*, 1, 40.

adolescent doté des qualités d'un homme ⁽³³⁾. De même, Hésiode dit de lui qu'il fait passer les garçons à l'état d'hommes ⁽³⁴⁾.

La connaissance de la justesse fait partie du savoir de l'être et de l'interdépendance des choses. Apollon révèle également ce qui est caché ou à venir. Selon l'*Odyssée*, Agamemnon a déjà consulté l'oracle de Delphes avant d'embarquer pour Troie ⁽³⁵⁾. Les trésors du sanctuaire qu'il y possède sont connus de l'*Iliade* ⁽³⁶⁾. « La lyre, je veux l'aimer, et l'arc recourbé. Et je veux annoncer aux hommes les desseins non-trompeurs de Zeus! » : voilà, selon l'*Hymne homérique*, les premiers mots d'Apollon nouveau-né. C'est à lui que les grands voyants doivent leur don. C'est ce que le début de l'*Iliade* rapporte expressément de Calchas ⁽³⁷⁾. Des femmes comme Cassandre et les Sibylles étaient particulièrement fameuses : l'esprit du dieu fondait souvent sur elles, avec une force terrifiante. Mais nous ne nous attarderons pas aux cas particuliers, ni aux nombreux oracles, parfois très connus, qui existaient à côté du sanctuaire de Delphes. Nous ne nous interrogerons pas non plus sur les formes liturgiques primitives de la prophétie apollinienne. Le savoir secret, quelles que soient les procédures par lesquelles il se dévoile, est toujours lié à une certaine élévation de l'esprit. Nous ne sommes dès lors pas loin de la poésie et de la musique.

N'est-ce pas la *musique* d'Apollon qui est au centre de la multiplicité de ses perfections? N'est-elle pas la source d'où elles découlent toutes?

Il y a d'autres dieux pour prendre plaisir à la musique. Avec Apollon, c'est la nature tout entière qui semble musicale.

Dans l'*Iliade*, il frappe les cordes de la lyre, quand il est à la table des dieux ⁽³⁸⁾. Le poète sait qu'il le faisait déjà aux noces de Thétis et de Pélée ⁽³⁹⁾. Qu'Apollon chante lui-même — selon la représentation ultérieure des arts plastiques —, Homère ne le dit nulle part. Chez Homère, le chant est réservé aux Muses. Mais il est bien celui qui donne l'inspiration à l'aède. Quand le chant est bien entonné, l'aède le doit aux Muses ou à Apollon lui-même ⁽⁴⁰⁾. « Des Muses et d'Apollon qui atteint au loin sont

⁽³³⁾ *Odyssée*, 19, 86-87, et scolie; cf. H. Koch : *Appollon und Apollines*, 1930, p. 12 sqq.

⁽³⁴⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 347.

⁽³⁵⁾ *Odyssée*, 8, 79-82.

⁽³⁶⁾ *Iliade*, 9, 404.

⁽³⁷⁾ *Ibid.*, 1, 72 et 86.

⁽³⁸⁾ *Ibid.*, 1, 603-604.

⁽³⁹⁾ *Ibid.*, 24, 63.

⁽⁴⁰⁾ Cf. *Odyssée*, 8, 488.

issus tous les aèdes et joueurs de lyre », dit Hésiode ⁽⁴¹⁾. L'*Hymne à Apollon* décrit fastueusement l'ivresse musicale qui s'empare de tous les dieux, quand il entre dans l'Olympe : « Les Muses chantent le bonheur perpétuel des dieux, et les souffrances des mortels aveugles et en détresse; les Charites et les Heures, Harmonie, Hébée et Aphrodite déploient le cercle de leur danse, sveltes et belles, mais nulle n'est grande et magnifique comme Artémis, la sœur d'Apollon. Le dieu sauvage de la guerre prend part lui-même au jeu. Phoibos Apollon touche la lyre pour les dieux; il s'avance d'un pas splendide dans l'éclat lumineux, dans le scintillement mobile de ses pieds et de son vêtement précieux. » C'est aussi en musicien qu'il fit autrefois son entrée à Delphes ⁽⁴²⁾. A son passage, « chantent les rossignols, les hirondelles et les cigales », comme il est dit dans l'*Hymne* d'Alcée. Callimaque ressent la proximité du dieu : le laurier en tremble, et dans les airs le cygne chante ⁽⁴³⁾. Chez Claudien, on est tout ému de lire encore que les voix des forêts et des grottes s'éveillent, quand paraît Apollon ⁽⁴⁴⁾.

La musique d'Apollon est modulée par l'esprit de tout ce qui a figure vivante. Les amis du monde de la lumière et des figures, tel que le régit la pensée sublime de Zeus, l'écoutent avec ravissement. Mais pour l'être sans mesure et monstrueux, elle rend un son étrange et crispant. Pindare chante ainsi la puissance céleste de la musique d'Apollon ⁽⁴⁵⁾ : « Lyre d'or, ô toi orgueil d'Apollon et des Muses aux boucles sombres, c'est toi qu'entend l'allant des pas, au matin de la fête. Tes accents, les aèdes les suivent, quand tu éveilles, rayonnante, le chant qui mène les danses. Même la foudre éternelle de l'éclair, tu l'éteins. Sur le sceptre de Zeus, l'aigle, le roi des oiseaux, s'ensommeille en reployant ses ailes. Tu versas doucement sur sa tête rapace l'ombre endormeuse. Dormant ainsi, il meut son dos ondoyant, subjugué par ta tempête. Le dieu violent de la guerre baisse son javelot et se dissout dans l'extase du chant. Les traits charment aussi les fils des dieux, quand Apollon joue à l'unisson des Muses. Mais ce qui est étranger à Zeus, la voix du chœur des Muses le fuit... » La nature et l'effet de cette musique consistent en proportion et

⁽⁴¹⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 94-95.

⁽⁴²⁾ Homère : *Hymne à Apollon, suite pythique*, v. 185 sqq.

⁽⁴³⁾ Callimaque : *Hymne à Apollon*, v. 1 sqq.

⁽⁴⁴⁾ Claudien : *De sext. consul. Honor.*, 32.

⁽⁴⁵⁾ Pindare : *Pythiques*, 1, 1-14.

beauté. La musique dompte tout ce qui est sauvage. Même les animaux féroces en sont ensorcelés ⁽⁴⁶⁾. Il n'est pas jusqu'aux pierres qui n'obéissent au son des cordes pour se constituer en murs ⁽⁴⁷⁾. C'est pourquoi les troupeaux prospèrent, quand Apollon les garde ⁽⁴⁸⁾. Il faisait de la musique en paissant les troupeaux d'Admète ⁽⁴⁹⁾ et, selon la légende troyenne, en gardant les bœufs de Laomédon ⁽⁵⁰⁾. La musique d'Apollon donne également figure à l'existence humaine. Grâce à elle, Apollon est le premier et le plus noble des éducateurs, ainsi que le représente Platon, avec sa merveilleuse pénétration ⁽⁵¹⁾ : « Les dieux eurent pitié de l'accablement où se trouvait la race humaine. C'est pourquoi ils ont instauré les fêtes divines pour que les hommes se reposent. Ils leur ont donné pour compagnie les Muses, Apollon Musagète et Dionysos (...). La jeunesse ne peut rester tranquille et silencieuse. Il lui faut toujours bouger et parler. Les uns se complaisent alors aux sauts et gambades; ils dansent presque; ils se provoquent. Les autres mènent grand bruit. Mais alors que les autres vivants n'ont aucune intelligence de la mesure qu'il y a dans les mouvements, c'est-à-dire dans le rythme et dans l'harmonie, au contraire ce sentiment et le plaisir qu'il procure nous ont été donnés en partage, à nous hommes, par ces dieux-là que le ciel nous a envoyés comme compagnons : ce sont eux qui guident ainsi nos mouvements, et qui mènent nos rondes en nous unissant par le lien des danses et des chants ». La meilleure influence que peuvent avoir les Muses sur la vie humaine, c'est, dit Plutarque ⁽⁵²⁾, d'annoblir la nature humaine en lui donnant sens et règle, et de la libérer de toute démesure. Cette vision authentiquement grecque soutient, chez Horace, la très sublime prière aux Muses ⁽⁵³⁾.

6

« Qui citharam nervis et nervis temperat arcum. »

OVIDE ⁽⁵⁴⁾.

Nous en arrivons enfin à l'attribut qui est, avec la lyre, le plus célèbre et le plus important. Bien qu'il soit très souvent nommé

⁽⁴⁶⁾ Cf. Euripide : *Alceste*, v. 579 sqq.

⁽⁴⁷⁾ Cf. Apollonius de Rhodes : 1, 740.

⁽⁴⁸⁾ Cf. Callimaque : *Hymne à Apollon*, v. 2 et 47 sqq.

⁽⁴⁹⁾ Cf. Euripide : *Alceste*, v. 569 sqq.; *Iliade*, 2, 766.

⁽⁵⁰⁾ *Iliade*, 21, 448.

⁽⁵¹⁾ Platon : *Lois*, 653 d sqq.

⁽⁵²⁾ Plutarque : *Coriolan*, 1.

⁽⁵³⁾ Horace : *Carmina*, 3, 4.

⁽⁵⁴⁾ Ovide : *Métamorphoses*, 10, 108.

en même temps que la lyre, cet attribut semble au premier abord n'offrir aucune parenté avec elle. Cet attribut, c'est l'arc.

« Je veux aimer lyre et arc! » s'écrie le dieu nouveau-né dans l'*Hymne homérique à Apollon Délien* ⁽⁵⁵⁾. Au début de l'hymne, on voit, image de la puissance, Apollon qui s'avance, l'arc tendu, dans la demeure de Zeus, et les dieux tremblants qui se lèvent d'un bond. Chez Homère et les poètes ultérieurs, toutes sortes d'épithètes le caractérisent comme le maître-archer. Au début de l'*Iliade*, il envoie ses flèches mortelles dans le camp des Grecs et tue par monceaux hommes et bêtes. Celui qui sait manier l'arc lui doit son art et, avant de tirer, lui adresse une prière ⁽⁵⁶⁾. Ulysse est de retour chez lui le jour de la fête d'Apollon — seule fête régulière en l'honneur d'un dieu qui soit expressément nommée par les poèmes homériques — : ce jour-là, Apollon aide Ulysse à abattre les prétendants d'un tir magistral ⁽⁵⁷⁾. Le puissant archer Eurytos paie de sa vie l'imprudence d'avoir provoqué le dieu ⁽⁵⁸⁾. C'est avec l'arc qu'Apollon a tué le dragon de Delphes ⁽⁵⁹⁾. Grâce à lui, Achille mordit la poussière devant Troie.

Le plus étonnant est que ses flèches provoquent aussi un assoupissement merveilleux. Invisibles, elles volent et portent la douce mort qui surprend l'homme et lui laisse l'aspect tranquille du dormeur ⁽⁶⁰⁾. C'est pourquoi les flèches du dieu sont dites « douces ». L'*Odyssée* ⁽⁶¹⁾ parle d'une île bienheureuse où il n'y a pas de maladies graves : quand les hommes y deviennent vieux, Apollon et Artémis, de leurs douces flèches, mettent un terme à leur vie. Apollon envoie aux hommes cette belle mort, et le trait d'Artémis fait succomber les femmes.

En s'appuyant sur certains textes, comme le début de l'*Iliade* où la colère d'Apollon provoque tant de morts parmi les hommes, quand il descend de l'Olympe, « pareil à la nuit » ⁽⁶²⁾, pour accomplir son œuvre d'effroi, on a cru pouvoir conclure qu'il était à l'origine un dieu de mort. Mais comment aurait-il pu prendre sa figure propre et se dégager de celle d'un dieu de mort? Les images du mythe font signe vers une tout autre direction. Un dieu devant qui s'effondrent, quand leur heure est venue, même les plus puissants, n'est pas pour autant un dieu de mort. Il va de soi

⁽⁵⁵⁾ Homère : *Hymne à Apollon Délien*, v. 131.

⁽⁵⁶⁾ *Iliade*, 2, 827; 4, 101 et 119; 15, 441; 23, 872; *Odyssée*, 21, 267 et 338.

⁽⁵⁷⁾ Cf. *Odyssée*, 21, 338; 22, 7.

⁽⁵⁸⁾ *Ibid.*, 8, 226.

⁽⁵⁹⁾ Homère : *Hymne à Apollon, suite pythique*.

⁽⁶⁰⁾ Cf. *Iliade*, 24, 757-759.

⁽⁶¹⁾ *Odyssée*, 15, 409-411.

⁽⁶²⁾ *Iliade*, 1, 47.

qu'il ne l'est pas, quand il abat des géants ou des monstres redoutables, comme les fils d'Aloeus ⁽⁶³⁾ ou le dragon de Delphes. Au début de l'*Iliade*, il apparaît pour punir, et son regard sombre est comparé à la nuit, comme celui d'Hector quand il fait irruption dans le camp des Grecs ⁽⁶⁴⁾, ou celui d'Héraklès qui tend encore son arc dans l'Hadès ⁽⁶⁵⁾. Mais quand, de ses « douces flèches », il frappe d'autres hommes, pour lesquels il n'est pas un dieu vengeur, et qui s'éteignent ainsi de manière imprévue et étrange et semblent seulement sommeiller, ce n'est pas là du tout la façon d'un dieu de mort. Tel événement, à la fois triste et doux, advient d'un arrière-pays très secret. Il renvoie comme un reflet de légende et fait plutôt penser à un dieu des lointains qui, sans cesse, quitte sa retraite de lumière et visite les hommes, mais bientôt les délaisse et s'en retourne. Nous voici revenus à notre point de départ.

L'arc n'est-il pas un symbole du lointain? C'est en retrait que la flèche est décochée et vole dans l'étendue vers son but. Et la lyre? Est-ce un hasard si Apollon l'aime autant que l'arc? Ou leur rapport a-t-il une signification plus profonde?

Les affinités des deux instruments ont été souvent remarquées. Elles ne se réduisent pas aux ressemblances formelles qui ont amené Héraclite à prendre l'arc et la lyre pour symboles de l'unité des divergents ⁽⁶⁶⁾. Les deux sont tendus de boyaux. On emploie volontiers le même mot (φάλλω) pour désigner le mouvement qui tend la corde de l'arc et celui qui touche celles de l'instrument. Les deux résonnent. « L'arc vibra, sonore retentit la corde », dit l'*Iliade* ⁽⁶⁷⁾, quand Pandaros décoche sa flèche sur Ménélas. Pindare nomme la corde de l'arc d'Héraklès la corde « au son profond » ⁽⁶⁸⁾. L'image la plus vivante se trouve dans une scène célèbre de l'*Odyssée* ⁽⁶⁹⁾. Quand Ulysse, après les vaines tentatives des prétendants, tend l'arc imposant, « tout comme un maître de la lyre et du chant tire la corde sur sa cheville », il en éprouve la tension de la main, et la corde « chanta bien, comme chante l'alouette ». Peut-être l'avenir nous apprendra-t-il que l'arc et la lyre ont effectivement la même origine. L'ethnologie connaît bien l'« arc musical ». Nous savons que, dans les temps reculés, l'arc

⁽⁶³⁾ *Odyssée*, 11, 318-320.

⁽⁶⁴⁾ *Iliade*, 12, 463.

⁽⁶⁵⁾ *Odyssée*, 11, 606.

⁽⁶⁶⁾ Héraclite : fragment 51, Diels.

⁽⁶⁷⁾ *Iliade*, 4, 125.

⁽⁶⁸⁾ Pindare : *Isthmiques*, 6, 33-35.

⁽⁶⁹⁾ *Odyssée*, 21, 410-411.

de guerre servait aussi à produire des sons musicaux. C'est ce que faisaient les anciens Perses, raconte Firdousi, quand ils partaient pour la bataille. Mais pour notre compréhension de la figure d'Apollon, il est de la plus grande importance que le Grec lui-même ressente une analogie entre ce que produit l'arc et ce que produit la lyre. Il les voit tous les deux tirer un projectile vers un but : d'un côté la flèche, de l'autre le chant, et tous deux frappent juste. Pour Pindare, le véritable aède est un archer, et son chant une flèche qui ne faillit pas. Il fait voler ses « douces » flèches vers Pythô, cible de son chant ⁽⁷⁰⁾. Aussitôt nous nous souvenons d'une autre flèche, qui porte la mort et qu'Homère nomme « amère ». « Va, mon cœur », chante le poète de la fête olympique, « dirige l'arc vers la cible ! Qui voulons-nous atteindre de nos flèches glorieuses, décochées de notre sens apaisé ? » ⁽⁷¹⁾. Il voit les Muses bander l'« arc » du chant. Cet arc, il le glorifie du mot même qui, depuis toujours, sert à honorer Apollon : « celui qui atteint au loin » ⁽⁷²⁾.

On sait combien le Grec est porté à illustrer la connaissance de ce qui est juste par l'image de la flèche qui frappe au but. Cette comparaison est immédiatement éclairante. Mais ce qui nous est étranger, c'est d'assimiler musique et chant à l'art du tir. Car dans le cas de la musique et du chant, nous ne pensons pas à la justesse et à la connaissance. C'est donc là que doit s'ouvrir à nous la nature de la musique apollinienne.

Le chant du plus éveillé de tous les dieux ne s'élève pas comme un rêve d'une âme enivrée. Il vole tout droit à la cible clairement prise en vue : la vérité. Qu'il soit précis : tel est le signe de sa divinité. Dans la musique apollinienne, c'est une connaissance divine qui résonne. En tout, elle envisage et atteint la figure. Le chaotique doit prendre forme ; le déchaînement se couler dans la régularité de la mesure ; les contraires s'unir dans l'harmonie. Cette musique est ainsi la grande éducatrice, l'origine et le symbole de tout ordre dans le monde et dans la vie humaine. Apollon musicien est aussi l'ordonnateur des règles, et celui qui connaît le juste, le nécessaire et l'avenir. A cette divine précision du tir, Hölderlin a encore su reconnaître l'Archer, quand, dans *Pain et Vin*, son deuil sur la disparition de l'oracle delphique le fait s'écrier :

« Où, où éclairent-ils donc, les oracles qui frappent juste et loin ? Delphes sommeille, et où retentit la grande destinée ? » ⁽⁷³⁾.

⁽⁷⁰⁾ Pindare : *Olympiques*, 9, 11.

⁽⁷¹⁾ *Ibid.*, 2, 18.

⁽⁷²⁾ *Ibid.*, 9, 5.

⁽⁷³⁾ « Wo, wo leuchten sie denn, die fernhinterreffenden Sprüche ? / Delphi schlummert und wo tönet das grosse Geschick ? »

7

Ce lointain, auquel nous avons été renvoyés dès le début et pour lequel l'arc est un symbole si expressif, qu'a-t-il bien pu vouloir dire dans sa plus haute signification?

Apollon est le plus grec de tous les dieux. Si l'esprit grec a trouvé sa première expression dans la religion olympienne, la figure d'Apollon le manifeste avec le plus de netteté. Bien que l'enthousiasme dionysiaque ait pu être un jour d'un grand poids, il n'y a pourtant aucun doute : la vocation de l'hellénisme fut de le surmonter, et toute démesure avec lui. Tous les grands représentants de l'hellénisme se sont résolument rangés du côté de l'esprit apollinien. Le dionysiaque veut l'ivresse, par conséquent la proximité. L'apollinien au contraire veut la clarté et la figure, par conséquent la *distance*. De prime abord, ce mot n'exprime que quelque chose de négatif. Mais il recèle ce qu'il y a de plus positif : l'attitude de la connaissance.

Apollon rejette la proximité excessive, l'engouement dans les choses, le regard flou, et tout aussi bien la fuite de l'âme dans l'unité, l'ivresse mystique et le rêve extatique. Il ne veut pas l'âme, il veut l'esprit. Ce qui signifie : libération de la proximité, de sa lourdeur, de ses contraintes suffocantes. En d'autres termes : noble distance et élargissement du regard.

Avec son idéal de distance, Apollon ne s'oppose pas seulement aux débordements dionysiaques. Par avance, il contredit aussi ce qui a pour nous plus de poids encore : tout ce qui allait être élevé à la plus haute dignité par le christianisme.

De même qu'il n'affirme pas lui-même sa personnalité et qu'il n'a jamais ambitionné dans ses oracles de Delphes qu'on l'honorât plus que les autres, de même il ne veut rien savoir de la valeur éternelle de la personne humaine ni de son âme individuelle. Le sens de sa manifestation, c'est qu'elle attire l'attention de l'homme, non sur la dignité de son être propre, sur l'intériorité profonde de son âme individuelle, mais sur ce qui dépasse la personne, sur l'immuable, sur les formes éternelles. Ce que nous nous sommes habitués à nommer réalité, à savoir l'existence concrète et la conscience de soi, passe comme fumée. Le moi, avec son sentiment propre, qu'il soit de plaisir ou de douleur, d'orgueil ou d'humilité, s'engloutit comme une vague. Mais éternellement demeure, « divine entre les dieux, la figure ». Le particulier et l'éphémère, le moi et son *ici et maintenant* ne sont que la matière où paraissent les figures impérissables. Alors que le chrétien

s'humilie, avec la conviction de se rendre ainsi digne de l'amour et de la proximité divines, Apollon exige une autre humilité. Entre l'éternel et les phénomènes terrestres dont l'homme fait également partie en tant qu'individu, il y a un abîme. L'être isolé ne parvient pas dans l'au-delà qu'est le règne de l'infini. Ce que Pindare, tout à fait dans l'esprit d'Apollon, ne cesse d'enjoindre à ses auditeurs, ce n'est pas la doctrine mystique d'un au-delà de béatitude ou de malédiction : c'est ce qui sépare radicalement les dieux et les hommes. Les uns et les autres, ils ont assurément la même mère originelle. Mais l'homme est un néant éphémère. Seuls, les célestes durent éternellement ⁽⁷⁴⁾. La vie humaine s'évanouit comme une ombre. Lorsqu'elle jette des feux, c'est par un éclat emprunté d'en haut ⁽⁷⁵⁾. C'est pourquoi l'homme ne doit pas s'abandonner à la démesure de vouloir être l'égal des dieux éternels. Il doit reconnaître ses limites et ne pas oublier que la terre sera un jour son linceul ⁽⁷⁶⁾. La couronne de la vie, que même un mortel peut gagner, c'est le souvenir de ses vertus. Non sa personne, mais ce qui est bien plus, l'esprit de ses perfections et de ses œuvres : voilà ce qui triomphe de la mort et se propage, éternellement jeune, dans les hymnes, de génération en génération. Car la figure appartient seule au règne de l'immuable.

En Apollon, c'est l'esprit de la connaissance intuitive qui nous salue : esprit qui tient tête, avec une liberté sans pareille, à l'existence et au monde — authentique esprit grec, auquel était réservé, non seulement d'engendrer des arts en si grand nombre, mais aussi la science elle-même. Il se montra capable d'envisager le monde et l'existence comme figures, avec un regard libre aussi bien du désir que de la nostalgie du salut. Dans la figure sont annulés l'élémentaire, l'instantané et l'individuel du monde. Mais son être y est reconnu et confirmé. L'atteindre exige une distance dont aucun refus du monde n'a jamais été capable.

8

L'image d'Apollon comme « celui qui frappe au loin » manifeste une idée unique. Son contenu n'appartient pas au domaine élémentaire des besoins vitaux. La comparaison que l'on aime tant faire avec les formes primitives de la croyance sont totalement dénuées d'intérêt. Ici, c'est une puissance spirituelle qui fait

⁽⁷⁴⁾ Pindare : *Néméennes*, 6, 1-4.

⁽⁷⁵⁾ *Ibid.* : *Pythiques*, 8, 95-97.

⁽⁷⁶⁾ *Ibid.* : *Isthmiques*, 5, 14-16; *Néméennes*, 11, 15-16.

entendre sa voix. Elle a suffisamment de sens pour donner forme à toute une humanité. Elle annonce la présence du divin, non dans les miracles d'une force surnaturelle, ni dans la sévérité d'une justice absolue, ni dans la sollicitude d'un amour infini, mais dans le rayonnement vainqueur de la clarté, dans le règne plein de sens de l'ordre et de la juste mesure. Clarté et figure sont l'objectif auquel correspond, du côté du sujet, la distance et la liberté. C'est dans ce maintien qu'Apollon se manifeste au monde des hommes. Sa divinité s'y exprime, claire, libre, lumineuse et pénétrante.

Nous comprenons bien qu'Apollon, dont l'être sublime n'avait son fond ni dans un élément ni dans un processus de la nature, a pu être mis relativement tôt en rapport avec le soleil. Déjà dans une tragédie perdue d'Eschyle, *les Bassares*, il était dit qu'Orphée honorait Hélios comme le plus grand des dieux, et qu'il lui avait donné le nom d'Apollon. Dans *Prométhée* ⁽⁷⁷⁾, le même Eschyle a désigné les rayons du soleil par le mot *φοῖβος*, que nous savons être un surnom d'Apollon, et même le plus connu. C'est ainsi que s'instaura l'image saisissante selon laquelle Apollon, grâce aux accents de sa lyre, maintient l'univers dans l'harmonie de son mouvement ⁽⁷⁸⁾. Le plectre dont il frappe n'est autre que la lumière du soleil ⁽⁷⁹⁾.

⁽⁷⁷⁾ Eschyle : *Prométhée*, v. 22.

⁽⁷⁸⁾ Cf. Orphée : *Hymnes*, 34, 16 sqq.

⁽⁷⁹⁾ Cf. Séythinos : fr. 14; et à ce propos, Neustadt : *Hermes*, 1931, p. 389.

ARTÉMIS

Impossible de méconnaître la nature spécifiquement masculine d'Apollon. Liberté spirituelle et distance sont des perfections masculines. Mais il est également masculin de se mettre en question. Celui qui se dégage des contraintes de la nature en a également perdu la protection maternelle; seul l'esprit puissant de son dieu peut l'aider à demeurer ferme dans la lumière.

Une liberté d'un autre genre se fait jour avec Artémis : la liberté féminine. Le miroir de cette féminité divine est la nature. Non la grande mère sacrée, qui enfante toute vie, la nourrit et pour finir la reprend en son sein. Mais une nature tout autre, que nous pouvons nous aussi nommer virginale : la libre nature, avec sa splendeur et sa sauvagerie, sa pureté innocente et son inquiétante étrangeté; cette nature toute maternelle et tendrement soucieuse, mais à la façon d'une vierge authentique, et, comme elle, tout à la fois dédaigneuse, rude et cruelle.

1

La solitude de la nature a, pour l'homme d'aujourd'hui, quelque chose d'infiniment touchant et qui le rend heureux. Lui, le virtuose de l'entendement, le serviteur aux abois de l'utilité pratique, y trouve paix et air salubre. Il ne ressent plus rien du respect religieux qui s'emparait de générations plus pieuses, dans le silence des vallées et des collines. Un vague sentiment d'étrangeté, un soupçon d'inquiétude ne parvient pas à troubler réellement son plaisir. Sans doute est-il parfaitement maître de son savoir et de ses artifices techniques et peut-il, dans les plus brefs délais, rendre la plus sauvage contrée familière, rassurante et

utilisable. Mais le vainqueur superbe peut bien pousser aussi loin qu'il veut, le secret ne se révèle pas, l'énigme ne se résoud pas, elle ne fait que s'échapper devant lui sans qu'il s'en aperçoive, elle se retrouve partout où il n'est pas : sainte unité de la nature intacte, qu'il ne peut que déchirer et détruire, sans jamais la comprendre ni l'édifier.

C'est un foisonnement d'éléments, d'animaux et de plantes, une vie innombrable qui bourgeonne, fleurit, embaume, sourd, saute, bondit, papillonne, vole et chante; un infini de sympathie et de dédoublement, d'accouplement et de combat, de repos et d'agitation fébrile — et pourtant tout est apparenté, rassemblé, porté par un unique esprit vivifiant, dont le visiteur tranquille éprouve la présence souveraine avec un indescriptible frisson.

Le type humain dont nous pressentons la religion y découvre le divin. Pour lui, le sacré par excellence était, non la redoutable majesté du juge irréprochable des consciences, mais la pureté intacte de l'élémentaire. Il sentait que l'homme, cette énigme, miroir, inquisiteur et juge de lui-même, qui a depuis longtemps perdu la paix à travers tant de détresses et d'efforts, ne peut pénétrer qu'avec retenue dans le chaste domaine où le divin bâtit son règne. Le divin semblait respirer dans l'éclat qui enveloppe les prairies de la montagne, dans les fleuves et les lacs, dans le sourire éblouissant qui vole au-dessus d'eux. Aux moments de clairvoyance, la figure était subitement là : dieu ou déesse, tantôt sous forme humaine, tantôt animal et plus proche du monstrueux. Les solitudes de la nature ont leurs divers génies, dont la figure va de l'effroi sauvage à la douce timidité des adolescentes. Mais le comble est de rencontrer le sublime. Il habite l'éther lumineux des sommets, l'or des herbages montagneux, le scintillement chatoyant des cristaux de glace et des champs de neige, l'étonnement muet des campagnes et des forêts quand le clair de lune les baigne et ruisselle sur les feuillages luisants. Là, tout est transparence et légèreté. La terre elle-même a perdu sa pesanteur. Le sang ne sait plus rien de ses sombres passions. C'est un vol au-dessus du sol, comme une danse de pieds agiles. Ou bien c'est une chasse qui traverse les airs. C'est l'esprit divin de la nature sublime, la rayonnante souveraine, la pure qui ravit en extase sans pouvoir aimer elle-même, la danseuse, la chasseresse qui prend sur ses genoux le petit de l'ours et défie les cerfs à la course, porteuse de mort si elle bande l'arc d'or, étrange et inapprochable comme la nature sauvage, et pourtant, comme elle, toute magie, fraîche émotion et beauté fulgurante. *En un mot, c'est Artémis !*

Quelle que soit la diversité de ses manifestations, elles ont leur unité dans cette idée, où elles cessent de s'opposer.

2

Ses relations avec l'Asie mineure barbare, d'où son nom semble provenir ⁽¹⁾ ne sont pas claires. Ce qui est sûr, c'est que depuis des temps très anciens, elle a été chez elle sur le sol grec et que la figure sous laquelle nous apprenons à la connaître déjà chez Homère est tout entière et authentiquement grecque.

Il lui est aussi propre de s'évanouir dans le lointain. Les Argiens fêtaient régulièrement son départ et son retour. Comme Apollon, elle est mise en rapport avec les Hyperboréens ⁽²⁾. Le mythe nomme encore d'autres contrées lointaines et fabuleuses, notamment Ortygie, qui est désignée comme le lieu de sa naissance ⁽³⁾ et a donné son nom à différents lieux, à un en particulier près d'Ephèse ⁽⁴⁾. Ortygie doit son nom à la caille, oiseau voué à Artémis, dont les vols retournent chaque printemps aux îles et aux rivages grecs. L'oiseau migrateur est un symbole de la déesse du lointain.

Son règne, ce sont les solitudes lointaines et inaccessibles. Sa virginité contribue aussi à la rendre inapprochable. Il n'y a pas là contradiction avec le fait qu'elle sache être maternelle. Car le souci maternel s'accommode fort bien du dédain des adolescentes. Dans le mythe authentique, Artémis n'est pensable que vierge. Si les divinités adolescentes qui accompagnent Artémis dans ses jeux peuvent succomber à l'amour, elle-même les dépasse toutes en sublimité. Chez Euripide, elle dit elle-même sa haine inexpiable contre la déesse de l'amour ⁽⁵⁾. *L'hymne homérique à Aphrodite* reconnaît que la puissance de cette déesse échoue auprès d'Artémis ⁽⁶⁾. L'impudent qui veut l'approcher, sa flèche le frappe à coup sûr. « Vierge », « adolescente », depuis Homère, tels sont en général ses noms. Chez Homère, elle porte le nom vénérable d'ἄγνή ⁽⁷⁾, mot où s'allient le sacré et la pureté, et qui s'emploie de préférence pour désigner les éléments intacts de la

(1) Cf. Wilamowitz : *Hellenist. Dichtung II*, 50.

(2) Cf. Pindare : *Olympiques*, 3, 26, et les traditions déliennes.

(3) Homère : *Hymne à Apollon Délien*, v. 16.

(4) Cf. O. Kern : *Die Religion der Griechen*, 1926, I, 103.

(5) Euripide : *Hippolyte*, v. 1301.

(6) Homère : *Hymne à Aphrodite I*, v. 17.

(7) Cf. *Odyssée*, 5, 123; 18, 202; 20, 71.

nature. En dehors d'Artémis, il n'y a chez Homère que Perséphone, la noble souveraine des morts, qui porte ce nom.

Partout dans la nature libre et sauvage, dans les montagnes, dans les prairies, dans les forêts, elle trouve à s'ébattre, à danser et à chasser avec les Nymphes, ses charmantes compagnes. « Elle se plaît à l'arc », dit d'elle l'*Hymne homérique à Aphrodite* ⁽⁸⁾ « et à la lyre, aux rondes et aux cris qui résonnent loin ». Méorable est l'image homérique : « Ainsi Artémis qui lance les flèches parcourt les montagnes, sur les dos longs du Taygète ou de l'Erymanthe, où les sangliers sauvages et les cerfs rapides sont sa joie ; avec elle s'ébattent les Nymphes, filles de Zeus, enfants des campagnes, au ravissement du cœur maternel de Létô. Sa tête et son front les dominant toutes, on ne peut s'y tromper, bien que toutes rayonnent de beauté ⁽⁹⁾. » Les hauteurs montagneuses lui donnent plusieurs surnoms : « la souveraine des montagnes rudes », comme la nomme Eschyle ⁽¹⁰⁾. Elle aime aussi les eaux claires. Par la vertu de sa bénédiction, des sources chaudes dispensent leurs bienfaits. Son rayonnement se répand sur les prés fleuris et non foulés. Là, la piété lui tresse des couronnes, dans les prairies intactes, où le pâtre n'ose pas faire paître ses troupeaux, où jamais n'est entré le tranchant du fer, et où seule au printemps l'abeille vole en essaim ; là règne la pudeur... ⁽¹¹⁾. Dans les campagnes chatoyantes, elle danse la ronde avec ses jeunes compagnes ⁽¹²⁾. Dans de nombreux cultes, elle est honorée par des danses. C'est parmi les jeunes filles qui dansaient dans le sanctuaire lacédémonien d'Artémis que Thésée aurait enlevé Hélène ⁽¹³⁾. La beauté de son port altier est sans pareille ⁽¹⁴⁾. Ulysse ne peut que penser à Artémis, quand il voit apparaître la fille du roi des Phéaciens à la belle allure ⁽¹⁵⁾. Elle dote d'une taille altière les filles auxquelles elle veut marquer sa faveur ⁽¹⁶⁾. On la nomme « la belle », « la très belle », et on l'honore en l'appelant ainsi ⁽¹⁷⁾.

Ses danses et sa beauté font partie de la magie et de l'éclat de la

⁽⁸⁾ Homère : *Hymne à Aphrodite I*, v. 18.

⁽⁹⁾ *Odyssée*, 6, 102 sqq.

⁽¹⁰⁾ Eschyle : fragment 342 ; cf. aussi Aristophane : *Tesmophories*, v. 114 sqq.

⁽¹¹⁾ Cf. plus haut p. 81. Sur un vase à figure rouge, elle est elle-même représentée comme Αἰδώς ; cf. Kretschmer : *Griechische Vaseninschr.*, 197.

⁽¹²⁾ Cf. *Iliade*, 16, 182 ; Homère : *Hymne à Aphrodite I*, v. 118 ; Callimaque : *Hymnes*, 3.

⁽¹³⁾ Plutarque : *Thésée*, 31.

⁽¹⁴⁾ Homère : *Hymne à Apollon, suite pythique*, v. 198.

⁽¹⁵⁾ *Odyssée*, 6, 151.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, 20, 71.

⁽¹⁷⁾ Cf. Pamphos dans Pausanias : 1, 29, 2 ; Sappho dans Pausanias : 8, 35, 8 ; Eschyle : *Agamemnon*, v. 140 ; Euripide : *Hippolyte*, v. 66 sq.

libre nature. Elle est de même étroitement liée à tout ce qui vit : aux animaux comme aux arbres. Elle est la « maîtresse des animaux sauvages » ⁽¹⁸⁾. Il est tout à fait dans l'esprit de la nature qu'Artémis prenne soin d'eux comme une mère, tout en leur donnant allègrement la chasse, l'arc à la main. Le vase François, fabriqué à Athènes environ un demi siècle avant la naissance d'Eschyle et de Pindare, la montre une première fois soulevant de chaque main un lion par la crinière, comme s'il s'agissait de chats, et une seconde fois prenant à la gorge une panthère d'une main et un cerf de l'autre. Personne ne parle de manière aussi saisissante qu'Eschyle dans *Agamemnon* ⁽¹⁹⁾ du soin qu'elle prend des animaux sauvages : des aigles ont tué une hase pleine et l'ont étripée ; la sainte Artémis déplore la mort de la pauvre bête, « elle qui met sa sollicitude et son amour dans les rejetons sans défense des lions féroces et dans les petits à la mamelle de tous les animaux des champs ». Le lion particulièrement passe pour avoir autrefois suscité son contentement. Sur l'urne funéraire de Kypsélos à Corinthe, qui date à peu près de la même époque que le vase François, Artémis est également représentée avec des ailes, à l'orientale ; sa main droite tient une panthère, sa gauche un lion ⁽²⁰⁾. Devant son temple, à Thèbes, il y avait un lion de pierre ⁽²¹⁾. Dans la procession des fêtes de Syracuse, dont parle Théocrite ⁽²²⁾, on admirait par-dessus tout une lionne. Après le lion, son préféré était l'ours. L'arcadienne Kallisto, qui l'accompagnait et lui ressemblait, aurait pris la forme d'une ourse. Cet animal avait une grande importance dans le culte attique. Le cerf est son attribut constant dans les arts plastiques. « Chasseresse de cerfs », tel est déjà son nom dans *l'Hymne homérique* ⁽²³⁾. Elle a encore toute une série d'autres surnoms qui lui viennent du cerf. Sa biche joue un rôle dans les légendes d'Héraclès et d'Iphigénie. Taygète, sa compagne, qui tient son nom de la montagne d'Arcadie où Artémis aime chasser, fut métamorphosée en biche. Dans la légende des Aloades, elle prend elle-même cette forme. A proximité de Colophon, il y avait une petite île consacrée à Artémis, que les biches pleines, croyait-on gagnaient à la nage pour mettre bas ⁽²⁴⁾. A l'intérieur du temple consacré à Despoina

⁽¹⁸⁾ *Iliade*, 21, 470 ; Anacréon : 1.

⁽¹⁹⁾ Eschyle : *Agamemnon*, v. 133 sqq.

⁽²⁰⁾ Pausanias : 5, 19, 5.

⁽²¹⁾ *Ibid.* : 9, 17, 2.

⁽²²⁾ Théocrite : 2, 67.

⁽²³⁾ Homère : *Hymne à Artémis II*, v. 2.

⁽²⁴⁾ Strabon : 14, 643.

dans l'Akakésion d'Arcadie, il y avait une statue d'Artémis revêtue d'une peau de cerf ⁽²⁵⁾.

On nomme couramment bien d'autres animaux dans son entourage, notamment le sanglier, le loup, le taureau et le cheval — qu'elle guide, chez Homère, « avec des rênes d'or » ⁽²⁶⁾. Dans un bois qui lui est consacré sur les bords du Timave en Vénétie, les bêtes sauvages, croyait-on, étaient pacifiques : cerfs et loups vivaient paisiblement ensemble et se laissaient caresser par les hommes ; le gibier qui s'y était réfugié n'était pas poursuivi ⁽²⁷⁾. A Patras en Achaïe, avait lieu, la veille de sa fête ⁽²⁸⁾, une procession triomphale, où la jeune prêtresse d'Artémis fermait le cortège sur une voiture tirée par des cerfs ; le jour suivant, on jetait sur l'autel transformé en bûcher des sangliers vivants, des cerfs, des chevreuils, de jeunes loups et des oursons, et même des animaux adultes de ces espèces ; si une bête sauvage essayait d'échapper aux flammes, on l'y repoussait, et personne n'aurait jamais été blessé en cette occasion. Son image cultuelle la représentait en chasseresse.

La chasseresse Artémis, dont la figure est conservée par les beaux-arts, est caractérisée par de nombreux surnoms, parfois très anciens. « Porteuse d'arc », tel est son nom chez Homère ⁽²⁹⁾. Beaucoup plus souvent : « celle qui lance les flèches » (ἰοχέαιρα) ⁽³⁰⁾. Plus d'une fois, elle est nommée « la bruyante » (κελαδαινή) ⁽³¹⁾, ce qu'on interprétait par le bruit de ses chasses. « Bander l'arc est sa joie, et tuer le gibier sur les monts » ⁽³²⁾. Comme Apollon, elle est « celle qui atteint au loin » ⁽³³⁾. C'est à son inspiration et à son aide que le chasseur doit son doigté. Homère dit ainsi de Scamandre : « Artémis elle-même lui enseigna à atteindre tout gibier que la forêt nourrit sur les monts » ⁽³⁴⁾. En guise d'offrande, le chasseur heureux fixe pour elle, sur les arbres, les têtes des bêtes qu'il a attrapées ⁽³⁵⁾.

L'étrange sauvagerie de sa nature et sa fascination inquiétante se manifestent tout particulièrement la nuit, quand des lumières

⁽²⁵⁾ Pausanias : 8, 37, 4.

⁽²⁶⁾ *Iliade*, 6, 205.

⁽²⁷⁾ Strabon : 5, 215.

⁽²⁸⁾ Cf. Pausanias : 7, 18, 11.

⁽²⁹⁾ *Iliade*, 21, 483.

⁽³⁰⁾ *Iliade*, 5, 53, et en maints autres endroits.

⁽³¹⁾ *Ibid.*, 16, 183 ; 20, 70 etc.

⁽³²⁾ Homère : *Hymne à Aphrodite I*, v. 18.

⁽³³⁾ Homère : *Hymne à Artémis I*, v. 6.

⁽³⁴⁾ *Iliade*, 5, 51.

⁽³⁵⁾ Cf. Diodore : 4, 22.

secrètes jaillissent et vagabondent, ou quand la clarté lunaire transforme magiquement prairies et forêts. C'est alors qu'Artémis chasse, brandissant « le feu éclatant avec lequel elle traverse en tempête les montagnes de Lycie » ⁽³⁶⁾.

Elle va jusqu'à porter le nom de « déesse nocturne et vagabonde » ⁽³⁷⁾. « Artémis la chasseresse de cerfs, avec une torche dans chaque main », dit Sophocle ⁽³⁸⁾. Il y avait deux statues d'elle à Aulis : l'une avec les torches, l'autre avec la flèche et l'arc ⁽³⁹⁾. A l'intérieur du temple consacré à Despoina dans l'Akakésion d'Arcadie, il y avait une statue d'Artémis revêtue d'une peau de cerf; le carquois pendait sur son dos; sa main portait la torche; à côté d'elle était couché un chien de chasse ⁽⁴⁰⁾. Sur des vases du v^e siècle, elle est fréquemment représentée avec une torche dans chaque main. D'où l'appellation courante de « porteuse de lumière » (φωσφόρος). Au même domaine appartient sa relation archaïque à l'astre nocturne, dans lequel se reflète sa nature charmante, romantique et étrange. Quand Eschyle ⁽⁴¹⁾ parle du « regard de son œil-astre », il pense à la lumière de la lune, dont elle apparaît si souvent plus tard comme la déesse. On comprend qu'elle puisse être celle qui conduit sur les chemins lointains, où on l'imagine errante, avec son cortège d'esprits. Elle est proche en cela d'Hermès. Plusieurs surnoms la désignaient comme « celle qui montre le chemin ». Dans les légendes de fondation, elle désigne aux colons le chemin qui conduit à l'endroit où ils doivent construire la ville nouvelle. Les fondateurs de Boeae, en Laconie, furent précédés par un lièvre, qui disparut dans un myrte : l'arbre fut déclaré sacré, et Artémis vénérée comme « salvatrice » ⁽⁴²⁾. La déesse de l'étendue et du lointain guide en lieu sûr les émigrants.

3

La reine de la nature sauvage intervient aussi dans la vie humaine. Elle y apporte ses étrangetés et ses terreurs, mais aussi sa bonté.

⁽³⁶⁾ Sophocle : *Œdipe-Roi*, v. 206.

⁽³⁷⁾ Antoninus Libéralis : 15.

⁽³⁸⁾ Sophocle : *Trachimiennes*, v. 214.

⁽³⁹⁾ Pausanias : 9, 19, 6.

⁽⁴⁰⁾ *Ibid.* : 8, 37, 4.

⁽⁴¹⁾ Eschyle : fragment 170.

⁽⁴²⁾ Pausanias : 3, 22, 12.

Il est plusieurs fois question de sacrifices humains dans son culte ⁽⁴³⁾. C'est à elle qu'Iphigénie, en sa qualité de plus beau produit de l'année ⁽⁴⁴⁾, devait être sacrifiée. A Mélité, faubourg occidental d'Athènes, se trouvait le temple d'Artémis Aristoboulé, à l'endroit où, jusqu'en des époques tardives, on jetait encore les cadavres des condamnés à mort et où l'on se débarrassait des cordes dont s'étaient servi les suicidés ⁽⁴⁵⁾. Aristoboulé était également célébrée à Rhodes, hors les murs : à la fête de Kronos, on immolait en son honneur, devant sa statue, un criminel condamné à mort ⁽⁴⁶⁾. On racontait des histoires de démence qu'elle avait suscitée et que, déesse de douceur, elle avait guérie. La chasseresse redoutable, dont le nom évoquait sans aucun doute aux oreilles grecques le mot de « massacreuse », se manifestait aussi dans les massacres guerriers. Les Spartiates en campagne sacrifiaient à Artémis Agrotéra. A Athènes, on lui offrait régulièrement un grand sacrifice public pour commémorer la victoire de Marathon. Son temple se trouvait dans le faubourg d'Agra, près de l'Ilissos : c'est là qu'elle aurait chassé pour la première fois ⁽⁴⁷⁾. Elle fut donc représentée en guerrière ⁽⁴⁸⁾, et les Amazones étaient parfois proches d'elle. En tant qu'Eukléia, elle avait un sanctuaire sur le marché d'Athènes, ainsi que de villes locriennes et béotiennes.

Mais l'inquiétante déesse investit aussi les demeures des hommes. On dit de ses flèches qu'elles sont « douces », car, comme celles d'Apollon, elles endorment soudain et sans malaise ceux qu'elles ont frappés ⁽⁴⁹⁾. Aussi une infortunée aspire-t-elle à cette mort instantanée et aimable que donne la déesse ⁽⁵⁰⁾. Car ce sont les femmes qu'elle enlève, comme son frère les hommes ⁽⁵¹⁾. Sa venue signifie pourtant de rudes épreuves pour les femmes. Car l'amertume et le danger de leurs heures de douleur viennent d'elle. Comme tant d'esprits chez d'autres peuples, elle agit, du fond de la nature sauvage, dans le secret du gynécée. « Zeus » l'a faite lionne pour les femmes, et lui a donné de tuer celles qu'elle veut ⁽⁵²⁾. » Elle provoque la fièvre puerpérale, qui emporte si

⁽⁴³⁾ Cf. par exemple Pausanias : 7, 19, 4.

⁽⁴⁴⁾ Cf. Euripide : *Iphigénie en Tauride*, v. 21.

⁽⁴⁵⁾ Plutarque : *Thémistocle*, 22.

⁽⁴⁶⁾ Porphyre : *de Abstinencia*, 2, 54; cf. Usener : *Götternamen*, 51.

⁽⁴⁷⁾ Pausanias : 1, 19, 6.

⁽⁴⁸⁾ Cf. Pausanias : 4, 13, 1 etc.

⁽⁴⁹⁾ *Odyssée*, 5, 124; 11, 172 sqq. et 199; 15, 411; 18, 202.

⁽⁵⁰⁾ Cf. *Odyssée*, 18, 202; 20, 61 sqq.

⁽⁵¹⁾ Outre les passages déjà cités, cf. encore *Iliade*, 6, 428; 19, 59; *Odyssée*, 11, 324; 15, 478.

⁽⁵²⁾ *Iliade*, 21, 483.

rapidement les femmes. Mais la femme en travail l'appelle, dans son angoisse, car elle peut en recevoir de l'aide. « Réconfort dans les douleurs, qui ne connaît pas elle-même de douleur » : ainsi l'invoque l'*Hymne orphique* ⁽⁵³⁾. Dans l'hymne de Callimaque, elle dit d'elle-même ⁽⁵⁴⁾ : « Je veux habiter les monts, et ne me mêle au peuple des villes que quand les femmes, tourmentées par la souffrance aiguë de l'accouchement, m'appellent à l'aide. » En tant qu'Artémis Eileithyia, elle est directement assimilée à la déesse des douleurs qui, selon la conception homérique ⁽⁵⁵⁾, est également une archère dont les flèches provoquent les souffrances de l'enfantement. « Dans les détresses de l'enfantement, j'invoquais la faveur de l'Artémis céleste, qui a puissance sur les flèches dangereuses », chante le chœur des femmes, dans l'*Hippolyte* d'Euripide ⁽⁵⁶⁾. Dans une épigramme du poète hellénistique Phaidimos ⁽⁵⁷⁾, on la remercie pour une délivrance heureuse : « Car sans arc, Maîtresse, tu t'es approchée de la femme en couches, et tu as tendrement posé les mains sur elle. » « Qu'Artémis, celle qui frappe au loin, porte un regard favorable sur les femmes en travail » : tel est le souhait du chœur, dans *les Suppliantes* d'Eschyle ⁽⁵⁸⁾. S'irrite-t-elle contre les humains, alors, « ou bien les femmes, frappées de ses flèches, meurent en couches, ou bien, si elles en réchappent, elles mettent au monde des enfants qui ne vivront pas ⁽⁵⁹⁾. » En tant que déesse de la délivrance, elle porte des surnoms tels que Léchô et Locheia. C'est à Iphigénie, qui lui appartenait et dont le tombeau se trouvait dans le sanctuaire d'Artémis, à Brauron, qu'étaient consacrés les vêtements des femmes mortes en couches ⁽⁶⁰⁾. A cause de cette grande importance qu'elle a pour la vie féminine, elle est « la maîtresse des femmes » ⁽⁶¹⁾, « qui a toute puissance sur les épouses » ⁽⁶²⁾. Les femmes d'Athènes juraient par « Artémis la maîtresse » ⁽⁶³⁾. A Brauron, en Attique, on consacre de jeunes filles adolescentes à son service. Les femmes célèbrent sa fête.

⁽⁵³⁾ Orphée : *Hymnes*, 36, 4.

⁽⁵⁴⁾ Callimaque : *Hymnes*, 3, 20 sqq.

⁽⁵⁵⁾ *Iliade*, 11, 269 ; cf. Théocrite : 27, 28.

⁽⁵⁶⁾ Euripide : *Hippolyte*, v. 166.

⁽⁵⁷⁾ *Anthologie palatine*, 6, 271.

⁽⁵⁸⁾ Eschyle : *les Suppliantes*, v. 676.

⁽⁵⁹⁾ Callimaque : *Hymnes*, 3, 127.

⁽⁶⁰⁾ Cf. Euripide : *Iphigénie en Tauride*, v. 1462 sqq.

⁽⁶¹⁾ *Anthologie palatine*, 6, 269.

⁽⁶²⁾ Scolie, 4.

⁽⁶³⁾ Sophocle : *Electre*, 626 ; cf. Aristophane : *Lysistrata*, v. 435 et 922 ; *Assemblée des femmes*, v. 91.

Dans de nombreux cultes, des danses de jeunes filles ont lieu en son honneur.

Enfin, sa puissance s'étend également au domaine de la vie auquel la femme consacre ses soins les plus sacrés. Elle tenait dans ses mains le destin des femmes en couches : elle doit aussi accorder sa bienveillance aux nouveau-nés et à leur croissance. Ne prend-elle pas soin des jeunes animaux sauvages ? L'épigramme déjà citée de Phaidimos ⁽⁶⁴⁾ achève ses remerciements pour une douce délivrance en priant la déesse d'accorder au petit de bien grandir. Elle enseigne à soigner et à élever les petits enfants. C'est pourquoi on l'appelle Kourotrophos, « celle qui nourrit les enfants » ⁽⁶⁵⁾. Nous connaissons encore d'autres noms de signification analogue. Chez Homère, elle s'occupe, de concert avec d'autres divinités, des orphelines de Pandareus et leur fait don de la stature altière, sans laquelle une fille ne saurait être vraiment belle ⁽⁶⁶⁾. En Laconie, on célébrait en son honneur la « fête des nourrices » (τιθηγνίδια), où les petits garçons étaient présentés par leur nourrice à Artémis. A Athènes, lors des Apaturies, on lui consacrait la chevelure des enfants. A Elis, elle avait un sanctuaire à côté du gymnase et portait le nom caractéristique d'« amie des enfants » (φιλομεῖραξ) ⁽⁶⁷⁾. Les éphèbes organisaient en son honneur des cortèges en armes, notamment à Athènes. Dans un poème de Krinagoras, un jeune homme consacre sa première barbe à Zeus Télaios et à Artémis « qui veille avec douceur sur les douleurs de l'enfantement » : le poète prie ces divinités de laisser le jeune homme devenir vieux ⁽⁶⁸⁾.

Elle veille donc, comme son frère Apollon, à la croissance des jeunes gens et a un rapport tout particulier avec ceux qui entrent dans l'âge adulte. Ainsi se comprennent les dures épreuves auxquelles les jeunes Spartiates sont soumis dans son culte. Elles n'étaient certainement pas un substitut d'anciens sacrifices humains. Mais la déesse de la nature sauvage laisse apparaître ici, sans équivoque, son effrayante rudesse. — Callimaque sait ⁽⁶⁹⁾ qu'elle éprouve de son arc redoutable la ville où sont outragés citoyens et étrangers. Mais elle se plaît dans une ville d'hommes justes ainsi que le dit déjà l'*Hymne homérique* ⁽⁷⁰⁾.

⁽⁶⁴⁾ *Anthologie palatine*, 6, 271.

⁽⁶⁵⁾ Cf. Diodore : 5, 73.

⁽⁶⁶⁾ *Odyssée*, 20, 71.

⁽⁶⁷⁾ Pausanias : 6, 23, 8.

⁽⁶⁸⁾ *Anthologie palatine*, 6, 242.

⁽⁶⁹⁾ Callimaque : *Hymnes*, 3, 122.

⁽⁷⁰⁾ Homère : *Hymne à Aphrodite I*, v. 20.

4

C'est ainsi que la danseuse des prairies sous les étoiles, la chasseresse des montagnes, tient aussi sa place dans la vie humaine. Elle reste pourtant toujours la reine inconstante de la solitude, la magicienne et la sauvage, l'inapprochable et la toujours pure.

Dans la croyance de l'épopée ionienne, elle est depuis toujours associée à Apollon comme fille de Létô et de Zeus. « Salut à Toi, bienheureuse Létô », s'écrit l'*Hymne homérique à Apollon* ⁽⁷¹⁾, « toi qui portas de si merveilleux enfants : Apollon le seigneur et Artémis qui lance les flèches, elle à Ortygie, et lui à Délos la rocheuse ! » Avec le concours de Létô, Artémis soigne Enée sauvé par Apollon ⁽⁷²⁾. Apollon est lui aussi appelé parfois « le chasseur » ⁽⁷³⁾. Mais Homère fait la différence entre les leçons d'Artémis, qui s'adressent au chasseur, et celles d'Apollon, dont l'archer profite dans la bataille et le tournoi. Avec Apollon, Artémis se réjouit aux rondes et aux chants des Charites et des Muses ⁽⁷⁴⁾. En plus de leur côté lumineux, tous deux ont un côté effrayant, qui ressort chez Homère de façon particulièrement impressionnante. Depuis le secret des lointains, tous deux lancent leurs traits sûrs et invisibles, qui apportent une mort soudaine et sans douleur. Il n'y a pas de maladies dans l'île fabuleuse de Syrie, mais quand les hommes vieillissent, « Apollon, qui porte un arc d'argent, et Artémis les frappent de leurs flèches douces » ⁽⁷⁵⁾. La pureté inaliénable fait partie de leur être à tous deux. Leur nature témoigne d'un éloignement que nous pouvons nommer écart absolu, ou distance de haut rang. Ce sont bien des divinités jumelles.

Mais quelle différence entre le sens de la distance et de la pureté, chez Apollon et chez Artémis ! Quelle diversité dans la façon dont un esprit fécond en a fait des symboles ! Pour Apollon, liberté et distance signifient quelque chose de spirituel : la volonté de clarté et de mise en forme. Chez lui, la pureté consiste à se libérer des entraves et des oppressions. Pour Artémis au contraire, ce sont là des idéaux de l'existence physique, et pour elle, être

⁽⁷¹⁾ Homère : *Hymne à Apollon Délien*, v. 14.

⁽⁷²⁾ *Iliade*, 5, 447.

⁽⁷³⁾ Par exemple Eschyle : fragment 200.

⁽⁷⁴⁾ Homère : *Hymne à Apollon, suite pythique*, v. 197 ; *Hymne à Artémis II*, v. 15.

⁽⁷⁵⁾ *Odyssée*, 15, 410.

pure conserve tout son sens virginal. Sa volonté s'applique, non à la liberté de l'esprit, mais à la nature et à ses qualités élémentaires de fraîcheur, de mobilité et d'épanouissement. En d'autres termes, Apollon est le symbole de la masculinité supérieure, tandis qu'Artémis est la femme transfigurée. Elle nous montre une tout autre figure de la féminité qu'Héra, qu'Aphrodite ou que la terre-mère originelle. En manifestant l'esprit de la nature intacte, elle fait apparaître un archétype de la féminité dont la figure éternelle appartient au cercle des dieux.

Tel est l'être de la vie dans sa clarté stellaire, dans son éclat aveuglant, dans sa mobilité et dans sa légèreté; sa douce étrangeté attire d'autant plus violemment l'homme qu'il en est lui-même exclu avec plus de dédain.

Essence cristalline, qui plonge pourtant ses sombres racines dans la nature tout animale; simplicité enfantine, spontanéité pourtant imprévisible, faite du charme le plus suave et de la dureté du diamant. Timide comme une adolescente fuyante, insaisissable, et subitement d'une violence agressive. Jouant, badinant, dansant et, avant qu'on y ait pris garde, d'un sérieux impitoyable. D'une prévenance enjouée et tendre, avec un sourire dont la magie contrebalance une condamnation totale. Et cependant d'une sauvagerie qui touche à l'effroyable et d'une cruauté qui touche à l'horrible. Ce sont là des traits de la nature libre et dégagée à laquelle Artémis appartient. Dans sa pieuse quête de la connaissance, l'esprit a appris à contempler en elle cette image éternelle de la féminité sublime comme une image divine.

APHRODITE

« Toute Vénus terrestre apparaît comme la première
du ciel,
Naissance ténébreuse du fond de la mer infinie. »

SCHILLER ⁽¹⁾.

1

L'Aphrodite d' « or », la déesse de l'amour, porte indubitablement un nom qui n'est pas grec. Nous savons qu'elle est venue d'Orient en Grèce, mais qu'elle s'y est acclimatée et qu'elle est même devenue foncièrement grecque dès les temps pré-homériques. Elle était la grande déesse de la fécondité et de l'amour chez les Babyloniens, les Phéniciens et d'autres peuples d'Asie. L'*Ancien Testament* la mentionne aussi, sous le nom de « reine du ciel » ⁽²⁾. On a gardé des témoignages précis de son arrivée en Grèce. D'après Hérodote ⁽³⁾, son plus ancien sanctuaire était celui de l'Aphrodite-Ourania à Askalon. C'est là que les Chypriotes auraient eux-mêmes emprunté le culte d'Aphrodite. Les Phéniciens l'auraient également importé d'Askalon à Cythère ⁽⁴⁾. Le célèbre nom de Cypris fait signe vers l'île de Chypre. Il se trouve déjà chez Homère ⁽⁵⁾, où il désigne à lui seul la déesse. Les noms de Cyprogénès et de Cyprogénéia, chez Hésiode et beaucoup d'autres, en montrent clairement la provenance chypriote. L'*Odyssée* parle déjà de son sanctuaire de Paphos, à Chypre ⁽⁶⁾. Son nom de Cythérée, déjà courant dans l'*Odyssée* ⁽⁷⁾, et qui devint si célèbre par la suite, rappelle l'île de Cythère. C'est là,

⁽¹⁾ Schiller : « Jede irdische Venus entsteht wie die erste des Himmels, / Eine dunkle Geburt aus dem unendlichen Meer. »

⁽²⁾ *Jérémie*, 7, 18; 44, 18.

⁽³⁾ Hérodote : 1, 105.

⁽⁴⁾ Cf. aussi là-dessus Pausanias : 1, 14, 7.

⁽⁵⁾ *Iliade*, 5, 330.

⁽⁶⁾ *Odyssée*, 8, 362.

⁽⁷⁾ *Ibid.*, v. 288.

d'après la *Théogonie* d'Hésiode ⁽⁸⁾, que la déesse, surgie de la mer, a d'abord touché terre, pour repartir ensuite vers Chypre.

Mais la déesse étrangère semble avoir rencontré en Grèce une ancienne figure autochtone, ce qui rend peut-être compte du fait qu'Aphrodite, vénérée à Athènes « dans les Jardins » (ἐν κήποις), ait été caractérisée comme « la plus ancienne des Moires » ⁽⁹⁾, et qu'Epiménide ⁽¹⁰⁾ en ait fait la sœur des Moires et des Erynies, et la fille de Kronos et d'Euonyme. Quant à son lien profond avec Arès, esprit démonique de la malédiction et du sang, auquel elle donne pour filles, selon Hésiode ⁽¹¹⁾, Déimos et Phobos, mais aussi Harmonie, il fait également penser à une figure indigène et primitive.

Nous pouvons cependant laisser ouverte la question des origines historiques sans craindre de perdre quoi que ce soit d'essentiel pour la compréhension de la déesse grecque. Car quel qu'ait pu être, dans les temps préhistoriques, l'apport de l'Orient et celui de la Grèce à la constitution de son image, ses caractères fondamentaux sont tout à fait grecs. L'idée qui se signale pour nous à travers le nom d'Aphrodite est l'empreinte authentique laissée par l'esprit de l'hellénité pré-homérique. C'est sur elle seule qu'il convient de porter notre attention. Elle change même la face des traits dont la provenance est incontestablement orientale, et leur donne une signification particulière. D'un autre côté, elle exclut une fois pour toutes un certain nombre de représentations. La reine des cieux, telle qu'elle est célébrée dans les chants babyloniens, n'est pas seulement tout à fait étrangère aux poèmes homériques, elle l'est aussi aux hymnes orphiques.

2

D'après l'*Iliade*, Aphrodite est la fille de Zeus et de Dioné ⁽¹²⁾. L'autre généalogie, qu'on peut lire d'abord chez Hésiode ⁽¹³⁾, et sous sa forme incontestablement la plus authentique, relie l'origine de la déesse au mythe cosmique du « ciel » et de la « terre », qui appartient aux temps pré-historiques des grands développements mythiques. Mais la divinité qui surgit de l'écume

⁽⁸⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 192 sqq.

⁽⁹⁾ Pausanias : 1, 19, 2.

⁽¹⁰⁾ Epiménide : fragment 19, Diels.

⁽¹¹⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 934.

⁽¹²⁾ *Iliade*, 5, 312 et 370.

⁽¹³⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 188-206.

de la mer n'est plus ici une puissance cosmique : elle est l'Aphrodite authentiquement grecque, la déesse de la jouissance.

Hésiode chante merveilleusement Ouranos, le dieu du ciel, qui, dans l'obscurité de la nuit, s'étend amoureusement sur la terre, mais qui, au moment de l'étreinte, est violemment mutilé par Kronos. Sa verge tranchée surnage longtemps dans le déferlement de la mer ; une écume blanche jaillit de la substance divine ; et une vierge grandit en elle. Elle aborde à Cythère, puis à Chypre ; au moment où elle touche le sol, la terre fleurit sous ses pieds. Eros et Himéros, les génies du désir amoureux, sont à ses côtés et la conduisent jusqu'à la communauté des dieux. Le privilège qu'elle a en partage aussi bien chez les hommes que chez les dieux s'appelle : « Bavardage de filles et tromperie et douce jouissance, embrassement et caresse ». Ainsi parle Hésiode. Les autres témoignages ne mentionnent que sa naissance de la mer, sans citer ce qui précède chez Hésiode. Qui ne connaît l'image de l'éternelle beauté qui sort de l'écume de la mer avec ses boucles ruisselantes et qui est saluée par la jubilation du monde ? Les vagues de la mer l'auraient poussée dans une coquille vers le rivage de Cythère ⁽¹⁴⁾. Sur la base de la statue de Zeus à Olympie, Phidias avait représenté sa sortie de la mer : Eros l'accueille, Péithô la couronne de fleurs, et tout autour, les grands dieux regardent le spectacle ⁽¹⁵⁾. La base d'une statue d'Amphitrite et de Poséidon, offerte par Hérode Atticus, montrait Thalassa qui maintenait Aphrodite enfant hors de son élément, entourée des deux côtés par les Néréides ⁽¹⁶⁾. La description de ces monuments fait immédiatement penser au merveilleux relief du Musée des Thermes, à Rome. Le second *Hymne homérique à Aphrodite* décrit en détail ce qu'il advint de la déesse après que la mer l'eut mise au monde : le Zéphyr au souffle humide la poussa vers Chypre dans une douce écume de vagues ; les Heures l'y reçurent joyeusement et l'habillèrent de vêtements divins ; elles lui posèrent sur la tête une couronne d'or, et elles accrochèrent à ses oreilles une précieuse parure ; elles mirent autour de son cou et de sa poitrine des chaînes d'or, comme en portent les Heures elles-mêmes, quand, dans la maison du père, elles vont au cortège des dieux. Après l'avoir ainsi magnifiquement parée, elles la menèrent vers les dieux, qui la saluèrent avec ravissement et s'embrasèrent d'amour pour elle.

La beauté surgit de l'élément monstrueux et en fait le miroir de

⁽¹⁴⁾ Paul. Fest., p. 52.

⁽¹⁵⁾ Pausanias : 5, 11, 8.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.* : 2, 1, 8.

son sourire céleste. Il est remarquable que celle dont le mythe rapporte qu'elle est née de l'écume ait été honorée depuis la plus haute antiquité comme déesse de la mer et de la navigation. Mais elle n'est pas divinité de la mer au même sens que Poséidon et les autres seigneurs de la mer. La même splendeur rayonnante dont elle emplît la nature entière a fait de la mer le lieu de sa manifestation. Sa venue applanit les vagues et fait briller de mille feux la surface des ondes, comme un joyau. Elle est la magie divine de la mer au repos et de la traversée heureuse, tout comme elle est la magie de la nature en fleur. Lucrèce l'a dit bien mieux ⁽¹⁷⁾ : « Toi, déesse, les vents te fuient, les nuages du ciel te fuient, quand tu approches ; la terre te fait un ornement des fleurs suaves qui croissent sous tes pas ; le miroir de la mer te sourit, et rayonne apaisée la lumineuse étendue du ciel ». Ainsi s'appelle-t-elle « déesse de la mer calme » (γαληναίη) ⁽¹⁸⁾ et fait-elle arriver les marins à bon port ⁽¹⁹⁾. On racontait qu'Hérostrate de Naucratis avait emporté, lors d'une traversée, une statuette d'Aphrodite qu'il avait achetée à Paphos et qui sauva le bateau du naufrage : quand on commença à prier Aphrodite, soudain ce ne fut plus autour de la statue que fleur de myrte ; le parfum le plus suave emplît le bateau, et les passagers, qui pensaient déjà périr, touchèrent heureusement terre ⁽²⁰⁾. C'est pourquoi on la nommait « déesse du voyage heureux », « déesse du port » ; à Paphos, on interrogeait son oracle sur les chances de la traversée ⁽²¹⁾. Les villes portuaires l'honoraient. Poséidon était souvent uni à elle dans le culte. Rhodes, personnification divine de l'île qui, selon la légende, était sortie des profondeurs de la mer, passait pour être l'enfant d'Aphrodite et de Poséidon ⁽²²⁾. Les Athéniens saluaient Démétrios Poliorcète comme le « fils du puissant dieu Poséidon et d'Aphrodite » ⁽²³⁾. A Thèbes, on pouvait voir de vieilles statues de bois de la déesse : on racontait qu'Harmonie les avait fait fabriquer avec la proue des navires sur lesquels Cadmos était arrivé ⁽²⁴⁾.

Le merveilleux qu'accomplit Aphrodite sur la mer se produit aussi dans l'empire de la terre. Elle est la déesse de la nature en éclosion, proche en cela des Charites, esprits bénis et gracieux de

⁽¹⁷⁾ Lucrèce : 1, 6-9.

⁽¹⁸⁾ Philodème : *Anthologie palatine*, 10, 21.

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, 9, 143 sqq. ; 10, 21.

⁽²⁰⁾ Polycharme : *Fragm. Hist. Graec.*, IV, p. 480.

⁽²¹⁾ Tacite : *Histoires*, 2, 4 ; Suétone : *Tibère*, 5.

⁽²²⁾ Pindare : *Olympiques*, 7, 14, et scolies.

⁽²³⁾ Athén. 6 p. 253 E.

⁽²⁴⁾ Pausanias : 9, 16, 3.

la croissance. Elle danse avec elles ⁽²⁵⁾; elle se laisse baigner et oindre par elles ⁽²⁶⁾; elles lui tissent son vêtement ⁽²⁷⁾. Elle se manifeste dans la floraison magique des jardins. C'est pourquoi des jardins lui sont consacrés. En témoigne le nom de Hiérocépis, lieu proche de Palaipaphos, à Chypre ⁽²⁸⁾. « Jardins » (κῆποι), tel était le nom d'un lieu hors d'Athènes, près de l'Ilissos, où il y avait un temple d' « Aphrodite dans les Jardins », avec une statue célèbre d'Aphrodite, œuvre d'Alcamène ⁽²⁹⁾. Dans la *Médée* d'Euripide, le chœur chante Aphrodite qui, « puisant au Céphise, souffle une douce haleine venteuse sur le pays et tresse dans sa chevelure des roses au parfum toujours frais » ⁽³⁰⁾. « Déesse des fleurs » (Ἀνθεῖα), tel était son nom chez les Cnossiens de Crète (Hésychius). Le *Pervigilium Veneris* ⁽³¹⁾ la chante comme la souveraine des fleurs printanières, et notamment des roses à leur éclosion ⁽³²⁾. « Image de Vénus » (*forma Diones*) : ainsi le poète Tibérianus ⁽³³⁾ nomme-t-il la rose. Mentionnons ici en passant ce qu'on appelait les « Jardins d'Adonis », qui jouaient un rôle caractéristique dans le culte de cette divinité orientale, liée à Aphrodite. Le printemps est donc la grande époque d'Aphrodite. A l'éclosion printanière des coings, des grenades et des vignes, le poète Ibycos oppose la permanence de l'ardeur amoureuse dont Cypris le dévore ⁽³⁴⁾. On racontait des événements merveilleux qui seraient arrivés là où elle était honorée. Sur le grand autel d'Aphrodite au mont Eryx, toutes les traces de feu disparaissaient chaque matin pour laisser la place à des pousses de verdure fraîches comme la rosée ⁽³⁵⁾. Quelques plantes lui étaient particulièrement proches. « Tamaris » (Μυρτιά) : tel était le nom d'un lieu de Chypre qui lui était consacré ⁽³⁶⁾. Dans cette île, elle aurait aussi planté le grenadier ⁽³⁷⁾. Le myrte lui était consacré ⁽³⁸⁾. La célèbre statue d'Aphrodite de Canachos, dans le temple de Sicyone, tenait dans une main des pavots, dans l'autre une

⁽²⁵⁾ *Odyssée*, 18, 194.

⁽²⁶⁾ *Ibid.*, 8, 364.

⁽²⁷⁾ *Iliade*, 5, 338.

⁽²⁸⁾ Cf. Strabon : 14 p. 683.

⁽²⁹⁾ Pausanias : 1, 19, 2.

⁽³⁰⁾ Euripide : *Médée*, v. 835 sqq.

⁽³¹⁾ *Pervigilium Veneris*, 13 sqq.

⁽³²⁾ Cf. aussi Ausone : *De Rosis nascentibus*, p. 409 peip.

⁽³³⁾ Tibérianus (IV^e siècle après J.-C.) : *Poet. Lat. Min.*, III, p. 264, 1, 10.

⁽³⁴⁾ Ibycos : fragment 6, Diels ; cf. Wilamowitz : *Sappho und Simonides*, 122 sqq.

⁽³⁵⁾ Elien : *De la nature des animaux*, 10, 50.

⁽³⁶⁾ Hésychius.

⁽³⁷⁾ Athén., 3 p. 84 c.

⁽³⁸⁾ Cornutus : 24.

pomme ⁽³⁹⁾. La signification de la pomme dans la symbolique de l'amour est bien connue. Du jardin d'Aphrodite à Chypre proviendraient les pommes d'or avec lesquelles Hippomène conquiert l'Atalante ⁽⁴⁰⁾.

Mais c'est bien peu de chose, si on se tourne maintenant vers sa manifestation dans la vie des bêtes et des hommes. Elle est la jouissance qu'il y a dans l'embrassement amoureux, lequel est très tôt et expressément désigné par le nom d'Aphrodite ⁽⁴¹⁾. « Œuvres d'Aphrodite » sont les joies de l'amour ⁽⁴²⁾; d'une autre manière, son nom sert, dans les temps post-homériques, à désigner le plaisir amoureux ⁽⁴³⁾. Le premier *Hymne homérique à Aphrodite* commence ainsi : « Chante-moi, Muse, les œuvres d'Aphrodite d'or, de Cypris qui, pour les dieux, éveille le doux désir et soumet les races des hommes mortels, ainsi que les oiseaux du ciel et toutes les bêtes, qu'elles habitent sur la terre ferme ou dans la mer : les œuvres d'Aphrodite sont leur souci à tous ». La suite ajoute : il n'y en a que trois qui lui résistent, Athéna, Artémis et Hestia. « Des autres, personne n'est capable de se soustraire à sa puissance, qu'il soit dieu bienheureux ou homme mortel » ⁽⁴⁴⁾. On connaît ce que Sophocle ⁽⁴⁵⁾ et Euripide ⁽⁴⁶⁾ disent de sa toute-puissance sur l'ensemble du règne animal, sur les hommes et sur les dieux. Au début de son poème didactique, Lucrèce chante l'ensorcellement où elle plonge le monde des bêtes ⁽⁴⁷⁾ : « Sitôt que s'est dévoilé l'aspect printanier des jours et que, libéré de ses chaînes, le souffle fécondant du vent d'Ouest est en vigueur, les oiseaux aériens te célèbrent les premiers, déesse, et ton approche, le cœur bouleversé par ta puissance ; puis les bêtes sauvages et les troupeaux bondissent à travers les pâtures en liesse et traversent à la nage les fleuves rapides : ainsi prise à ton charme, chaque bête a le désir de te suivre où tu tends à la conduire. Enfin, par les mers et les monts, par les fleuves sauvages, par les maisons frondifères des oiseaux, par le vent des campagnes, à tous tu emplis le cœur du doux amour, et tu fais que, par genre, ils aient le désir de propager leur race ». Avec la vivacité la plus figurative, le poète

⁽³⁹⁾ Pausanias : 2, 10, 5.

⁽⁴⁰⁾ Ovide : *Métamorphoses*, 10, 644, sqq.

⁽⁴¹⁾ *Odyssée*, 22, 444.

⁽⁴²⁾ Hésiode : *Travaux*, v. 521.

⁽⁴³⁾ Φιλότης χρυσέης Ἀφροδίτης, chez Hésiode : fragment 143, Rz ; ἀφροδισιάζειν et τὰ ἀφροδίσια, chez Démocrite : fragments 137 et 235, Diels.

⁽⁴⁴⁾ Homère : *Hymne à Aphrodite I*, v. 34-35.

⁽⁴⁵⁾ Sophocle : fragment 855.

⁽⁴⁶⁾ Euripide : *Hippolyte*, v. 447 sqq.

⁽⁴⁷⁾ Lucrèce : 1, 10 sqq.

du premier *Hymne homérique à Aphrodite* décrit l'effet de sa présence ⁽⁴⁸⁾ : la déesse est en chemin vers le bel Anchise, et voici que la suivent, rôdant et s'agitant, des loups gris, des lions aux yeux étincelants, des ours et des panthères aux pattes rapides ; « la déesse se réjouit de les voir et emplît de désir leur poitrine ; et tous ensemble, par couples, ils allèrent s'unir dans les vallons ombreux. »

Elle est ainsi capable de séduire les fauves eux-mêmes et de les rendre tendres. Mais l'éclat de sa splendeur ne se manifeste tout entier que chez l'homme.

Il est bien naturel de la rapporter elle aussi au mariage et à la procréation. L'*Odyssée* ⁽⁴⁹⁾ raconte qu'elle voulait marier les filles de Pandareus. A Hermiona, les filles et les veuves lui faisaient des sacrifices avant leurs noces ⁽⁵⁰⁾ ; à Naupacte, c'était tout particulièrement les gens dans le veuvage et qui voulaient se remariar ⁽⁵¹⁾. A Sparte, il y avait une Aphrodite Héra, à qui les mères offraient un sacrifice avant le mariage de leur fille ⁽⁵²⁾. Elle est ainsi chez Euripide ⁽⁵³⁾ « la déesse nuptiale pour les filles » (τὰν παρθένους γαμήλιον Ἀφροδίταν).

Mais la signification de son essence n'est pas exactement la communauté nuptiale. Aphrodite n'a jamais été une déesse nuptiale comme Héra. C'est d'elle que vient l'inspiration toute-puissante qui oublie le monde entier pour l'amour d'un individu, qui peut déchirer des liens vénérables et briser la fidélité la plus sacrée, et en laquelle on s'unit et disparaît. La déesse ne permet pas qu'on la raille. Qui croit pouvoir défier sa puissance risque fort de la voir se déchaîner sauvagement contre lui. Elle a ses favoris déclarés, dont l'être et la vie tout entiers respirent ses tendres délices. Ce sont des hommes, mais chez eux, la part féminine de l'homme triomphe sur les qualités proprement viriles. Le plus célèbre est Pâris, type parfait de l'ami d'Aphrodite. Lors du tournoi de beauté où se sont affrontées les déesses, c'est à elle qu'il a donné le prix ; pour le récompenser, elle lui a obtenu la faveur de la femme la plus belle. La légende lui oppose avec profondeur le mari d'Hélène, le « favori d'Arès » (Ἀρηίφιλος) qu'est Ménélas. « Affronte donc Ménélas, l'ami d'Arès », lui dit Hector en le raillant ⁽⁵⁴⁾, « et tu apprendras de quel homme tu

⁽⁴⁸⁾ Homère : *Hymne à Aphrodite I*, v. 69-74.

⁽⁴⁹⁾ *Odyssée*, 20, 73 sqq.

⁽⁵⁰⁾ Pausanias : 2, 34, 12.

⁽⁵¹⁾ *Ibid.* : 10, 38, 12.

⁽⁵²⁾ *Ibid.* : 3, 13, 9.

⁽⁵³⁾ Euripide : fragments 781 et 16.

⁽⁵⁴⁾ *Iliade*, 3, 52-55.

possèdes l'épouse; ta cithare ne te sera d'aucun secours, ni les dons d'Aphrodite, ni ces cheveux, ni cette beauté! » Pâris est beau. C'est un joueur de lyre et un danseur. Après l'avoir sauvé du duel malheureux et avoir usé d'un subterfuge merveilleux pour le ramener chez lui, Aphrodite, qui a pris l'apparence d'une vieille servante, s'adresse à Hélène pour éveiller en elle le désir : il rayonne de beauté, on ne penserait pas qu'il revient du combat, car il a l'air d'un homme qui va danser ou qui, retour de la danse, s'est allongé pour se reposer ⁽⁵⁵⁾. Elle rencontre aussi le bel Anchise alors qu'il joue de la lyre ⁽⁵⁶⁾. On ne peut imaginer un contraste plus patent que celui de la fin du troisième chant de l'*Iliade* : d'un côté, Pâris est ramené du combat dangereux par Aphrodite, qui le conduit dans sa chambre de repos, où il tombe dans les bras de son amante enivrée par sa beauté; de l'autre, sur le champ de bataille, Ménélas cherche en vain son adversaire évanoui, et Agamemnon déclare solennellement que Ménélas est le vainqueur et que les Grecs ont remporté la décision ⁽⁵⁷⁾. Tel est l'homme féminin et l'ami des femmes. La galanterie qu'Aphrodite a mise dans la vie de Pâris est désignée d'un mot habituellement réservé aux femmes (μαχλοσύνη) ⁽⁵⁸⁾.

Toutes les époques parlent avec ravissement des dons d'Aphrodite. En tête il y a, bien entendu, la beauté et le charme conquérant (χάρις). Elle est d'ailleurs la femme la plus belle; non à la façon d'une adolescente, comme Artémis; ni avec la dignité des déesses du mariage et de la maternité; elle est la beauté même, la grâce purement féminine, baignée du scintillement humide de la jouissance, éternellement nouvelle, légère et heureuse, telle que la mer infinie l'a mise au monde. Les arts plastiques ont rivalisé pour saisir cette image de l'amour devenue *corps*. Les poètes, depuis Homère, la nomment la « dorée »; ils parlent d'elle comme de la déesse « souriante » (φιλομμειδής). Hélène la reconnaît à la beauté ravissante de sa gorge et de sa poitrine et à l'éclat de ses yeux (μαρμαίροντα) ⁽⁵⁹⁾, tout comme Achille reconnaît Athéna à la puissance de son regard enflammé ⁽⁶⁰⁾. Les Charites sont ses servantes et ses compagnes. Elles dansent avec elle, elles la baignent, l'oignent et tissent son vêtement. Ce que dit son nom — la grâce aimable et conquérante (χάρις) —, Aphrodite le donne à

⁽⁵⁵⁾ *Ibid.*, 3, 391 sqq.

⁽⁵⁶⁾ Homère : *Hymne à Aphrodite I*, v. 76 sqq.

⁽⁵⁷⁾ Cf. aussi à ce propos Plutarque : *Quaest. conviv.*, 3, 6, 4.

⁽⁵⁸⁾ *Iliade*, 24, 30.

⁽⁵⁹⁾ *Ibid.*, 3, 397.

⁽⁶⁰⁾ *Ibid.*, 1, 200.

Pandore, la première femme⁽⁶¹⁾. Son onguent se nomme « beauté » (κάλλος)⁽⁶²⁾. Un jour, sous l'apparence d'une vieille femme, elle l'offrit au passeur Phaon, qui l'avait transportée de Lesbos sur le continent. Depuis lors, Phaon était le plus beau des hommes; il était l'objet du désir de toutes les femmes; Sappho se serait jetée pour lui dans la mer, du haut des rochers de Leucade. Dans l'*Odyssée*, Athéna rend à Pénélope la beauté de la jeunesse grâce à l'onguent de beauté qu'utilise Aphrodite⁽⁶³⁾. On parle aussi de la ceinture de sa poitrine qui rend irrésistible quand on la ceint; car en elle se concentrent tous les « enchantements » d'Aphrodite : « amour », « désir », « propos à cœur ouvert qui peuvent déranger l'esprit même au plus sage »⁽⁶⁴⁾. Héra souhaita être Aphrodite, quand elle voulut enflammer l'amour de Zeus. Plus tard, on disait d'une beauté qui attirait tous les cœurs qu'Aphrodite elle-même lui avait donné la ceinture de sa poitrine⁽⁶⁵⁾. Autour d'elle, en plus des Charites, il y a les génies du désir et de la persuasion, Pothos, Himéros et « Péithô la leurrante, qui ne connaît pas de refus »⁽⁶⁶⁾. Elle aurait donné son pouvoir d'enchantement à la rouelle d'amour (ἔργον); selon Pindare⁽⁶⁷⁾, elle l'a apportée de l'Olympe pour Jason, auquel elle aurait appris des chants magiques, « pour que Médée oublie le respect de ses parents et que le désir de voir la Grèce, avec le fouet de Péithô, l'enflamme et la fatigue ». Son pouvoir d'enchantement déploie une puissance qui fait oublier tout serment et conduit à des décisions qui apparaissent, par la suite, incompréhensibles à celui-là même qui les a prises. Dans l'*Antigone* de Sophocle, le chœur chante la force du désir, qui ne respecte pas les institutions vénérables, « car contre Aphrodite, quand elle vient se mêler au jeu, il n'y a pas de résistance »⁽⁶⁸⁾. Mais il est très remarquable qu'Aphrodite porte bonheur aux hommes — quand ils ne la traitent pas avec arrogance, comme Hippolyte —, alors qu'elle n'est trop souvent, pour les femmes, que fatalité. Elle les arrache à la sécurité et à l'honnêteté, et quand elles s'abandonnent, aveugles et souvent coupables, à un homme étranger, elle les rend malheureuses. Pour cela aussi, le mythe a créé une série de types célèbres. Hélène, chez Homère, pleure

(61) Hésiode : *Travaux*, v. 65.

(62) *Odyssée*, 18, 192.

(63) *Ibid.*

(64) *Iliade*, 14, 214.

(65) Antiphane : *Anthologie palatine*, 6, 88.

(66) Eschyle : *Suppliants*, v. 1040.

(67) Pindare : *Pythiques*, 4, 214 sqq.

(68) Sophocle : *Antigone*, v. 797.

souvent sur la passion fatale qui l'a conduite à l'étranger, loin de sa patrie bien-aimée, de son époux et de son enfant, et qui a fait d'elle un objet d'imprécation pour deux peuples. Il suffit de lire, dans l'*Iliade*, comment Aphrodite rudoie la malheureuse, parce qu'elle fait mine de lui opposer une résistance⁽⁶⁹⁾. Médée est devenue meurtrière par amour. Euripide en fait l'effrayant exemple de l'amour transformé en haine. « O souveraine ! » prie le chœur des femmes, dans sa tragédie, « ne m'envoie jamais, de ton arc doré, la flèche du désir furieux ! Mais toi, Modestie, reste-moi fidèle, ô don le plus beau des dieux ! »⁽⁷⁰⁾. Phèdre, emportée par son fol amour pour le jeune et dédaigneux fils de son époux Thésée, court à une perte terrible⁽⁷¹⁾. Sa mère Pasiphaé brûla d'amour pour un taureau. Des *Crétois* d'Euripide, nous possédons encore le grand discours dans lequel il rend la déesse entièrement responsable de la monstruosité de sa passion. Ici comme ailleurs, l'antique injustice et la colère divine sont désignées comme la cause de tout malheur. Dans l'*Hippolyte* d'Euripide, la nourrice dit à Phèdre malade d'amour⁽⁷²⁾ : « A l'ardeur sauvage de Cypris, l'homme ne peut résister ; elle est douce à celui qui cède ; mais avec celui qu'elle trouve rebelle et superbe, elle se montre inimaginablement dure. » Et plus loin⁽⁷³⁾ : « Ce n'est que de l'orgueil, que vouloir être plus fort que les dieux ; consens donc à ton amour, la divinité le veut ainsi ; tu ne dois chercher que sur un bon chemin solution à ta souffrance. » Violente et redoutable : telle peut être la déesse dont la nature n'est pourtant rien que jouissance et sourire. A Thèbes, on honorait également Aphrodite sous le nom d'Apostrophia⁽⁷⁴⁾, sans doute parce qu'elle devait détourner de la passion coupable. De même à Rome, sur l'injonction des livres sibyllins, on institua un culte à *Venus Verticordia*, afin qu'elle garde les filles et les femmes, et avant tout les vestales, contre les convoitises impudiques⁽⁷⁵⁾.

Si la passion avec laquelle Aphrodite écrase les femmes conduit souvent aux ténèbres et à l'horreur, l'amour vénal des filles qui servent dans le temple de la déesse reçoit un éclat particulier, car il lui appartient aussi. Pindare⁽⁷⁶⁾ a fait un chant pour Xénophon

⁽⁶⁹⁾ *Iliade*, 3, 413 sqq.

⁽⁷⁰⁾ Euripide : *Médée*, v. 632 sqq.

⁽⁷¹⁾ Cf. notamment l'*Hippolyte* d'Euripide.

⁽⁷²⁾ Euripide : *Hippolyte*, v. 443 sqq.

⁽⁷³⁾ *Ibid.*, v. 474 sqq.

⁽⁷⁴⁾ Pausanias : 9, 16, 3.

⁽⁷⁵⁾ Cf. Ovide : *Fastes*, 4, 133 sqq, etc. ; Valère Maxime : 8, 15, 12 ; Plin l'Ancien : *Histoire naturelle*, 7, 120.

⁽⁷⁶⁾ Pindare : *Fragments, Eloges*, 3.

de Corinthe qui, en remerciement de sa victoire à Olympie, avait créé une troupe de telles filles pour servir la déesse : « Filles très hospitalières, servantes de Péithô dans l'opulente Corinthe, vous qui allumez les larmes blondes de l'encens et qui pensez souvent à la mère des dieux de l'amour, à l'Aphrodite céleste ! Elle vous laisse cueillir sans péché sur de doux coussins la jouissance des tendres fleurs. Car où il y a nécessité, tout est bon. »

Sur les véritables fêtes d'Aphrodite, nous ne savons que peu de choses. Mais il mérite d'être signalé qu'Aphrodite, dont la faveur peut sublimer, dans l'éclat d'un instant, la misère de l'existence, était célébrée quand des entreprises importantes connaissaient une heureuse conclusion ⁽⁷⁷⁾. A Egine, que la légende rattachait au retour des Grecs de Troie, la fête de Poséidon se terminait par des Aphrodisies ⁽⁷⁸⁾. Les Aphrodisies étaient proverbiales : quand ils avaient fait une heureuse traversée, les marins avaient coutume de les célébrer dans un débordement de réjouissances ⁽⁷⁹⁾.

3

L'Aphrodite orientale nous fait clairement reconnaître ce qu'il y a de purement grec dans sa figure définitive. En elle, c'est une forme importante et particulière de l'existence du monde qui est visée comme être divin. Elle signifie une réalité éternelle, qui inclut dans son règne tout ce qui est, qui confère sa spiritualité à tout l'élémentaire et à tout le vivant, et qui les marque de son empreinte. Elle est ainsi un *monde* — c'est-à-dire, pour le Grec : une divinité. Quelle est cette modalité éternelle d'*être*, propre à Aphrodite ? C'est l'éclat fascinant, l'éclat qui attire et gagne le cœur, l'éclat en lequel toute chose et le monde entier sont sous l'œil de l'amour ; c'est la jouissance d'être proche, de devenir un, jouissance dont l'enchantement attire pourtant à sa perte dans l'illimité l'être qui a des limites. Divinité véritable, Aphrodite se manifeste depuis le niveau de la nature jusqu'aux hauteurs sublimes de l'esprit.

Aphrodite communique son charme, non seulement aux vivants, mais aussi aux morts. Son onguent de beauté redonne à Pénélope l'attrait et la fraîcheur de la jeunesse ⁽⁸⁰⁾ : de même,

⁽⁷⁷⁾ Cf. Xénophon : *Helléniques*, 5, 4, 4 ; Plutarque : *Compos. Cim. et Luc.*, 1 ; *Non posse suav. vivi sec. Epic.*, 12.

⁽⁷⁸⁾ Cf. Plutarque : *Quaest. Gr.*, 44.

⁽⁷⁹⁾ Cf. Plutarque : *Non posse suav. vivi sec. Epic.*, 16 ; *An seni ger. resp.*, 4.

⁽⁸⁰⁾ *Odyssée*, 18, 192.

pour protéger le cadavre d'Hector maltraité par Achille, la déesse l'enduit d'un baume à l'huile de rose et d'ambroisie et, jour et nuit, éloigne de lui les chiens⁽⁸¹⁾. La force d'attraction par laquelle elle rassemble les sexes forme et entretient aussi des amitiés. On honorait une Aphrodite Hétaïre, qu'Apollodore interprète comme déesse qui unit entre eux les amis et les amies⁽⁸²⁾. Tout ce qui est plein de séduction, tout ce qui est attirant et aimable, que ce soit forme ou geste, diction ou action, tient d'elle son nom (ἐπαφρόδιτος; de même en latin : *venustus*). « Rends-nous dignes d'amour, dans nos paroles et dans nos actes » : telle était la prière qu'on lui adressait⁽⁸³⁾; on souhaitait par là que la déesse communique quelque chose de son aménité aux relations entre les hommes. Et comme elle est la déesse de la faveur, la chance vient aussi d'elle. Ainsi, c'est d'après elle qu'est dénommé le coup heureux au jeu de dés; on sait que Sylla traduisait son surnom latin de *Felix* par le mot qui, en grec, désigne les bonnes grâces d'Aphrodite (ἐπαφρόδιτος).

« Bienheureux celui que les dieux propices, dès avant sa naissance, Aimaient, celui que Vénus a bercé enfant dans ses bras...
Même avant qu'il la vive, la vie pleine lui est comptée;
Avant qu'il soutienne sa peine, il a atteint la Charis⁽⁸⁴⁾. »

Ici, l'empire d'Aphrodite semble proche de celui d'Hermès. Mais ses bonnes grâces n'ont rien à voir avec la chance de l'heureuse occurrence, de la coïncidence et de la trouvaille. C'est au contraire la faveur, la gratification, qui habite dans la beauté et dans la douceur, et qui remporte sans peine toutes les victoires, parce que le bienheureux tend à tout rendre bienheureux —

« mais ce qui est beau paraît bienheureux en lui-même⁽⁸⁵⁾. »

La grâce d'accomplir et de comprendre, de maîtriser et de réjouir, la voici à son comble dans le monde de la pensée et du poème. Inoubliable, chez Euripide, l'image de Cypris qui puise au Céphise et fait respirer doucement sur le pays le souffle du vent;

⁽⁸¹⁾ *Iliade*, 23, 185.

⁽⁸²⁾ Athén., 13, 571 c.

⁽⁸³⁾ Socrate, dans Xénophon : *Banquet*, 8, 15.

⁽⁸⁴⁾ Schiller : *das Glück (la Chance)* : « Selig, welchen die Götter, die gnädigen, vor der Geburt schon / Liebten, welchen als Kind Venus im Arme gewiegt... / Ihm ist, eh' er es lebte, das volle Leben gerechnet; / Eh' er die Mühe bestand, hat er die Charis erlangt. »

⁽⁸⁵⁾ Mörike : « was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst. »

qui tresse à sa chevelure la couronne de roses au frais parfum, et « envoie à la connaissance (σοφία), pour l'assister, les dieux de l'amour (ἔρωτες), compagnons d'ouvrage de toute excellence »⁽⁸⁶⁾. Pindare nomme son propre chant : travail dans le jardin d'Aphrodite et des Charites⁽⁸⁷⁾. Lucrèce encore l'invoque au début de son poème, la priant de donner à ses paroles « un charme éternel »⁽⁸⁸⁾.

Nous comprenons ce qu'Aphrodite signifie. Ce n'est pas par hasard qu'elle est entourée par les Charites, dans lesquelles elle se reflète d'une certaine façon. Ce sont des esprits de la floraison, du charme et de l'aménité. Mais elles apparaissent habituellement en groupe, et selon nos conceptions, ce sont plutôt des génies que des divinités. Aphrodite au contraire est unique. Elle se distingue même très clairement d'Eros, que le mythe désigne comme son fils. Ce dieu joue un rôle important dans les spéculations cosmogoniques, mais presque aucun dans le culte. Il n'est même pas nommé chez Homère. Ce fait est significatif et a son importance. Eros est l'esprit divin du plaisir et de la force de la procréation. Mais le monde d'Aphrodite est d'un autre genre, bien plus étendu et bien plus riche. Dans ce monde, la représentation de l'entité divine et de sa puissance ne part pas⁽⁸⁹⁾ de celui qui désire, mais bien de ce qui est aimé. Aphrodite n'est pas l'aimante : elle est la beauté et la douceur souriante, qui attire à soi. Ce qu'il y a ici de premier, ce n'est pas la poussée pour saisir, c'est l'enchantement du regard dont la toute-puissance entraîne dans les délices de la fusion. L'énigme de l'entière et de l'unité du monde d'Aphrodite, c'est que, dans l'attirance, n'agit aucune force démonique avec laquelle un insensible saisirait sa proie. Le captivant veut son propre abandon; l'aimable se penche lui-même vers ce qu'il émeut, avec précisément ce mouvement de ne plus se refuser qui le rend décidément irrésistible. Telle est la signification de la Charis qui accompagne Aphrodite et se tient à son service. Χάρις, ce n'est pas simplement ce qui conquiert et prend possession sans se donner soi-même : son aménité est du même coup réceptivité et écho, « amabilité » au sens de la grâce et de la capacité d'abandon; c'est pourquoi le mot signifie aussi reconnaissance et, chez la femme, l'accord sans détour à ce que souhaite l'homme amoureux. Sappho nomme ἄχαρις une fille trop jeune et qui n'est pas mûre pour le mariage⁽⁹⁰⁾. Ainsi naît

⁽⁸⁶⁾ Euripide : *Médée*, v. 844 sqq.

⁽⁸⁷⁾ Pindare : *Pythiques*, 6, 1 ; cf. aussi *Fragments*, *Péans*, 6.

⁽⁸⁸⁾ Lucrèce : 1, 28.

⁽⁸⁹⁾ Comme c'est le cas pour Eros ; cf. Platon : *Banquet*, 204 c.

⁽⁹⁰⁾ Plutarque : *Amat.*, 5.

l'Harmonie, où se parfait l'empire d'Aphrodite. Dans le mythe, Harmonie est le nom de la fille de la déesse⁽⁹¹⁾. Elle-même porte à Delphes le nom apparenté de Harma⁽⁹²⁾, qui renvoie clairement à l'union amoureuse. Le chœur, dans *les Suppliantes* d'Eschyle⁽⁹³⁾ chante Harmonie, servante d'Aphrodite, et son action sur les déclarations et sur l'entente entre amants. Les statues d'Aphrodite qui auraient été érigées à Thèbes par Harmonie ont déjà été mentionnées. Analogue est l'action de Péithô, aide et double d'Aphrodite, laquelle, d'après Sappho⁽⁹⁴⁾, est sa mère. La poétesse, qui célèbre si souvent la déesse, l'invoque, du fond de sa détresse, dans un de ses chants les plus connus, comme « l'enfant de Zeus, la bien-rusée »; et la déesse vient, demande en souriant que Péithô doit amener à son amour, et promet que la belle, pour l'instant indifférente à Sappho, soupirera bientôt après elle⁽⁹⁵⁾.

Cette jouissance divine, par laquelle ce qui est séparé se cherche et s'unit dans l'amour, maintenant que le vieux mythe cosmique a disparu, la voilà qui devient une puissance unifiante dans la nouvelle image du cosmos. Ainsi, pour Empédocle, c'est la même Aphrodite qui fait battre les cœurs humains les uns pour les autres et qui institue, dans de grandes périodes du monde, l'harmonie parfaite et l'unité. Autrefois, le grand Ouranos enlaçait ardemment Gaïa : de même maintenant, le poète voit le ciel et la terre tendre pleins de regret l'un vers l'autre. Dans *les Danaïdes*⁽⁹⁶⁾, avec une liberté grandiose, Eschyle laisse Aphrodite parler elle-même du regret qui meut le « ciel sacré » de s'approcher en époux de la terre, et du désir amoureux que la terre éprouve en fiancée; ainsi la pluie tombe-t-elle du ciel pour féconder la terre qui, de la semence céleste, fait naître les herbes et les fruits. Et tout est l'œuvre d'Aphrodite. Euripide, dans une tragédie perdue⁽⁹⁷⁾, chante de la même façon. Il ne faut pas non plus oublier les beaux vers du *Pervigilium Veneris*, qui appartient à une époque tardive : le poète y parle des premières noces que fêta l'Ether, quand la pluie nuptiale coulait dans le sein de son épouse altière⁽⁹⁸⁾.

Cette déesse de la merveille éternelle de l'amour, elle seule, dit Lucrèce au début de son poème⁽⁹⁹⁾, peut donner la paix au

(91) Hésiode : *Théogonie*, v. 937.

(92) Plutarque : *Amat.*, 23.

(93) Eschyle : *Suppliantes*, v. 1042 sqq. ; cf. la remarque de Wilamowitz.

(94) Sappho : fragment 135.

(95) Cf. Wilamowitz : *Sappho und Simonides*, 42 sqq.

(96) Eschyle : fragment 44.

(97) Euripide : fragment 878.

(98) *Pervigilium Veneris*, v. 59 sqq.

(99) Lucrèce : 1, 31 sqq.

monde. La profonde blessure de l'amour jette bien souvent dans ses bras le dieu de la guerre lui-même; elle fait qu'il repose sans un geste et contemple son charme avec fascination. Alors la prière aurait jailli avec amour des lèvres de la déesse : Oh! Donne aux tiens la paix!

Pourtant, en conclusion, il faut nous souvenir encore qu'à l'étendue de cet empire, qui est le monde, appartient aussi l'effrayant et le devastateur. Aucune force ne peut séparer et bouleverser de façon aussi épouvantable que celle dont l'œuvre est l'harmonie la plus rayonnante et la plus heureuse; c'est seulement par cette ombre ténébreuse que l'enchantement lumineux d'Aphrodite devient une création entière.

HERMÈS

1

Hermès, le « plus ami des hommes d'entre les dieux », est un authentique Olympien. A son essence appartiennent la liberté, l'étendue et l'éclat. Nous reconnaissons là le règne de Zeus. Il se distingue pourtant, dans le cercle des enfants de Zeus, par des traits qui lui sont propres et qui, à bien y regarder, semblent appartenir à une représentation plus ancienne des dieux.

Si nous le comparons à son frère Apollon ou à Athéna, une certaine désinvolture saute aux yeux. Elle intervient nettement dans les récits homériques, chaque fois qu'Hermès y entre en action. C'est dans l'*Odyssée*, et non dans l'*Iliade*, qu'il devient à la vérité, et pour la première fois, le messager des dieux. Mais nous devinons que ce rôle est conforme à son essence. Car son énergie réside dans son aisance. Ses œuvres révèlent moins de force ou de sagesse que d'agilité et d'art du secret. L'*Hymne homérique* raconte longuement de quelle façon, tout juste né, il déroba de main de maître les bœufs de son frère, en même temps qu'il l'induisait en erreur de la façon la plus subtile et la plus perverse qui soit. La légende de Io en fait le meurtrier de cet Argo qui veillait sur Io changée en vache. Son plan initial avait été de dérober la vache. Il l'aurait sans doute mené à bien, s'il n'avait été trahi au moment décisif. L'épopée homérique le voit également de cet œil. Quand les dieux voulurent mettre un terme à la brutalité avec laquelle Achille maltraitait le cadavre d'Hector, ils pensèrent tout de suite à Hermès pour effectuer le vol du cadavre⁽¹⁾. Il a distingué son fils Autolykos d'entre tous les hommes en lui

(¹) *Iliade*, 24, 24.

accordant l'art du vol et du faux serment⁽²⁾, qu'il possédait lui-même au plus haut degré. De là lui viennent les noms de « rusé », de « fourbe », de « très adroit ». De là lui vient d'être le patron des brigands et des voleurs, et de tous ceux qui savent trouver leur avantage en agissant dans le secret. En outre, son adresse étonnante fait de lui le modèle et le protecteur des domestiques. Ce que l'on attend d'un serviteur émérite — qu'il s'entende à bien disposer le foyer, à fendre le bois, à cuire et découper la viande, à verser le vin —, cela vient d'Hermès, qui se fit si bien le serviteur des dieux olympiens.

Aucune noblesse en vérité, dans ces sortes de savoir-faire, même si c'est un héros, suivant en cela l'ancienne manière grecque de voir, qui est laissé libre d'y avoir recours à l'occasion. Plus parlante encore que toutes les indications particulières est l'image pleine de vie qu'Homère nous donne à voir, quand Hermès intervient en personne. Nous y reconnaissons le maître de la bonne occasion. Son regard est serein. Il n'est jamais dans l'embarras. Les critères de fierté et de dignité ne l'atteignent pas. Malgré tout, il reste sympathique. Car que serait toute la génialité de la bonne fortune, si elle ne pouvait gagner les cœurs? C'est ce coquin qui met fin au combat entre les dieux, dans le chant 21 de l'*Iliade*. Après qu'Arès et Athéna se furent affrontés et qu'Apollon eut noblement refusé de se battre contre Poséidon, vient, sous forme d'épilogue, une nouvelle scène, authentiquement féminine, entre Héra et Artémis. Puis, après le traitement qu'Héra fait subir à Artémis, Hermès explique à Létô, avec un sourire, qu'il ne pense pas se battre contre elle. Elle pourra même, car il n'y voit pas d'inconvénient, aller se vanter dans le cercle des dieux de l'avoir vaincu par la force⁽³⁾. Dans le chant d'Arès et d'Aphrodite, Apollon et Hermès interviennent comme spectateurs. Avec une solennité comique, Apollon demande à son frère s'il accepterait d'être enchaîné pour partager la couche d'Aphrodite. En connaisseur qui s'y entend à saisir la bonne occasion, Hermès répond alors, avec la même gravité joyeuse avec laquelle il avait été interrogé, que des liens trois fois plus forts, et même la présence des autres dieux et déesses — tout le laisserait indifférent pourvu qu'il connût le plaisir dans les bras de l'Aphrodite d'or⁽⁴⁾. Apollon, tel que le poète nous le présente ici, est assez grand pour ne pas donner de leçon à son vaurien de frère. Il préfère même s'en réjouir. Il en va de même pour nous, si

(2) *Ibid.*, 10, 266-267; *Odyssée*, 19, 394-398.

(3) *Iliade*, 21, 498-501.

(4) *Odyssée*, 8, 339-342.

nous sommes capables de la sérénité supérieure, rien moins que frivole, avec laquelle un poète à l'esprit fertile a créé ce chant. Quelle que soit la séduction que nous pouvons lui trouver, cet Hermès possède cependant, comme nous le verrons, un caractère qui le différencie de tous les autres grands Olympiens.

C'est précisément par ce qui le fait apparaître comme un étranger dans le cercle de Zeus, qu'Hermès rappelle les divinités archaïques dont il a été question dans la deuxième partie. Kronos et Prométhée y ont été caractérisés comme des « roués ». Habileté, prestesse et fourberie : tel est le savoir-faire qui leur a permis d'accomplir leurs hauts-faits. Combien Hermès est semblable à Persée, dont l'image a conclu notre brève vue d'ensemble des représentations archaïques ! Tous deux ont les souliers ailés et le chapeau qui rend invisible. Tous deux font usage de l'épée courbe, que le mythe place aussi dans la main du vieux Kronos. Si les ailes des souliers n'ont rien d'enchanté, le chapeau qui rend invisible l'est assurément. Il est appelé « chapeau d'Hadès ». Athéna en fait aussi une fois usage dans l'*Iliade*. Mais il est caractéristique d'Hermès, et cela nous conduit à ce qu'il y a d'enchanté dans sa manière de faire. La magie n'avait pas joué un rôle insignifiant dans la manière pré-historique de voir le monde. Chez Homère, elle est réduite à l'état de vestiges. La figure d'Hermès a hérité de presque tout ce qui en reste. Ce n'est pas un hasard si, à l'époque ultérieure, son importance tient à son rôle d'enchanteur suprême et de patron de la magie. Dans l'*Odyssée*, il conseille à Ulysse l'herbe enchantée qui doit contrecarrer le pouvoir magique de Circée. Il possède le bâton enchanté qui lui permet d'endormir et d'éveiller les hommes. De même qu'il se rend lui-même invisible à volonté grâce au « chapeau d'Hadès », son fils Autolykos a le don merveilleux de transmuier et de rendre méconnaissable toute chose. Sa nature et son apparition sont tout entières sous le signe de l'enchantement, même quand l'enchantement, comme nous le verrons bientôt, aura reçu dans le monde olympien une signification neuve et spirituellement plus riche.

Ce qu'il y a d'archaïque chez Hermès se révèle déjà à travers son nom, qui renvoie à une forme de culte de la plus haute antiquité. Sa colonne de pierre procède du tas qui était érigé en bordure des chemins et sur lequel chaque passant prenait soin de jeter pieusement une pierre. De là lui vient son nom. Il ne fait aucun doute qu'*Hermès* veut dire : « celui du tas de pierres ». Pour cette colonne de pierre d'Hermès, le phallus est encore plus caractéristique à une époque postérieure. Cela aussi témoigne d'une forme primitive de représentation. Comme nous le montrerons, la puissance de fécondation n'appartient absolument pas à la

nature fondamentale d'Hermès. Mais nous connaissons la forme phallique chez les dieux Titans, où elle correspond à un mode très grossier de la représentation archaïque.

Il semble ainsi que nous puissions suivre la figure d'Hermès en remontant très loin, jusqu'à une époque où les formes de la pensée et les manières de voir ont été dépassées par l'esprit nouveau. Mais quelle différence entre ce que nous y devinons et l'Hermès homérique, avec son éclat et sa plénitude inépuisable!

2

Quelle est la pensée fondamentale dans la représentation d'Hermès?

Des sphères de l'existence où Hermès est pensé en action, on a privilégié tantôt l'une, tantôt l'autre, comme son domaine originel. On a ensuite cherché à montrer comment sa manière d'agir et sa nature se sont développées au cours des temps, jusqu'à l'image achevée qui nous est parvenue. Ce serait là un fait constant dans l'histoire des religions : la figure d'un dieu, abstraction faite du pouvoir merveilleux par lequel il accomplit tout, ne posséderait pas d'unité quant à son sens et à sa nécessité. Par conséquent, ce ne serait pas d'un seul coup qu'elle aurait pu se découvrir comme un tout à la pensée et à la vue. Elle aurait dû au contraire s'enrichir et s'élargir peu à peu, suivant en cela les transformations du niveau de vie des adorateurs et l'augmentation de leurs besoins. Cette opinion présuppose que les représentations des dieux n'ont pas de réalité particulière. Un simple coup d'œil sur une figure de dieu grec devrait à proprement parler suffire à la contredire. Son insuffisance est particulièrement claire avec Hermès. Tout se passe comme si la mobilité du dieu échappait toujours de nouveau à la fermeté d'une telle saisie. On peut tenter l'épreuve et faire commencer son histoire par la part qu'il a prise à la vie des troupeaux et des bergers. On peut aussi mettre au début son pouvoir fécondant, ou ses rapports avec les morts. Dans tous ces domaines, il est acte. En vérité, il n'est pas le seul. Bien d'autres divinités le sont aussi. Mais il l'est d'une façon toute particulière. Cette façon qui est la sienne lui est si propre et est si affirmée, elle revient avec une telle imperturbabilité dans toutes les sphères de son activité, qu'on a seulement besoin de l'avoir remarquée une fois pour ne plus avoir de doute quant à sa nature. L'unité de ses actions et la signification de sa figure en sont connues du même coup. Cette idée se dévoile en tout ce qu'il veut bien toujours procurer et occasionner. Cette idée, c'est Hermès.

Tous les dieux sont invoqués pour donner « le bien ». On les loue comme « ceux qui donnent le bien » .(δοτῆρες ἑάων) (5). Cette formule de louange s'applique parfaitement à Hermès (6). Il est bien « des dieux le plus aimé des hommes et le plus prodigue » (7). Mais *comment* donne-t-il? Pour le comprendre, nous n'avons qu'à penser à son bâton enchanté, qui lui vaut, chez Homère, son surnom de χρυσόραπις, à ce « bâton merveilleux de prospérité et de richesse, aux trois feuilles d'or, protection contre chaque dommage » (8).

C'est de lui que vient le *gain*, qu'il soit astucieusement calculé ou tout à fait inopiné. Mais plutôt inopiné que calculé. Cela le décrit tout entier. Celui qui fait une trouvaille heureuse sur son chemin, celui à qui échoit soudain une bonne fortune, celui-là le doit à Hermès. Tout ce qu'on désigne comme « trouvé », on l'appelle d'ordinaire : « don d'Hermès » (ἔρμαιον). Quand on recherche un gain, la parole ailée dit : Hermès avec nous! » (κοινός Ἑρμῆς). En vérité, on doit souvent se donner de la peine, avant de recevoir le don de ce dieu. Mais c'est finalement toujours une bonne trouvaille. Ainsi le chœur, dans les *Euménides* d'Eschyle (9), souhaite à la mine, quand on creuse des galeries nouvelles, la riche prospérité d'Hermès. Hermès est celui à qui le marchand se recommande. De lui vient l'art des comptes malhonnêtes, mais aussi la bonne occasion, sans laquelle tout doigté reste sans suite. Véritable dieu du commerce, il tient d'ordinaire, dans des représentations tardives, une bourse pleine dans sa main.

Mais le moment favorable et l'utilisation qu'on en fait à des fins avantageuses sont tellement mis en avant, que les voleurs doivent se considérer comme ses protégés particuliers.

« Lui aussi, le plus habile,
Des voleurs et des frippons
Comme de tous ceux qui cherchent profit,
Qu'il soit toujours leur génie favorable,
Il s'y emploie aussitôt
Par les moyens les plus divers (10). »

(5) Par exemple, *Odyssée*, 8, 325; cf. Lucien : *Prométhée au Caucase*, 18.

(6) *Odyssée*, 8, 335; Homère : *Hymne à Hestia I*, v. 8.

(7) Aristophane : *Paix*, v. 394.

(8) Homère : *Hymne à Hermès I*, v. 529-530.

(9) Eschyle : *Euménides*, v. 946-948.

(10) Goethe : *Second Faust*. « So auch er, der behendeste, / Dass er Dieben und Schälken, / Vorteil Suchenden allen auch / Ewig günstiger Dämon sei, / Dies betätigt er alsobald / Durch gewandteste Künste. »

Quand il était nourrisson, il s'était déjà montré maître en l'art du vol, puisqu'il avait pensé à s'emparer des bœufs de son frère Apollon et à tromper son poursuivant. C'est ce que raconte l'*Hymne homérique*, avec toute l'ampleur voulue ⁽¹¹⁾. De plus, il a dû profiter du moment où Apollon le menaçait pour son vol, et lui chiper son arc et son carquois ⁽¹²⁾. De semblables péripéties, que Goethe a pu relever pour l'extrait que nous venons de citer, ont été évoquées plus tard par les poètes. L'*Hymne homérique* n'est pas avare en épithètes qui font l'éloge de son habileté, de ses ruses et de ses tromperies. Elles se retrouvent partiellement dans le culte. La désignation homérique d'ἐπιούρης, ou ἐπιούριος, y fait peut-être allusion; c'est du moins ainsi qu'elle a été hâtivement comprise par les Anciens. Dans l'épopée homérique, Hermès a de l'importance comme maître-voleur. C'est la raison pour laquelle nous avons déjà rapporté ⁽¹³⁾ que, dans l'*Iliade*, les dieux voulaient lui faire enlever secrètement le corps d'Hector pour le mettre en lieu sûr. De la même façon, il a libéré Arès de la captivité ⁽¹⁴⁾. Nous avons déjà mentionné son fils Autolykos, le voleur achevé, qui n'avait qu'à toucher un objet de ses mains pour le rendre invisible ⁽¹⁵⁾. Quant aux friponneries de Myrtilos, son autre fils, il en sera question plus tard. Dans l'*Hymne homérique*, Apollon dit qu'il a une très bonne opinion du petit Hermès, car il entre par effraction, le plus souvent la nuit, dans de riches maisons, et s'y active sans bruit, de sorte que le propriétaire s'en trouve réduit en un clin d'œil à la mendicité ⁽¹⁶⁾. Il est ainsi le vrai patron de toute rapine, qu'elle ait été perpétrée par des héros sur un grand pied, ou par de pauvres diables. « Seigneur de ceux qui mènent leurs affaires dans l'ombre », dit de lui le *Rhésos* d'Euripide ⁽¹⁷⁾. « Compagnon des voleurs » chez Hipponax ⁽¹⁸⁾, on le voit, dans l'*Hymne homérique*, méditer quelque mauvais coup, « comme les brigands agissent dans la nuit noire » ⁽¹⁹⁾. Quand le moment l'exige, on apprend de lui à être parjure en prenant l'air le plus convaincant. C'est ce qu'il a fait à l'encontre de son frère Apollon, quand il n'était qu'un petit garçon, pour se libérer du soupçon

⁽¹¹⁾ Cf. aussi Sophocle : *Ichneutes*, et Karl Reinhardt : *Sophocle*, tr. fr., p. 290-294.

⁽¹²⁾ Cf. Horace : *Odes*, 1, 10, 11, qui s'inspire d'Alcée.

⁽¹³⁾ P. 126.

⁽¹⁴⁾ Cf. *Iliade*, 5, 390-391.

⁽¹⁵⁾ Cf. Hésiode : fragment 112, Rz.

⁽¹⁶⁾ Homère : *Hymne à Hermès I*, v. 282-292.

⁽¹⁷⁾ Euripide : *Rhésos*, v. 216 sqq.

⁽¹⁸⁾ Hipponax : fragment 1.

⁽¹⁹⁾ Homère : *Hymne à Hermès I*, v. 66-67.

d'avoir volé les bœufs ⁽²⁰⁾. On dit de la même façon qu'Autolykos, le préféré d'Hermès, aurait surpassé tous les hommes dans l'art du larcin et du parjure ⁽²¹⁾.

Tel est « le bien » qu'il donne. De plus d'un dieu, on dit qu'ils sont expressément « ceux qui donnent les jouissances » (χαριδότης). Ainsi Dionysos et Aphrodite. Hermès possède aussi ce surnom. Ce qu'il faut penser par là, c'est la fête d'Hermès Charidote, à Samos, qui nous l'apprend. Le vol et la rapine y étaient permis ⁽²²⁾. Hermès ne protège toutefois pas seulement la friponnerie manifeste. Il protège aussi toute rouerie et toute malice, et jusqu'aux artifices si décriés de la femme, devant lesquels échoue même un homme avisé. Quand les dieux prodiguèrent ses dons et ses parures à la femme, qui allait apporter la corruption aux hommes, ce fut Hermès qui déposa dans son cœur « mensonge, paroles vénales, et sens trompeur » ⁽²³⁾.

Est don d'Hermès tout ce qui échoit d'heureux à l'homme, sans intervention de sa responsabilité. Hermès est le dieu de tout gain dont on tire jouissance, indépendamment des scrupules. Mais cela appelle son revers : gagner et perdre vont de paire. Si quelqu'un devient en un clin d'œil un homme riche, en un clin d'œil un autre devient un mendiant. Le dieu qui agit en secret conduit soudainement le nécessiteux devant un trésor et fait tout aussi soudainement disparaître les biens.

3

Hermès est l'ami des troupeaux et celui qui répand la fécondité. Mais absolument pas comme le sont d'autres dieux. Si l'on y regarde de plus près, il se révèle bien tel que nous le connaissons déjà.

« Aucun dieu ne prend autant soin des troupeaux et de leur accroissement », dit Pausanias ⁽²⁴⁾. C'est ce qu'établissent d'innombrables témoignages. La garde des troupeaux lui est expressément assignée dans l'*Hymne homérique* ⁽²⁵⁾. A Ithaque, le berger fait des offrandes aux Nymphes et à Hermès ⁽²⁶⁾. Très significa-

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, v. 274.

⁽²¹⁾ Voir supra, p. 126.

⁽²²⁾ Cf. Plutarque : *Quaest. Gr.*, 55.

⁽²³⁾ Hésiode : *Travaux*, v. 77-79.

⁽²⁴⁾ Pausanias : 2, 3, 4.

⁽²⁵⁾ Homère : *Hymne à Hermès I*, v. 497-498 et 567-568.

⁽²⁶⁾ *Odyssée*, 14, 435-436; les scolies renvoient sur ce point à des vers du poète iambique Simonide (fragment 18), qui disent que le peuple des bergers se trouve sous la protection d'Hermès et des Nymphes.

tivement, Hermès est lié à Hécate dans l'hymne qu'Hésiode consacre à cette déesse. Hécate a le pouvoir — c'est-à-dire ici qu'elle le partage avec Hermès — de multiplier le bétail dans les étables. Elle fait croître et décroître selon son gré les troupeaux de bœufs, de chèvres et de moutons ⁽²⁷⁾. L'*Iliade* raconte que Phorbas disposait de riches troupeaux de moutons, qu'Hermès l'aimait par-dessus tous les Troyens et qu'il le comblait de biens ⁽²⁸⁾. Polyméla, la bien-aimée d'Hermès, tire son nom de la richesse des troupeaux. Elle lui donna un fils, Eudoros, dont le nom est un rappel d'Hermès lui-même — de « celui qui donne le bien » ⁽²⁹⁾. L'invention de la flûte lui est déjà attribuée dans l'*Hymne homérique* ⁽³⁰⁾. Une série de surnoms, qui apparaissent aussi dans le culte, le caractérisent comme berger, et comme dieu des troupeaux. Des peintures sur vase le montrent qui pousse un troupeau devant lui. On connaît bien l'Hermès Criophore, qui porte un agneau sur ses épaules. C'est ainsi qu'il fut représenté par Kalamis, dans le temple de Tanagra. La légende raconte que, pour chasser de la ville une épidémie qui la ravageait, il aurait fait le tour de ses murs en portant un bélier sur ses épaules. C'est aussi ce que faisait le plus bel éphèbe, lors de la fête d'Hermès ⁽³¹⁾.

Mais en quoi consiste la faveur que le berger attend de lui? De quelle manière se soucie-t-il des troupeaux?

Aucun doute : il est le guide. C'est ce qu'expriment très clairement des vers des *Euménides* d'Eschyle ⁽³²⁾, éclaircis par Wilamowitz ⁽³³⁾. Apollon envoie son protégé Oreste à Athènes. Au moment où il doit quitter son sanctuaire de Delphes, le dieu demande à son frère Hermès s'il peut le « garder », le conduire, et être son bon berger. Par contre, il chasse du temple en les menaçant les horribles déesses-nuées. Elles doivent fuir « sans être menées par un berger », car un dieu ne peut adopter un tel « troupeau ». Hermès est ainsi le bon esprit qui, le matin, conduit les bêtes du troupeau hors de l'enclos, et les guide fidèlement dans la campagne.

Mais cette manière amicale de faire n'est qu'un aspect de son activité. Le guide peut aussi conduire à l'errance. Le protecteur peut faire disparaître et perdre des biens précieux. Aucun de ses

⁽²⁷⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 444-447.

⁽²⁸⁾ *Iliade*, 14, 490-491.

⁽²⁹⁾ *Ibid.*, 16, 179-181.

⁽³⁰⁾ Homère : *Hymne à Hermès I*, v. 511-512.

⁽³¹⁾ Cf. Pausanias : 9, 22, 1.

⁽³²⁾ Eschyle : *Euménides*, v. 89-93.

⁽³³⁾ Wilamowitz : *Aischyl. Interpret.*, 179.

exploits n'est aussi connu, ni n'est raconté avec autant de joie provoquée par les mauvais coups de ce coquin, que le vol qu'il commit des bœufs d'Apollon. Il s'était employé avec un tel doigté à mêler leurs traces, que son poursuivant resta dans l'embarras. Nous reconnaissons encore ici celui qui possède la puissance du secret, celui qui fait trouver et perdre. Nous le comprenons ainsi d'abord dans son rôle d'accroisseur des troupeaux. Il n'est pas à proprement parler le dieu de la procréation et de la fécondité. Dans ce qu'elle met en œuvre, sa bénédiction arrive au même résultat. Mais dans son essence, il s'agit de tout autre chose. Il se confirme partout qu'à la vérité le monde des autres puissances est aussi son monde et qu'il se trouve toujours placé sous le signe d'Hermès, c'est-à-dire sous celui de la conduite habile et du bénéfice instantané. L'augmentation merveilleusement rapide des bêtes des troupeaux : voilà ce qu'il effectue, et à travers quoi il peut donner l'illusion qu'il est un dieu de la fécondité. Mais il se trahit assez vite. Car sa manière de faire a un revers qui donne à réfléchir : le pouvoir tout aussi étonnant de restreindre. Les gardiens de moutons, dans les hautes vallées, le connaissent comme un dangereux fauteur de troubles ⁽³⁴⁾. Dans l'hymne de la *Théogonie* d'Hésiode dont il a été question plus haut, il apparaît comme le compagnon d'Hécate, qui fait croître avec lui, dans les étables, les troupeaux de bœufs, de chèvres et de moutons, selon son bon gré, rendant grands les petits, et petits les grands.

4

Hermès est aussi chez lui dans le domaine de l'amour. Nous y rencontrons à nouveau le même coquin dont nous avons fait la connaissance dans d'autres domaines. On se méprendrait fondamentalement sur lui, si, à propos de son érotique, on pensait aux dieux qui sont réellement ceux de l'amour. Le domaine de l'amour relève aussi du bonheur. Il peut tout à fait s'ouvrir à la grâce de l'instant, à l'heureuse opportunité, au tour de coquin. Il est dès lors du domaine d'Hermès. Homère l'a ainsi décrit avec une maîtrise admirable dans le célèbre chant d'Arès et d'Aphrodite. Il ne peut pas trouver si pénible que cela la situation d'Arès enchaîné et raillé de tous. Car il se tirerait bien d'une situation trois fois pire, pourvu qu'il aille chercher le plaisir dans les bras de l'Aphrodite d'or ⁽³⁵⁾. C'est le plaisir d'amour comme « au-

⁽³⁴⁾ Cf. Homère : *Hymne à Hermès I*, v. 286-288.

⁽³⁵⁾ *Odyssée*, 8, 339-342.

baine », comme « rapt » ⁽³⁶⁾. En attique, les petites gens vénéraient un dieu Tychon, dans lequel nous reconnaissons, par son nom, un esprit du « bon-heur » ⁽³⁷⁾. Son efficence devait porter aussi loin que la signification de son nom, mais ce « veinard » jouait un rôle très important dans le domaine érotique. Il fut mis au même rang que Priape et inscrit dans le cercle d'Aphrodite. Hermès porte aussi le nom de Tychon, et il le porte à merveille.

Dans l'*Hymne homérique à Aphrodite* ⁽³⁸⁾, il apparaît comme l'amoureux fortuné des Nymphes. Le récit de la mère d'Eudore, dans l'*Iliade* ⁽³⁹⁾, montre la façon dont il guette la plus belle et l'enlace subrepticement : Hermès la vit dans la ronde des jeunes filles d'Artémis, s'éprit d'elle et se rendit sur le champ et en secret dans sa chambre. Le fils d'Hermès est ce cocher Myrtilos qui, pour une nuit d'amour, commit cette friponnerie de mettre des goupilles de cire dans les essieux et provoqua ainsi, lors de la course, la chute mortelle de son maître Oinomaos. Sa tombe se trouvait dans l'archadienne Phénéos, derrière le temple d'Hermès, et recevait des offrandes annuelles que l'on faisait de nuit aux morts ⁽⁴⁰⁾. En Eubée, l'Hermès de la chambre nuptiale avait le surnom d'Epitalamite. Nous le trouvons souvent associé à Aphrodite. Les herbes et les médecines portent son nom, quand on attend d'elles qu'elles donnent des enfants plus sains et plus beaux. On doit se souvenir ici aussi que les anciennes colonnes d'Hermès avaient régulièrement la forme d'un phallus. Dans le Cyllène d'Elée, on vénérât en effet un phallus qui, comme les colonnes d'Hermès, était dressé sur un socle et avait la même fonction qu'Hermès ⁽⁴¹⁾.

Mais quoi qu'ait pu en penser l'époque archaïque, à qui revient la création de tels objets de culte, dans la nouvelle religion — dont nous nous occupons ici — Hermès n'est pas un dieu de la procréation et de la fécondité, même s'il peut passer pour tel, puisque son pouvoir merveilleux conduit également au but de l'union amoureuse et du gain d'enfants. S'il conduit au gain charmant, c'est toujours comme guide, avec les enchantements qui sont le propre de sa manière de faire. Il ravit la belle de la ronde dansante et, aussi long et dangereux que puisse être le

⁽³⁶⁾ Cf. *furtum* chez les poètes latins, et les considérations pleines d'enseignement de W. Jaeger dans son *Hermès*, 1915.

⁽³⁷⁾ Sur ce point, cf. Herter : *De dis Atticis Priapi similibus dissertatio*, Bonn, 1926.

⁽³⁸⁾ Homère : *Hymne à Aphrodite I*, v. 262.

⁽³⁹⁾ *Iliade*, 16, 179 sqq.

⁽⁴⁰⁾ Cf. Pausanias : 8, 14, 11.

⁽⁴¹⁾ *Ibid.* : 6, 26, 5.

chemin, il la conduit en lieu sûr vers son amant. C'est ainsi qu'il conduisit un jour Aphrodite dans les bras d'Anchise⁽⁴²⁾. Les sculpteurs l'ont souvent représenté conduisant trois adolescentes divines. Ou bien il conduit les trois divinités au jeune juge de la beauté.

Mais nous avons ici aussi la contrepartie. De même qu'il conduit en secret, et grâce à ses pouvoirs merveilleux, jusqu'au lieu de la satisfaction, de même il guide avec circonspection dans sa fuite celui qui veut se séparer. Sur une coupe de Corneto⁽⁴³⁾, nous voyons un jeune homme abandonner sa bien-aimée endormie — est-ce Thésée qui se dérobe à Ariane? — : Hermès le précède, attentif.

5

Hermès est enfin un guide pour les morts qui lui sont confiés. Il a peut-être guidé dans le monde souterrain Héraklès qui devait y aller chercher le chien des Enfers⁽⁴⁴⁾. De même que des sculptures le montrent conduisant les Nymphes, de même, dans le dernier chant de l'*Odyssée*⁽⁴⁵⁾, il précède les âmes des prétendants morts après les avoir appelées hors de la maison, et les guide au lieu de leur destination. C'est Hermès Psychopompe, le conducteur des âmes, dont nous entendons tant parler plus tard. Il ne se présente qu'une fois dans ce rôle chez Homère. Ailleurs, quand les morts vont dans le monde souterrain, il n'y est pas question d'escorte. Nous ne douterons pourtant pas que cette représentation est primitive, car cultes et mythes l'attestent de diverses manières.

On dit qu'Hermès s'emparerait des mourants⁽⁴⁶⁾. C'est le « guide Hermès » qu'Ajax, avant de se précipiter sur son épée, pria de lui donner amicalement le repos⁽⁴⁷⁾. Sous sa conduite merveilleuse, Œdipe aveugle trouve son chemin vers le lieu où il doit mourir⁽⁴⁸⁾. Une femme de l'île de Céos, qui voulait elle-même mettre fin à sa vie en présence de Pompée, versa, avant de boire la coupe de poison, une libation à Hermès et le pria de

(42) Cf. Homère : *Hymne à Aphrodite I*, v. 117 sqq.

(43) Cf. Buschor : *Griech. Vasenmalerei*, illustration n° 124.

(44) Cf. *Odyssée*, 11, 626; Apollodore : 2, 5, 12.

(45) *Odyssée*, 24, 1-14.

(46) Eschyle : *Choéphores*, v. 622.

(47) Sophocle : *Ajax*, v. 832.

(48) Sophocle : *Œdipe à Colonne*, v. 1547-1548.

daigner la conduire par un doux chemin vers un coin tranquille du monde souterrain ⁽⁴⁹⁾. Les colonnes d'Hermès qui se trouvent sur les tombeaux témoignent de son union avec les morts ⁽⁵⁰⁾.

Dans ce sombre domaine, son activité est également dirigée de deux côtés. Hermès ne conduit pas simplement vers le bas : il conduit aussi vers le haut. C'est ainsi que, dans l'*Hymne à Déméter*, il rappelle Perséphone du royaume des morts. Dans *les Perses* d'Eschyle, il est aux côtés de la déesse-terre et du souverain des morts pour renvoyer à la lumière du jour l'esprit du grand roi ⁽⁵¹⁾. La célèbre peinture sur vase d'Iéna représente Hermès avec un bâton levé, devant l'ouverture d'un récipient gigantesque, qui est enfoncé dans la terre et hors duquel voltigent les âmes ailées. Au dernier jour des Anthestéries, qui, comme fête des âmes, vénéraient le retour des morts et les renvoyaient à la fin avec un oracle solennel, on sacrifiait à l'Hermès du monde souterrain ⁽⁵²⁾. De la façon la plus belle et la plus saisissante, le maître du fameux relief d'Orphée a représenté Hermès conducteur des morts : il guide hors du royaume des ombres Euridyce rendue à la liberté, et au moment précis où Orphée se tourne vers elle, il lui prend doucement la main pour la reconduire dans les ténèbres. Après sa mort, Protésilaos, lui aussi, languissait encore d'amour pour son épouse Laodaméia : Hermès le reconduisit chez lui, bien que ce ne fût, ici aussi, que pour quelques heures, comme nous le savons d'après le *Protésilaos*, malheureusement perdu, d'Euripide ⁽⁵³⁾.

6

Sous le nom significatif de Chthonios, Hermès est en relation avec les habitants du monde souterrain et peut assez souvent passer pour un authentique dieu des morts. Mais il se donne toujours de nouveau à voir comme guide. Il reste ainsi le même que dans les autres domaines de son activité. C'est dans sa bienveillance de guide que se manifeste la véritable nature du dieu.

Il règne sur les chemins. En bordure des chemins se trouvaient les tas de pierres (ἑρμαίον) dont il a reçu son nom. Le passant y jetait une pierre ⁽⁵⁴⁾. Quelle qu'ait pu être leur signification dans

⁽⁴⁹⁾ Valère Maxime : 2, 6, 8.

⁽⁵⁰⁾ Par exemple, Cicéron : *De legibus*, 2, 65.

⁽⁵¹⁾ Eschyle : *les Perses*, v. 629.

⁽⁵²⁾ Hermès Chthonios.

⁽⁵³⁾ Cf. Apollodore : *Épîtres*, 3, 30; Hygin : *Fab.*, 103, 104.

⁽⁵⁴⁾ Cf. Cornut. : 16, p. 24; *Anthologie planudéenne*, 4, 254.

les temps les plus anciens, ils montraient le bon chemin aux voyageurs ⁽⁵⁵⁾. L'*Odyssée* parle d'une telle « colline d'Hermès » ⁽⁵⁶⁾, qui dominait la ville. Du tas de pierres s'élevait aussi la fameuse colonne quadrangulaire à tête d'homme, l'« hermès », qui devait en tout cas avoir un soubassement ⁽⁵⁷⁾. Les « hermès » s'élevaient encore en bordure des chemins, à l'entrée des villes et des maisons, à la porte des marchés et à la frontière des pays. Toute une série de surnoms célèbrent en Hermès le dieu des chemins et des entrées : celui qui conduit et montre le chemin. Il est naturellement le protecteur des voyageurs, dont les marchands font aussi partie. Les sculpteurs anciens l'ont représenté lui-même en voyageur, avec son chapeau. Son allure est toujours pressée, voire volante. Les ailes de son chapeau de voyageur témoignent aussi de la célérité qui le caractérise. Il possède les sandales d'« or », « qui le portent avec le souffle du vent par-dessus la mer et la terre aux vastes flancs » ⁽⁵⁸⁾. C'est là une image parfaite de sa nature.

Là où un passage a lieu, là où un chemin est parcouru, le compagnon merveilleux est présent. Le mythe raconte qu'il a reçu le petit Dionysos, sitôt après sa naissance, pour le porter à ses mères nourricières ⁽⁵⁹⁾ : c'est un célèbre sujet de la peinture. Sur le trône d'Amyklée, Hermès est représenté conduisant le jeune Dionysos vers le ciel ⁽⁶⁰⁾. Il est également présent lors de l'ascension de Perséphone : sur un vase ⁽⁶¹⁾, elle s'élève lentement de la terre, les yeux tournés vers Hermès qui l'attend. C'est un trait authentique de sa manière d'être que de se trouver soudainement présent, comme par enchantement. A l'entrée des Euménides, dans la pièce d'Eschyle ⁽⁶²⁾, il se trouve soudainement là, sans crier gare : Oreste doit quitter à ce moment le temple d'Apollon ; Hermès l'emmène à travers la troupe des furies endormies et le guide vers Athènes. Dans l'*Hymne homérique*, une fois son tour accompli, il s'en retourne en ne se faisant voir de personne, et se glisse dans sa chambre, comme un courant d'air, par le trou de la serrure ⁽⁶³⁾. Sa venue, sa présence, ont quelque chose de surnaturel. Quand un silence se fait en société, on ne

⁽⁵⁵⁾ *Anthologie planudéenne*, 4, 254.

⁽⁵⁶⁾ *Odyssée*, 16, 471-472.

⁽⁵⁷⁾ Cf. Babrios : 48.

⁽⁵⁸⁾ *Iliade*, 24, 340-342.

⁽⁵⁹⁾ Cf. Apollodore : 3, 28 ; Apollonius de Rhodes : 4, 1135.

⁽⁶⁰⁾ Pausanias : 3, 18, 11.

⁽⁶¹⁾ *Jahrbuch des Archäologischen Instituts*, 1892, numéro 166.

⁽⁶²⁾ Cf. Wilamowitz : *Aischyl. Interpret.*, 179.

⁽⁶³⁾ Homère : *Hymne à Hermès I*, v. 146.

manque pas de dire : « Hermès vient d'entrer » ⁽⁶⁴⁾. Le sentiment d'étrangeté qui se dégage de ces mots nous est bien connu : ne disons-nous pas nous-mêmes, en de tels instants, qu'un ange passe ? C'est comme si des secrets nocturnes entraient en mouvement, quand bien même il fait encore jour.

Hermès est effectivement un esprit de la nuit.

La part nocturne de sa nature se révèle déjà dans le « chapeau d'Hadès » qui lui donne le pouvoir de se rendre invisible. C'est de nuit qu'il accomplit l'exploit de voler les bœufs, célébré par l'*Hymne homérique*. Apollon attend de son jeune frère qu'il entre par effraction dans de riches demeures et qu'il y agisse sans bruit ⁽⁶⁵⁾. L'*Hymne* l'appelle « le veilleur de la nuit » (νυκτὸς ὀπωπιτήρ) ⁽⁶⁶⁾. Ailleurs, il est « le bon veilleur » (εὖσκοπος) ⁽⁶⁷⁾. A la campagne, on savait combien il est difficile et dangereux d'« épier les ennemis en progressant seul dans la nuit d'ambrosie » ⁽⁶⁸⁾. Le récit de Battos semble appartenir à ce cercle de pensées et d'événements vécus. C'était un paysan qui travaillait la nuit. Il promet à Hermès de garder le silence sur le rapt des bœufs. Quand il l'eut malgré tout ébruité, le dieu le transforma en pierre. Antoninus Libéralis nomme le lieu où se passa cette action la « garde de Battos » (Βάττου σκοπιά) ⁽⁶⁹⁾. Dans les *Métamorphoses*, Ovide donne à la pierre en quoi Battos fut changé le nom d'« indice » (*index*) ⁽⁷⁰⁾. Les Phéaciens vénèrent le pouvoir nocturne d'Hermès en lui portant la dernière offrande de la journée, avant de s'endormir ⁽⁷¹⁾. De son bâton enchanté, il endort ceux qui sont éveillés, et éveille ceux qui sont endormis ⁽⁷²⁾. Guide de Priam, il répand un sommeil merveilleux sur les Grecs qui gardent les portes et sont occupés à leur repas du soir ⁽⁷³⁾. « Gaïeté, amour et doux sommeil » sont les plaisirs que déverse sa lyre ⁽⁷⁴⁾. Il s'appelle « conducteur des rêves » ⁽⁷⁵⁾. Voilà pourquoi on le remercie toujours avec reconnaissance après un rêve significatif ⁽⁷⁶⁾.

⁽⁶⁴⁾ Plutarque : *De garrul.*, 2.

⁽⁶⁵⁾ Homère : *Hymne à Hermès I*, v. 282-288.

⁽⁶⁶⁾ *Ibid.*, v. 15.

⁽⁶⁷⁾ *Iliade*, 24, 24 ; *Odyssée*, 1, 38.

⁽⁶⁸⁾ *Iliade*, 10, 40.

⁽⁶⁹⁾ Antoninus Libéralis : 23.

⁽⁷⁰⁾ Ovide : *Métamorphoses*, 2, 687 sqq.

⁽⁷¹⁾ *Odyssée*, 7, 137-138.

⁽⁷²⁾ *Iliade*, 24, 343-344.

⁽⁷³⁾ *Ibid.*, 24, 445-446.

⁽⁷⁴⁾ Homère : *Hymne à Hermès I*, v. 448-449.

⁽⁷⁵⁾ *Ibid.*, v. 14.

⁽⁷⁶⁾ Cf. Apollonius de Rhodes : 4, 1731, et scolie.

7

La nuit démonique peut être protection bénéfique ou péril de l'errance.

La conduite merveilleuse de la nuit n'est jamais présentée avec autant de beauté et de vérité que dans le récit homérique du voyage nocturne de Priam. Le vieux roi doit courir le risque redoutable d'entrer en personne dans le camp des ennemis et de se prosterner comme un suppliant devant le plus implacable de tous : Achille, qui malmène tous les jours le cadavre d'Hector, son fils préféré. Zeus lui envoie alors Hermès pour le guider. « Hermès », dit le roi des dieux à son fils ⁽⁷⁷⁾, « tu aimes en vérité te tenir en ami aux côtés d'un homme, et tu l'exauces, quand tu le veux. Va, conduis Priam vers les vaisseaux achéens, de sorte que pas un Danaen ne le voie ni ne le reconnaisse avant qu'il arrive auprès du fils de Pélée ! » Hermès obéit aussitôt et prête sa divine assistance au roi pitoyable. Mais de la façon dont les dieux homériques ont l'habitude de venir en aide : sans qu'il y ait miracle. C'est au contraire un coup de fortune, comme le vieillard n'osa jamais en souhaiter, qui survient d'une manière apparemment tout à fait naturelle. Au bord du fleuve où le char fait halte pour que les chevaux s'abreuvent, un jeune homme arrive soudain du chemin. Les cheveux de Priam se hérissent. Il se croit déjà perdu. Mais l'étranger lui tend amicalement la main et lui dit d'être sans inquiétude. Il se présente comme un homme de la suite d'Achille, prêt à le guider en toute sûreté jusqu'à la porte de son seigneur. Il informe le père affligé que le cadavre de son fils, malgré tant de mauvais traitements, est resté intact. Quelle rencontre aurait pu être plus heureuse ! Joyeux, Priam reconnaît la main protectrice de la divinité ⁽⁷⁸⁾. Mais que c'est Hermès en personne qui s'est joint à lui sous l'aspect d'un jeune homme, il ne l'apprend qu'au terme du voyage, devant la porte d'Achille, quand le guide bienveillant disparaît à nouveau ⁽⁷⁹⁾. Tout avait merveilleusement réussi. Le jeune homme étranger avait sauté sur le char. Il avait pris lui-même les rênes à la main. Comme les bêtes allongèrent alors le pas ! Quand ils arrivèrent devant les fortifications qui protégeaient les navires, il avait endormi les gardes et ouvert la porte. Priam arriva devant la demeure

⁽⁷⁷⁾ *Iliade*, 24, 334-338.

⁽⁷⁸⁾ *Ibid.*, v. 374.

⁽⁷⁹⁾ *Ibid.*, v. 460 sqq.

d'Achille, où Hermès se fit reconnaître, lui donna encore des conseils, et disparut. Achille traita humainement le malheureux roi. Il lui remit le corps de son fils et lui offrit le gîte. Mais tout péril n'était pas encore écarté. Si, à son départ, le matin, il avait été reconnu par Agamemnon et par les Grecs, c'en était fait de lui. Hermès s'occupa à nouveau de lui. Il le réveilla avant le jour, appela son attention sur le péril, et le conduisit, sans le faire remarquer, hors du camp jusqu'au fleuve, où il disparut. Aussitôt après, l'aurore se levait.

Le caractère nocturne de cette action, cette conduite sur des chemins sombres, nous offre d'abord la pleine intelligence de la relation d'Hermès avec les esprits des morts, avec le royaume des morts et de ses dieux. Les morts rôdaient la nuit sur les chemins. Ils se réunissaient à la croisée des chemins. Les tombes se trouvaient au bord des chemins. Il n'était pas rare que le tas de pierres fût une tombe.

Mais ce serait une erreur de croire qu'Hermès ait jamais prêté davantage l'oreille aux morts qu'aux vivants. C'est précisément sa manière, de ne pas prêter l'oreille à un domaine particulier et de ne pas avoir un séjour permanent, mais d'être toujours en chemin entre ici et là-bas, et de s'associer soudain au solitaire. Dans cette opération se manifeste le génie de la nuit, qui permet aux hommes, à l'approche de leur in-quiétude, et souvent quand ils y sont en plein, d'éprouver sa faveur. A propos de bien des choses que les Grecs disent de la nuit, nous ne pouvons nous empêcher de penser aussi à Hermès. « Elle appartient aux bienheureux », dit Hésiode, et le voyageur ne doit pas se comporter irrespectueusement à son égard ⁽⁸⁰⁾. En tant qu'« amie de tous », le troisième *Hymne orphique* la prie de chasser les terreurs nocturnes. Dans l'*Hymne homérique à Hermès* ⁽⁸¹⁾, elle est nommée « auxiliaire » (ἐπίκουρος). « La bienveillante » (εὐφρόνη) est son nom dans la poésie depuis Hésiode et dans la prose d'Hérodote. Elle est la confidente et la protectrice des amants. Dans l'*Hymne orphique* déjà cité, le nom de la déesse de l'amour (Κύπρις) lui est même attribué. Chez Hésiode ⁽⁸²⁾, son enfant est « l'Amour » (Φιλότης) — mais il y a en outre un autre enfant, plus significatif : « la Ruse », ou « Tromperie » (Ἀπάτη), de la même façon que la nature d'Hermès contient aussi l'un et l'autre.

⁽⁸⁰⁾ Hésiode : *Travaux*, v. 728-732.

⁽⁸¹⁾ Homère : *Hymne à Hermès I*, v. 97.

⁽⁸²⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 224.

8

Mais le merveilleux, l'in-quiétant, qui est le propre de la nuit, peut apparaître aussi comme un assombrissement soudain ou comme un sourire singulier sur le visage du jour. Cette réserve de la nuit en plein jour, cette obscurité magique sous le soleil, est du domaine d'Hermès, que la magie a vénéré, à juste titre, comme son maître à une époque plus tardive. Pour le sentiment populaire, il s'annonce dans un silence qu'on remarque au milieu d'une conversation des plus animées et qu'on tient pour le signe de l'intrusion d'Hermès ⁽⁸³⁾. Ce moment insolite peut tout aussi bien signifier la venue d'un malheur que celle d'un présent amical ou d'une rencontre merveilleusement favorable.

L'*Odyssée* signale pareille occurrence du jour, quand elle nous fait voir l'ami secret des voyageurs solitaires avec la vérité la plus convaincante de la vie. Ulysse, seul et démuni, était parti en quête de ses compagnons de route, qui étaient restés dans la demeure de Circée. Ignorant des lieux, il traversait les vallées, quand Hermès — ce ne pouvait être que lui — vint à sa rencontre sous les traits d'un jeune homme, à l'approche de la demeure de Circée ⁽⁸⁴⁾. Il apprend alors à Ulysse combien son entreprise est dangereuse. C'est une magicienne qui habite là. Elle a déjà métamorphosé ses compagnons et s'apprête à le retenir auprès d'elle. Il lui est cependant possible de venir à bout de cette femme inquiétante, à condition de posséder l'herbe enchantée, qu'il va maintenant lui cueillir. Ulysse peut désormais frapper sans crainte à la porte inquiétante. Ainsi se manifeste Hermès, au milieu d'une solitude sauvage. Nous sentons ce que l'atmosphère recèle d'étrangement crépusculaire. Bien qu'alors il fasse jour, nous pensons aux incertitudes de la nuit, qui peuvent disparaître sitôt éprouvé le sentiment d'un bonheur profond et d'une présence favorable qui demeure en retrait.

La nuit est un monde pour soi. A travers elle, nous comprenons parfaitement le domaine dont Hermès est la figure divine.

9

Celui qui, la nuit, veille seul en plein air ou va sur les routes tranquilles, celui-là vit le monde autrement que de jour. La

⁽⁸³⁾ Cf. ci-dessus.

⁽⁸⁴⁾ *Odyssée*, 10, 277 sqq.

proximité a disparu et, avec elle, le lointain. Tout est lointain et proche à la fois, tout près de nous et secrètement dérobé. L'espace a perdu sa mesure. Murmure, tonnerre : on ne sait où, on ne sait quoi. Le sentiment lui-même est singulièrement incertain. Une étrangeté s'insinue dans la plus intime familiarité. Le lugubre séduit et attire. Il n'y a plus de différence entre le vivant et l'inerte. Tout a une âme et en est dépourvu. Tout est éveillé et endormi à la fois. Ce que le jour conduit pas à pas près de nous pour nous le faire connaître, immédiatement cela se dissout tout entier, quand c'est l'obscurité qui le révèle. La rencontre advient comme une merveille soudaine. Qu'est-ce donc qui se dévoile ? Une fiancée enchanteresse ? Un monstre ? Ou un manant indifférent ? Toutes choses taquinent le promeneur. Elles jouent avec des visages connus, et les oublient l'instant suivant. Elles l'effraient soudain avec une mine singulière, puis reviennent, dignes de confiance et inoffensives.

Partout le danger guette. Les nuées sombres de la nuit ouvrent leurs gueules cruelles au promeneur. A chaque instant peut en jaillir sans avertissement un brigand, une terreur spectrale, ou l'esprit sans repos d'un mort. Qui sait ce qui a pu arriver un jour en ce lieu ? Peut-être est-ce la volonté des esprits maléfiques du brouillard, que d'écarter le voyageur du droit chemin et de l'entraîner vers le désert où habite l'épouvante, où des monstres pervers dansent leur ronde et d'où personne ne revient vivant. Qui pourra le protéger, le guider dans le droit chemin, lui être de bon conseil ?

C'est l'esprit de la nuit lui-même, le génie de sa bonté et de son charme, son art de la découverte et sa profonde sagesse. La nuit est bien la mère de toutes les quiétudes. Elle couvre du sommeil les épuisés. Elle leur ôte leurs soucis. Elle joue avec des rêves autour de leur âme. Sa protection profite au malchanceux et au persécuté comme au rusé auquel les sens multiples de son obscurité portent secours pour mille découvertes et mille réussites.

Elle couvre également les amants de son voile. Elle garde dans son obscurité toutes les caresses, tous les ravissements cachés et dévoilés. La musique est la vraie langue de sa quiétude : voix enchanteresse, qui retentit pour les yeux clos, et en laquelle ciel et terre, proche et lointain, homme et nature, présent et passé paraissent si bien se comprendre.

Mais obscurité de la nuit, qui invite si doucement au sommeil, donne aussi à l'esprit une nouvelle vigilance et une nouvelle clarté. Elle le rend plus perspicace, plus avisé, plus aventureux. Un savoir fulgure, ou tombe comme une étoile : savoir rare, précieux — magique.

Telle est la nuit, qui peut effrayer et fourvoyer le solitaire — mais qui est tout autant sa bien-aimée, sa protectrice, sa conseillère.

10

Ce n'est pas Hermès qu'une telle image nous fait découvrir. Pourtant, certains traits sont communs. Il n'est qu'à traduire en termes plus humains et plus à notre portée, pour faire surgir devant nous un esprit comme Hermès.

Péril et protection, effroi et apaisement, certitude et fourvoisement : la nuit héberge tout cela en elle. Le rare et l'insolite lui sont propres : ce qui surgit soudainement, sans être lié au lieu et au temps. Elle conduit avec bonheur celui à qui elle est favorable et lui fait faire une grande trouvaille sans qu'il s'y attende. Elle est la même pour tous ceux qui ont besoin de sa protection : à tous elle s'offre, et les laisse tenter leur chance.

Il en est ainsi du monde d'Hermès. Comme tout monde, il a sa haute et sa basse sphères. Dans les deux sphères, on arrive à la bonne occasion, à la grâce de l'instant, au bonheur du chemin. Dans les deux sphères, mobilité, ingéniosité et promptitude à la défense sont les plus hautes vertus, et le but est le trésor qui soudain miroite.

Aussi vaste était le regard qui a pris la mesure de ce monde, que vif l'œil qui en a vu la figure comme celle d'un dieu, et qui a pu reconnaître la profondeur du divin dans l'espièglerie comme dans l'irresponsabilité. Ce qu'Hermès domine et ce sur quoi il règne est un monde au sens plein, c'est-à-dire un monde pris dans sa totalité, et non un fragment de la somme totale de l'existence. Toutes choses lui appartiennent. Mais elles apparaissent dans une lumière autre que celle qui illumine le règne des autres dieux. Ce qui se produit semble tomber du ciel et n'engage à rien. Ce qui est fait est un morceau de virtuose, et la jouissance sans responsabilité. Qui veut ce monde du gain et la faveur de son dieu Hermès, ne doit pas non plus refuser de perdre, car l'un ne va pas sans l'autre.

11

Les Indiens védiques vénéraient le dieu Pushan, dont les qualités ne peuvent être évoquées sans qu'Hermès ne se rappelle vivement à nous. Oldenberg écrit à son sujet : « Sa manière d'agir

se caractérise par un trait constant : il connaît les chemins, il indique les chemins, il conduit les chemins. Il préserve de l'errance et de l'égarement. Il sait remettre sur son chemin ce qui erre, et retrouver ce qui est égaré. On l'a tenu pour un dieu de l'agriculture et de l'élevage, mais il n'a l'agriculture et l'élevage sous sa protection que dans la mesure où il donne la bonne direction au sillon tracé par la charrue, quand, muni d'un aiguillon, il suit les vaches sur leur chemin, pour qu'elles ne s'en écartent pas. (...) Il conduit la promise sur le sûr chemin qui va de la maison de ses parents à celle de son époux. (...) Il conduit aussi les morts dans l'au-delà. (...) Qui fait du commerce sacrifie à Pushan. (...) Pushan-qui-ouvre-la-voie reçoit sa part des offrandes faites aux dieux et aux êtres et disposées matin et soir sur le seuil des maisons. Il écarte du chemin ce qui est une menace : le loup et les brigands. (...) En mer sur des vaisseaux d'or, et dans les airs, il est le messager du soleil. Mais le connaisseur des chemins, qui protège du fourvoiement, trouve aussi ce qui est perdu et ce qui est caché, et le fait trouver aux hommes. (...) Sa façon de dispenser les richesses aux hommes est de les laisser les trouver (...) » ⁽⁸⁵⁾.

Tout cela convient mot pour mot à Hermès. On est tenté de tenir Pushan pour son sosie. Mais dans toute leur ressemblance, comme ils sont dissemblables ! Le dieu indien possède un pouvoir sur les chemins et sur tout ce qui y voyage et s'y passe. Il destine ce pouvoir à l'intérêt et au profit de ceux qui le vénèrent. Il est ainsi le dieu particulier d'un certain domaine du monde. Il y exerce son pouvoir comme le souhaite la classe des hommes pacifiques et honnêtes. Il les conduit dans la bonne direction et les protège de tous les dangers éventuels. « Il écarte du chemin ce qui est une menace : le loup et les brigands ».

Quant à Hermès, il protège aussi les brigands et les voleurs. S'il les fait se tenir à l'écart du pieux voyageur, ils semblent pourtant bien proches de sa nature et de son cœur. Ce qui signifie une extension inhabituelle de la sphère de l'activité divine. Son emprise n'est plus déterminée par le souhait des hommes : elle l'est par la forme même de l'existence tout entière. Il se trouve que cette entreprise porte en elle le bien et le mal, le désiré et le décevant, l'élevé et le bas. On attendait d'Hermès qu'il accorde la grâce qui permet de se tirer avec bonheur du danger. Il devait avoir été le premier à « purifier » les chemins, ce dont les tas de pierres semblaient porter témoignage ⁽⁸⁶⁾. *L'Hymne homérique*

⁽⁸⁵⁾ Oldenberg : *Religion des Veda*, 1^{re} édition, p. 230 sqq.

⁽⁸⁶⁾ Cf. scolie de l'*Odyssée*, 16, 471.

s'achève en disant qu'Hermès « s'associe à tous, hommes et dieux ». Mais il n'oublie pas son autre face quand il ajoute : « S'il se plaît à dispenser le profit, il confond pourtant la plupart du temps les mortels dans l'obscurité de la nuit » ⁽⁸⁷⁾.

Cet Hermès n'est pas une puissance qui prête assistance dans des nécessités déterminées de la vie. Il est l'esprit d'une certaine configuration de l'existence, qui revient toujours dans les occurrences les plus diverses, et qui connaît tout à la fois le gain et la dissipation, la bonté et le plaisir de nuire. Bien des choses semblent avoir été pensées ici du point de vue de la morale. C'est pourtant une forme de l'être qui appartient, avec toutes ses façons louches, aux figures fondamentales de la réalité vivante. D'après le sentiment des Grecs, un respect s'ensuit, si ce n'est pour tous ses caractères particuliers, du moins pour la totalité de son sens et de son être.

12

Le monde d'Hermès n'est nullement un monde héroïque. Un Ulysse et un Diomède, lors de leur entreprise nocturne, appellent Athéna, et la déesse arrive ⁽⁸⁸⁾. Mais Dolon, qui sort dans la même nuit pour une aventure toute semblable, se fie, non à l'esprit de l'héroïsme, mais à l'agilité, à la ruse et à la chance avant tout. Dans le *Rhésos* d'Euripide, il se recommande à Hermès, qui veut bien l'ammener et le ramener heureusement ⁽⁸⁹⁾.

Dès lors, Hermès est aussi le dieu véritable de cette habileté avec laquelle un serviteur se rend indispensable à son seigneur. Ulysse, déguisé en mendiant, se vante devant Eumaïos « de ne pouvoir, par la faveur d'Hermès, être égalé de nul autre dans l'art du service : préparer le feu et fendre les bûches, détailler et rôtir la viande, verser le vin, tout ce que les gens du peuple font au service des nobles » ⁽⁹⁰⁾. C'est Hermès, d'après l'*Hymne homérique* ⁽⁹¹⁾, qui a lui-même inventé le moyen d'allumer le feu. Il est vénéré et représenté conjointement avec Hestia, la déesse du foyer ⁽⁹²⁾. Il vaut aussi comme le sacrificateur idéal. Rien

⁽⁸⁷⁾ Homère : *Hymne à Hermès I*, v. 576-578.

⁽⁸⁸⁾ *Iliade*, chant 10.

⁽⁸⁹⁾ Euripide : *Rhésos*, v. 216; cf. aussi Sophocle : *Electre*, v. 1395; *Philoctète*, v. 133.

⁽⁹⁰⁾ *Odyssée*, 15, 319-324.

⁽⁹¹⁾ Homère : *Hymne à Hermès I*, v. 108 sqq.

⁽⁹²⁾ Cf. Homère : *Hymne à Hestia I*, v. 7 sqq.; Pausanias : 5, 11, 8; et aussi Callimaque : *Hymne à Artémis*, v. 68 sq.

d'étonnant que ce maître du doigté et de la dextérité soit lui-même devenu serviteur dans l'Olympe — avant tout serviteur et messenger de Zeus ⁽⁹³⁾. Alcée et Sappho le connaissent déjà comme échanson des dieux ⁽⁹⁴⁾. De cela, l'*Iliade* ne sait rien. La messagère des dieux y est Iris. Quand Zeus envoie Hermès à Priam pour le guider en toute sûreté ⁽⁹⁵⁾, il invoque sa disposition à être le conducteur des hommes qui l'en prient. Il le considère par conséquent tout aussi peu comme messenger et serviteur que d'autres dieux qu'il lui arrive d'envoyer. L'*Odyssée* donne au contraire couramment l'image d'un Hermès messenger de Zeus ⁽⁹⁶⁾. Quand peut-elle s'être introduite? N'est importante pour nous que la question de savoir si elle contredit la nature fondamentale du dieu. Or qui a pu paraître plus propre à faire office de messenger du dieu-ciel, qu'Hermès qui s'envole avec la rapidité de l'éclair et surgit secrètement en tout lieu. Aux qualités d'adresse qu'il ne peut manquer d'avoir comme héraut, il faut ajouter sa forte voix, qui lui permet, d'après une tradition ⁽⁹⁷⁾, de remporter la victoire dans une joute avec le fameux Stentor. Maître de la parole, comme il le sera souvent plus tard, il l'est déjà chez Hésiode : c'est Hermès qui accorde la voix à Pandore ⁽⁹⁸⁾.

Le monde d'Hermès n'est pas d'un rang élevé. Dans les formes les plus caractéristiques où il apparaît, il fait une impression de haute désinvolture, assez souvent suspecte. Le commun et le repoussant — et c'est là un trait typiquement olympien — lui restent cependant étrangers. Un esprit serein, un sourire supérieur flotte et rayonne au-dessus de lui, et réconcilie même avec ses tours de coquin les plus osés. Ce libre sourire nous donne à comprendre, au cas où nous aurions la velléité de nous ériger en juges, combien ce monde est vaste, et qu'il n'y a pas de vie qui, en son temps, n'y participe et n'ait besoin de sa faveur. Chaque vie sait quelque chose de la course au bonheur et du brigandage. Elle se vend davantage encore à eux, quand elle a conscience d'elle-même. Dans la même mesure, Hermès doit être son dieu. Le sublime ne fait pas non plus défaut à son règne. La victoire de tout conquérant n'est-elle pas subordonnée, de quelque nature

⁽⁹³⁾ Cf. Eschyle : *Prométhée*, v. 941, et ailleurs; Aristophane : *Paix*, v. 180 sqq.; *Plutus*, v. 1102 sqq.; Lucien : *Dialogues des dieux*, 24.

⁽⁹⁴⁾ Cf. Athén., 10, 425 d.

⁽⁹⁵⁾ *Iliade*, 24, 333.

⁽⁹⁶⁾ *Odyssée*, 5, 29.

⁽⁹⁷⁾ Cf. scolie de l'*Iliade*, 5, 785.

⁽⁹⁸⁾ Hésiode : *Travaux*, v. 79-80.

qu'elle puisse être, au signe de la bonne fortune et du plaisir d'avoir du butin? Combien de rouerie et de friponnerie n'y a-t-il pas dans l'amour? Et pourtant, elles aussi sont aimables!

La faveur d'Hermès est un stimulant pour les hommes ⁽⁹⁹⁾. Il est fort associé aux Grâces, qui se nomment Charites. Il apparaît chez Homère dans la beauté la plus conquérante de la fleur de l'âge ⁽¹⁰⁰⁾. A la fête d'Hermès, à Tanagra, le plus bel éphèbe doit jouer le rôle du dieu porte-bélier ⁽¹⁰¹⁾. Dans *la Paix* d'Aristophane ⁽¹⁰²⁾, l'invocation réunit ensemble « Hermès, Charites, Heures, Aphrodite et Pothos ».

Hermès, le jeune, le beau, l'agile et l'habile, l'aimable et l'amoureux, est aussi le bon génie tutélaire des joutes et des gymnases. Ses fêtes se signalent par des combats de garçons et d'adolescents. Qu'on ait pu penser en outre au méchant tour du dieu, l'histoire déjà mentionnée de son fils, le conducteur de char Myrtilos, le laisse entendre.

Nous reconnaissons enfin dans sa musique la nature du dieu, radieuse et élevée dans l'infini. L'*Hymne homérique* raconte comment il inventa la lyre et l'abandonna ensuite à Apollon. On voyait sur l'Hélicon des représentations d'Apollon et d'Hermès qui se disputaient la lyre ⁽¹⁰³⁾. Il y avait à Mégalopolis un sanctuaire commun aux Muses, à Apollon et à Hermès ⁽¹⁰⁴⁾. Hermès dut instruire lui-même le célèbre musicien Amphion dans l'art de la lyre ⁽¹⁰⁵⁾. Même l'invention de la syrinx lui est déjà attribuée dans l'*Hymne homérique*. Nous avons là le maître du doigté, le conducteur des troupeaux, l'ami et l'amant des Nymphes et des Charites, l'esprit de la nuit, du sommeil et des rêves. Ce qu'il y a en Hermès de clarté et à la fois de réserve nocturne, de charme et de délicatesse, rien ne l'exprime mieux que le son magique et doux des cordes ou de la flûte. Dans l'*Hymne homérique*, Apollon dit de l'instrument qu'Hermès vient d'inventer ⁽¹⁰⁶⁾ : « Vraiment; c'est là un triple profit : gaieté, amour et douce somnolence! »

⁽⁹⁹⁾ Cf. *Odyssée*, 15, 319.

⁽¹⁰⁰⁾ Cf. *Iliade*, 24, 347; *Odyssée*, 10, 278-279; chez Lucien (*Dialogues des dieux*, 22), il se donne bien du bon temps sur sa bonne mine.

⁽¹⁰¹⁾ Pausanias : 9, 22, 1.

⁽¹⁰²⁾ Aristophane : *la Paix*, v. 456.

⁽¹⁰³⁾ Pausanias : 9, 30, 1.

⁽¹⁰⁴⁾ *Ibid.* : 8, 32, 2.

⁽¹⁰⁵⁾ *Ibid.* : 9, 5, 8.

⁽¹⁰⁶⁾ Homère : *Hymne à Hermès I*, v. 448-449.

13

Dans la représentation d'un dieu de cette sorte, il n'y a aucun sens à distinguer entre des propriétés plus anciennes et des propriétés plus récentes, et à chercher une ligne d'évolution qui pourrait les relier les unes aux autres. Malgré sa multiplicité, elle n'est cependant qu'une. Si jamais un trait s'est effectivement manifesté plus tard qu'un autre, il ne s'agissait toujours que de la seule signification fondamentale, qui trouvait là une nouvelle empreinte. Quoi que les temps archaïques aient pu penser d'Hermès, c'est un éclat, venu des profondeurs, qui a dû frapper autrefois le regard, qui a vu un monde dans le dieu, et le dieu dans le monde tout entier.

Telle est l'origine de la figure d'Hermès, que connaissait Homère et que les siècles postérieurs ont retenue.

IV. L'ESSENCE DES DIEUX

ESPRIT ET FIGURE

1

Une série de figures éclatantes nous est apparue, et nous nous arrêtons, méditatifs. Qui sont-elles donc, ces puissances qui tiennent en leurs mains toute la richesse du monde? Chacune en particulier s'est présentée à nous selon sa guise. Mais quelle est l'essence qui leur est commune à toutes et qui fait qu'elles sont des dieux? Le petit mot de « dieu » est vite dit. Que veut-il dire ici, chez les Grecs de l'époque homérique? La question a sans doute été très souvent posée, mais jamais de façon sérieuse, pour la simple raison que l'énorme écart qui sépare de la nôtre la religion des anciens Grecs n'a pas permis d'imaginer qu'elle puisse avoir tout le sérieux nécessaire. Cet écart ne devrait-il pas plutôt nous stimuler et même exciter au plus haut point notre curiosité? Pour le percer avec le plus de sérieux possible, il est certes nécessaire que l'on soit prêt à regarder au-delà des présupposés de l'image judéo-chrétienne du monde et à envisager l'être et l'advenir d'un point de vue tout nouveau. Mais il n'y a rien de plus intéressant que de savoir ce qu'a entendu par divinité une humanité comme l'humanité grecque à l'aurore de son génie, ou bien de quelle nature sont les essences vers lesquelles était dirigé son regard, quand il se portait au comble de la vénération.

2

Malgré leurs grandes différences de caractère et de tempérament, ces dieux ont tous la même nature. C'est pourquoi ils sont volontiers présentés à la race des hommes comme une unité. Ce

sont « les dieux » qui décident de la destinée humaine. Très souvent, le poète dit seulement « le dieu » ou « la divinité », comme s'il n'y avait en définitive qu'une force unique qui agissait d'en haut sur l'existence terrestre.

Les dieux ont tous en commun l'immortalité. Ils sont appelés les « éternels » : ceux qui furent toujours. Ce qui ne signifie pas qu'il soit dogmatiquement affirmé qu'ils ne seraient jamais nés. Qu'est-ce que cela voudrait dire, en regard de l'immensité de leur vie ? Malgré tout, on ne pourrait se les représenter que rayonnant dans la fleur de l'âge. C'est une caractéristique de l'idée que les Grecs ont du divin. C'est presque un symbole de leur être propre. D'autres peuples n'ont eu aucune répugnance à penser leur divinité vieille, voire très vieille : il ne pouvait y avoir à leurs yeux d'image plus impressionnante que la sagesse vénérable qui était en son pouvoir. Le sentiment le plus intime du Grec s'y refusait au contraire. La vieillesse était pour lui un état d'épuisement, d'appauvrissement et d'obscurcissement de la nature — de cette nature vivante et sacrée dont il ne pouvait détourner son esprit en aucun lieu ni aucun moment. La plus haute sagesse ne pouvait donc appartenir à quelqu'un qui fût au-delà de la vie. Elle revenait au contraire à la force la plus familière de la vie. De même, la connaissance ne pouvait habiter le visage d'un vieillard qui se tient à l'écart du monde ; elle devait se trouver sur le front clair et jeune et sur les lèvres éclatantes d'Apollon. « Immortel et sans âge » : c'est là le signe de reconnaissance de tout ce qui est divin. Dans l'*Hymne à Aphrodite* ⁽¹⁾, la déesse se plaint, quand elle prend congé de l'homme mortel à qui elle a donné son amour : *bientôt* (c'est pourtant un tout jeune homme), il va atteindre sans ménagement la vieillesse, « âge indigent, misérable, qui est haï des dieux ». Si quelqu'un mérite de vivre avec les dieux, il lui faut encore, pour être immortel, recevoir la jeunesse éternelle. C'est ce qui advient « à la blonde Ariane, la fille de Minos », que « Dionysos aux cheveux d'or » avait élue pour épouse ⁽²⁾. La même fortune fut réservée à Ulysse par Kalypso qui l'aimait. Mais il était occupé à rejoindre sa fidèle épouse, bien qu'il sût qu'elle ne pourrait se comparer à la déesse : « elle, femme mortelle, à l'immortelle, la toujours-jeune » ⁽³⁾. Avec la fraîcheur de la jeunesse, la beauté appartient aussi à l'image des dieux. Dans la représentation grecque, elle ne peut être parfaite que si elle s'accompagne d'une stature remarquable. Que sont belles les

(1) Homère : *Hymne à Aphrodite I*, v. 244-246.

(2) Hésiode : *Théogonie*, v. 947-949.

(3) *Odyssée*, 5, 215-220.

Nymphes avec lesquelles joue Artémis! Mais « elle-même les domine toutes de la tête et du front » ⁽⁴⁾. Quand Déméter se fait reconnaître aux habitants de la terre, elle apparaît soudain à leurs yeux épouvantés dans sa beauté et sa grandeur lumineuses ⁽⁵⁾. Mais la réserve, faite de crainte et de respect, qu'on éprouve face à la nature empêche l'imagination de pousser jusqu'au monstrueux la grandeur de la figure. La divinité devait se présenter, non comme un géant ou un être hybride, mais avec la mesure qui fait toute la beauté formelle des corps et par laquelle la nature a produit son œuvre la plus spirituelle. Jeunesse éternelle, beauté, et de surcroît puissance et savoir (l'un et l'autre semblant souvent sans limites) : avec ces qualités, leur existence est bienheureuse. On les appelle même expressément « les bienheureux ». Leur demeure se tient dans les hauteurs de la splendeur éternelle, jamais visitée par la tempête, la pluie et la neige. Ils y passent tous leurs jours dans l'agrément ⁽⁶⁾, très au-dessus des humains dont la misère et la souffrance ne peuvent les atteindre.

Devraient-ils, eux, les parfaits, laisser troubler leur félicité en prenant une part sérieuse à l'humain et à ses tourments? Héphaïstos n'est pas le seul à reprocher aux dieux de se désunir pour l'amour des hommes et de laisser ainsi troubler leur joie. Apollon lui-même trouve incompatible avec sa dignité de se battre avec ses semblables, lui un dieu, pour l'amour des hommes ⁽⁷⁾. Car que sont ces hommes? De pauvres créatures qui, après une brève floraison, se flétrissent et disparaissent ⁽⁸⁾! Dans le séjour des dieux, les Muses chantent la superbe éternelle des célestes et lui opposent les peines et la détresse de l'homme, pour qui il n'y a pas de fuite devant la mort ni de protection devant la vieillesse ⁽⁹⁾. C'est ainsi que les dieux savent leur grandeur et leur appartenace commune grâce à l'image inversée de l'homme.

Nous sommes habitués à penser que l'être divin est toujours préoccupé de l'homme et de sa misère. Nous questionnons à peine son existence au-delà de l'humain. Mais ici, l'œil de l'esprit cherche un monde plus haut (un monde qui ne se soucie plus de l'humain) et il reste ravi devant la vision de cette perfection. Nous ne pouvons saisir cette vision que dans un lointain reflet. Mais même ainsi, elle reste exaltante. Tout empressé que puisse être un

⁽⁴⁾ *Ibid.*, 6, 107.

⁽⁵⁾ Homère : *Hymne à Déméter I*, v. 275 sqq.

⁽⁶⁾ *Odyssée*, 6, 42 sqq.

⁽⁷⁾ *Iliade*, 1, 573 sqq.; 21, 461 sqq.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, 21, 464.

⁽⁹⁾ Homère : *Hymne à Apollon I, suite pythique*, v. 190 sqq.

Olympien à se charger des hommes et de leur misère, ce fils de l'éternité retourne toujours dans la splendeur de sa gloire céleste. Là, dans les hauteurs éthérées, il n'y a ni douleur ni souci, ni âge ni mort. Eprouvant les délices de la jeunesse, de la beauté et de la grandeur impérissables, les dieux traversent l'espace qui les éclaire de son éternité. Ils y rencontrent leurs semblables : frères et sœurs, amis et bien-aimés. Un dieu se réjouit d'un autre, car l'éclat de l'achèvement repose sur chaque figure. A vrai dire, leur prise de parti pour des hommes ou pour des peuples est parfois l'occasion d'une scène violente. Mais la discorde ne dure pas longtemps. Aucun jour ne s'achève sans les mener tous ensemble à la jouissance commune de leur existence divine, dans la jubilation de la fête. Car ils savent bien qu'ils sont tous du même rang et qu'ils appartiennent à une race unique, dont les traits éminents sont clairement inscrits sur le visage de chacun d'eux. Il est significatif que le poète de l'*Iliade* achève son premier chant sur l'image de cette unité bienheureuse du ciel. Les rois se sont divisés. Le maître du ciel a promis à Thétis d'honorer son fils et d'humilier ses offenseurs. Un conflit s'élève alors dans le ciel : Héra adresse à son époux de violents reproches, et il la renvoie brusquement. Retenant mal sa rancœur, elle s'assied en silence. La révolte parcourt les rangs des dieux. Son fils Héphestos se lève pour rétablir la paix. Il trouve inouï que des dieux veuillent se quereller pour l'amour des hommes et laissent s'altérer le plaisir du banquet olympien. Tout irait tellement mieux, si seulement sa mère était sage et parlait aimablement à son père : il ne se mettrait pas en colère, et elle ferait sentir toute la supériorité de sa redoutable puissance. Héra sourit. Elle prend de bon cœur la coupe que lui tend son fils. La joie revient aussi sur les visages des autres dieux. Les rires et les chants retentissent. Puis le soir arrive, et Zeus partage le lit nuptial avec son épouse aimante. L'histoire prodigieuse de l'*Iliade* commence ainsi avec un conflit entre les dieux, qui se résoud vite dans la sérénité unanime du monde divin, tandis que, dans le monde humain, les combats et les souffrances s'élèvent avec toute leur gravité.

Parfois, ne fût-ce que dans un éclair fugitif, le poète nous fait voir quelque chose du séjour des dieux, de leurs salles de réunion et de leurs palais. C'est l'habile Héphestos qui les a construits sur les hauteurs de l'Olympe et les a ornés d'or. Mais ces images n'en donnent pas une vue claire et cohérente. Ce qui, d'ailleurs, importe peu. Le souvenir de la montagne divine de Thessalie peut fort bien ne pas s'éteindre et se conserver à travers le nom des dieux « olympiens » : ce qui l'emporte, ce n'en est pas moins la conviction que ces dieux doivent avoir leur séjour, non sur un

sommet terrestre, aussi majestueux qu'il puisse s'élever dans les airs, mais dans les hauteurs du ciel. Même dans les sanctuaires que l'homme a érigés pour les vénérer, ils ne séjournent que passagèrement. Quand ils descendent sur la terre, ils viennent du ciel éthéré. Ils y retournent ensuite, et c'est là que les cherchent le regard et la main tendue du suppliant. « Zeus, souverain entre tous, et le plus grand, qui as pour siège les sombres nuages et séjournes dans l'éther! », implore Agamemnon ⁽¹⁰⁾. Télémaque parle de son séjour dans l'éther, bien qu'il le nomme « Olympien » ⁽¹¹⁾. Pour mener le combat à son terme, le père des hommes et des dieux descend du ciel sur le mont Ida ⁽¹²⁾. Du haut du ciel, il envoie sa fille Athéna sur le champ de bataille troyen ⁽¹³⁾.

Ainsi les dieux sont-ils situés très au-dessus de l'existence humaine. Leur essence est pourtant toute proche de celle des hommes. L'apparence extérieure est déjà la même, bien que la perfection et l'immortalité soient réservées à la divinité. Ils savent et peuvent incomparablement plus que les hommes. Mais ils partagent avec eux inclinations et souffrances. Même la douleur ne leur est pas totalement épargnée. Eux aussi, les « bienheureux », portent souvent le deuil d'amants humains. Oui, même eux peuvent être touchés par la souffrance. Apollon dut endurer des années de servitude sous un maître terrestre. Aphrodite est blessée par la lance de Diomède, et Dioné la console en lui énumérant les dieux qui ont souffert de la même façon ⁽¹⁴⁾. Parce qu'elles n'ont pas respecté sa volonté, Zeus menace une fois Héra et Athéna de les frapper de l'éclair : leurs blessures n'en pourraient guérir pendant dix ans ⁽¹⁵⁾. Et il n'en est pas toujours resté aux seules menaces ⁽¹⁶⁾. Enfin, la parenté naturelle entre mortels et immortels est rendue indubitable par des unions conjugales. Des déesses mettent au monde des enfants issus de pères humains. Combien de familles ne s'enorgueillissent-elles pas de ce qu'un dieu soit descendu vers une mortelle pour donner avec elle le premier de la famille? C'est à ces fières et profondes croyances que renvoient bon nombre de ces histoires d'amour qui avaient très tôt attiré sur le monde des dieux grecs le reproche d'immoralité.

⁽¹⁰⁾ *Iliade*, 2, 412.

⁽¹¹⁾ *Odyssée*, 15, 523.

⁽¹²⁾ *Iliade*, 11, 181-184.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, 17, 543 sqq. et 19, 350 sqq.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, 5, 383 sqq.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, 8, 402 sqq.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, 15, 18 sqq.

Semblables les uns aux autres et pourtant séparés par un gouffre profond, hommes et dieux se font face. C'est ce que dit clairement Pindare : « Une est la race des hommes, une autre celle des dieux; *une* mère leur a donné la vie à toutes deux; mais elles sont *si* différentes dans la totalité de leurs forces, que l'une n'est rien, mais qu'éternellement stable se maintient la forteresse du ciel d'airain » ⁽¹⁷⁾. Ce rapport trouve encore une expression symbolique dans la conception de leur nature corporelle. En dépit de leurs similitudes extérieures, les habitants du ciel sont d'une constitution beaucoup plus noble. Ils ne mangent pas de pain ni ne boivent de vin, comme font les hommes. C'est pourquoi ce n'est pas du sang qui coule dans leurs veines : c'est le flux d'un élément céleste et éternel ⁽¹⁸⁾.

3

Nous savons qu'il fut un temps où tout autre était le statut des dieux. L'esprit de cette époque était l'objet de notre deuxième chapitre. Les dieux habitaient alors, non au ciel, mais sur la terre. Homère a encore gardé un clair souvenir du château des dieux, situé sur l'Olympe, en Thessalie, et de l'Ida comme montagne de Zeus. Il sait encore quelque chose de la terreur éprouvée dans les temps anciens devant « les grandes montagnes, des dieux le plaisant séjour », comme Hésiode les appelle ⁽¹⁹⁾. Les dieux étaient bien plus proches de l'homme, quand ils demeuraient dans les gorges de la terre, dans ses cavernes, dans ses arbres ou dans ses fleuves. Ces voisins divins devaient être beaucoup plus fidèles à leurs adorateurs que ne l'ont été les habitants de l'empire des nuées et du lointain éther : aucun fils des hommes n'a pu visiter ce séjour; l'œil lui-même n'a jamais pu que le soupçonner. Mais leur apparence physique les éloignait plus des hommes que celle des dieux célestes. Ils préféraient se montrer dans des corps animaux. De nombreuses légendes anciennes en témoignent. Zeus y apparaît sous la forme d'un taureau; Poséidon, sous celle d'un coursier; et des femmes, proches d'Héra ou d'Artémis, sous celle d'une vache ou d'une ourse. Ces formes animales — et certainement la monstruosité des êtres hybrides — étaient sans doute faites pour provoquer un sombre frisson dans l'esprit du croyant et pour le tenir à distance. Les dieux d'Homère ont au

⁽¹⁷⁾ Pindare : *Néméennes*, 6, 1 sqq.

⁽¹⁸⁾ *Iliade*, 5, 339-342.

⁽¹⁹⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 129.

contraire des visages dont les traits sont on ne peut plus humains. La grandeur qui s'y manifeste impose beaucoup plus de respect qu'aucune forme animale ou fantastique ne le permettrait. Elle fait plutôt signe vers la clarté de l'éloignement que vers le lieu natal de notre monde terrestre. Une lumière éclatante et débordante : telle est la différence entre le dieu de l'époque nouvelle et celui des temps les plus anciens. La richesse de sa nature éternelle est ennoblie par la liberté et la grandeur.

Un changement radical a dû se produire un jour. Une race éminente de dieux eut alors la suprématie sur la pensée religieuse. Le mythe grec a conservé des traces significatives de la victoire sur les vieilles croyances. Il raconte que Zeus renversa les titans et son père Kronos et qu'il les repoussa dans les ténèbres du Tartare ⁽²⁰⁾. Ce drame des dieux garda pendant longtemps encore une signification monstrueuse. Dans les tragédies d'Eschyle, les vieilles puissances entrent en scène en poussant des plaintes terrifiantes contre les « nouveaux » dieux, et elles ne s'apaisent qu'à grand-peine. Il y a là bien des énigmes. Mais il ne fait pas de doute qu'avec la victoire de Zeus, une race noble de dieux est montée sur le trône céleste et, au sens le plus élevé, a été appelée à la domination du monde. La magnifique ouverture de la *Première Pythique* de Pindare loue l'harmonie bienheureuse du nouveau monde divin qui, sous le charme, prête l'oreille aux accents de la lyre d'Apollon et du chœur des Muses, tandis que les adversaires de Zeus, les sauvages ennemis des dieux sur la terre, dans la mer et dans l'enfer terrifiant ne perçoivent qu'avec effroi le chant céleste.

Mais c'est seulement comme un règne collectif que les anciennes puissances furent précipitées dans l'abîme par la nouvelle communauté des dieux. Ce qui veut dire, si cela a un sens, que Zeus a repoussé les titans jusque dans le Tartare. Comme Hésiode le montre de la façon la plus significative avec le cas de Prométhée, sa sagesse et sa force furent de faire un usage supérieur du savoir des titans. Mais comme on l'a raconté plus tard, les titans ont été libérés. Ce ne fut certainement pas là une invention arbitraire, née du sens de la justice propre au poète. Car les représentations de Kronos comme le maître des îles bienheureuses ⁽²¹⁾ ou comme le dieu et le roi de l'âge d'or ⁽²²⁾ appartiennent — quels que soient le lieu ou l'époque où elles

⁽²⁰⁾ *Iliade*, 8, 479-481 ; 14, 203-204 et 278-279 ; et en détails dans la *Théogonie* d'Hésiode.

⁽²¹⁾ Cf. Pindare : *Olympiques*, 2, 77 sqq.

⁽²²⁾ Cf. Hésiode : *Travaux*, v. 111.

apparaissent dans la littérature — à un état de la croyance ancienne qui ne fut jamais totalement perdu. Malgré ce qui les oppose aux Olympiens, les puissances primitives ont toujours été reconnues dans leur existence et dans la vénération qu'elles imposent. Beaucoup de ces dieux anciens sont nommés avec vénération dans le poème homérique, qui est pourtant le serviteur le plus décidé des Olympiens : nous le verrons par la suite, et de cet arrière-plan s'élèvera d'autant plus claire la figure de la nouvelle divinité.

La nouvelle croyance dut l'emporter à l'époque pré-homérique. Le cercle relativement étroit des personnes divines qui gouvernent les destinées chez Homère et qui sont également restées celles qui donnent la mesure à la grande époque de la Grèce doit avoir été reconnu universellement, et pas seulement à une date récente. Quand le poète situe une divinité dans la relation déterminée qu'elle a avec l'existence terrestre, cela se passe en effet toujours avec la simplicité de ce qui va de soi. La sûreté des traits avec lesquels il les dépeint, souvent de façon fugace, mais sans qu'on puisse jamais s'y méprendre, prouve que chacun d'eux possède un caractère clairement marqué et familier à chaque auditeur. On ne conserve bien souvent des dieux renversés qu'une connaissance mythique. Les nouveaux seigneurs du ciel sont au contraire présents à chaque moment dans l'esprit du croyant. En général, des rapports de parenté connus les unissent tous ensemble ; et leur infailible capitaine est Zeus, dont on fait remonter la généalogie jusqu'à Okéanos et Téthys, « les premiers des ancêtres des dieux » ⁽²³⁾. Le détail des récits aura pleinement démontré que le caractère fondamental de ces dieux homériques est précisément celui que nous reconnaissons chez les dieux de l'apogée grecque. Même si les siècles postérieurs à Homère ont pu mettre à jour de nombreux autres traits pour caractériser la magnificence divine, son essence demeura la même. Les artistes rivalisèrent pour les faire jaillir du marbre de la même façon qu'Homère les avait chantés. Même un contemporain de Pindare, de Phidias ou des grands tragiques ne pouvait oublier que les figures dont le monde homérique mettait la hauteur en pleine lumière étaient celles-là mêmes en qui il croyait. La religion grecque que nous connaissons est également la création d'une culture de l'époque pré-homérique. De cette époque, nous ne savons malheureusement que fort peu de choses qui nous permettent de distinguer l'ancien du récent et de reconnaître le lieu où se fit le tournant du neuf. Il ne fait aucun doute que ce fut

⁽²³⁾ *Iliade*, 14, 201.

un temps de puissante génialité. Notre admiration ne pourra que grandir, si nous pénétrons plus en profondeur dans le sens de la nouvelle image du monde et si nous apercevons en même temps qu'avec lui se décida la direction spirituelle de l'hellénisme.

Le peuple grec n'est pas le seul dont la religion fut d'abord marquée pour l'histoire du monde par le biais d'un grand bouleversement. Moïse et les Prophètes ont annoncé au peuple d'Israël un Dieu à vénérer. Nous savons par l'*Ancien Testament* quelle ardeur il fallut pour détourner le peuple des anciens autels et le conduire à craindre le nouveau Dieu. En Perse, Zarathoustra a rompu sans retour avec le culte ancien, dont il a banni les dieux dans les enfers. Le « seigneur de sagesse », dont la grandeur lumineuse se manifestait par sa bouche, exigeait la guerre contre tout ce qui n'était pas de sa guise. Dans les deux cas, chez les Juifs comme chez les Perses, la divinité a renoncé de façon décisive au naturel pour se dresser jusqu'à une sphère idéale. Chez les Perses, elle s'est alliée aux génies de la force, de la lumière, de la pureté, de la vérité et de l'alliance fertile pour livrer un combat grandiose au règne de l'obscur, de l'impur, du trompeur et du stérile. Chez les Juifs, elle se présente comme la seule sainteté dirigeante et protectrice. Il en est de même avec la divinité grecque, qui a pris congé du naturel pour s'élever à une existence plus haute. Ici aussi, nous devons enfin nous demander, avec toute la rigueur possible, quelle direction la représentation du dieu a prise, quand elle s'est éloignée du naturel, et quel sens nouveau elle en a reçu. Qu'il soit moins important d'interroger d'après l'objet de sa plus haute vénération un peuple de la grandeur spirituelle du peuple grec plutôt que les enfants d'Israël, nous ne voulons pas le croire plus longtemps. La différence, vaste comme un monde, entre les idées que ces deux peuples ont du dieu, a conduit jusqu'à présent l'histoire de la religion dans une impasse, la contraignant à toutes sortes de jeux de cache-cache. A propos des Grecs, on a parlé d'une « religion de l'art ». On s'imaginait avoir ainsi ramené le problème à une sphère moins délicate. Mais personne de raisonnable ne voudrait encore soutenir que les grandes épopées grecques n'ont parlé qu'au sens esthétique de leur auditeur. Elles lui présentaient des images exaltantes de toutes les perfections qu'il désirait, et elles ne glorifiaient pas d'autres dieux que ceux vers lesquels il se sentait porté de toutes les forces de son être. Nous n'avons pas à juger selon notre propre état de déchirement une culture dont la jeunesse est d'une telle fraîcheur. A vrai dire, dans notre Europe chrétienne, la religion va son chemin à côté de la vie spirituelle et matérielle. La vie et la religion y demeurent étrangères l'une à

l'autre, là même où elles sont en contact. Au contraire, de jeunes cultures, quand elles n'ont pas été brisées, n'ont aucune idée d'une religion qui ne serait pas indissolublement fondue dans la totalité de l'existence humaine. Toute expérience, toute pensée, toute œuvre trouvent alors leur infinitude et leur gloire dans l'idée du dieu. Notre tâche est de poursuivre cette idée du dieu chez un peuple comme les Grecs et de poser enfin pour la Grèce même la grande question que nous ont fait entendre depuis longtemps les religions de l'Asie : par quelle ouverture du divin Zeus, Athéna et Apollon sont-ils devenus l'objet de la vue la plus haute et de la pensée la plus élevée ?

4

Le monde homérique connaît un grand nombre de personnes divines. Mais leur importance est très diverse. Quelques-unes seulement sont pensées dans la présence vivante de ce qui advient et jouissent de la vénération. Et ne forment qu'un tout petit cercle parmi elles les grandes divinités dont la religion achève au sens propre le caractère sacré. Elles seules dominent l'ensemble de l'existence. Elles seules sont toujours et partout dans la proximité du sentiment religieux. Les autres s'en tiennent à un domaine précis : selon leur importance, leur activité peut être plus ou moins grande, mais elles n'emplissent pas la vie. Ou bien c'est une qualité qui leur fait défaut : elles n'ont pas tout à fait leur place dans la vénération, mais relèvent seulement de la fable. Parmi ces laissées-pour-compte, il y a des noms éclatants. Ce sont des divinités auxquelles il a pu arriver d'être puissantes, ou du moins de prendre une affaire en charge. Quelques-unes ont tant de place dans le récit mythique que l'on est un peu tenté d'en conclure qu'elles ont la même importance dans la religion. Mais on ne doit pas se laisser abuser. Par le nombre et la précision de ses témoignages, la croyance vivante fournit une image tout autre. Pour cette croyance, le divin se limite en son sens élevé à ce petit cercle de divinités de choix. Qui sont-elles et par quoi se différencient-elles des autres : nous devons nous poser cette question, si nous voulons comprendre l'esprit de la nouvelle manifestation du dieu. Les autres, qui doivent se retirer, appartiennent à une croyance plus ancienne. Deux mondes de la pensée religieuse se font face : l'un, rayonnant de l'éclat du présent ; l'autre, disparaissant toujours davantage dans les ténèbres. Bien des choses issues de ce monde ancien ont émergé avec une grande puissance dans l'époque post-homérique. Elles ne sont pas même effacées chez

Homère : elles s'y tiennent à l'arrière-plan. Cependant, pour assurer sa durée, l'esprit nouveau a donné à la religion grecque son empreinte spécifique. Il est d'autant plus important de le mesurer d'après les objets que vénérât l'esprit ancien et d'examiner ce qu'il n'est pas pour parvenir à ce qu'il est.

5

Le règne des anciens dieux est toujours à la frontière de la religion des morts. Toute vie y est fraternellement unie à la mort. Rien n'est plus caractéristique de l'esprit de cet ancien règne. Rien ne le sépare plus évidemment de celui des nouveaux dieux. La sombre demeure d'Hadès, où habitent les morts, est « une horreur pour les dieux » ⁽²⁴⁾. Selon la croyance de l'époque classique, Apollon ne devait pas entrer en contact avec la mort. Chez Euripide, le dieu doit abandonner la maison d'Admète qu'il aime, car la mort attend son épouse ⁽²⁵⁾. La déesse Artémis ne peut rester plus longtemps auprès d'Hippolyte, son favori, car il est près de la mort :

« Adieu ! Il me faut éviter de voir des mourants ;
Mon œil ne doit pas être profané par le souffle de la mort,
Et l'instant haï n'est pas loin » ⁽²⁶⁾.

Chez Homère en tout cas, les dieux olympiens n'ont aucun scrupule à toucher un cadavre. Mais le domaine de la mort leur est étranger et contraire, et leurs adorateurs n'ont absolument plus aucune vénération religieuse pour les morts. Le culte des morts est inconciliable avec l'office réservé aux dieux de l'Olympe. Une conviction s'est en outre associée à la croyance qu'on avait en eux : la signification dont était affecté le monde des vivants manquait aux morts. Eux dont la puissance était autrefois si profondément impressionnante, on ne devait plus les tenir que pour des ombres sans force, perdues dans un lointain inaccessible.

On a pensé que le nouvel esprit se serait tourné avec une telle ferveur vers la lumière et vers la vie qu'il en serait comme aveuglé et qu'il ne serait plus capable de voir la mort. Dans son admirable clarté, l'existence se réfléchirait jusqu'au dernier mouvement de la vie et la cruauté même de l'anéantissement lui serait encore précieux en tant que figure. Mais la clarté de cet œil ne

⁽²⁴⁾ *Iliade*, 20, 65.

⁽²⁵⁾ Euripide : *Alceste*, v. 22.

⁽²⁶⁾ Euripide : *Hippolyte*, v. 1437-1439.

pénétrerait pas jusque-là. C'est la raison pour laquelle, pour la nouvelle religion des morts, il y aurait un rien, et la sacro-sainte essence du passé et de la mort serait purement et simplement dissoute. Aussi convaincante que cette interprétation puisse paraître, il n'y a là qu'un faux-semblant de vérité. La religion homérique connaît bien un royaume de la mort. Les morts qui y habitent ne se réduisent pas à un rien. Même s'il n'y a plus de lien entre eux et les vivants, il subsiste malgré tout une représentation claire et très particulière de leur essence et de leur état. Le nouvel esprit n'a pas seulement posé là un concept-limite. L'idée qu'il a de la mort et de l'*avoir été*, comme le montre un premier examen, est tout aussi nouvelle et audacieuse que profonde. Les morts ne sont pas exclus de la nouvelle façon de voir le monde. Ils y ont seulement reçu une autre place. Connaître cette place doit être notre première tâche. Car puisque la croyance aux morts dans son premier sens est l'un des traits les plus caractéristiques de l'ancienne religion, nous devons donc nous attendre à ce que son renversement dans l'esprit nouveau nous indique clairement, par la même occasion, la direction fondamentale de cet esprit nouveau.

6

A lire l'*Iliade* et l'*Odyssée*, on retire très souvent l'impression que les dieux du monde inférieur auraient eu, pour la croyance de l'époque homérique, une importance aussi grande que Zeus et son entourage olympien. Mais quand on y regarde de plus près, cette impression s'efface aussitôt. Et en fin de compte, si l'on considère que les morts n'ont plus de rapport avec le monde de l'en-deçà, qu'ils n'ont plus droit à être vénérés et que, dans l'au-delà, ils ne sont même plus que des spectres, on risque de tomber facilement dans l'opinion dont il a été question plus haut, selon laquelle le monde des morts, avec ses dieux, n'aurait plus eu du tout de sens pour la façon homérique de voir le monde. Mais soudain, une idée nouvelle nous vient de cette apparence de vide. Nous y reconnaissons un acte spirituel à la mesure de l'histoire mondiale. Hadès, le maître du monde des morts, est souvent nommé chez Homère. Plus d'une fois, l'image de sa majesté ténébreuse se présente à nos yeux dans sa clarté lugubre. Il s'appelle « le fort », « l'invincible », le « Zeus des profondeurs de la terre » ⁽²⁷⁾. Sa « maison », dont il est appelé le « portier violent », est la demeure

⁽²⁷⁾ *Iliade*, 9, 457.

éternelle des morts. Le vainqueur y précipite l'esprit de celui qu'il a abattu. Son chien veille dans ce monde souterrain : c'est un monstre vorace et polycéphale, dont la voix tonne épouvantablement ⁽²⁸⁾. Quand il est question des cavales qui emportent Hadès à l'allure du vent, une image violente nous vient à l'esprit : le maître des ténèbres sort de la terre béante pour enlever sur son char doré l'ingénue Perséphone qui jouait dans une prairie en fleurs ⁽²⁹⁾. Depuis lors, l'« illustre Perséphone » trône en reine à son côté dans le royaume inférieur. Ils entendent l'imprécation d'un désespéré qui frappe la terre de ses mains et qui crie leur nom ⁽³⁰⁾. Le dieu des morts a joué un rôle important dans de nombreux mythes. L'*Iliade* raconte qu'Héraklès, le fils de Zeus, s'est autrefois battu avec lui et l'a grièvement blessé ⁽³¹⁾. Une fois, sa demeure royale s'illumine le temps d'un éclair, et un spectacle effrayant s'offre à nous : en haut, la terre tremble, les montagnes sont ébranlées de leur base à leur sommet, et le roi des morts bondit de son trône avec un cri, effrayé à l'idée que la terre pourrait s'ouvrir et que les espaces étouffants de l'horreur deviendraient visibles au monde d'en haut ⁽³²⁾. On pourrait donc croire que la figure du couple souverain des enfers eut une place vivante dans le sentiment religieux de l'époque homérique. Mais il n'en est rien. Si nous faisons abstraction des anciennes légendes et des stéréotypes de la langue, il ne reste plus grand-chose. C'est à peine si le dieu, dont le poète reçoit parfois la vision grandiose, concerne encore les vivants. On n'attend rien de lui. On ne lui témoigne aucune vénération. L'ancien caractère sacré de la malédiction et du serment ne semble plus être entendu que dans le monde inférieur. Les morts eux-mêmes, habitants du royaume d'Hadès, sont totalement séparés du monde des vivants. Aucune prière, aucun sacrifice ne peut plus les atteindre. Aucun chemin ne peut les ramener. Et en bas, au lieu de leur destination éternelle, que sont-ils ? Que le regard du vivant se brise, que la psyché l'abandonne, alors « elle se précipite du haut de la belle terre dans les profondeurs de cette maison solide » où il lui reste à espérer, non plus une suite à sa vie, mais une existence de spectre, perdue dans le rêve ou l'inconscience. Le vivant ne peut encore lui manifester que la vénération due au souvenir.

Les temps pré-homériques avaient une autre pensée des morts.

⁽²⁸⁾ *Ibid.*, 8, 368 ; Hésiode : *Théogonie*, v. 310-312.

⁽²⁹⁾ Homère : *Hymne à Déméter I*, v. 17 sqq.

⁽³⁰⁾ *Iliade*, 9, 568 et 456-457.

⁽³¹⁾ *Iliade*, 5, 395-404.

⁽³²⁾ *Ibid.*, 20, 61-65.

La croyance ancienne, du moins dans les pratiques de la festivité, est encore à l'œuvre chez Homère, comme l'a montré la *Psyche* d'Erwin Rohde. La vénération est accordée au cadavre de Patrocle : seront brûlés avec lui sur le bûcher, non seulement des béliers et des bœufs, des chevaux et des chiens, mais aussi douze jeunes captifs troyens abattus à cet effet. Cela s'accorde assez mal avec la représentation homérique selon laquelle l'esprit du mort est une ombre impuissante qui manque elle-même de la conscience claire. De telles pratiques rendent intelligible la considération dont jouissait autrefois le mort. Il ne se séparait pas tout à fait du cercle des vivants. Il entendait au contraire leurs prières. Il les protégeait de sa puissance mystérieusement rehaussée. A cette fin, on devait se souvenir assidûment de lui et faire des sacrifices sur sa tombe. Car sa haine démonique poursuivait de l'effroi et du malheur les indifférents et les profanateurs. A cette croyance appartient la formidable sublimité du dieu des enfers. De son esprit sont nés les mythes qui s'y rattachent et que le poète épique connaît encore fort bien. L'époque homérique a entièrement perdu cette croyance en la persistance de liens avec les trépassés, en leur grandeur et en leur puissance — croyance dont chacun sait qu'elle a été répandue sur la terre entière. Qu'on ait jamais prié ses pères, qu'on leur ait jamais fait de sacrifices, nous ne le croirions pas, si nous ne possédions qu'Homère. Il y a longtemps qu'une autre tendance à la souveraineté est arrivée ici. Quand l'homme touche au terme de sa vie, il en a vraiment fini avec ce monde. Il ne grandira pas dans la mort. Il ne deviendra pas digne d'une vénération divine. Aucun don de ceux qui vivent encore ne pourra le toucher. Ils n'auront plus rien à espérer ou à redouter de lui. Mais en bas, dans le royaume du silence et du passé, il ne sera plus qu'une ombre.

Comment devons-nous comprendre ce grand changement de la pensée?

7

Dans leurs tentatives pour éclairer les manières de voir et les pratiques des peuples anciens, les investigations les plus récentes ont une singulière prédilection pour les thèmes les plus grossiers. En outre, elles font peu de cas des différences qui séparent les génies des peuples. La religion pré-historique des Grecs nous est trop souvent exposée comme celle d'une quelconque communauté primitive. La représentation toute spirituelle que nous admirons tous aurait donc surgi sans médiation d'un amas d'incongruités et

de pratiques magiques. La crainte aurait donc été le motif déterminant qui aurait fait banir le mort de l'horizon des vivants, et la crémation de son cadavre un moyen pour en libérer au plus vite ceux qui restent en vie. Le bûcher funèbre aurait été un acte de légitime défense, et la croyance dans les morts — ou plutôt l'absence de croyance, telle que nous la trouvons chez Homère — une manière d'auto-affranchissement de l'âme angoissée. On en trouverait la preuve chez Homère lui-même : il affirme expressément que l'esprit du mort ne pourra être reçu qu'après la crémation dans le royaume des ombres et qu'elle seule le séparera définitivement de l'en-deçà ⁽³³⁾. L'ethnologie fournit d'ailleurs des exemples où, de fait, un mort, dont les importunités de fantôme étaient devenues intolérables, a été sorti de son tombeau pour être brûlé; à la suite de quoi on a eu enfin la paix avec lui. Mais que prouvent de tels événements? Une culture qui a l'habitude de confier ses cadavres à la terre peut recourir à la crémation dans une circonstance désespérée où elle n'éprouve plus qu'angoisse et horreur à l'égard du mort. Mais le sens originel de la cérémonie de la crémation n'en est absolument pas constitué pour autant. Au contraire, on a récemment remarqué avec l'énergie qui convenait que la crémation en général a été pratiquée comme une marque de vénération due au mort et comme une pieuse mise à exécution de sa volonté propre ⁽³⁴⁾. En outre, l'interprétation de la crémation comme un moyen de défense contre la crainte révèle en elle-même une légèreté d'esprit étonnante. A la place d'une énigme, elle se contente d'en proposer une autre, plus grande encore. Les morts étaient-ils autrefois l'objet d'une vénération dans le cœur des vivants, comme ils l'ont de nouveau été à l'époque post-homérique? Si la crainte et la vénération ont si longtemps regardé avec une dévotion intime vers le sombre visage des anciens aïeux, comment se fait-il donc que ces mêmes aïeux aient perdu tout d'un coup ce qu'ils avaient de noblesse, d'amour et de protection, pour ne conserver que la seule inquiétude, toujours inhérente à la mort, en sorte qu'il ne restait qu'un comportement possible à leur égard : la résistance?

Rohde était sur le bon chemin. Il supposait une parenté de sentiment entre la nouvelle croyance aux morts et la crémation des cadavres qui a généralement cours chez Homère. En anéantissant son corps, la crémation sépare immédiatement l'esprit du mort de l'espace de la vie. Homère le dit expressément : c'est parce qu'on l'aime et qu'on le vénère que le mort est

⁽³³⁾ *Iliade*, 23, 71.

⁽³⁴⁾ H. Schreuer : *Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft*, 33, 1915, p. 396 sqq.

brûlé; car tout le pousse avec force à s'éloigner de ce monde, et les liens qui le rattachaient à son entourage ne pouvaient pas être défaits avec une rapidité suffisante. Tous les peuples qui ont cette coutume croient ainsi détruire de force le cadavre, au lieu de l'abandonner à une décomposition progressive ou de le conserver par des moyens fort artificiels. Mais quand c'est le mort qui désire se séparer et qu'il y a donc obligation à lui venir en aide, c'est qu'il doit relever d'une essence tout entière tournée vers un autre monde et être devenu étranger au nôtre. La crémation des cadavres témoigne en faveur d'une manière particulière de voir l'essence des trépassés. Cette croyance n'est pas née d'émotions ou de réflexions primitives. Elle possède au contraire la valeur d'une idée authentique. Le mort n'est pas extirpé de l'existence : il est adjoint à un autre règne de l'existence, qui ne peut être pensé que dans l'étendue d'un lointain. Les mêmes peuples s'imaginent cependant qu'il pourrait reparaître ici de temps à autre et faire du bien ou du mal. Quand la croyance aux morts est fondée sur des principes de cet ordre, elle n'est presque jamais conséquente.

Mais cette croyance trouve sa grande et claire figure dans l'esprit des temps homériques. La signification de cette figure n'a jamais été encore appréciée à sa juste valeur. La pensée sublime de la vie et de la mort se présente ici : depuis lors, elle ne pouvait plus se perdre. Le premier point, c'est que le mort doit logiquement demeurer dans un autre monde. Il est devenu un étranger dans les domaines des vivants. Son essence particulière l'en expulse. Une fois qu'il est arrivé au lieu de sa destination, il ne retournera jamais plus en arrière, et tout lien avec lui est rompu pour toujours et pour l'éternité. Que pourrait-il faire dans le règne du soleil et de la vie en fleur, lui qui n'est plus qu'une ombre sans force et une muette imitation du passé? Car c'est là le second point : même dans l'au-delà, le mort n'est pas un être doué de force, comme il était autrefois. Il n'est qu'un souffle subtil, qui possède la figure de la vie passée, mais rien de son pouvoir, et jamais la conscience. C'est la dernière conséquence de la manière de voir selon laquelle le mort fait face à tout vivant dans l'étrangeté de son essence.

8

La croyance naïve qui s'en tient au sentiment, comme on la trouve encore aujourd'hui, ne fait pas une différence absolue entre la vie et la mort. Elle perpétue dans une réalité palpable

l'existence du trépassé dont elle se souvient. Mais si un examen plus approfondi renvoie les défunts dans un règne de l'existence autre et lointain, ce point de vue ne change rien, car ils y ont conservé leur manière vivante d'œuvrer, et le passé continue à se maintenir objectivement dans le cœur du présent. Mais dans l'image homérique du monde, *être* et *avoir été* s'opposent pour la première fois comme des grandeurs d'un ordre différent. Non que le mort soit simplement assimilé au rien. Ce n'est pas une simple négation que produit l'esprit nouveau : c'est au contraire une idée positive. Sa vie achevée, l'individu qui ne peut plus avoir d'histoire ne doit plus pouvoir, ni ici ni là-bas, se manifester ni œuvrer de façon personnelle. Il est au contraire transfiguré en une réalité d'une sorte particulière.

Telle est la manière de la génialité. Ses manifestations les plus nouvelles surgissent souvent des profondeurs de la vue la plus primitive pour n'arriver que maintenant à la clarté de la maturité. C'est ce qui est également arrivé ici. Le Grec regarda une nouvelle fois le monde : son lumineux coup d'œil redonna vie à une pensée originelle de l'humanité. On peut désigner comme telle la conception selon laquelle l'homme conserve une durée au-delà de sa mort, mais non comme une force de la vie qui se perpétuerait : bien au contraire dans une sorte de transposition de l'existence corporelle en termes d'ombre et de souffle ⁽³⁵⁾. Comme on le pensait, cette copie fidèle du trépassé demeure liée d'une manière mystérieuse à son corps aussi longtemps qu'il reste intact. Quand elle apparaît, elle peut terrifier ou consoler les survivants. Mais si le cadavre est en décomposition ou s'il est détruit tout entier, il y a un appel d'air en direction du lointain, vers le lieu de sa destination, où de si nombreux décédés ont déjà pris les devants. Les principaux traits de cette pensée se sont encore conservés, avec une fidélité étonnante, dans la croyance actuelle en les spectres. Cette croyance est à son tour un précieux témoignage de son ancienneté. Car en ce qui concerne les principaux points du problème de l'existence, les plus anciennes convictions sont en même temps presque toujours les plus récentes. Les primitifs proclament parfois, avec la même précision qu'Homère, que cet esprit du mort est une créature vague et sans force, dont on ne peut pas vraiment dire qu'elle vit. C'est tout à fait logique. A la copie brumeuse du trépassé manquent toutes les forces et toute la sève de la vie que le corps, maintenant anéanti, a possédées autrefois ⁽³⁶⁾. Mais à son plus haut degré de naïveté, la

⁽³⁵⁾ Voir W. F. Otto : *Die Manen*, 1923.

⁽³⁶⁾ Cf. *Odyssée*, 11, 218 sqq.

croyance aux morts est toujours pleine de contradictions. Ce frisson profond que nous désignons superficiellement sous le nom de crainte, alors qu'il est en même temps la disposition où l'âme s'accorde le plus à la liberté et à la grandeur, attire toujours à nouveau le mort dans l'activité de la présence. A la représentation naturelle, selon laquelle le mort n'est qu'une ombre, s'associe — avec une singulière absence d'embarras — le sentiment d'une volonté obscure qui dispose de forces incalculables. Même si une nouvelle patrie l'a recueilli, on ne cesse pour autant de le croire tout proche et de craindre ou d'espérer toutes sortes de manifestations de sa part.

Mais aux temps homériques, ce qui a été au centre de toute la croyance aux morts, c'est la pensée originelle selon laquelle les morts seraient des ombres aux rêves impuissants. Ce qui, du trépassé, seul demeure ne serait donc plus, effectivement, qu'un souffle subtil à figure humaine auquel sont refusées la volonté aussi bien que la force qu'il faut pour l'action. Un abîme infini le séparerait du monde où règnent conscience, volonté et acte, et maintiendrait pour toujours son existence crépusculaire de l'autre côté : dans l'empire primitif de la nuit. C'est un refus absolu de la croyance naïve et de sa représentation préférée. Cependant, il ne renferme pas une simple négation. Quand les décédés, dans l'isolement de l'au-delà, durent pour le moins, comme le croyaient d'autres peuples et même beaucoup de Grecs tardifs, ne pas poursuivre leur vie active comme ils le faisaient autrefois sur la terre, qu'est-ce qui empêcha donc de les définir comme effacés et anéantis ? A suivre attentivement la pensée d'Homère, on reconnaît aussitôt qu'il a donné à la représentation originelle de l'impuissance du mort un tour où se manifeste l'esprit le plus haut.

L'ombre du mort, en bas dans l'Hadès, ne peut plus rien œuvrer, n'a même plus de conscience, erre sans but et sans actes à travers la nuit éternelle : elle est la figure de ce qui appartient à l'*ayant été*. Elle n'est pas un rien. Elle a une consistance en rapport avec l'être. Mais sa réalité est d'une sorte particulière. Chez elle, tout est passé, tout est arrêté, tout est tourné vers l'arrière : sans présent ni avenir. Ainsi est apparu ici, pour la première fois au monde, l'*avoir été* : l'idée du passé. Si les morts perdurent, ce n'est plus comme une imitation de la vie. Ils ont perdu pour toujours le rapport à l'être qui est celui de la vie. Et cependant, ils sont toujours là, majestueux et tournés vers eux-mêmes : une figure de l'éternité. C'est avec cela qu'est établie l'idée grecque de la mort. En dépit de fortes réactions, elle est restée en Grèce l'idée maîtresse — si toutefois peut être nommée

maîtresse la croyance que les esprits représentatifs ont reconnue. Elle a trouvé son expression la plus achevée dans l'art attique du ^{ve} siècle, auquel il est revenu de donner la vie, en ce qu'elle a de plus accessible aux sens, à de si nombreuses manifestations homériques. Sur les stèles funéraires de cette époque, la vie accomplie est représentée dans son maintien naturel. Elle y a la figure de ce qui demeure : touchante par l'amour qu'elle inspire ou par sa gravité. L'œil, que rien ne sollicite vers l'avenir, regarde avec émotion l'éternité de ce qui a été parcouru.

La lumière de l'esprit, dont on a dit qu'elle n'a pu luire dans le règne où tout s'éteint et qu'elle est devenue aveugle à la majesté de sa grandeur, a donc en vérité exercé toute sa puissance sur le tombeau et y a vu quelque chose de plus important que ce qu'y avaient vu les adorateurs de la mort et des choses passées. Pour la première fois, l'*ayant été* lui a dévoilé son visage spirituel. Au-delà des notions naïves des croyances de l'humanité, elle a seulement reconnu ce que signifient être passé et avoir cependant un état éternel. Il est vrai qu'aux siècles suivants, l'ancienne opinion a resurgi et que des cercles religieux se sont constitués en prenant comme point de vue déterminé l'exaltation d'une vie après la mort. Mais l'idée que l'esprit homérique avait imprimée était et restait encore et toujours l'idée grecque en son sens propre. En tant que servante de Dionysos, le maître des morts, la tragédie semblait appelée à faire le plus grand tort à cette idée. En vérité, c'était une nouvelle victoire pour elle. Car si la tragédie célèbre bien les morts illustres, elle en célèbre la grandeur passée, et non la grandeur d'une présence démonique. Cette pensée, qui apparaît chez Homère dans sa clarté originelle, reste puissante par-delà les siècles, et encore chez les Romains : le mort ne peut plus être un sujet agissant, sans pour autant que la figure de l'*ayant été* soit effacée.

« Je suis au terme de ma vie.
J'ai accompli le cours que le sort m'avait destiné :
Qu'à présent, du jeu sauvage de la vie,
Ma grande ombre fuie à la paix du tombeau. »

Virgile fait ainsi parler Didon mourante ⁽³⁷⁾. L'ombre a une réalité pleine. Elle demeure avec ses pareilles « au fin fond des

⁽³⁷⁾ Virgile : *Enéide*, 4, 653-654. (W. F. Otto cite la traduction de Schiller : « Ich bin an meines Lebens Ziel. / Vollbracht hab ich den Lauf, den mir das Los Beschieden, / Jetzt fliehet aus des Lebens wildem Spiel / Mein grosser Schatten zu des Grabes Frieden. » Nous avons donné la version française des vers du poète allemand. André Bellessort traduit ainsi les deux vers de Virgile : « J'ai fini de vivre ; j'ai accompli la route que m'avait tracée la fortune. » N.d.T.)

profondeurs », là où seul un Ulysse, conseillé par le savoir des dieux, trouve son chemin, ou bien un Faust, avec l'aide de la clef enchantée que le diable lui a donnée. Il est très significatif que la pensée homérique, après des millénaires, ait encore trouvé une nouvelle renaissance dans l'esprit de Goethe, quand il composait la visite de Faust à ses mères :

« Echappe à ce qui est né,
Dans l'image des espaces sans amarres;
Réjouis-toi de ce qui depuis longtemps n'est plus un présent... » ⁽³⁸⁾.

Seul un prodige conduit au règne où, dans l'indéfini, planent

« Des images de la vie, mouvantes, sans vie.
Ce que ce fut autrefois, dans tout l'éclat de sa lumière,
Cela se meut ici; car cela veut être éternel » ⁽³⁹⁾.

Cela, c'est ce qui reste de l'homme. La manière homérique de voir prouve, jusqu'à nos jours, la puissance de sa vérité. Au problème de la mort, elle apporte une solution qui n'a pu être surpassée à aucune époque, et qui n'a pu être que répétée, consciemment ou non. La solution proprement grecque au problème de la mort : car c'est est en même temps la reconnaissance la plus parfaite.

9

La célèbre représentation dont nous avons examiné le sens semble être de la plus limpide clarté. Elle a pourtant une face secrète. Qu'elle s'écoule dans l'irrationnel, et elle sera entourée par le souffle de ce frisson obscur, présent dans toute pensée authentique de la mort. De là vient qu'elle n'est pas tout à fait dénuée de contradictions. Mais précisément, comme s'il en était encore besoin, elle prouve par là que, loin d'être une œuvre de l'entendement logique, elle s'est ouverte à un grand regard porté dans les profondeurs de l'être.

Toute activité propre est déniée aux images de la vie passée qui demeurent dans l'obscurité du monde inférieur. Elles ne semblent plus être que ce qu'on les nomme : des ombres vides. Et pourtant,

⁽³⁸⁾ « Entfliehe dem Entstandnen / In der Gebilde losgebundne Räume; / Ergetze dich am längst nicht mehr Vorhandnen... »

⁽³⁹⁾ « Des Lebens Bilder, regsam, ohne Leben. / Was einmal war, in allem Glanz und Schein, / Es regt sich dort; denn es will ewig sein. »

il y a en elles quelque chose de mobile, qui trouve une expression profondément saisissante dans les images qu'Homère en donne, quand il décrit le monde infernal ⁽⁴⁰⁾. Elles se pressent autour du visiteur qui, vivant, a trouvé le chemin qui conduit à elles. Elles veulent toutes s'abreuver du sang de la fosse sacrificielle pour se réveiller et retrouver la pleine conscience. La première de toutes arrive la mère d'Ulysse, dont il n'avait pas encore appris la mort. Ce qui ébranle est la façon dont elle se tient, attendant de pouvoir s'abreuver de sang; elle est inconsciente, elle ne reconnaît pas son fils, et pourtant elle se tient devant lui et elle attend, cependant qu'il doit accomplir d'un cœur malheureux sa tâche la plus importante : interroger Tirésias sur son propre avenir. Elle n'entend pas ce que tous deux se disent : elle reste cependant debout. Ceux qui étaient des amis dans la vie sont également ensemble, maintenant qu'ils ne sont que des ombres : à côté d'Achille erre son cher Patrocle, et Antiloque est avec eux, et Ajax, « le plus parfait de tous les Grecs après le Péléide » ⁽⁴¹⁾. — Il est tout à fait naturel que la rigueur dogmatique ne permette pas de se représenter l'absence de conscience des morts. Des poètes plus tardifs, comme Pindare, laissent les morts entendre sous la terre, avec leur « esprit dans la nuit du tombeau », l'hymne de gloire qui est chanté sur la terre en leur honneur et en celui de leurs descendants ⁽⁴²⁾. C'est ainsi que l'Achille d'Homère pense déjà que son cher Patrocle, qui est dans l'Hadès, viendra à savoir qu'il a rendu le cadavre d'Hector, et il le prie de ne pas en être irrité ⁽⁴³⁾. Quant au devin Tirésias, cela signifie même expressément qu'il lui aurait été donné de conserver jusqu'aux enfers sa faculté de penser ⁽⁴⁴⁾. Dans la deuxième partie de *la Descente aux Enfers* ⁽⁴⁵⁾, quand un mort reconnaît Ulysse et s'adresse à lui, le poète ne parle presque plus du plaisir du sang dont il était question plus haut. De même, Bacchylide ⁽⁴⁶⁾ donne la parole à l'esprit du défunt Méléagre, qui s'adresse à Héraklès dans l'Hadès sans avoir bu de sang ⁽⁴⁷⁾. Et dans la seconde *Descente aux Enfers* ⁽⁴⁸⁾, tant de conscience est accordée aux habitants du monde infernal que les nouveaux arrivants peuvent d'emblée

⁽⁴⁰⁾ *Odyssée*, chant 11.

⁽⁴¹⁾ *Ibid.*, v. 467 sqq.

⁽⁴²⁾ Pindare : *Pythiques*, 5, 101, et ailleurs.

⁽⁴³⁾ *Iliade*, 24, 591 sqq.

⁽⁴⁴⁾ *Odyssée*, 10, 492; 11, 91 sqq.

⁽⁴⁵⁾ *Ibid.*, 11, 385 sqq.

⁽⁴⁶⁾ Bacchylide, 5, 67 sqq.

⁽⁴⁷⁾ Cf. Wilamowitz : *Die Rückkehr des Odysseus*, 194.

⁽⁴⁸⁾ *Odyssée*, 24, 15 sqq.

s'entretenir de leur destin avec ceux qui les ont précédés. — Mais la manière de voir, conséquente et authentiquement homérique, selon laquelle les esprits des morts sont normalement privés de conscience ⁽⁴⁹⁾, exige un contact particulier avec le flux de la vie, s'ils doivent temporairement revenir à eux. Et que cela puisse effectivement advenir mérite de retenir notre méditation en ce qu'elle a de plus grave. Les ombres d'un passé autrefois vivant peuvent, grâce à une gorgée de sang frais — mais qui le leur apporte? — s'éveiller pour un instant à la vie et au présent. A la vérité, ils restent toujours aussi inconsistants et fuyants qu'un souffle d'air. Ulysse tente en vain d'embrasser sa mère : elle se dérobe sans cesse à ses mains, comme une ombre ou comme un rêve ⁽⁵⁰⁾. Mais l'image muette et sans conscience de la vie passée a pourtant recouvré la vue pour un instant ; elle a reconnu son fils et lui a parlé. Quelques minutes plus tard, la voici de nouveau replongée dans son ancienne cécité, et elle n'est plus rien d'autre qu'un monument de l'*ayant été*. N'est-ce pas le secret lui-même qui nous parle ici? Seul un Ulysse peut venir physiquement dans le royaume des ombres. Mais nous-mêmes, n'éprouvons-nous pas que la figure de l'*ayant été* s'abreuve de notre sang et surgit soudain du passé dans le présent — pour un fugitif instant? C'est avec une telle profondeur de sens que l'esprit homérique a métamorphosé la croyance primitive, selon laquelle le mort reprend force par le don du sang qu'on fait couler pour lui dans sa demeure souterraine.

Mais le monde de l'abîme trahit quelque chose de plus secret encore. Au moment où elle s'éveille à la conscience, l'ombre de la vie élève une plainte contre la lumière de la vie qui s'est éteinte. On ne peut percevoir cet accent émouvant sans ressentir qu'il appartient également au royaume de l'irrationnel d'où sont venues de tous temps les grandes et puissantes pensées sur la mort. Aucune doctrine n'a encore pu prendre aux mots *mort* et *être décédé* leur timbre particulier et sombre pour l'accorder à un timbre plus clair. A moins qu'elle n'ait rejeté l'ombre noire sur la vie et n'ait tenté d'expliquer son au-delà comme l'existence vraie. Et même alors, combien a-t-on eu peu de pouvoir contre la nature qui, malgré tout, oppose toujours de nouveau à la joie, au jour et à la vie la tristesse, la nuit et la mort, et qui n'accorde à l'œil de regarder les tombes qu'à travers des larmes! Même l'ivresse mystique qui demande la mort reste toujours attachée au pressentiment d'une mélancolie sacrée et durable éternellement.

⁽⁴⁹⁾ Cf. *Odyssée*, 10, 493-495.

⁽⁵⁰⁾ *Ibid.*, 11, 204 sqq.

Qui considère tout cela aura encore difficilement le courage de ramener à de simples appréhensions ou à de simples désirs les usages de deuil qui accompagnent le décès depuis des temps immémoriaux, au lieu d'en chercher l'origine dans la profondeur des événements de l'existence. Cet accent douloureux, venu du monde homérique, résonne encore maintenant à nos oreilles. L'image du trépassé, qui n'est encore dirigée que vers l'arrière et qui ne peut plus rien mettre en œuvre, quand bien même elle s'éveille à la conscience claire lors d'une rencontre avec le vivant, prend, en cet état, conscience de la mort, et pleure la vie disparue. Son aveu est d'autant plus saisissant qu'il se réduit à un cri de douleur et ne trouve pas de prolongement dans une philosophie de la vie. La figure de héros la plus éclatante, la couronne de l'*Iliade*, c'est Achille, et c'est de la bouche de son ombre que vient la confession : « Ne me parle pas de la mort en termes rassurants, Ulysse ! J'aimerais mieux labourer la terre, moyennant salaire, chez un homme pauvre qui lui-même a peu pour vivre, qu'être roi dans l'empire des morts » ⁽⁵¹⁾. Ces paroles remarquables sont en contradiction avec tout le reste, mais la contradiction prouve que ce que dit ici le poète est la profondeur même. Ses morts sont sans conscience. Joie ni peine ne les émeuvent. La question de savoir si la vie est préférable sans réserve à la mort n'a pas d'importance pour eux. Et pourtant... Le deuil les enveloppe de ses ailes sombres. S'ils entrent, pour un instant seulement, dans la lumière de la conscience, la tristesse les a déjà atteints eux aussi. Comment pourrait-il en être autrement, alors que le souffle de la vie, qui les traverse fugitivement, apporte avec lui quelque chose de la senteur du monde ensoleillé ? Mais ce sentiment demeure seul avec son sérieux et sa profondeur. Il ne s'aplatit pas jusqu'à la pensée que l'on doit jouir de la vie qui est si courte et qui débouche dans la pauvreté triste de la mort. Si Achille mort préfère, à son royaume d'ombres, la très misérable vie d'un journalier sous le soleil, bien loin de lui l'idée de conclure que ce serait une folie de choisir une gloire éternelle plutôt qu'une vie longue. Ce grand esprit est bien trop fier pour s'en tenir à son deuil. Son accès d'humeur ressemble à un geste douloureux de la main pour se défendre de la félicité dont le taxe Ulysse. Une seule chose lui importe, dans le court laps de temps où il est en contact avec ce qui vit : avoir des nouvelles de son vieux père qui vit encore, savoir si on le vénère toujours, et plus encore comment se comporte le fils qu'il a laissé derrière lui. Et à la nouvelle que Néoptolème est un héros qui se conduit avec honneur, nous

⁽⁵¹⁾ *Ibid.*, v. 488-491.

voyons la grande ombre, « émue par la joie, cheminer sur la prairie des morts » ⁽⁵²⁾.

La secrète proximité de la mort, primitive autant qu'éternelle, et qui se moque de toute logique, a donc trouvé une confirmation jusque dans l'idée homérique. Aucune curiosité rationaliste ne l'a détruite. Elle a au contraire été élevée jusqu'à la manière de voir la plus pure. Son lien est rompu avec le terrestre, avec la lourde pesanteur de l'élémentaire, avec le sérieux et la sainteté du sol maternel. Sa tristesse a perdu l'inquiétude primitive et est devenue sublime. Ce n'est que plus tard, quand on crut de nouveau avec force que la vie passée œuvrait effectivement sur le présent, qu'on eut des raisons de craindre le contact d'un mort et qu'on eut besoin de rituels pour éliminer l'impureté. Dans les récits homériques, où la mort fait pourtant irruption à tout moment dans la vie, il n'est pas question de sentiments de ce genre. Une indication fugitive, comme celle où l'on voit Ulysse purifier sa maison par le feu et le soufre après le massacre des prétendants, ou le nom de *Phoibos*, qui ne peut que signifier que ce dieu de la clarté est aussi celui qui libère de ce que la souillure démonique a d'inquiétant, sont les seuls souvenirs que ces sentiments ont été vivants autrefois. A la différence de l'Apollon d'Euripide (dont il a été question plus haut), l'Apollon d'Homère n'éprouve pas de honte à s'occuper avec amour du cadavre d'un héros comme Sarpédon ou Hector ⁽⁵³⁾.

10

Par sa position à l'égard de la mort, la croyance homérique a donné une connaissance claire de sa manière d'être. Le secret qu'elle comporte n'est pas pour elle ce qu'il y a de plus vénérable, de plus apte à être béni et de plus contraignant. Car il est éternellement séparé du présent, dans lequel respire tout ce qui vit et où les dieux se manifestent. Et pourtant, ce qu'il a d'essentiel n'a pas disparu pour la clarté de l'esprit : le sacré primitif lui parle encore, même si c'est d'une autre région de l'être.

Il nous est par conséquent possible d'entrevoir quel rapport la croyance nouvelle peut avoir avec les autres puissances de la sphère qui est reliée à la terre. Les princes des ombres, Hadès et Perséphone, lui ont presque entièrement échappé. Mais même les

⁽⁵²⁾ *Ibid.*, v. 539.

⁽⁵³⁾ *Iliade*, 16, 667-673 ; 24, 33-54.

autres, quel que soit le nom qu'ils portent, sont tournés par un côté de leur être vers la nuit de la mort et peuvent, chacun à sa manière, être appelés dieux des morts. Où qu'ils aient disparu dans une autre existence, les morts devaient perdre aussi beaucoup de leur droit sur la vie. Leur bénédiction, leur sagesse et leur loi ont-elles cependant toujours été en même temps la bénédiction, la sagesse et la loi des morts qui veillent dans l'abîme des profondeurs? Toute cette existence à la fois sainte et sombre, qui était sortie des cavernes de la nuit pour venir aussi près des anciennes générations, devait maintenant s'en retourner farouchement dans ses ombres. Elle fut éclipsée par la magnificence des nouveaux dieux — mais elle ne fut pas damnée ou bannie, comme d'autres peuples le firent avec leurs anciennes divinités, une fois assuré le triomphe des nouvelles. C'est l'un des témoignages les plus parlants sur la manière de la nouvelle croyance : s'emporter et vouloir avoir raison sont bien loin de la sagesse distinguée qui est la sienne. Sa divinité lumineuse possède assez de grandeur pour reconnaître l'essence obscure qui ne lui est pas comparable. Ainsi l'ancien et le plus ancien demeurent dignes de vénération dans la profondeur, mais ils doivent laisser à un plus haut royaume la couronne du divin en son essence véritable.

Homère connaît et nomme presque toutes les puissances de la profondeur. Il est le serviteur fidèle de la piété primitive. Mais elles sont devenues plus secrètes et plus calmes. Leur loi ne régit plus l'existence. Leur amour n'est plus la source de tout bien. Leur ancien caractère redoutable ne ressemble plus qu'à une nuée lointaine. Le fond sacré d'où ils sont a perdu tout ce qu'il avait de monstrueux. La nécessité qui les reliait cérémonieusement à l'unité a été écartée comme avec un sourire. Quelques-unes d'entre elles, comme les Charites, les fières filles de la profondeur, sont elles-mêmes entrées dans la lumière de l'Olympe et se sont mêlées aux jeux de son éclat et de son or. D'autres ont conservé leur gravité ancienne; mais la toute-puissance des ténèbres ne se tenait plus à côté de leur dignité.

La nuit est encore sacrée. Elle est la « prompte nuit » (elle tombe presque tout d'un coup dans les pays méridionaux). L'image de la reine qui fait silence, qui provoque la tourmente avec son visage sombre et qui chasse devant elle le frisson de la mort, apparaît encore au poète d'une manière vivante. Il lui compare Apollon en colère, quand il s'abaisse à nuire aux Grecs ⁽⁵⁴⁾, ou Hector qui n'arrête pas d'enfoncer la porte du camp

⁽⁵⁴⁾ *Iliade*, 1, 47.

des navires ⁽⁵⁵⁾, ou l'ombre d'Héraklès mort qui répand encore autour de lui l'effroi dans l'Hadès ⁽⁵⁶⁾. La grande Nyx est nommée une fois ⁽⁵⁷⁾ « dompteuse des dieux et des hommes », et nous apprenons que Zeus lui-même a dû traiter un jour avec ménagement le dieu du sommeil qui, pour fuir sa colère, s'était réfugié auprès d'elle : Zeus craignait d'exciter le mécontentement de « la prompte nuit ». Mais son nom résonne presque comme une allégorie. Elle n'a pas de place parmi les divinités que l'on vénère. L'essence du divin est à chercher à présent dans une tout autre sphère.

De même, les Erinyes, les filles effrayantes de la nuit ⁽⁵⁸⁾, dont l'appartenance à la profondeur de la terre trouve aussi son expression dans la figure vénérable de Déméter Erinys, sont bien connues de la pensée homérique. Elles ferment la bouche au cheval d'Achille, qu'Héra avait soudain doué d'une voix humaine ⁽⁵⁹⁾. Sont-elles donc, comme Héraclite le dit ⁽⁶⁰⁾, les « archères de Dikè » qui vengent toutes les transgressions, si bien que, par crainte d'elles, « même le soleil ne dépassera pas leurs mesures » ? Le plus souvent, elles veillent sur les serments et les malédictions. D'après Hésiode, elles sont les nourrices du jeune dieu du serment « qu'Eris enfanta pour porter atteinte aux parjures » ⁽⁶¹⁾. Elles-mêmes « punissent les hommes sous la terre, quand l'un a commis un parjure » ⁽⁶²⁾. Elles s'appellent « esprits de la malédiction » (ἄραί), en leur demeure sous la terre ⁽⁶³⁾. Elles écoutent le père qui maudit son fils ⁽⁶⁴⁾ ou la mère qui se désespère ⁽⁶⁵⁾. Elles poursuivirent Œdipe sa vie durant, depuis que son infortunée mère et épouse s'était pendue, la malédiction sur les lèvres ⁽⁶⁶⁾. La malédiction de Pénélope les appellerait à perdre Télémaque, s'il chassait de force sa mère de la maison ⁽⁶⁷⁾. Même chez Homère, nous reconnaissons qu'il s'agit d'un droit primitif : elles en sont les représentantes et poursuivent d'un « cœur sans pitié » ceux qui le violent. Ce droit, c'est le droit du

⁽⁵⁵⁾ *Ibid.*, 12, 463.

⁽⁵⁶⁾ *Odyssée*, 11, 606.

⁽⁵⁷⁾ *Iliade*, 14, 259.

⁽⁵⁸⁾ Eschyle : *Euménides*, v. 321-322 et 416.

⁽⁵⁹⁾ *Iliade*, 19, 418.

⁽⁶⁰⁾ Héraclite : fragment 94, Diels.

⁽⁶¹⁾ Hésiode : *Travaux*, v. 803.

⁽⁶²⁾ *Iliade*, 19, 260 ; cf. p. 43.

⁽⁶³⁾ Eschyle : *Euménides*, v. 417.

⁽⁶⁴⁾ *Iliade*, 9, 454.

⁽⁶⁵⁾ *Ibid.*, v. 571-572.

⁽⁶⁶⁾ *Odyssée*, 11, 280.

⁽⁶⁷⁾ *Ibid.*, 2, 135.

sang et de la parenté. L'exemple le plus frappant en est le destin d'Oreste le matricide. Il est vrai qu'Homère ne sait rien de cette histoire, dont la gravité effroyable ne s'est réveillée que plus tard. Mais son poème a tout de même conservé du droit ancien des traits comme celui-ci : les plus jeunes doivent respecter la volonté des aînés, parce que « les Erinyes sont toujours du côté » des aînés ⁽⁶⁸⁾. Quand on rassemble toutes les expressions de ce genre, c'est un ordre sacré de l'époque archaïque qui se donne à connaître. Il était fondé sur la crainte et la vénération du sang, de la naissance et de la mort, et sa sanction se maintenait par le caractère divin du sol de la terre maternelle, où vie et mort ont leur séjour. Nous avons parlé en détail, dans notre deuxième chapitre, de cet ordre primitif. Ce que tait le monde homérique — pour autant qu'il peut encore en savoir —, ressort également chez Hésiode de manière évidente. Les Erinyes y sont les démons du sang parental que l'on répand. La déesse-terre les a conçues et mises au monde à partir des gouttes de sang qui avaient jailli, quand Ouranos fut émasculé par son fils ⁽⁶⁹⁾. Et Rhéïa attend de Zeus, quand elle s'apprête à le mettre au monde, qu'il fasse retomber sur Kronos « les Erinyes de son père » ⁽⁷⁰⁾. Pour Homère cependant, tous ces assujettissements, et la sphère tout entière de la gravité terrestre à laquelle ils appartiennent, ne sont plus le plus haut point du sacré. L'ultime sérieux n'est plus chez les puissances du sang, de la terre et de l'obscur. Elles ont perdu leur caractère inéluctable, car l'éclat du divin rend libre, quand il rayonne des yeux d'Athéna et d'Apollon qui, chez Eschyle, donnent raison à Oreste, en dépit de la voix du sang maternel qu'il a répandu, mais au nom d'une loi hautement spirituelle.

Cet esprit n'annule ni ne proscriit nullement l'ancien et le plus ancien. Il les libère de leur lourde pesanteur et les met en harmonie avec un monde de la lumière. La figure de Thémis en offre un témoignage très riche d'enseignements. Elle est l'une des apparitions les plus vénérables de la divinité de la terre-mère ⁽⁷¹⁾. Elle se présente comme l'esprit et la volonté du droit. De là vient qu'elle a dû rendre les oracles à Delphes avant Apollon. Elle succédait en effet à Gaïa, comme le dit la prêtresse au début des *Euménides* d'Eschyle. Avec un sens profond, le mythe lui donne pour filles les trois Heures, « Justice, Droit et Paix » (εὐνομία, δίκη, εἰρήνη), « qui prêtent attention aux œuvres des hommes

⁽⁶⁸⁾ *Iliade*, 15, 204.

⁽⁶⁹⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 185.

⁽⁷⁰⁾ *Ibid.*, v. 472.

⁽⁷¹⁾ Cf. Eschyle : *Prométhée*, v. 209.

mortels », et les Moires, « qui font présent aux hommes mortels du bon et du mauvais » ⁽⁷²⁾. En même temps que ces puissances sacrées, Thémis a été élevée dans la clarté rayonnante de l'Olympe, et elle a épousé Zeus le céleste ⁽⁷³⁾. L'*Hymne homérique à Zeus* la montre assise sur son trône, appuyée contre Zeus, qui entretient avec elle un dialogue pensif. Mais dans les épopées homériques, où Zeus est lui-même le maître de toute connaissance, Thémis n'a pour fonction que d'appeler les dieux à se réunir sur son ordre ⁽⁷⁴⁾ ou d'ouvrir le repas des dieux ⁽⁷⁵⁾. Qu'elle ait un pouvoir plus sérieux de mise en œuvre à côté d'un Zeus qui donne des conseils, il n'y a plus pour le montrer que la parole cérémonieuse par laquelle Télémaque s'adresse à l'assemblée des habitants d'Ithaque : « Par Zeus l'Olympien, et par Thémis qui réunit les hommes pour le conseil et les disperse à nouveau ! » ⁽⁷⁶⁾.

C'est aussi sous son nom plus significatif de Gaia que la déesse-terre a été vénérée comme le fond sacré de la sagesse. Aux temps anciens, était-ce donc sa parole que proclamait la voix de l'oracle de Delphes ⁽⁷⁷⁾ ? Le souvenir de sa hauteur primitive est conservé, non seulement par le mythe théogonique, mais encore par maints témoignages d'une époque plus tardive. « Le dieu le plus ancien, la terre éternelle, inépuisable », chante le chœur, dans l'*Antigone* de Sophocle ⁽⁷⁸⁾. L'*Hymne homérique à la Terre* nous fait voir le prix de cette mère-de-tout dont la faveur distribue la richesse : ordre de la paix, belles femmes et enfants aimables. Son pouvoir sur la vie à sa naissance est lié à celui qu'elle a sur la mort, car tout ce qu'elle engendre revient de nouveau dans son sein maternel. Son caractère a donc aussi une face obscure et grave, que nous avons appris à connaître chez les Erinyes. Dans l'incantation des morts, c'est elle que l'on commence par invoquer ⁽⁷⁹⁾. Son image côtoie celles de Pluton et d'Hermès dans le temple des déesses inexorables, à l'Aréopage ; ceux qui ont eu la chance d'être acquittés par la cour de juridiction criminelle y font des sacrifices ⁽⁸⁰⁾. Dans la figure vénérable de Gaia se rencontrent donc d'une manière pénétrante les idées de naissance et de mort, de bénédiction, de malédiction et de droit sacré. Mais de tout cela, il n'est presque rien resté que des formules, dans la vie

⁽⁷²⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 901-906.

⁽⁷³⁾ *Ibid.*, v. 901.

⁽⁷⁴⁾ *Iliade*, 20, 4.

⁽⁷⁵⁾ *Ibid.*, 15, 95.

⁽⁷⁶⁾ *Odyssée*, 2, 68.

⁽⁷⁷⁾ Eschyle : *Euménides*, v. 1-2.

⁽⁷⁸⁾ Sophocle : *Antigone*, v. 338-339.

⁽⁷⁹⁾ Eschyle : *Perses*, v. 629.

⁽⁸⁰⁾ Pausanias : 1, 28, 6.

religieuse du monde homérique. La grande déesse-terre apparaît encore dans le serment solennel que prononce Héra, à côté d'Ouranos, son époux de l'époque archaïque ⁽⁸¹⁾. Quand les deux peuples concluent un traité, c'est à Hélios et à elle qu'est offert le sacrifice qui accompagne le serment ⁽⁸²⁾.

Il vaut enfin la peine de remarquer particulièrement que même la figure de la divinité terrestre qui est appelée à avoir l'éclat le plus souverain et qui, sous le nom de Déméter, exprime la maternité d'une façon inoubliable, n'a pas plus de place dans le monde homérique, bien que sa dignité renvoie aux temps les plus anciens et qu'elle ait conservé sa couronne jusque dans les siècles tardifs. L'unité de la vie, de la mort et du droit sacré a trouvé en elle son symbole le plus vénérable. Mais Homère ne veut rien savoir du rapport qu'elle a avec le royaume des morts. Sans doute nomme-t-il assez souvent la reine des morts, « l'illustre Perséphone », mais aucun mot ne trahit quoi que ce soit du grand mythe selon lequel elle a été arrachée au monde supérieur et est la fille chérie de Déméter, comme l'*Hymne homérique* qui lui est dédié est le premier à nous le raconter. Homère connaît pourtant une représentation primitive et très parlante de Déméter, celle qu'exprime le mythe rapporté par Goethe :

« que Déméter, la grande,
serviable une fois s'accommode aussi d'un héros,
telle un jour elle a accordé à Iason, le roi vigoureux des Crétois,
de son corps immortel le gracieux secret » ⁽⁸³⁾.

Chez Homère, Kalyso mentionne cette histoire ⁽⁸⁴⁾. Quand elle précise que la couche nuptiale de la déesse, ce fut un champ trois fois labouré, le secret le plus merveilleux de la religion de la terre nous apparaît soudain de manière imagée. Homère sait également que Zeus aime Déméter ⁽⁸⁵⁾. Il mentionne une fois le sanctuaire qu'elle a dans la ville fleurie de Pyrasos ⁽⁸⁶⁾. Mais elle n'apparaît elle-même que fort peu dans le monde homérique. Sa puissance y est tout entière limitée à la croissance des céréales. Elle s'appelle la « blonde ». Une comparaison de l'*Iliade* ⁽⁸⁷⁾ nous la montre sur

⁽⁸¹⁾ *Iliade*, 15, 36.

⁽⁸²⁾ *Ibid.*, 3, 104 et 277.

⁽⁸³⁾ « Dass Demeter, die Grosse, / sich gefällig einmal auch einem Helden bequemt, als sie dem Jasion einst, dem rüstigen König der Kreter, ihres unsterblichen Leibs holdes Verborgne gönnt. » (Goethe : *Elégies romaines*, 12.)

⁽⁸⁴⁾ *Odyssée*, 5, 125-128 ; cf. Hésiode : *Théogonie*, v. 969-974.

⁽⁸⁵⁾ *Iliade*, 14, 326.

⁽⁸⁶⁾ *Ibid.*, 2, 695.

⁽⁸⁷⁾ *Ibid.*, 5, 500.

l'aire « sacrée », séparant elle-même, au souffle du vent, la balle du fruit. Et c'est d'après elle qu'est nommée la nourriture que le champ dispense ⁽⁸⁸⁾. La façon dont elle met en œuvre et la signification qu'elle a pour la vie homérique ont ici leur terme.

De la communauté des figures régnantes se trouvent donc exclues des puissances sacrées au plus haut point, et qui ne sont pas oubliées pour autant. On admet de les vénérer et d'en tenir compte, ce qui ressortit à l'étendue et à la profondeur, mais surtout au secret terrifiant de leur être, selon lequel toute valeur est déterminée et toute volonté décidée. On le voit de la façon la plus nette avec la figure la plus puissante de ce cercle : Dionysos. Comme l'a très justement remarqué J. J. Bachofen, sa masculinité entraîne irrésistiblement avec elle l'éternel-féminin de cette sphère et y demeure pourtant engagée tout entière. Son esprit brûle dans la boisson enivrante que l'on a nommée le sang de la terre. Désir de monde originel, vertige, évanouissement de la conscience dans l'illimité s'abattent en tempête sur les siens, et les trésors du royaume de la terre se dévoilent aux bienheureux. De même, les morts se rassemblent autour de Dionysos et au printemps, quand il offre les fleurs, ils avancent avec lui. L'amour et la rage la plus sauvage, le froid frisson de l'horreur et la félicité forment sa suite en se donnant la main. Tous les traits qui font l'essence primitive de la divinité terrestre sont accrus chez lui jusqu'au démesuré, mais aussi jusqu'à la plus grande profondeur du sens. Cette exaltante figure des dieux est bien connue chez Homère. Il décrit le dieu comme l'« enragé », et la sauvagerie de ses compagnes qui brandissent le thyrsos est vivante devant ses yeux. Mais tout cela ne sert qu'à une comparaison, comme celle où il compare à une Ménade Andromaque qui, dans l'obscur pressentiment de son avenir, se précipite hors de sa maison ⁽⁸⁹⁾, ou au récit occasionnel d'histoires qui sont des prétextes à réflexion ⁽⁹⁰⁾. Dans le monde vivant d'Homère, il n'y a pas de Ménades, et c'est en vain que l'on cherche une action de Dionysos, même des plus modestes. Le Dionysos « riche en joies » ⁽⁹¹⁾ est tout autant étranger au monde homérique que le sauveur et l'annonciateur de l'au-delà. La démesure qui lui est propre ne s'accorde pas avec la clarté qui doit marquer ici tout ce qui est vraiment divin.

Les autres figures du cercle terrestre sont également très

⁽⁸⁸⁾ *Ibid.*, 13, 322; 21, 76.

⁽⁸⁹⁾ *Ibid.*, 22, 426; cf. Homère : *Hymne à Déméter I*, v. 386.

⁽⁹⁰⁾ *Iliade*, 6, 130 sqq.; *Odyssée*, 11, 325.

⁽⁹¹⁾ Hésiode : *Travaux*, v. 614.

éloignées de cette clarté. Elles peuvent être entourées de la magie la plus douce. Elles peuvent porter au front une gravité toute de hauteur. Savoir et loi sacrée se tiennent à leur côté. Mais elles sont liées à la matière terrestre et prennent part à sa pesanteur obscure et à son absence de liberté. Leur grâce est celle de l'élément maternel et leur droit à la rigueur de tous les liens du sang. Ils circulent tous dans la nuit de la mort. Ou plutôt : c'est la mort et le passé qui se manifestent, à travers eux, dans le présent et l'existence des vivants. Il n'y a aucune sortie de scène, aucun passage de l'existence objective dans la sphère de la délivrance, aucune libération du cercle de la vie et de la mise en œuvre par ce qui fut autrefois. Tout ce qui fut demeure toujours solide et élève toujours son exigence avec la même matérialité, devant laquelle aucun lieu d'asile n'offre de refuge. Ce caractère est seulement confirmé quand nous voyons le sexe *féminin* avoir de loin la prépondérance dans le monde des dieux de cette sphère. Dans le cercle céleste de la religion homérique, il cède au contraire le pas d'une façon qui n'a rien de fortuit. Les dieux qui ont maintenant la suprématie ne sont pas seulement du sexe *masculin* : ils représentent l'esprit masculin avec toute sa détermination. Même quand Athéna s'unit à Zeus et à Apollon dans la triade supérieure, elle nie alors expressément la nature féminine et se change elle-même en génie de la nature masculine.

11

Ainsi les nouveaux dieux sont-ils nettement séparés des anciens. Mais pour les différencier, nous ne pouvons nous contenter de remarques simplement négatives, comme celles que nous avons faites jusqu'ici. Ce qu'il y a d'éminemment positif dans le nouveau concept de la divinité est encore dans l'attente de son éclaircissement. Nous ne nous arrêterons qu'un moment encore au négatif pour trouver le point à partir duquel s'ouvre le spectacle du positif. Le souverain du monde inférieur se retire entièrement loin des trois grandes puissances qui se sont partagé le tout et qui représentent le caractère divin de ses sphères. Le monde inférieur a perdu presque toute signification pour la piété. Le divin auquel elle croit n'y est pas chez lui. Il ne demeure pas non plus dans le royaume de la terre. La terre-mère primitive a beau s'être présentée encore sous tant de figures mémorables, toutes disparaissent presque dans l'obscur, car aucune d'elles ne peut manifester quelque chose de ce qui s'appelle à présent divin au plein sens du terme. Et si nous nous tournons maintenant du

monde inférieur et du royaume de la terre vers la région où Poséidon exerce son pouvoir, c'est pour y chercher également en vain ce qui est accordé à cette sphère.

Cela semble d'abord incroyable. Quand il apporte aux Grecs son aide divine dans les combats qui ont lieu autour de Troie, Poséidon ne joue-t-il pas un rôle aussi grand que n'importe quelle autre divinité? Nous apprenons aussi ce qui a fait de lui un ennemi irréconciliable des Troyens : le roi Laomédon, pour qui il avait construit les murs de Troie, l'a trompé en conservant pour lui le présent qu'il lui avait promis ⁽⁹²⁾. Sa haine poursuit jusque dans la mort Hector, le petit-fils de Laomédon. Il est l'un de ceux qui ne veulent rien savoir, quand il s'agit d'arracher le cadavre d'Hector à la fureur inhumaine d'Achille ⁽⁹³⁾. Il est bien connu que, dans l'*Odyssée*, c'est sa colère qui poursuit le héros, des années durant, sur toutes les mers, jusqu'à ce qu'il soit rejeté, nu et seul, sur le rivage des Phéaciens. Bien plus, les avertissements que Tirésias donne à Ulysse dans l'Hadès ⁽⁹⁴⁾ ont une signification qui va au-delà des récits qui nous sont fournis par l'*Odyssée* : même après son retour dans son pays, quand il aura vaincu les prétendants, il ne doit pas oublier que Poséidon est toujours furieux contre lui et qu'il doit errer infatigablement jusqu'à ce qu'il atteigne le lieu où il est décidé que se résoudra pour lui l'hostilité de Poséidon. Les scènes où Poséidon apparaît ⁽⁹⁵⁾ appartiennent aux images les plus grandioses et les plus fastueuses de la poésie homérique. Il est également bien connu que ce dieu a été tenu de tous temps par les Grecs dans la même vénération que son élément, la mer, et qu'aux temps archaïques il a joué un rôle qui pouvait à peine être surpassé par aucun des autres dieux. Mais c'est ici précisément que nous reconnaissons la frontière tracée par la religion homérique. Poséidon est par trop lié à la matière pour posséder la vraie hauteur du divin, au sens où l'entend la religion homérique. C'est pourquoi il lui est arrivé ce qui est arrivé à Déméter, qui lui était si proche : l'étendue de ce qu'il met en œuvre, que nous reconnaissons encore dans bien des témoignages extra-homériques, a été limitée tout entière à la mer. Sans doute des surnoms stéréotypés, comme Einosigaios, Enosichthôn, Gaièochos, et le nom même de Poséidon étendent sa puissance jusque sur la terre qu'il ébranle en ses fondements et le placent,

⁽⁹²⁾ *Iliade*, 21, 442-457.

⁽⁹³⁾ *Ibid.*, 24, 26.

⁽⁹⁴⁾ *Odyssée*, 11, 100 sqq.

⁽⁹⁵⁾ Que l'on pense seulement à son voyage par mer, au début du chant 13 de l'*Iliade*.

comme son seigneur et son époux, à côté de la vieille déesse-terre. Dans la description du combat des dieux ⁽⁹⁶⁾, il y a un tremblement de terre qui est attribué à Poséidon : montagne et vallée vacillent, et dans la profondeur, le seigneur des morts bondit en hurlant de son trône, craignant que Poséidon, celui qui ébranle, ne déchire la terre et n'ouvre à la lumière son sinistre royaume. Mais les humains de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* ne pensent à Poséidon que quand ils ont affaire à la mer. Pour eux, sa force n'est pas une puissance de l'intérieur de la terre, ni de la croissance, ni des animaux, ni même de la profusion des eaux courantes. Si l'on compare ce rôle avec celui d'un Hermès, voire d'une Athéna ou d'un Apollon, qui protègent et sanctifient de leur divine présence tant de situations de la vie humaine, nous avons affaire à une différence particulièrement significative. Pour le monde homérique, il y a, dans l'être d'un Olympien authentique, un sens de la profondeur et de l'étendue immenses. La sphère où s'exerce la puissance de Poséidon se réduit au contraire à un domaine bien défini de la matière, et ce que son nom a de violent est l'écho de quelque chose qui a été et qui a vieilli. Comme on l'a déjà remarqué plus haut, on ne peut pas méconnaître que le poète a attribué de temps à autre à l'apparition de Poséidon un trait de gaucherie et de bonhomie archaïques. Il suffit de penser à la façon honnête et cérémonieuse dont il provoque Apollon au cours du combat des dieux ⁽⁹⁷⁾, ou à la mésaventure ridicule de l'amoureux Arès dont il est le seul de tous les dieux à ne pas pouvoir rire, tant est grande sa compassion ⁽⁹⁸⁾. Le souverain des mers, qui tenait autrefois la terre dans ses bras puissants, ne participe donc pas, lui non plus, à l'éclat véritable du divin tel qu'il se manifestait pour les temps homériques. Il est bien trop engagé dans la nature matérielle pour pouvoir rivaliser avec les Olympiens authentiques, eux qui sont liberté et étendue.

La même raison nous permet de comprendre aussi pourquoi un dieu comme Héphaïstos ne pouvait en général amener à aucune dignité. Ne devrait-on pas croire que c'est lui précisément, le dieu du feu, qui aurait été appelé à révéler les idées les plus grandes et les plus sublimes ? Dans le cercle des dieux homériques, il n'est cependant rien d'autre que l'ingénieux forgeron, rôle dont il n'est au fond jamais sorti, même par la suite. Il appartenait tout entier à l'élément du feu. Il était bel et bien cet élément lui-même, si on

⁽⁹⁶⁾ *Iliade*, 20, 56-65.

⁽⁹⁷⁾ *Ibid.*, 21, 435 sqq.

⁽⁹⁸⁾ *Odyssée*, 8, 344 sqq.

le regarde avec les yeux de la vénération et de la croyance. Chez Homère, le feu n'est pas seulement nommé « la flamme d'Héphaïstos » : on dit simplement « Héphaïstos » ; à tel point les deux sont un. C'est pourquoi Héphaïstos ne signifie absolument rien pour la religion homérique. Dans les scènes des deux épopées où les dieux apparaissent, son rôle n'est pas seulement très mineur ; il manque résolument de distinction, et prête même à rire.

Tel est le lot commun de toutes les figures qui, selon la croyance homérique, ne possèdent pas la couronne de la parfaite divinité : elles s'en tiennent à la matière et représentent personnellement le caractère sacré d'éléments parfaitement déterminés. Les plus significatives d'entre elles sont la série des divinités de la terre, dont le caractère maternel va jusqu'à embrasser et sanctifier la mort. Nous avons compris ce qu'elles ont de sérieux et de profond. Les contemporains d'Eschyle pouvaient encore être ébranlés en éprouvant ce que signifiait qu'elles aient dû céder autrefois leur souveraineté aux nouveaux dieux. « Malheur, jeune race des dieux, vous avez foulé au pied le droit ancien et me l'avez arraché des mains ! » C'est ce que s'écrient, chez Eschyle, les Euménides révoltées, jusqu'à ce que la main réconciliatrice d'Athéna les accueille. Elles restent pourtant par la suite les gardiennes vénérables du droit chez les citoyens d'Athènes, et elles promettent à la ville que protège la fille céleste et masculine de Zeus la bénédiction de la profondeur maternelle de la terre.

Cette réconciliation et cette reconnaissance sont un symbole de la souveraineté de l'esprit nouveau et projettent une lumière claire sur son essence. Les puissances féminines de la terre, si elles avaient été victorieuses, n'auraient pas recherché d'accommodement. Celui qui aurait été d'un avis différent du leur, leur haine aveugle l'aurait condamné au sacrifice, sans espoir de salut. Car leur grandeur et la terreur qu'elles inspirent reposent dans leur inconditionnalité. Leur loi est semblable à celle de la nature et du sang, qui embrassent de leur tendresse maternelle ce qui leur appartient, mais qui sont d'une logique impitoyable s'ils sont dérangés ou offensés. Les nouveaux dieux célestes sont au contraire suffisamment libres pour ne pas exterminer tout ce qui est ancien. Ils en reconnaissent la vérité et témoignent par là de la supériorité de leur savoir. Ils ne veulent pas, à la différence des dieux nouveaux chez d'autres peuples, que tout autre adoration n'ait désormais de valeur que comme impiété et que tout ce qu'ils ne sont pas puisse être oublié pour toujours. Esprits de la hauteur, ils laissent à l'obscurité de la terre la respectabilité qui lui revient. Cette obscurité doit seulement rester dans les limites qui sont les

siennes, car s'est ouvert au-dessus d'elle un règne de la lumière auquel l'amour le plus élevé de l'esprit humain doit désormais appartenir. Les Dieux qui gouvernent maintenant la vie sont des guides et des idéaux : comme tels, ils appartiennent, non plus à la terre, mais à l'éther. Ainsi, des trois règnes et de leurs dieux que nous avons distingués au début de cette section, un seul est demeuré comme le lieu de la perfection divine : *le règne lumineux de Zeus*.

Les habitants du ciel ne sont cependant pas les citoyens d'un au-delà qui serait entièrement séparé de ce monde de la terre. Les formes de leur existence sont les mêmes que sur la terre (ils ont même figure humaine) à cela près que tout ce qui chez nous est imparfait et fugitif, ils le possèdent dans sa gloire et sa perfection. Même la façon qu'ils ont d'œuvrer sur la vie humaine n'a rien de surnaturel et n'est en rien le fait d'une puissance absolue qui veut imposer la reconnaissance de sa loi. Avec eux, être et créer se meuvent entièrement sur les chemins de la nature. Se trouve aussi soulevée la question de savoir comment ils se comportent à l'égard du règne de la matière et de la nature, alors même qu'ils ne font qu'un avec lui, mais qu'ils ont cependant leur pays au-dessus de lui, et qu'ils appartiennent par conséquent à deux mondes : celui des hauteurs de l'éther et celui de la lourde corporalité qui est à la naissance de la terre.

Parmi les dieux de la croissance terrestre et des morts, il en est un dont l'exclusion du cercle des grands Olympiens mérite une attention particulière : c'est Dionysos. Comme nous l'avons vu, Homère le connaît très bien quand il conduit son cortège, mais il n'occupe pas même une place des plus modestes dans la religion homérique. C'est pourtant lui qui a élevé l'homme au-dessus de lui-même dans un enchantement sacré et qui a ébranlé toute la Grèce par la tempête de flammes de son esprit. Cette sorte d'élan a donc dû précisément être étrangère à l'esprit du divin tel que l'entendait Homère. Il ne fait aucun doute que toute exubérance lui répugne et *s'y rencontre ordinairement là où il croit accomplir sa merveille la plus grande* : l'élévation des limites entre le fini et l'infini, entre l'homme et le dieu. Une part importante de la religion dionysiaque est la croyance aux morts, et là aussi le sentiment qui en est ébranlé n'admet pas de limite infranchissable entre ici et là-bas. Combien cette croyance émotionnelle s'est transformée dans la clarté de la pensée homérique ! Le gouffre éternel est devenu visible entre *être* et *avoir été*. Le passé manifesta pour la première fois son essence spécifique, qui le sépare pour toujours du présent, malgré tous les souhaits et toutes les fantaisies. Et cependant le secret a conservé son droit sacré. Il

s'est retiré dans sa profondeur et aucune indiscretion ne l'y a suivi. Dans son duel contre la lumière, l'obscur gagne d'abord sa profondeur la plus profonde. Il est réservé à la force de l'esprit, dont l'activité masculine s'exerce dans la lumière, de découvrir que l'ébranlement provoqué par la nuit des abîmes éternels est une sensibilité aux rêves féminins, éprise de tout secret. Cette découverte peut être faite à toute époque et se vérifie aussi dans la croyance homérique aux morts.

Il est donc hors de doute que la représentation homérique du dieu appartient au règne de l'*esprit*. C'est l'esprit qui donna à la croyance primitive aux morts la figure nouvelle et éternellement mémorable. C'est l'esprit qui a repoussé l'exaltation de la religion dionysiaque. Ce mot important est trop souvent employé de façon irréfléchie ou arbitraire. On va jusqu'à l'utiliser de préférence à l'illimité ou à l'immatériel, à l'au-delà de toute forme et de toute description. Mais où il y a esprit règnent clarté et figure. Son élément est si peu le surnaturel et l'immatériel que c'est plutôt un nœud inextricable qui le rattache à la nature. Nature et esprit vivent l'un dans l'autre et l'un pour l'autre. La première grande manifestation de l'esprit est la religion homérique, qui est en même temps la première grande manifestation de la nature. Dans la Grèce postérieure, l'esprit est toujours de nouveau apparu de façons diverses, mais jamais sous une figure aussi originellement authentique que dans la religion de l'esprit vivant. Avec elle, l'hellénisme a prononcé sur le monde sa parole éternelle.

La spiritualité des nouvelles figures divines est liée à la fidélité la plus intime à la nature. Et cette fidélité à la nature nous fait d'abord parfaitement comprendre sa spiritualité. Le passage de l'esprit le plus profond à la nature la plus vivante, Friedrich Hölderlin l'a dit de la manière la plus grande dans sa parole sur Socrate et Alcibiade :

« ' Pourquoi rends-tu hommage, vénérable Socrate,
A ce jeune homme constamment ? ne connais-tu rien de plus grand ?
Pourquoi ton œil avec amour
Le regarde-t-il comme un dieu ? '
Qui a pensé le plus profond aime le plus vivant,
Comprend haute vertu qui a regardé dans le monde,
Et les sages en ont du penchant
Souvent à la fin pour le beau » (99).

Ces vers peuvent ainsi servir d'épigraphe à ce qui va suivre.

(99) « ' Warum huldigst du, heiliger Sokrates, / Diesem Jünglinge stets ? kennest du Grösseres nicht ? / Warum siehet mit Liebe, / Wie auf Götter, dein Aug' auf

12

La vénération primitive de l'élément et des phénomènes du cours de la nature est encore nettement perceptible chez Homère et n'a jamais été totalement perdue de vue par l'hellénisme. Un mode de pensée particulièrement étendu et grand s'adresse à nous, quand nous entendons les poèmes homériques nommer « sacré » ou « divin » la nuit, le jour et le soir, quand la mer et les fleuves, les terres et les villes, le blé, l'olivier et le vin, voire la noble espèce humaine se trouvent couronnés d'une gloire divine par de telles paroles. Cette profonde souveraineté du monde n'a pas été démentie par les nouveaux dieux. Faute de quoi ils auraient dû s'opposer fort rudement aux anciens génies : où serait alors l'intégrité et l'harmonie du monde homérique ? Le caractère sacré de la nature est inséré dans l'essence des divinités lumineuses et y apparaît maintenant comme un sens supérieur et une grandeur spirituelle. Ce que cela signifie, nous pouvons l'apprendre de chacun des grands personnages divins. Ils sont dégagés du terrestre et présents cependant dans toutes ses figurations. Mais *comment* ils sont dégagés et *comment* ils sont présents, voilà qui vaut d'être pensé.

La nouvelle divinité ne se tient pas face au monde comme une puissance qui le met en mouvement du dehors. Elle est au beau milieu du monde. Mais elle n'est pas quelque chose d'isolé dans ce monde. Le caractère sacré du feu, en tant que génialité d'un élément déterminé, pouvait bien inspirer la vénération : il ne pouvait jamais atteindre au rang du divin en son sens plein. Même la majesté de la mer ne savait s'élever jusqu'à cette sphère. La divinité est toujours une *totalité*, un monde entier dans son accomplissement. Cela se confirme même pour les dieux supérieurs, Zeus, Athéna et Apollon, les porteurs des idéaux les plus élevés. Aucun d'eux ne produit une vertu unique ; aucun d'eux n'est concerné par *une* seule direction de la vie aux multiples mouvements ; chacun d'eux veut donner la plénitude, la figure et la clarté de son esprit particulier au cercle entier de l'existence humaine. Même si la divinité ne signifie jamais pour l'humanité comme telle un devoir ou un espoir uniques, mais toujours un tout de la vie, elle ne se manifeste absolument jamais d'une seule manière unilatérale dans la grandeur du monde, qui embrasse en

ihn? ' / Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste. / Hohe Tugend versteht, wer in die Welt geblickt, / Und es neigen die Weisen / Oft am Ende zu Schönen sich. » (Hölderlin : époque de Frankfurt, 1796-1798.)

même temps que l'homme tous les éléments et toute l'essence de la vie. Elle n'est rien moins en vérité que l'âme du monde, le fondement secret de la vie pour tout être de la terre, mais toujours comme une grandeur au caractère particulier. Cette fois, ce caractère particulier est la signature d'un monde parfaitement accompli en soi.

On en rencontre la plus belle manifestation là où précisément l'on pourrait s'attendre à une mise en œuvre strictement limitée et unilatérale. Aphrodite éveille le désir amoureux et lui accorde satisfaction. Considérée sous ce seul aspect, elle apparaît comme le génie d'une force isolée de la nature. Mais elle est infiniment beaucoup plus. Elle donne figure à tout un monde et l'anime de son esprit. D'elle provient non pas tant l'ivresse du désir que l'attrait amoureux qui excite et emporte. Elle est la jouissance qui repose sur l'être et captive les sens de son sourire. Ce ne sont pas simplement les hommes et les animaux, ce sont aussi les plantes, les images inanimées et les apparences, les mots eux-mêmes et les pensées qui tiennent d'elle la douceur entraînante, fascinante et écrasante. Sa magie fait ainsi se lever un monde où le souffle de la grâce s'achemine vers l'extase et où tout ce qui est divisé en deux veut se fondre délicieusement dans l'unité. Toutes les figurations y sont enfermées et tous les désirs amoureux, depuis l'obscur désir animal jusqu'à l'aspiration aux étoiles. — Nous trouvons la même chose chez toutes les grandes divinités du nouvel ordre. Elles forment et manifestent toujours une création parfaite en soi. Aussi souvent que le monde montre l'un de ses grands aspects, c'est leur esprit qui vient y luire. Un monde tout autre, mais encore une fois un monde tout entier, tel est celui dans lequel se reflète Artémis, la déesse virginale. Ici, on ne sait rien du plaisir qui porte à l'étreinte et à la félicité de l'union. Ici, tout est mouvant, dérobé et pur. La clarté de la déesse plane au-dessus des prairies et des mers. Son esprit clair se meut dans la sauvagerie des forêts et dans la lumière solitaire des hauteurs. Elle met en œuvre la magie secrète de la solitude naturelle, son épouvante qui coupe le souffle, sa tendresse joyeuse et la dureté en laquelle elle peut soudain se muer. Les animaux des champs et des forêts profondes lui appartiennent. Elle les protège maternellement quand ils sont en détresse et les traque jusqu'à la mort avec une joie effrénée quand ils sont du gibier. Mais l'homme aussi appartient à son règne. Elle se manifeste comme l'âpre douceur du jeune corps et de la jeune âme, comme la grâce qui ne veut pas de dépendance et comme la tendresse qui s'effraie de l'ardeur du prétendant et qui devient cruelle quand on l'approche trop. Elle anime la légèreté qui ne peut que courir et danser. Elle

anime l'être frais comme un matin avec son éclat et avec sa clarté où les feux colorés des rayons du ciel étincellent comme dans une goutte de rosée. Elle est donc elle aussi le sens et l'esprit d'une mise en œuvre qui embrasse l'homme, bête et nature, et qui tient de la déesse la marque éternelle de son essence. — Quelle différence avec l'expression du monde dont le nom divin est Hermès ! C'est maintenant le visage nocturne que le monde peut offrir même sous le soleil, quand tout se passe par secrets et merveilles et que l'on voit l'obscurité malgré la clarté du jour. Ce n'est pas dans la paix ni dans la majesté de la nuit que l'esprit d'Hermès se fait reconnaître : c'est dans ce qu'elle a de dangereux et de favorable, dans ses occasions de trouver et de perdre, dans l'angoisse et le doux plaisir qu'elle procure ; dans ses singularités, ses fantasmagories et son sens de la profondeur qui est à la source de toute magie. — Ainsi trouvons-nous de nouveau que toute divinité est liée le plus intimement aux choses de cette terre, qu'elle ne signifie pourtant jamais quelque chose d'isolé, mais qu'elle est une figure éternelle de l'être dans le cercle entier de la création.

Né plus tard, on n'en est pas moins plein de vénération et de dévotion, quand ces puissances manifestent leur essence et en même temps la richesse du monde, et c'est avec étonnement qu'on s'aperçoit de l'étendue et de la profondeur du spectacle que cette richesse a déployé jusque dans l'obscurité sacrée du secret et jusqu'aux frontières de l'irrationnel, où l'attrait amoureux et la cruauté ne font qu'un. Une connaissance merveilleuse, que l'on peut aussi nommer expérience vécue, a vu dans les grandes sphères de l'être l'esprit élevé qui porte en soi leur essence tout entière et qui la manifeste au regard éclairé. Les divinités se tiennent alors soudain au-dessus des règnes de la vie : apparitions vivantes du sens éternel qui gouverne chacun de ces règnes et est encore aussi présent dans l'éclat du sublime que dans le souffle terrestre des vallées et des hauteurs, dans la croissance des plantes et dans le pouls de la vie animale. Ces puissances ne sont pas telles que la croyance qu'on avait en elles ait pu partir de représentations limitées de mises en œuvre concrètes et particulières, pour s'étendre et se spiritualiser peu à peu en fonction des progrès de la pensée et de la croissance des besoins vitaux. Ce qui était là tout d'un coup, c'était la totalité dans son essence, la multiplicité qui rayonne spirituellement à partir d'un point central : figure d'un règne de l'existence qui déployait en elle son contenu éternel. Ainsi réapparut la sainteté primitive de la nature, dans la gloire d'une haute mise en œuvre. A l'heure où naquit sa religion authentique, l'esprit grec montra pour cette haute mise en

œuvre sa première et sa plus grande vénération. Il vit et il sut : tout ce qui est individuel est imparfait et promis à la ruine, mais la figure se maintient. En elle repose le sens de tout être et de tout advenir. Elle est la réalité vraie; elle est le divin. Partout présente, elle ne fait qu'un avec tous les phénomènes du cercle de la vie, qu'elle domine. Mais c'est en tant qu'essence la plus haute et être qui demeure qu'elle se tient pour soi, et bien au-dessus du terrestre, dans l'éclat de l'éther.

L'homme moderne a tendance à confondre la valeur générale de telles représentations avec des conceptualisations abstraites. Aujourd'hui encore, l'historien de la religion ne peut rien reconnaître d'autre derrière les personnes divines de la croyance antique, que des objets de la nature et des forces physiques, ou bien des concepts généraux sans consistance. Mais cette volonté d'interpréter qui oscille entre la grossièreté et le rationalisme vient toujours profaner la vie plastique de la figure grecque des dieux, laquelle témoigne d'une connaissance plus haute où conceptualiser et regarder sont une seule et même chose. Cette connaissance trouve toujours des totalités et leur emprunte précisément des traits tels que l'entendement logique n'a rien pour les mesurer : élévation et majesté, solennité, faste, bonté, prudence, étrangeté, rouerie, grâce, séduction, et bien d'autres valeurs encore, riches en signification et évidentes à la fois, et dont peut se passer la pensée rationnelle. Elle n'a pas une seule fois besoin de les nommer, car elle ressent la figure qui peut toujours naître de nouveau, tel l'éclair, d'esprit en esprit. La langue qui lui est propre est la création plastique du poète et de l'artiste; ce qui ne doit pourtant pas nous empêcher de reconnaître son éminente signification religieuse. Car qu'y aurait-il de religieux, sinon la saisie que l'homme fait de son regard dans les profondeurs de l'être? La profondeur parle ici à l'esprit qui reçoit la lumière. Un instant peut faire briller des figures qui portent à la vénération et pour lesquelles aucun temple ne fut jamais bâti. C'est ainsi que, dans la *Cinquième Isthmique*, Pindare prie une essence qui n'apparaît qu'ici et nulle part ailleurs, bien qu'il la nomme Théia, mère d'Hélios ⁽¹⁰⁰⁾ : c'est le charme puissant qui rougeoit dans l'or; la richesse du merveilleux qui baigne de sa lumière les régates sur la mer et les chevaux sur la piste de course; la gloire sur la tête couronnée du vainqueur de la joute — c'est l'éclat, le rayonnement essentiel, « la divine » à la magnificence de laquelle le soleil porte témoignage, et les hommes aussi, quand elle luit dans la félicité de l'instant parfait.

⁽¹⁰⁰⁾ Cf. Wilamowitz : *Pindaros*, 201 sqq.

Cet exemple remarquable — auquel on pourrait en joindre bien d'autres — nous montre clairement en quelle direction l'esprit grec a été religieux après s'être trouvé lui-même. S'être trouvé lui-même : c'est le grand événement de l'époque pré-homérique. Une race de dieux s'est avancée autrefois depuis les contours du monde passé avec une clarté si convaincante qu'elle a dû conquérir et conserver la vénération la plus haute. La signification que leur culte a eu à l'époque archaïque n'aide en rien à comprendre les personnes de ces nouveaux dieux. L'heure où naquit la représentation spécifiquement grecque du dieu fut l'instant de génie où la divinité manifesta à travers son être le sens qui œuvre dans chaque sphère particulière de l'existence et qui lui prête l'état d'éternité, l'unité et la noblesse.

13

C'est l'honneur de cette espèce d'hommes qui produisit tant de richesses spirituelles d'avoir consenti, dans le temps de sa génialité religieuse, à reconnaître et à exhorté le divin, non dans un absolu de puissance, de sagesse ou de volonté, mais dans les figures originelles de ce qui est mis en œuvre. Leur religion porte ainsi le même témoignage sur l'unité de la nature et de l'esprit que leur art plastique.

De cette unité naît aussi la pure *figure humaine* sous laquelle la divinité apparaît au Grec depuis l'époque homérique. Peu nous importe ici que parfois la poésie homérique rappelle encore avec discrétion les anciennes formes animales. La ressemblance avec l'humain n'est en aucun cas remise en question par les circonstances où l'image divine est élevée jusqu'au colossal, par exemple quand Héra prête serment en étendant ses mains sur la terre et sur la mer ⁽¹⁰¹⁾ ou quand Arès est étendu sur le sol et recouvre neuf plèthres de son corps ⁽¹⁰²⁾; ce qui ne tient pas compte de la rareté de telles images et de leur incapacité à avoir des suites. Ce que signifie cette forme humaine sous laquelle les dieux apparaissent et qui l'a emporté sur toutes les autres, c'est seulement là-dessus que nous devons être clairs. Elle n'est rien de nouveau en soi et pour soi, car elle fut sans doute longtemps familière à l'époque archaïque à côté de la forme animale. Mais à présent elle devient unique et exclusive de tout autre. Par là, la nouvelle croyance se détourne irrémédiablement de l'ancienne.

⁽¹⁰¹⁾ *Iliade*, 14, 272-273.

⁽¹⁰²⁾ *Ibid.*, 21, 407.

La manifestation qui se fait sous une forme animale témoigne encore d'une divinité non spirituelle, liée à l'élémentaire et à la matière, et de sentiments monstrueux et démesurés qui sont excités par la rencontre avec elle. La figure humaine annonce au contraire une nature divine qui s'accomplit dans l'esprit. Avec cette spiritualité, la nouvelle manière de voir est nettement plus proche de la nôtre. Mais elle s'en éloigne on ne peut plus par la retenue sacrée de la figure naturelle : sa claire détermination vaut pour elle comme manifestation authentique du divin, et c'est pourquoi la divinité doit se présenter elle-même sous la forme la plus éminente de la nature : la forme humaine.

La philosophie religieuse de notre temps ne veut rien savoir d'une telle manière de voir le divin. Éduquée par une religion dirigée tout entière vers le supra-sensible, renvoyée par la détresse de l'âme et par l'exemple des religions orientales vers tout ce qui mène au salut, elle n'attend que d'ébranlements du sentiment et de ravissements extatiques la possibilité de conclure authentiquement sur ce qui est sacré. S'il faut bien un signe extérieur pour témoigner de son horrible secret, il lui apparaît clair comme le jour que des symboles peuvent parfaitement servir à cela, mais une image humaine moins que toute autre. Quant aux formations d'images monstrueuses que nous rencontrons dans les religions de bien des peuples, elle doit leur donner la préférence, parce qu'en faisant éclater les formes et les limites fournies par la nature, elles laissent pressentir l'inouï, l'indicible, l'inconcevable et l'imposant et expriment ainsi par des moyens terrestres ce que doit être l'unique contenu du vécu religieux.

L'esprit à qui le divin s'est manifesté sous une figure humaine est diamétralement opposé à cette manière de voir. Car elle ne peut voir que superficialité et frivolité du sens dans cette clarté sereine qui tombe sous le sens avec autant d'évidence. L'humanité ne saurait plus pourtant considérer comme perdue la grandeur libre que les Grecs ont donnée de l'image du dieu, grandeur dont les témoins ont été, non des prophètes ou des individus retirés du monde, mais les grandes figures — et pas simplement dans l'antiquité ! Tout se passe comme s'il y avait protestation, au nom de la nature et de l'esprit, contre les idées de souci, d'impatience du désir et de jouissance de la mort. Oui, comme si l'accusation était retournée contre l'adversaire lui-même ; comme si se trouvait expliqué que l'inclination pour le surnaturel combattait précisément le trop-humain, dans la mesure où il n'y aurait pas de faute plus humaine que l'arrogance de refuser la conduite de la nature, et de penser et de prétendre de sa propre autorité au-delà des limites naturelles.

C'est pourquoi ce qui se tient ici à la place d'une image monstrueuse et déconcertante ou d'un symbole de l'absolu, c'est la figure accomplie de l'homme. Car si toutes les formes et tous les phénomènes de ce monde font signe vers la divinité, l'image la plus riche spirituellement doit en être la plus ressemblante. Être un dieu, cela veut bien dire : porter en soi tout le sens d'un règne de l'existence et reposer comme éclat et hauteur sur chaque chose à son image, mais manifester à sa place la plus éminente la souveraineté tout entière et le vrai visage. En possédant lui-même des traits humains, le dieu montre le règne dont les formes, depuis l'inanimée jusqu'à l'animale et l'humaine, se reflètent toutes en lui, par leur côté le plus pleinement spirituel. Ainsi son image reste-t-elle d'un bout à l'autre dans la ligne de la nature, mais en se situant au point le plus haut de cette ligne.

La divinité est la figure qui se répète dans toutes les formations d'images, le sens qui tient tout ensemble et qui donne à voir sa spiritualité dans celle de l'homme en tant que la plus sublime.

V. ÊTRE ET ADVENIR A LA LUMIÈRE DE LA MANIFESTATION DES DIEUX

1

A l'idée de l'être des dieux est apparentée celle de leur façon d'œuvrer dans la vie humaine. Elle non plus n'a jamais été dogmatiquement formulée. Mais nous pouvons en avoir une connaissance claire grâce aux nombreux récits où l'on voit des dieux se manifester aux hommes. C'est l'idée fondamentale dont la religion grecque n'a jamais pu se passer. Depuis l'époque des Lumières, certains caractères de cette religion ont pu provoquer étonnement et opposition. Mais la Critique n'a jamais pu en atteindre la signification centrale. Sa vérité s'affirme encore aujourd'hui : à l'écart de la pensée conceptuelle, la seule dignité qu'elle accorde en ce monde va à la conscience qu'ont les vivants de la présence divine, sans s'aveugler pour autant en ce qui concerne la liberté humaine, ou la régularité et la calculabilité de l'advenir. Portée par cette idée, la croyance grecque est l'exemple le plus grandiose d'une religiosité qui ne connaît absolument aucun dogme, qui n'est en contradiction avec aucune expérience de la nature, et qui pénètre et embrasse cependant l'existence tout entière.

Son plus grand et son plus pur témoin est le monde dont peuvent nous instruire les poèmes homériques. Elle y est si vivante qu'elle n'y a nulle part besoin de justifications.

Il n'est pas d'erreur plus fâcheuse que de penser que l'éveil de la Critique signifie rigueur accrue et approfondissement de la conscience religieuse. Ce n'est que lorsque la conscience religieuse vient à vaciller, que le bon sens est autorisé à faire valoir ses prétentions. Ensuite, qu'elle en arrive à vaciller, cet événement ne peut jamais être éclairé ; il ne peut qu'être indiqué par l'image de

la proximité décroissante du dieu. Mais le monde homérique se tient encore tout entier dans son enchantement.

Le règne des dieux sur ce monde — lequel n'est nullement mesquin et pauvre en idées — possède une signification dont il n'y a pas d'autre exemple. Tout état, toute faculté, toute passion, toute pensée, tout faire, tout événement vécu a son reflet dans la divinité. Le poète ne peut peindre aucun trait de quelque conséquence, sans que le nom d'un dieu ou d'une déesse lui vienne sur les lèvres. Ce constant rappel de la divinité, cette intimité avec la présence céleste, doit faire une profonde impression, même sur celui pour qui la religion homérique reste étrangère. Souvent, le rapport aux dieux peut se trouver réduit à de simples formules : il n'en continue pas moins à témoigner d'un sentiment qui fut vivant. Toujours est-il qu'on ne saurait trouver une seconde image du monde en laquelle l'existence terrestre et humaine serait aussi pleine de la présence divine ; ni de société qui — sans être une communauté religieuse — ne tienne compte de la divinité avec une telle constance et une telle déférence à chaque instant de son existence.

L'étonnement provoqué par cette dévotion qui pénètre tout le vécu s'accroît dans la mesure où nous connaissons sa nature. Ici, plus l'entendement pénètre profondément, plus notre Critique doit perdre courage. Il en va ainsi avec toutes les figurations qui sont nées de la plénitude du vécu et qui ne portent qu'en elles-mêmes leur justification. Le sens vif de leur construction renvoie lui-même à des mesures qui nous sont étrangères. Que ce sens nous soit étranger ou familier, nous devons le laisser tel qu'il est. Il est vrai qu'il ne peut que rarement trouver un écho et une réponse chez les hommes de notre temps. Car ce qu'ils cherchent dans la religion, c'est un monde autre et secret, alors que c'est là un trait qui appartient au caractère fondamental des Grecs : la religion unit la reconnaissance la plus déférente à l'observation la plus aiguë de la réalité. Pour les Grecs, le divin n'est ni une explication justificatrice, ni un temps d'arrêt et une rupture dans le train naturel du monde : il est le train naturel du monde lui-même.

2

Les dieux — dont l'esprit a sa marque en tout advenir — œuvrent en partie seuls et indépendamment les uns des autres, en partie en tant que totalité et unité. Les deux manières sont d'égale importance. Il est vrai que leurs volontés particulières créent souvent des dissensions dans l'existence terrestre. Mais ce qui est

en jeu ici, c'est la multiplicité et le conflit de l'être, qui doivent apparaître d'autant plus inextricables à l'homme actif que son expérience est plus vivante et plus riche. Cette discorde se manifeste sans ménagement. Elle aurait pu devenir intolérable à des prétentions personnelles. Mais pour la pensée grecque, le personnel ne pesait pas assez lourd. Il ne pouvait prendre les différences et les oppositions de l'être comme une lutte maligne pour la puissance et le prestige. Les oppositions entre les dieux sont fondamentalement analogues aux tensions qu'il y a entre les figures originelles du monde, et leur caractère personnel n'était pas propre à aggraver ces tensions. La représentation mythique d'une famille sous la conduite d'un père royal laisse subsister les tensions, et donne en même temps l'image symbolique d'une harmonie. L'harmonie devient unité en la personne de Zeus; non pas simplement quand il est la puissance la plus haute des dieux et qu'il gouverne les grands destins d'après sa volonté; mais quand il apparaît au contraire comme l'exposant du règne divin en général et qu'il est ainsi celui qui œuvre en tout et vers qui toutes les prières s'élèvent. Nous rencontrerons assez souvent cette grandeur de Zeus, qui croît à l'infini et se perd dans l'inconcevable. Nous devons mentionner ici un autre rassemblement, non moins important, où le divin, en tant qu'entité majestueuse, s'oppose tout entier et sans partage à l'humain.

Dans bien des cas chez Homère — et, comme on sait, pour l'hellénisme ultérieur — la responsabilité d'événements importants revient de façon très générale à des « dieux » (θεοί) ou à « la divinité » (θεός). La dernière expression ne désigne nullement une personnalité déterminée, au sens monothéiste du terme. Elle dit plutôt la même chose que la première, à savoir : l'unité du monde divin, comme elle se présente au sentiment vivant, malgré les différences de ses manifestations. Quand Diomède ⁽¹⁾ blâme très sévèrement le conseil d'Agamemnon de s'abstenir de la guerre et qu'il assure solennellement que Sthénélos et lui veulent combattre en toute occasion jusqu'à la fin, à condition qu'ils soient accompagnés « de la divinité » (σὺν θεῷ), il parle en ayant confiance en ce monde supérieur qui se tient au-dessus des hommes. C'est à lui que pense le poète de l'*Odyssée*, quand il dit que ceci ou cela « n'a pas lieu sans la divinité » (οὐκ ἔνευ θεοῦ) ⁽²⁾. C'est parce que « la divinité » est avec lui qu'Hector a la prépondérance et que Ménélas doit lui céder sans rougir ⁽³⁾.

⁽¹⁾ *Iliade*, 9, 49.

⁽²⁾ *Odyssée*, 2, 372.

⁽³⁾ *Iliade*, 17, 99.

Comme aucun héros grec ne répond à la provocation d'Hector, Ménélas dit qu'il s'y essaiera, « mais les dieux éternels tiennent d'en haut la victoire dans leurs mains » (4). Hector sait bien qu'il n'a pas la même stature qu'Achille, « mais », dit-il, « la décision repose dans le giron des dieux, de savoir si je te frapperai à mort avec mon javelot, malgré ma moindre force » (5). Après sa mort, nous apprenons de la bouche du vainqueur que c'est à lui que « les dieux ont accordé de triompher de cet homme » (6). S'apercevant de la tromperie d'Athéna, Hector a senti lui-même que « les dieux l'appelaient à la mort » (7). A Hélène repentante, Priam dit affectueusement : « Je ne te reproche aucune faute : la faute en est aux dieux qui m'ont infligé la souffrance de cette guerre » (8). Même pour Agamemnon, la chute de la cité de Priam dépend de ce que « les dieux l'accordent » (9). Au début de l'*Iliade*, Chrysès souhaite aux Grecs : « Puissent les dieux, les Olympiens, vous accorder de détruire la cité de Priam et de rentrer heureusement chez vous ! » (10).

La référence à « la divinité » (θεός) est fréquente dans l'*Odyssée*. Télémaque repousse avec un frisson religieux la pensée de renvoyer malgré elle sa mère de la maison : « Que la divinité m'en préserve ! » (11). Du serviteur fidèle et aimé de son maître, Eumaïos dit qu'il travaille avec zèle et que « la divinité bénit son ouvrage » (12). Pendant le repas de sacrifice, il dit encore son opinion avec une humilité religieuse : « La divinité donnera et refusera selon sa volonté : car elle peut tout » (13). Ce n'est pas à tous les hommes, dit Ulysse à Euryale, que « les dieux » donnent haute taille et aptitudes de l'esprit : un homme peut être d'apparence chétive, mais « la divinité » accorde du charme à ses paroles (14). « Toujours la divinité unit le semblable au semblable », raille Mélantheus en voyant Ulysse qui, sous l'apparence d'un mendiant, accompagne le porcher (15). Très significative est la façon dont Ulysse s'exprime, face à la déesse Athéna : tant que dura la guerre contre Troie, il a toujours été conscient de sa

(4) *Ibid.*, 7, 101.

(5) *Ibid.*, 20, 435; cf. aussi 17, 514; *Odyssée*, 1, 267, entre autres.

(6) *Iliade*, 22, 379.

(7) *Ibid.*, 22, 297; cf. 16, 692.

(8) *Ibid.*, 3, 164.

(9) *Ibid.*, 9, 136.

(10) *Ibid.*, 1, 18.

(11) *Odyssée*, 20, 344; cf. 17, 399.

(12) *Ibid.*, 14, 65.

(13) *Ibid.*, 14, 444.

(14) *Ibid.*, 8, 167.

(15) *Ibid.*, 17, 218.

présence; mais du moment où « la divinité » dispersa le peuple achéen, il n'a plus reçu aucun signe de la déesse ⁽¹⁶⁾. Quand Eurykléia eut reconnu Ulysse à son ancienne cicatrice, il la menaça pour qu'elle garde le silence sur la découverte que « la divinité » lui avait fait faire; sans quoi, elle non plus ne devrait pas compter sur son indulgence, quand « la divinité » anéantirait les prétendants par sa main. Et quand la pensée de cet instant désiré éveille la soif de vengeance de la vieille, il la retient, lui ordonnant encore une fois la discrétion, et lui dit de s'en remettre « aux dieux » pour tout ce qui concerne l'avenir ⁽¹⁷⁾. « La volonté des dieux » donne aux hommes de supporter peines et souffrances ⁽¹⁸⁾. Ils accordent et ils refusent : « les dieux » ne donnèrent plus d'enfants à Hélène, après son retour ⁽¹⁹⁾. « Les dieux, qui habitent là-haut dans l'étendue du ciel, peuvent facilement donner à l'homme mortel une apparence, soit éclatante, soit pitoyable » ⁽²⁰⁾.

Particulièrement significative devient cette unité des célestes, quand « les dieux », comme il advient fréquemment dans l'*Odyssee*, œuvrent en tant que puissance du destin, et que leur volonté s'exprime d'un mot qui désigne proprement l'action de dévider le fil du destin (ἐπιτελέωθω). Il en sera question plus loin. Il est dit d'Ulysse que « les dieux » ont décidé l'année de son retour ⁽²¹⁾. Ce sont « les dieux » qui infligent la ruine aux hommes ⁽²²⁾ et leur distribuent des souffrances diverses ⁽²³⁾. Ils ont même établi les règles simples de la nature : Je pourrais encore longtemps te prêter l'oreille, dit Pénélope à son époux qu'elle n'a toujours pas reconnu, « mais il n'est pas donné à l'homme d'oublier tout à fait le sommeil, car les dieux ont assigné sa part à chaque chose, dans la vie des hommes » ⁽²⁴⁾.

Les dieux individuels conservent leurs particularités, et les tensions entre eux demeurent. Ils sont le monde, et le monde a de nombreuses figures. L'homme sait cependant quelque chose de l'unité du divin. Mais il ne peut plus la saisir dans une vision. L'unité du divin n'est plus une figure. Mais précisément parce qu'elle se trouve au-delà de ce qui a figure, les idées morales la prennent directement pour point de départ.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, 13, 317.

⁽¹⁷⁾ *Ibid.*, 19, 485 sqq.; cf. 21, 279; 22, 288.

⁽¹⁸⁾ *Ibid.*, 7, 214; 12, 190; 14, 198; 17, 119.

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, 4, 12.

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, 16, 211-212.

⁽²¹⁾ *Ibid.*, 1, 17.

⁽²²⁾ *Ibid.*, 8, 579.

⁽²³⁾ *Ibid.*, 11, 139.

⁽²⁴⁾ *Ibid.*, 19, 592-593.

3

Où et comment les dieux interviennent-ils dans l'existence terrestre? Qui questionne ainsi pose aussi toujours en même temps la question : que peut l'homme, et qu'accomplit-il donc par lui-même? Chaque idée relative au règne de la divinité, pour autant qu'elle concerne l'homme, est le revers d'une psychologie déterminée. On ne peut comprendre les pensées d'un peuple sur ses dieux sans comprendre ce qu'il a pensé sur l'homme. Non que la connaissance que l'homme a de lui-même soit première et que la connaissance de la divinité vienne ensuite. Aucune manière de voir ne peut être plus absurde. Mais il serait également faux de placer la connaissance de la divinité au commencement, et avant la connaissance que l'homme a de lui-même. L'une ne va pas sans l'autre. Dans le vécu de la religion, l'une et l'autre sont là tout à la fois, et sont une et la même.

De tout temps, l'homme a su que ne pouvait lui être imputée l'entière responsabilité de ce qu'il prend le parti de faire, que ce soit en bien ou en mal. Quand il fait des projets, quand il s'affaire, les événements du monde extérieur ont un rôle décisif. Ils le contraignent souvent à faire ce qu'il aurait volontiers évité. Tant de choses lui arrivent, prospérité ou catastrophe, qui le surprennent lui-même, vu qu'il n'avait pas la conscience de posséder une volonté ni une force pour cela!

Le sentiment qu'a le Grec de l'existence se situe, dans tous ces cas, à l'intérieur d'une présence divine. Mais c'est encore trop peu dire. Il pourrait sembler que le divin ne se présentait au sentiment grec que là où nous pouvons, nous aussi, être surpris et émus par une merveille : dans la soudaineté incompréhensible de ce qui advient, ou dans l'étrangeté de pensées et de passions qui, en quelque sorte, nous tombent dessus. Même ce qu'il choisit et ce qu'il fait avec une conscience claire, le Grec le ressent aussi comme quelque chose qui lui est donné. Son sentiment de la vie touche à la divinité, là où il ne s'agit, pour nous, que de la régularité bien reconnue de ce qui advient, ou de notre réflexion propre et de nos possibilités. L'homme n'est cependant pas un simple instrument des dieux. Son existence n'est pas seulement le lieu où leur faire se joue. Il est lui-même quelque chose, et son faire particulier est requis. La mobilité vivante de l'homme touche à la merveille du monde enchanté qui l'enchanté. Plénitude du monde et plénitude de l'homme sont là tout à la fois l'une et l'autre. A la question : où donc finit l'humain et où commence le

divin? aucune réponse ne peut être donnée, parce que la croyance a sa racine dans une expérience : l'un ne peut être compris que par l'autre, et les deux coïncident. Au lieu de formulations abstraites, il y a les images de ce qui advient : la suite va nous les faire connaître.

Du rapport entre œuvre divine et œuvre humaine, les Grecs avaient une image dont il faut remarquer qu'elle s'oppose à la représentation qui nous est familière. Ce n'est pas à partir d'un au-delà que la divinité œuvre dans le for intérieur de l'homme, ou dans son âme, mystérieusement unie à elle. Elle ne fait qu'un avec le monde. Elle vient au-devant de l'homme à partir des choses du monde, *quand il est en chemin* et prend part au branle vivant du monde. Il fait l'expérience de la divinité, non par un repli sur soi, mais par un mouvement vers l'extérieur, par une prise de possession, par un affairement. C'est dans ce qu'il fait et dans ce qu'il entreprend que la divinité se présente à l'homme avec le plus de vivacité et d'immédiateté, qu'elle fasse réussir ou qu'elle entrave, qu'elle illumine ou qu'elle brouille. Elle a les yeux de la beauté et son ardeur consume, quand elle regarde ceux qui peuvent s'embrasser. Les manquements dans lesquels est entraîné l'homme sont autant l'œuvre de la divinité que la sienne propre. Ils sont même davantage l'œuvre de la divinité. Il n'y a donc de place ni pour l'assurance en soi-même, quand ce qu'on fait est grand, ni pour la douleur de se condamner soi-même, en cas de difficulté. Nous ne pouvons pratiquement pas comprendre la tranquillité d'âme avec laquelle la divinité est rendue responsable, quand advient une grande injustice. Pour avoir abandonné son époux et son enfant et provoqué l'innommable désolation de deux peuples, Hélène connaît bien la douleur de se blâmer elle-même, mais la faute véritable incombe à la déesse Aphrodite : Hélène demeure la noble femme qu'elle était.

Pour qui reste étranger à la croyance des Grecs, ce caractère dénote une dégradation de la divinité, et en même temps un sérieux danger pour la moralité. Quelle incitation au péché, si l'on a le droit de se décharger de sa responsabilité sur les dieux! Mais il ne faut pas oublier que ce n'est que plus tard, quand cette croyance vacillait déjà, qu'on a eu à se plaindre de la frivolité et de l'immoralité. Il nous suffit d'examiner avec plus de rigueur la question de la responsabilité pour nous rendre compte que si cette manière de voir se distingue considérablement de la nôtre, ce n'est certainement pas par moins de sérieux. L'homme n'a pas à espérer pouvoir se soustraire aux suites de ce qu'il a fait de travers. Bien au contraire, elles lui tombent dessus avec une inflexibilité qui nous épouvante. La tragédie — qui a pris sa

matière à l'ancienne épopée — est pleine de ces conséquences impressionnantes. La tragédie, c'est précisément qu'il n'y a pas d'issue et qu'il n'est fait aucun cas de la valeur de la volonté. Ce qui est advenu doit finir son œuvre. Aucun repentir, aucune humilité devant le dieu n'interrompt la poursuite de ce qui est à l'œuvre. Mais c'est aussi pourquoi le repentir a perdu ses pointes les plus vénéneuses. Ce qu'il fait est-il bon ou mauvais, doit-il s'en louer ou s'en blâmer : en aucun cas l'homme ne peut croire qu'il a été seul à l'accomplir. La volonté qui l'habite ne peut être souveraine. Elle n'a pas assez de valeur ou de malignité pour que dépende d'elle seule ce qu'il fit et ce qu'il s'abstint de faire. Par là, l'injustice ne perd rien de sa gravité, pas plus que de ses conséquences. Mais les sentiments pitoyables ne sont pas de saison. Le coupable n'a pas cette humilité qui charge de la faute tout entière la volonté individuelle. Il en a une autre : il sait qu'il n'est pas la cause unique de ce qui advient. C'est pourquoi il peut rester grand et fier, même dans le désastre. Ce qui est advenu, même quand c'est pour le détruire, appartient en définitive, comme tout ce qu'il y a au monde, aux décisions supérieures. La passion qui l'occasionne a elle-même, parmi les dieux, son visage éternel et merveilleux : c'est vers lui qu'il doit élever ses regards, même du fond de son écrasement.

Aussi longtemps que cette manière de voir a gardé tout son sérieux et a été liée à la croyance solide en la divinité du monde, elle n'a pu devenir dangereuse pour la moralité. C'était le temps où l'homme pouvait regarder le monde et son existence singulière dans le miroir du mythe authentique. Quand plus tard, devenue souveraine, la pensée éleva des protestations et affirma que, des puissances supérieures, devaient provenir d'autres impulsions que la moralité et la prospérité ; quand le regard inquisiteur descendit dans le for intérieur de l'homme et y chercha un fond pour tous manquements, on put alors objecter à Hélène :

« C'est ton propre sens qui est devenu déesse de l'amour,
Quand il vit Pâris ! » ⁽²⁵⁾.

Le verdict qui rend le cœur humain coupable est beaucoup plus ancien que la tragédie. Il appartient à la mystique théosophique, qui remplaça le grand mythe authentique par un autre. Les garanties nous manquent pour dire en quel lieu il prit naissance. Incontestablement, dans les siècles post-homériques, son importance n'était pas négligeable. Mais on ne saurait oublier qu'il est

⁽²⁵⁾ Euripide : *Troyennes*, v. 988.

~tout à fait étranger à l'esprit qui caractérise les grandes créations grecques. Il enseignait que la nature humaine, dans son fond, est corruption. Cet état de misère se rapportait en retour au bannissement originel de l'espèce tout entière. Il y avait un monde divin : elle lui appartenait de façon mystérieuse, et en dehors de lui, elle tombait dans cette nuit de l'erreur et du mal. Mais le règne divin voulait l'aider à revenir à lui et, pour cette ascension, lui ouvrait le chemin du salut. Le changement de croyance, dont nous dessinons ici les contours, s'est accompli, sous des formes diverses, chez de très nombreux peuples. Pour la plupart des historiens de la religion, il n'est pas besoin de preuve : ce changement signifie net progrès, éclaircissement et approfondissement de la pensée, aussi bien religieuse que morale. La représentation de la divinité semble y avoir gagné en grandeur et en pureté. Et celle de l'homme, en sérieux. Le pathos qui retentit à partir de cette sphère devrait cependant être un premier indice : quelque chose était ici détruit et déchiré, qui ne pouvait plus être ajointé au tout que dans la peine et le combat. Aussi longtemps que tint bon la totalité originelle, l'homme demeurait protégé devant l'approfondissement de son for intérieur, parce qu'il trouvait à l'extérieur, conformément à la figure de l'un et du tout, le grand mythe dans lequel il était lui-même impliqué. Comment cette garantie, qui ressemble à la sécurité de l'enfant quand il est dans les bras de sa mère, put-elle ou dut-elle se perdre : là n'est pas la question. Ce que nous devons examiner, c'est ce qu'elle est elle-même, et où règne son existence.

L'homme se tient là, au milieu de ce monde empli de figures divines, non comme un étranger, mais fixé à lui de tout son organisme, lié à lui, recevant et attendant de lui connaissance et initiative, résultat et échec, jouissance et souffrance. En vérité, il est tout autant conscient des forces de son esprit et de son cœur que de celles de son corps. Il sait qu'il y a dans son for intérieur quelque chose que nous nommons âme : il le nomme *θυμός*. Il distingue nettement l'homme intérieur de l'homme extérieur. Il va jusqu'à lui parler, dans ses moments de détresse, comme on parle à un frère ou à un camarade ⁽²⁶⁾. Ulysse s'était adressé une fois à son cœur. C'était dans la nuit qui précéda son combat contre les prétendants. Son cœur « grondait », indigné par le rire et l'insolence des servantes, comme une chienne prête à attaquer un étranger pour l'amour de ses petits : « Supporte-le encore, mon cœur ! Tu en as déjà supporté de plus déplaisants » ⁽²⁷⁾. Mais ce

⁽²⁶⁾ Cf. par exemple *Iliade*, 11, 603.

⁽²⁷⁾ *Odyssée*, 20, 18 ; cf. Wilamowitz : *die Rückkehr des Odysseus*, 189 sqq.

for intérieur n'a pas lui-même la parole. Il s'irrite, mais il n'adresse jamais la parole à l'homme. Il n'a pas de monde à lui. Il lui manque, en quelque sorte, la dimension de l'épaisseur. Il n'a pas d'autre monde que le grand règne extérieur de la vie. C'est pourquoi il n'y a pas de mythe de l'âme. Il ne peut y en avoir, puisque l'âme n'a, pour ainsi dire, qu'un visage tourné vers l'extérieur, vers le monde des figures, et non vers l'intérieur, vers un règne qui ne se laisserait pas voir et que l'âme seule pourrait atteindre. Qui appartient à une culture postérieure ne peut que difficilement se débarrasser du préjugé selon lequel cet état de fait parviendrait d'un défaut d'épaisseur et d'unité. Il le nomme primitif, ou puéril. Il considère les représentations qui sont apparues par la suite comme le résultat d'une évolution et d'un perfectionnement. En réalité, ce défaut se trouve, non dans la manière ancienne de penser, mais dans notre entendement. Rien ne manque à cette image ancienne de l'existence. Elle est harmonieuse et accomplie en elle-même. Quand on regrette en elle l'absence de certains traits, la pensée se laisse abuser par une manière de voir tout autre : ces traits l'auraient détruite. Contrairement à une représentation trop courante, ils ne se sont pas joints à elle comme un enrichissement ou un gain d'épaisseur. Ils ne purent se faire jour qu'après qu'elle fut ruinée. Ils faisaient alors partie d'une image nouvelle du monde, avec un nouveau centre et de nouvelles proportions. Dans la conception ancienne de l'existence, l'homme intérieur n'a pas un mythe à soi. Cela veut dire qu'il est impliqué et fondu complètement dans le mythe du monde et qu'il y a sa figure définie et particulière. Ce qu'il éprouve n'est pas un bien propre à son âme, ancré dans des solitudes profondes ou dans un au-delà sans figures et analogue à l'âme. C'est au contraire un morceau du monde — morceau qui a sa place et son sens vif dans le grand mythe du monde. Voilà pourquoi nous pouvons affirmer qu'il ne manque pas d'épaisseur. Le même tact qui nous aide à le surprendre dans l'épaisseur de son âme est ici ajusté au monde et à ses figures : dans leur image, il reconnaît les traits du vécu avec une telle fidélité que la vérité de la vision nous saisit, bien que nous soyons habitués à penser tout autrement. Nous y remarquons avec étonnement qu'il fut possible, jadis, d'éclaircir à partir du monde environnant, saisi dans sa grandeur et dans son épaisseur, ce que nous voulons comprendre, quant à nous, en plongeant dans notre for intérieur. Nous y remarquons avec émerveillement que son contenu n'en a rien perdu, mais qu'il s'est au contraire élevé dans le grandiose — alors qu'avec notre psychologie, nous sommes constamment en danger de nous perdre dans la petitesse, voire dans le néant.

Ce siècle est tout à fait clair là-dessus. Aussi longtemps qu'il n'est pas soumis à une contrainte extérieure, l'homme est déterminé par des tendances et des convictions. Ces mouvements renvoient cependant, non à un centre du sentiment, à une volonté fondamentale, situés dans le for intérieur, mais à la grandeur du monde extérieur. Les motivations que nous avons quand nous prenons nos décisions, ce sont ici les dieux qui les connaissent. C'est chez eux, et non dans le cœur humain, que se trouvent l'épaisseur et le fondement principal de tout ce qui s'accomplit d'important dans l'homme. C'est-à-dire qu'il se sait appartenir à un grand être et à ses figures vivantes. Quand il les connaît, il se connaît lui-même. Car la décision qu'il prend dans un sens ou dans l'autre n'est que le contact qu'il a avec elles. Bien loin de se resserrer et de s'embourber dans la subjectivité, de devenir en même temps peu sûr de soi et entêté, il s'étend jusqu'à l'objectivité et à la réalité, jusqu'à l'être du monde, et, par là, jusqu'au divin. Cela vaut pareillement pour le bonheur et le malheur, pour le bien et le mal. Il peut être entraîné dans la sphère du doute ou de la fatalité : ce n'en est pas moins là le règne et la figure d'un dieu. Et s'il en a subi le charme et s'est laissé arracher à l'ordre et au devoir, il se doit, dans son affliction sur ce qu'il advient, de se réclamer de la puissance du dieu et de penser à sa grandeur. Quelle que soit l'amertume avec laquelle il peut déplorer ce qu'il a fait, sa conscience n'a pas à le tourmenter, car prendre une décision ne revenait pas à une défaite de la volonté secrète et bonne à l'issue du combat qu'elle aurait livré contre les mauvaises tendances.

Le juste, le bienfaisant, l'aimable, tout ce que l'homme exige au nom du bien a aussi sa réalité objective au-dessus de l'homme, et dès lors est moins affaire d'intention, de cœur et de volonté que d'examen. Lequel s'obscurcit, quand l'homme est séduit par un charme dont la dignité est située dans le règne des dieux, mais qui doit porter préjudice à sa vie et à son honneur.

On s'est souvent étonné que le Grec fût disposé à chercher le motif d'une décision morale, non dans la volonté, mais dans la connaissance. On juge aujourd'hui que cette conception est fausse. Comme si elle ne se trouvait là que pour elle-même ! Comme s'il était possible de la juger sans prendre en considération dans sa totalité une manière de voir le monde — totalité dans laquelle elle a sa valeur et son sens, dans la mesure où elle en fait partie ! Mais si l'on comprend l'objectivité de la manière ancienne dont le Grec voyait le monde et si l'on peut suivre l'ajustement du regard vers l'extérieur et non vers l'intérieur, vers le mythe du monde et non vers le mythe de l'âme, on ne trouvera de conséquent que l'accent

mis ici sur la connaissance plutôt que sur la volonté ou sur le sentiment. Dans le monde des figures objectives, justice et honorabilité, circonspection et proportion, délicatesse et douceur sont dans la ligne, non des passions subjectives et des comportements personnels, mais des *réalités*, des figures permanentes de l'être, celles qui, à chaque instant important, peuvent s'avancer vers l'homme et lui faire face avec une détermination divine. C'est pourquoi, pour le Grec, il est moins essentiel d'avoir le sentiment de ceci ou de cela, que de le *connaître* et de le *comprendre*. Celui qui s'affaire avec amour, noblesse et justice, *sait* quelque chose de l'aimable, du noble et du juste. Il en possède la connaissance, quand d'autres ne la possèdent pas. Il se peut que lui non plus ne l'ait pas toujours possédée, et, comme nous disons, qu'elle lui soit « venue » par l'apprentissage ou l'expérience. Notre manière particulière de parler nous rappelle que cette conception ne nous est pas entièrement étrangère. En maintes occasions, nous y adhérons secrètement beaucoup plus, dans la mesure où notre pensée peut y pénétrer plus profondément. Dans la manière grecque de penser, et déjà chez Homère, c'est elle au contraire qui fait pencher la balance. L'attitude morale y est bien moins fondée sur les notions de sentiment ou de mise à exécution que sur celles de savoir et de compréhension. De même que nous disons de quelqu'un qu'il « pense » juste, de même il est dit chez Homère qu'il « sait le juste ». La même façon de s'exprimer vaut pour tout ce que nous saisissons habituellement sous la notion d'intentions. Celui qui a des intentions amicales est un homme qui « sait l'amical ». Aussi n'y a-t-il pas de différence dans l'expression entre avoir les intentions souhaitables et « savoir », par exemple, ce qu'est un bon conseil.

Il est à peine besoin de dire qu'il ne s'agissait pas là d'un savoir conceptuel et intellectuel. Ne devait-il pas y en avoir un autre, — précisément cette « autre manière de connaissance » (ἄλλο γένος γνῶσεως) dont Aristote dit qu'elle est inséparablement liée à la vertu ⁽²⁸⁾? Une telle saisie, si elle n'est pas rationnelle, n'en est pas moins rigoureusement séparée de la sensation et du désir et appartient au règne de l'éclairci, de l'intelligible, de la connaissance. Que ce fût là le côté du problème moral auquel l'hellénisme a prêté la plus grande attention n'indique nullement un manque d'assurance dans le rationnel. Ce que nous avons ici, c'est le plus beau témoignage du caractère objectif de sa manière de voir et de penser. Il ne possède pas, une fois pour toutes, un mot spécifique

⁽²⁸⁾ Cf. Arnim : *Das Ethische in Aristoteles' Topik*, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissensch. in Wien*, 1927, p. 30.

pour la volonté. L'expression qui veut proprement dire examen (γνώμη) vaut en même temps ici pour la décision qu'on prend.

C'est ce « savoir » qui était obscurci ou défaillant, quand l'homme se laissait entraîner dans l'inopportun ou le fatal. Le Grec homérique ne pense pas à des tendances mauvaises ou coupables. Pour lui, la volonté de jouissance ou de puissance n'est ni bonne ni mauvaise : elle est naturelle. Même le plus noble la possède, et il peut se laisser aller à la passion qui menace de tout renverser. Mais il a un plus haut savoir des nobles figures qui donnent son sens à l'existence vivante. Il a une connaissance qui relève, non de l'entendement calculateur, mais de l'esprit qui voit. Il a une conscience des hautes réalités éternelles — ou des dieux! — qui, dès qu'elle est claire, devient aussitôt volonté et met des frontières aux appétits du cœur. Il y a cependant des moments où cette conscience s'obscurcit ou s'efface complètement. L'homme se met alors en faute et rencontre la fatalité. Mais l'aveuglement, aussi bien que tout ce qui est décisif, est l'œuvre de la divinité.

La manière de penser qui est ici caractérisée par son orientation vers l'extérieur n'est autre que celle qui apparaît dans le mythe. Son caractère objectif inclut l'homme lui-même, et avec lui son monde d'expériences vécues. Dans ses joies et ses peines, dans ses appétits et ses examens, ce sont des figures originelles qui entrent en jeu. Mais la volonté, bonne ou mauvaise, demeure dans ce qui n'a pas de réalité. Le divin est la plus pure figure du monde, sa signification, son mythe. La pensée ne peut pas ici réussir à se détourner tout à fait du monde et à se tourner vers le divin. L'existence du monde n'est pas engloutie dans la divinité. L'homme à qui la divinité se manifeste n'est pas un simple point de passage vers un monde plus haut. Ce n'est pas comme si un autre parlait ou agissait à partir de lui et l'envahissait d'un sentiment, d'une volonté et d'une connaissance qui ne seraient pas les siens. Le mystère du contact du divin et de l'humain s'en trouverait détruit. C'est à son mythe que nous reconnaissons l'esprit merveilleusement clair du Grec : au mythe de *ce* monde et de *cet* homme, *précisément*. Ses images de l'advenir, quand elles témoignent des dieux et de leurs faits, exercent encore sur nous leur force de persuasion. Leur caractère de vérité demeure, que nous-mêmes puissions croire ou non en ces dieux et en leur puissance. Dans d'autres religions, l'appel à la divinité ne signifie trop souvent que falsification de l'expérience. Ici, nous voyons la merveille qu'est la pleine concordance de la connaissance et de la croyance. L'image la plus fidèle de la réalité est en même temps le plus vivant témoignage de l'existence des dieux.

4

A propos de la signification religieuse des événements naturels dont il a été question dans ce qui précède, voici maintenant des exemples empruntés à Homère.

Triste et soucieux, Ulysse ⁽²⁹⁾ regardait la troupe des Grecs se préparer à partir dans une hâte sauvage. Rien que pour les mettre à l'épreuve, Agamemnon avait conseillé de renoncer à l'entreprise insensée et de rentrer dans la patrie bien-aimée. Le poète caractérise ici Ulysse d'un mot qui place franchement sa prudence et son génie d'invention à côté de ceux de Zeus : Διὶ μῆτιν ἁτάλαντος ⁽³⁰⁾. Mais à présent, ils semblent l'avoir abandonné. Non : à ce moment, ils doivent précisément se confirmer avec éclat. Et cela advient au moment où la prudente fille de Zeus marche à côté de l'homme dont la prudence est égale à celle de Zeus : fille que « le maître du conseil » (μητίετα) a fait naître de sa tête et qui, parmi tous les dieux, « remporte le prix de sagacité et de prudence » ⁽³¹⁾. Elle fait vivre devant ses yeux la honte d'un lâche retour au pays. Mais c'était déjà ce qui avait fait son cœur si lourd. Elle l'exhorte à se présenter aux gens instantanément et sans balancer, à les interroger l'un après l'autre et à user de paroles convaincantes pour les faire renoncer à leur projet. Il le fait, comme la suite le raconte, avec une grande adresse qui est couronnée de succès. Se trouve ainsi confirmée sa prudence proverbiale, dont la réputation disait qu'elle lui fournissait la pensée juste en chaque moment difficile. Mais ce que l'on peut noter comme une pensée subite est en réalité l'inspiration que donne à l'homme prudent sa compagne céleste, la déesse aux yeux perçants et clairs. Il entend sa voix, et passe aussitôt aux actes. Nous n'apprenons rien ni de l'aspect ni du départ de la déesse.

De la même manière, Athéna fait prendre à un autre de ses protégés, Diomède, la décision qui convient ⁽³²⁾. Avec Ulysse, il avait attaqué de nuit le camp de Rhésos. Pendant qu'il tuait les guerriers endormis, Ulysse détela de leur char les chevaux du roi et les conduisit à l'extérieur. Il était alors temps de se mettre en sûreté. Ulysse en donna le signal à son compagnon. Mais Diomède réfléchissait encore : devait-il emporter le char du roi,

⁽²⁹⁾ *Iliade*, 2, 169 sqq.

⁽³⁰⁾ *Ibid.*, 169.

⁽³¹⁾ *Odyssée*, 13, 298.

⁽³²⁾ *Iliade*, 10, 507 sqq.

ou pousser plus loin le massacre des Thraces? Pendant qu'il pesait le pour et le contre, Athéna vint soudain à lui et l'exhorta à décamper sans tarder : les Troyens pouvaient lui tomber dessus à tout moment. Lui aussi, la déesse le rencontre, quand il est dans l'incertitude. Au moment du péril, elle lui donne la pensée qui permet de trancher, la décision qui tire d'embarras. Immédiatement — de la déesse, il n'est plus question —, Diomède s'enfuit avec Ulysse. Il était grand temps. Déjà un noble Thrace sortait de son sommeil et ses lamentations alertaient les Troyens.

De même, et presque avec les mêmes mots, est raconté comment Athéna, avec la voix de la raison, parle à Achille, qui est animé de sentiments sauvages ⁽³³⁾. Seulement, l'illumination est ici élevée jusqu'à la vision. Le lion excité sent soudain qu'on lui touche l'épaule. Il se retourne et voit la lueur enflammée des yeux divins. Il reconnaît aussitôt Athéna et lui confie son cœur embrasé par la vengeance. Mais elle lui conseille une maîtrise de soi plus sage et plus digne. Et le violent obéit. Tout ne fut que l'affaire d'un moment. Personne d'autre ne peut voir la déesse. Personne ne remarqua le dialogue. Avant qu'il ait commencé, Achille dégageait déjà son épée dans le fourreau. Quand il finit, il l'y renfonça, et Athéna disparut. Elle lui avait fait prendre le parti de la raison. Cette fois encore, elle était venue quand il était indécis sur ce qu'il devait faire. L'une de ses alternatives avait précisément été ce que la parole divine lui recommanda et lui rendit lumineux. Ainsi Athéna intervient-elle en faisant pencher la balance dans la pesée des sentiments et des pensées.

Particulièrement intéressante est la manière dont la déesse aux conseils prudents suggère à Télémaque qu'il serait grand temps de quitter Sparte et de rentrer au pays ⁽³⁴⁾. Il n'est que trop longtemps resté l'hôte de Ménélas. Il était allé le voir pour l'interroger sur la disparition de son père. Dans l'intervalle, l'action des prétendants s'était poursuivie à Ithaque. Qui pouvait savoir s'il ne s'y passait pas quelque chose de tel qu'il n'y aurait plus rien à faire? Une nuit, Athéna s'approcha soudain de la couche du jeune homme. Elle lui reprocha de rester aussi longtemps absent de son pays sans se soucier de la situation critique où se trouvait la maison de son père. Il devait se hâter, s'il voulait trouver encore sa mère à la maison, car elle était déjà sérieusement poussée au mariage par ses parents. Il pouvait bien se faire qu'elle soit obligée d'emporter avec elle une partie du bien familial. Il savait cependant combien le cœur de la femme est

⁽³³⁾ *Ibid.*, 1, 193 sqq.

⁽³⁴⁾ *Odyssée*, 15, 1 sqq.

incertain, quand elle s'est tournée vers un autre homme. Ces remontrances faites, la déesse donne encore à Télémaque des conseils détaillés pour son voyage de retour. Puis elle disparaît. Sous le coup de l'effroi, il éveille aussitôt ses compagnons de route. Il veut partir dans la nuit même, sans attendre un seul instant et sans même faire ses adieux.

On a critiqué ce récit. Il serait inconcevable, dit-on, qu'Athéna ait pu douter ainsi de Pénélope. Inconcevable aussi, le manque de réflexion de Télémaque qui, tel un voleur ou un vaurien, veut s'enfuir en pleine nuit. Tout ceci est pourtant d'une vérité merveilleuse, dès lors que nous nous mettons dans l'âme du jeune homme et que nous envisageons ses réactions de l'intérieur. Tout d'abord, il est important que la déesse n'apparaisse pas ici à l'improviste, mais qu'elle donne la parole à une pensée qui est déjà sur la voie. Il fait nuit. L'ami de Télémaque est allongé à son côté dans un profond sommeil. Mais lui-même ne peut dormir. Il doit penser sans cesse à son père, le cher disparu pour l'amour duquel il a entrepris ce voyage. Le conteur le fait expressément remarquer. Subitement lui vient à l'esprit qu'il est désormais bien loin de chez lui. Il pense aussi à la situation qu'il a laissée derrière lui. La nuit étend tout jusqu'à l'illimité et transforme les soucis en spectres gigantesques. Rien d'extraordinaire, si celui qui ne trouve pas le sommeil a la tête brûlante et, dans ses craintes, va jusqu'à croire sa mère capable d'actions qui lui paraîtraient invraisemblables et ridicules dans la sobriété du jour. Rien d'extraordinaire, s'il finit par perdre complètement la tête et veut sur-le-champ mettre un terme à son voyage, sans même attendre l'aube et les adieux courtois de ses hôtes. Je pense que le poète a fait ici une sublime peinture de l'âme. Vers la fin ⁽³⁵⁾, il a parfaitement caractérisé la disposition d'esprit de son héros grâce à un petit trait que l'on a pourtant toujours tenu pour une adjonction inauthentique, car il se retrouve mot pour mot dans l'*Iliade* ⁽³⁶⁾, où l'on prétend qu'il aurait tout son sens. Après que la déesse a parlé, Télémaque éveille son ami d'un coup de pied. Pourquoi? demande-t-on. Son ami repose pourtant à son côté. Il aurait bien pu le faire avec la main. Dans l'*Iliade*, le vieux Nestor se tient devant Diomède endormi sur le sol et ne peut se baisser : il serait tout-à-fait concevable qu'il l'éveille en lui donnant un coup. Aucun doute. Mais Télémaque est ici dans l'excitation la plus intense. C'est la raison pour laquelle il heurte du pied son compagnon endormi au lieu de le saisir délicatement par le bras.

⁽³⁵⁾ *Ibid.*, v. 45.

⁽³⁶⁾ *Iliade*, 10, 158.

Rien ne peut mieux nous montrer quelle est son humeur. Et Athéna? Qu'a-t-elle fait pour que Télémaque éprouve avec autant de puissance la volonté du retour? Elle a donné une force entraînant à la pensée du pays. Sa voix divine et la claire expression de cette pensée sont fondamentalement une seule et même chose. Mais pour en connaître correctement la vérité, l'homme moderne doit d'abord traduire dans son mode psychologique de représentation ce qui arrive ici à l'humain.

Nous voyons qu'il ne peut y avoir vraiment ici d'alternative entre l'autonomie humaine et l'influence ou les exigences qui viennent de la divinité. Ce que veut et fait l'homme, c'est lui-même, et c'est la divinité. L'une et l'autre sont vrais et, à la fin des fins, le même. Il est impensable de faire ici à Hélène une objection comme celle qui se trouve dans Euripide : « C'est ton propre sens qui est devenu déesse de l'amour, quand tu le vis; car toute folie s'appelle pour nous Aphrodite » ⁽³⁷⁾. Dans l'*Odyssée* ⁽³⁸⁾, Médon dit à Pénélope qu'il ne sait pas si un dieu a poussé Télémaque à faire son voyage, ou si c'est son propre sens qui l'y a porté. Ce qui se présente à lui, c'est la possibilité d'une quelconque injonction divine, sans qu'il veuille nier que ce qu'il nomme le propre sens de Télémaque ait pu recevoir aussi de la divinité son impulsion décisive ⁽³⁹⁾. Le poète de l'*Odyssée* a justement des mots fort beaux pour dire que ce qui provient de l'homme « lui-même » trouve son origine chez les dieux : « Nul ne m'a enseigné, c'est un dieu qui a planté dans mon cœur la richesse du chant » ⁽⁴⁰⁾. C'est en ce sens qu'il se nomme un « autodidacte » ⁽⁴¹⁾. Parfois, à côté de la volonté de l'homme, s'élève en outre l'impulsion divine. Diomède dit d'Achille qu'il entrera dans le combat quand « son cœur l'y pressera dans sa poitrine et que la divinité l'y incitera » ⁽⁴²⁾. Le vieux Phoenix prévient aussi Ulysse : « Tel ne doit pas être ton sens. » Et il ajoute : « Qu'un dieu ne puisse te conduire sur ce chemin! » ⁽⁴³⁾. Cette juxtaposition ne présuppose pas que l'homme soit pleinement livré aux circonstances sans autre appui que lui-même. Ce n'est pas non plus ce dont il s'agit dans l'exhortation que Pélée adresse à son fils avant son départ : « Mon enfant, Athéna et Héra te donneront de la force, si c'est leur volonté. Mais toi, maîtrise dans ta poitrine la fierté de ton

⁽³⁷⁾ Cf. plus haut p. 202.

⁽³⁸⁾ *Odyssée*, 4, 712.

⁽³⁹⁾ Cf. aussi *Odyssée*, 7, 263; 9, 339.

⁽⁴⁰⁾ *Ibid.*, 22, 347.

⁽⁴¹⁾ Cf. aussi *ibid.*, 1, 384.

⁽⁴²⁾ *Iliade*, 9, 701-702.

⁽⁴³⁾ *Ibid.*, 9, 600.

cœur... » ⁽⁴⁴⁾. Car la maîtrise du cœur est par ailleurs très efficacement ramenée à une soudaine intervention de la divinité. La mention du branle divin fait ressortir le moment où la décision est prise, sans pour autant qu'une distinction soit faite entre la prédisposition purement humaine à cet acte précis et ce qui est œuvre du dieu. On doit comprendre en ce sens, ainsi que l'*Iliade* le rapporte ⁽⁴⁵⁾, comment Zeus, pour mettre sa volonté à exécution, « poussa Hector, qui se consumait déjà dans le désir de combattre, à attaquer les vaisseaux des Grecs. » Après avoir échoué dans sa tentative de réconciliation, Ajax explique qu'il est temps désormais de s'en aller : « Achille a durci dans sa poitrine le sens de la fierté, et l'amitié de ses compagnons ne le touche pas ».

Mais tout de suite après il s'adresse en ces termes à Achille lui-même : « Les dieux ne t'ont mis dans la poitrine un sens implacable et mauvais que pour l'amour de cette adolescente » ⁽⁴⁶⁾. La seconde formulation de cet état de fait est seulement plus solennelle et plus grave que la première, mais elle ne la contredit en aucune manière : la dureté du cœur d'Achille n'en est pas moins l'œuvre d'un dieu, même s'il se durcit lui-même.

On conçoit qu'une telle façon de voir, quelle que soit la solidité des liens par lesquels elle unit l'homme à la divinité, ne signifie pas pour autant qu'il soit, au sens propre, exempt de liberté. Cette impression qu'il n'y a pas de liberté peut d'autant moins s'imposer ici que l'on met de manière insigne l'acte de l'homme en rapport avec le point où il en est de son examen. Aucune volonté, aucune sensation étrangères n'ont pris possession de lui, quand il a fait un mauvais choix. Ce ne sont pas davantage ses plus nobles sentiments qui se sont montrés impuissants, face aux tendances les plus brutales. C'est au contraire la clarté du rayon que l'esprit porte sur le beau, sur le juste et sur le raisonnable — ces trois réalités de haut rang — qui lui est devenue trouble. Une femme noble comme Hélène peut ainsi faillir. La ceinture d'Aphrodite possède un pouvoir qui détourne le sens de ce qu'il y a de plus raisonnable ⁽⁴⁷⁾. Le regard de l'esprit s'obscurcit énigmatiquement : tel est le chemin sur lequel la divinité conduit à l'abîme l'homme qui doit faillir. C'est ce que dit inoubliablement le chœur, dans l'*Antigone* de Sophocle :

« C'est la sagesse
Qui prononce le mot célèbre :

⁽⁴⁴⁾ *Ibid.*, 9, 254-256.

⁽⁴⁵⁾ *Ibid.*, 15, 603-604.

⁽⁴⁶⁾ *Ibid.*, 9, 628-630 et 636-637.

⁽⁴⁷⁾ *Ibid.*, 14, 214-217.

Le mal doit paraître un grand bien
A l'homme dont le dieu
Pousse le sens au désastre » (48).

A quoi les scolies joignent la maxime :

« Quand le dieu veut à l'homme apporter le mal,
Il lui brouille d'abord le sens avec lequel il pense. »

Un cas illustre est l'affront qu'Agamemnon fit à Achille et qui apporta aux Grecs un malheur sans nom. La réconciliation solennelle n'eut lieu qu'après la mort de Patrocle : son intransigeance avait coûté à Achille le sacrifice de ce qu'il aimait le plus au monde. Agamemnon explique alors aux Grecs rassemblés (49) que sa conduite passée lui a déjà valu d'entendre suffisamment de reproches amers de leur part. « Mais », dit-il, « le responsable, ce n'est pas moi, c'est Zeus, Moira et les Erinyes faiseuses d'ombre. Ils ont combattu mon esprit avec un aveuglement mauvais, quand le conseil était réuni, le jour où je dérobaï à Achille le présent dû à son honneur. Que pouvais-je faire? La déesse porta tout à son terme, la sœur vénérée de Zeus, l'« Aveuglante » (Ἄτρη) qui rend fou chacun, la néfaste! » Et il raconte comment Zeus a lui-même un jour failli, victime de sa fourberie, et combien il l'a déploré, quand il dut constater avec elle les conséquences de son jeu cruel. « De même, je devais aussi, quand le puissant Hector repoussa les Grecs jusqu'à leurs vaisseaux, penser sans cesse à l'aveuglement qui me prit alors. Mais puisque je fus alors mis en défaut et que Zeus m'a pris mon entendement, je veux donner satisfaction... » Achille renforce lui-même cette manière de voir (50) : « Zeus père! » s'exclame-t-il après avoir reçu réparation, « de combien de troubles de l'esprit tu châties les hommes! Jamais l'Atride n'aurait emporté si furieusement mon cœur, ni ne m'aurait arraché par entêtement l'adolescente. Mais Zeus voulait que de nombreux Achéens aillent à la mort. »

Hélène ne réussit pas à comprendre comment elle a pu quitter son pays, son époux et son enfant pour suivre le bel étranger dans une terre inconnue. Seule une divinité pouvait troubler ainsi son sens : Aphrodite, dont le pouvoir transporte les cœurs. Derrière cette puissance se tient la volonté des dieux qui ont résolu la guerre. Dans l'*Odyssée* (51), Hélène se souvient du temps où elle

(48) Sophocle : *Antigone*, v. 620-624.

(49) *Iliade*, 19, 85 sqq.

(50) *Ibid.*, v. 270 sqq.

(51) *Odyssée*, 4, 260 sqq.

aspirait à quitter Troie pour regagner son pays : « Et je déplore l'aveuglement avec lequel Aphrodite m'a frappée, quand elle me fit quitter mon pays natal pour me conduire en ce lointain, quand elle me fit oublier mon enfant, et la chambre nuptiale, et l'époux auquel ne faisaient défaut ni l'esprit ni la belle apparence. » Dans la scène de l'*Iliade*, admirée à juste titre, où les vieillards troyens, devant le spectacle du champ de bataille et de son bain de sang, admirent la beauté de la femme funeste, le vieux Priam s'adresse à elle ⁽⁵²⁾ : « Viens, chère enfant, assieds-toi près de moi, tu pourras voir ton ancien époux, et tes proches, et tes amis. Je ne t'impute pas la faute, je l'impute aux dieux qui m'ont destiné cette guerre contre les Achéens et les larmes qu'elle coûte ». Dans l'*Iliade*, Hélène se sert elle-même des mots les plus amers pour dire ce qu'elle est et ce que sont ses actes. Mais elle aussi découvre que la véritable origine du mal, ce sont les dieux ⁽⁵³⁾.

L'infidélité de Clytemnestre est jugée de la même façon. Egisthe n'a pas réussi à l'émouvoir avec son art de la séduction, car elle possédait le sens de la noblesse — jusqu'à ce qu'enfin « la volonté des dieux la mît dans ses mains » ⁽⁵⁴⁾.

Mais si l'homme se décide pour le juste, c'est de nouveau la divinité qui l'a éclairé. Le vieux Phoenix, qui s'adresse à Achille dans l'*Iliade* ⁽⁵⁵⁾, a fait autrefois une franche expérience de cette intervention divine. Il souffrait de la malédiction de son père et avait l'intention de se venger et de le tuer. « Mais un dieu mit fin à ma rancune, car il fit lourdement peser sur mon cœur combien les hommes disaient de mal sur mon compte et combien il serait effrayant de porter le nom d'un parricide parmi les Achéens. » La colère voulait le pousser à un acte aveugle, mais s'interposa la pensée qui lui montrait l'horreur à laquelle aboutirait cet acte, et sa douleur fut vaincue. Cette pensée qui atteignit son âme avec une telle puissance était l'œuvre de la divinité.

Même hors de la sphère morale, la divinité se tient derrière toutes les décisions importantes que l'homme doit prendre, qu'elles lui apportent le bonheur ou le malheur. Nous en avons déjà rencontré quelques exemples. Ulysse dit à son fils qu'au jour décisif il fera un geste de la tête pour lui donner le signal d'enlever les armes. Cela arrivera « dès qu'Athéna la conseillère m'en soufflera la pensée » ⁽⁵⁶⁾. L'*Iliade* raconte qu'Hector aurait

⁽⁵²⁾ *Iliade*, 3, 162 sqq.

⁽⁵³⁾ *Ibid.*, 6, 344 sqq.

⁽⁵⁴⁾ *Odyssée*, 3, 264 sqq.

⁽⁵⁵⁾ *Iliade*, 9, 448 sqq.

⁽⁵⁶⁾ *Odyssée*, 16, 282.

réussi à détruire par le feu les vaisseaux des Grecs, « si Héra n'avait pas mis en Agamemnon la pensée » d'exciter en personne les Achéens à la résistance ⁽⁵⁷⁾. Ulysse, naufragé, sauva sa vie en nageant vers Schérie. Le choc de la vague aurait dû le briser pitoyablement contre les rochers de la côte, « si la déesse Athéna ne lui avait soufflé la pensée exacte » qui pouvait lui permettre de faire ce qu'il fallait pour supporter la force du reflux. Plus tard, les flots l'auraient sûrement fait périr, « si Athéna ne lui avait donné la présence d'esprit » capable de lui faire trouver la voie qui le sauverait de la mer ⁽⁵⁸⁾. Mais au moment de prendre une décision, l'homme choisit souvent le chemin inverse et se brise ainsi jusqu'à se perdre, et d'autres avec lui. C'est là aussi l'œuvre de la divinité. Comme les bonnes pensées, les mauvaises pensées et les vœux funestes gagnent en puissance dans son cœur. Achille avait adressé à Patrocle l'exhortation de se contenter de libérer le camp des vaisseaux et de ne pas poursuivre l'ennemi jusque dans la plaine, parce que l'y guettaient des périls dont il ne sortirait pas. Mais grisé par la victoire, Patrocle oublie le bon conseil et se précipite sur les Troyens. « L'aveugle ! S'il avait pensé à ce que lui avait dit le fils de Pélée, la fatalité de la mort l'aurait évité. Mais le plan de Zeus se trouve bien au-dessus de la pensée humaine. C'est lui qui avait enflammé le cœur de Patrocle dans sa poitrine » — afin qu'il puisse courir vers sa perte ⁽⁵⁹⁾. Après la mort de Patrocle, Achille s'est dressé comme un lion rugissant. Polydamas donna alors, dans l'assemblée des Troyens, le conseil raisonnable de quitter le camp et de se retirer derrière les murs de la ville. Mais Hector, à qui la victoire avait donné confiance, refusa le conseil avec indignation et « les Troyens lui crièrent leur soutien. Les fous ! Car Pallas Athéna leur enleva la raison, en sorte qu'ils furent d'accord avec Hector, le mal-conseillé, tandis qu'aucun ne voulait prêter attention à Polydamas et à son conseil judicieux ⁽⁶⁰⁾. »

La manière homérique de voir ne fait pas une contrainte des décisions que prend l'homme. Elles restent ce qu'il éprouve dans sa vie et que peut décrire celui qui connaît les âmes. Mais c'est précisément en tant que telles qu'elles viennent d'un dieu. L'homme est cela même qui prend ses décisions, et il ne l'est pas. Avec ce sens de la piété, qui est aussi celui de la grandeur et de la liberté, Homère rencontre le problème éternel de la liberté et de la responsabilité. Mais il ne s'y livre pas avec impertinence et

⁽⁵⁷⁾ *Iliade*, 8, 218-219.

⁽⁵⁸⁾ *Odyssée*, 5, 427 et 437.

⁽⁵⁹⁾ *Iliade*, 16, 686-691.

⁽⁶⁰⁾ *Ibid.*, 18, 310-313.

prétention. Celui qui est en défaut doit s'accuser. Il doit aussi supporter les conséquences de ses œuvres. Mais il n'a pas à se tourmenter, car malgré toute la responsabilité et toutes les conséquences, ses actes n'en sont pas moins maintenus dans le sein des dieux.

Si l'homme, avec sa volonté et sa pensée, est ainsi rangé parmi les figures diverses du monde, il l'est bien plus encore avec son pouvoir. Toute réussite se trouve chez dieu, comme nous disons aussi. Chacun sait tout ce qui est mis en mouvement par les puissances d'en haut, dans les légendes et dans les histoires des peuples. Mais la conscience qu'a de dieu la génération de héros que nous connaissons par Homère n'a son pareil dans aucune région du monde.

Chacun des héros célèbres possède à ses côtés une divinité éminente qui le protège. Dans toutes ses entreprises, il se fie à ses conseils et à son aide. Cela n'a rien d'unique. D'autres peuples racontent quelque chose de semblable. A la sensibilité générale correspond aussi la conviction que celui qui est sûr de soi et croit pouvoir s'accomplir sans le concours de la divinité doit aller à la catastrophe. Sophocle nous en donne, dans son *Ajax*, un exemple tiré de la vieille légende ⁽⁶¹⁾. Quand le jeune héros partit pour la guerre et que son père l'exhorta à toujours relier sa volonté de victoire à la divinité, il rétorque fièrement qu'allié aux dieux, le plus misérable pourrait être puissant lui aussi; mais que s'il a confiance en soi, il peut acquérir cette gloire sans eux. Plus tard, dans la bataille, quand Athéna voulut l'encourager à l'action, il lui cria, avec une bravade sacrilège : « Maîtresse, ne te préoccupe que des autres Argiens, car où je suis, la ligne de bataille ne peut être brisée! » La tragédie de Sophocle nous met brutalement sous les yeux la chute malheureuse de ce puissant qui pensait ne pas avoir besoin de l'aide des dieux. Mais comme nous l'avons dit, cette pensée est partagée par d'autres religions.

Ce qui distingue les Grecs, c'est la conscience toujours avisée qu'ils ont de la proximité du divin. Cette conscience ne les abandonne, ni quand ils ont à agir comme ils l'avaient prévu, ni quand ils éprouvent avec la plus grande douleur le sentiment élevé de la force héroïque. Ces fiers et indomptables combattants n'oublient jamais qu'un trait ou un coup n'atteint pas son but sans l'aide des dieux. Ils l'expriment à un moment où, selon notre sentiment, la pensée n'en est guère plus compatible avec l'héroïsme. Un exemple : Achille se tient devant Hector qui a tué son ami très cher. Il ne veut rien entendre d'une promesse que lui

(61) Sophocle : *Ajax*, v. 758-777.

fait le vainqueur d'avoir des égards pour le cadavre du vaincu. Il ne peut pas plus y avoir d'accord entre eux deux qu'entre des loups et des moutons. Dans les mots lancés par Achille, c'est la soif de vengeance la plus sauvage qui parle. Elle a enfin sa victime à sa portée devant elle : un butin dont le vainqueur peut être pleinement assuré. C'est dans cette disposition qu'il en arrive à s'adresser à son adversaire, qui devrait rassembler toutes ses forces, car il n'y a désormais plus de fuite possible. « A l'instant, Pallas Athéna te domptera par mon javelot » ⁽⁶²⁾. Mais Hector s'entend à éviter son trait. « Manqué! », lui crie-t-il, railleur. « Ta parole de volonté divine n'était qu'un discours hypocrite pour me faire prendre peur et m'affaiblir. Ne va pas te figurer que je te tournerai lâchement le dos. Non, je vais droit sur toi, et tu dois me transpercer la poitrine, si la divinité t'a donné de le faire ». Il lance alors son trait. Mais le javelot se brise sur le bouclier d'Achille. Hector n'en a pas d'autres. Il demande à son frère d'armes d'aller chercher le javelot qu'il a perdu dans la bataille. Il voit soudain qu'il est seul : c'était Athéna qui avait pris l'aspect d'une figure amicale. A présent, il sait : « Les dieux m'ont appelé à la mort. Zeus et son fils à la flèche puissante furent d'abord mes amis et mes protecteurs. Mais maintenant, c'est Moira qui me frappe. Je ne veux pourtant pas mourir privé de force et de gloire, je veux accomplir encore un exploit dont se souviendront les générations à venir! » A ces mots, il tire son épée et se précipite sur son adversaire.

Telle est la pensée qu'a de ses actes le guerrier dont les lointains descendants chanteront encore la gloire. Dans le chant 21 de l'*Iliade*, Achille chasse les Troyens devant lui. Sa grandeur et l'effroi qu'il inspire sont alors surhumains. La ville semble perdue sans retour. Mais Agénor se décide à tenir front à ce puissant qu'aucun autre n'égale. « N'est-il pas vulnérable, lui aussi? n'a-t-il pas seulement une unique vie? Mais c'est Zeus le Cronide qui lui a prêté de la majesté » ⁽⁶³⁾. Quand la force et le doigté doivent faire leurs preuves, le regard se porte toujours vers les dieux, qui donnent ou refusent la réussite. Les joutes qu'Achille ordonne pour les funérailles de Patrocle en offrent maints exemples successifs. Chaque succès, chaque échec y est fondé par la part que les dieux y prennent.

Mais c'est encore insuffisant. Ces hommes amoureux de la gloire attribuent aux dieux, non seulement le bonheur dont ils ont besoin, mais aussi les forces et les caractères particuliers dont ils

⁽⁶²⁾ *Iliade*, 22, 270.

⁽⁶³⁾ *Ibid.*, 21, 568-570.

s'enorgueillissent. Don du dieu, cela signifie pour eux le moment de l'exaltation, quand les merveilles de la vie donnent des ailes à tous les mouvements. Mais don du dieu sont aussi ce pouvoir d'agir avec le sens de la virilité et même cette sensibilité du cœur avec laquelle ils peuvent prouver la noblesse de leur nature. Il s'avère ainsi que même ce que nous considérons comme l'expression de ce qu'il y a d'essentiel dans une personne trouve immédiatement sa source dans les mains des dieux. Que cette essence doive à chaque instant se justifier par ses actes, en elle et non en un quelconque être bien établi, voilà qui a sa réalité pour la manière qu'ont les anciens Grecs de voir le monde. Mais tout acte en est réduit aux forces de l'advenir qui sont au monde, et dont les dieux sont des figures éternelles.

« Beauté et force virile qui mérite l'admiration » : tels sont les dons que les dieux ont faits à Bellérophon ⁽⁶⁴⁾. Il est reproché à Hector ⁽⁶⁵⁾ de penser qu'il surpasserait aussi les autres en sagesse, sous prétexte que la divinité l'a destiné au métier des armes. Mais « pour l'un, le don du dieu, c'est l'œuvre guerrière; pour l'autre, Zeus met en son cœur un entendement distingué qui profite à beaucoup ». De même, Athéna a donné à Pénélope « son talent pour des travaux admirables, sa bonne intelligence et son fin esprit d'invention » ⁽⁶⁶⁾. « Je n'aime ni l'agriculture ni la domesticité », dit Ulysse à Eumaïos, auquel il se présente comme un Crétois de bonne souche; « les galères étaient ma joie, les combats, les épées et les flèches, mauvaises choses qui sont une abomination pour les autres; mais elles m'étaient chères, puisque la divinité m'en a donné le sens; à chacun son plaisir » ⁽⁶⁷⁾. Dans l'*Iliade*, Strophios, fils de Skamandrios, s'appelle « connaisseur de la chasse » et « chasseur éminent », à qui « Artémis en personne enseigna à frapper tout animal sauvage que nourrit la forêt des montagnes » ⁽⁶⁸⁾. Phéréklos était habile à fabriquer de ses mains toute œuvre ingénieuse, « car Athéna l'aimait tout particulièrement » ⁽⁶⁹⁾. On peut dire du forgeron qui peut produire les objets les plus beaux qu'« Héphaïstos et Pallas Athéna lui ont appris son art aux multiples aspects ».

⁽⁶⁴⁾ *Ibid.*, 6, 156.

⁽⁶⁵⁾ *Ibid.*, 13, 726-733.

⁽⁶⁶⁾ *Odyssée*, 2, 116-118.

⁽⁶⁷⁾ *Ibid.*, 14, 222-228.

⁽⁶⁸⁾ *Iliade*, 5, 51.

⁽⁶⁹⁾ *Ibid.*, 5, 61.

5

Quand Ulysse, nu et semblable à un sauvage, sortit du buisson, les suivantes de Nausikaa furent effrayées et s'enfuirent de tous côtés. Seule, la fille du roi resta, « car Athéna lui mettait dans le cœur de l'audace et retirait l'appréhension de ses membres » ⁽⁷⁰⁾. « Athéna et Héra te donneront de la force, si c'est leur volonté », dit Pélée à son jeune fils Achille, qui va joindre Troie avec Agamemnon ⁽⁷¹⁾. Blessé par le trait de Pandoros, Diomède prie Athéna : la déesse « lui emplit la poitrine de l'audace virile de son père Tydée », qui fut autrefois son amant ⁽⁷²⁾. Une autre fois, elle lui donne au moment propice la force de rattraper un fuyard ⁽⁷³⁾. Et quand Ulysse, lors de l'attaque nocturne du camp de Rhésos, l'exhorte à montrer tout son courage, c'est Athéna qui « lui inspire de l'ardeur » ⁽⁷⁴⁾. Parce que Zeus a décidé d'accorder à Hector une heure ultime de gloire avant la mort, « l'esprit du combat le pénétra de toute sa violence, et ses membres s'emplirent de vaillance et de puissance » ⁽⁷⁵⁾.

Hardiesse et découragement, l'un et l'autre, viennent des dieux au moment décisif. La lance de Patrocle a abattu Sarpédon. Les héros ennemis combattent pour son corps. Zeus décide alors de donner encore une fois la victoire à Patrocle et de précipiter les Troyens dans la fuite. « Hector fut le premier dont il fit mollir le cœur dans la poitrine; il monta sur son char, se hâta de partir et cria aux Troyens qu'ils devaient fuir; car il savait ce que Zeus avait décidé » ⁽⁷⁶⁾. Le corps du jeune Lycien, pour le salut duquel Glaukos avait prié avec tant de ferveur, reste sans protection. Au regard de quoi Glaukos fit plus tard à Hector les reproches les plus vifs, quand il se retira devant Ajax au cours du combat pour le corps de Patrocle. Mais Hector lui répond : « Je dois bien te trouver insensé, quand tu dis que je n'ai pas attendu le puissant Ajax. En vérité, je n'ai pas peur de la bataille et du tonnerre des chars. Mais en tout prévaut le décret de Zeus : il fait fuir le plus vaillant et lui laisse échapper la victoire, selon sa volonté; ensuite, il le repousse lui-même au combat » ⁽⁷⁷⁾.

⁽⁷⁰⁾ *Odyssée*, 6, 139-140.

⁽⁷¹⁾ *Iliade*, 9, 254-255.

⁽⁷²⁾ *Ibid.*, 5, 125.

⁽⁷³⁾ *Ibid.*, 366-367.

⁽⁷⁴⁾ *Ibid.*, 10, 482.

⁽⁷⁵⁾ *Ibid.*, 17, 210.

⁽⁷⁶⁾ *Ibid.*, 16, 656-658.

⁽⁷⁷⁾ *Ibid.*, 17, 173-178.

Aussi le combattant n'a-t-il jamais aucun droit à se glorifier de son audace virile ou de son endurance, du moins comme juge de son bon vouloir.

L'homme, ce qu'il est, ce qu'il peut, cela veut dire : ce qui prend figure en lui et à partir de lui, ce qui participe au grand théâtre de l'être, qui a reçu sa signification dans le mythe divin.

Ce mythe confirme le caractère qu'il a d'être la signification authentique de l'advenir du monde, en n'introduisant que rarement ce qui, considéré de l'extérieur, devrait être décrit comme merveille. Quelque merveilleux, vu de l'intérieur, que tout se présente, cela est naturel et s'offre aux sens, et réciproquement : ce que nous voyons et cherchons à concevoir comme naturel, *c'est le divin*.

Cela concerne même les cas particuliers — qui ont trop retenu l'attention par la suite — où un dieu vient à la rencontre de son protégé mortel : il lui apparaît avec un corps et lui parle comme d'ami à ami.

La rencontre d'Ulysse avec Athéna, après son arrivée à Ithaque ⁽⁷⁸⁾, appartient aux images les plus attachantes et les plus sensibles de la familiarité avec laquelle les dieux sont proches. Elle nous fait aussitôt souvenir de mainte œuvre peinte ou sculptée qui montre la déesse au côté de son héros, affectueuse et rassurante. Les Phéaciens avaient déposé Ulysse endormi sur la terre de sa patrie. Quand il s'éveilla, il se vit seul dans un pays inconnu. Car la déesse avait rendu l'air nébuleux autour de lui, en sorte qu'il ne reconnut pas la terre natale qu'il avait si longtemps désirée. Il se plaignit alors tout haut que les Phéaciens lui aient joué un tour de scélérats, et il gémit après sa patrie perdue. Comme il errait, ainsi préoccupé, sur le rivage de la mer, Athéna vint soudain à lui sous les traits d'un noble adolescent qui gardait les troupeaux de son père. Heureux de rencontrer un hôte de ces lieux, Ulysse s'enquiert de la terre où il se trouve. L'étranger semble s'étonner de cette ignorance. Il lui décrit avec fierté ce pays dont les qualités sont renommées au loin, et il nomme enfin Ithaque. Mais celui qui connut tant d'épreuves doit contenir sa joie. Par prudence, il raconte à l'inconnu une histoire qu'il invente, selon laquelle il viendrait de Crète et ne devrait qu'à un hasard malheureux d'avoir été poussé jusqu'ici. Athéna lui sourit alors et le caresse amoureusement. Elle a soudain repris sa vraie figure et lui fait remarquer que, malgré sa grande astuce, il n'a pas reconnu son amie divine. Mais Ulysse la conjure, au nom de son père

(78) *Odyssée*, 13, 221 sqq.

céleste, de lui dire à présent la vérité. Car il craint qu'elle ait seulement voulu l'induire en erreur, en assurant qu'il était enfin revenu à Ithaque. La déesse n'en est pas fâchée. Elle se réjouirait même plutôt de la subtile prévoyance de son ami et avoue que c'est précisément ce caractère qui l'attache toujours à lui, quand il est dans le malheur. Sur quoi elle fait se dissiper la nuée. Ulysse reconnaît alors avec une joie débordante, l'un après l'autre, les anciens lieux chéris de son pays natal. Puis tous deux s'asseoient sous un olivier. Athéna invite son héros à réfléchir au moyen d'en terminer avec les prétendants qui, depuis des années déjà, ont l'indélicatesse de jouer aux maîtres dans sa demeure, alors que son épouse ne fait que soupirer après son retour et retarde les importuns par des espoirs trompeurs. Ulysse est alors effrayé de voir ce qui lui serait arrivé, si la déesse ne lui avait ouvert les yeux sur cette situation. Athéna veut concevoir elle-même le plan de vengeance et se tenir toujours à côté de lui, comme celle qui lui donne la force. Elle lui promet le plus fidèle soutien. Pour l'instant, elle veut lui donner l'apparence d'un vieux mendiant, afin que personne ne puisse le reconnaître. Ensuite, il commencera par aller voir le porcher Eumaios, qui lui est resté fidèle, et il se fera tout raconter par lui. Entre-temps, elle-même se rendra à Sparte pour faire revenir Télémaque, qui était allé y chercher des nouvelles de son père. Ulysse est surpris. Il demande pourquoi la déesse, qui savait pourtant tout, ne l'a pas éclairé elle-même, au lieu de le laisser courir les dangers de la vaste mer, et alors que tout son bien était dilapidé par les autres. Mais Athéna le tranquillise. C'est elle-même qui l'a conduit. Son dessein était qu'il acquière une gloire éminente. Ses affaires vont pour le mieux à Sparte. Sur le chemin de chez lui, il écartera tous les dangers. A ces mots, elle touche Ulysse de sa baguette et lui donne l'aspect d'un vieux mendiant. Puis elle s'éloigne.

Considéré de façon superficielle, ce récit est plein de merveilleux. Mais qu'on y regarde de plus près, et ce qui est proprement merveilleux se retire toujours plus loin, tandis qu'en retour le naturel véritable revient au premier plan. Le réveil d'Ulysse est saisissant. Pour la première fois après une longue errance, il a dormi sur le sol natal, et il ne sait pourtant pas qu'il est chez lui. Il regarde alentour. La contrée lui semble étrangère. Que de fois déjà ses plus belles espérances ont-elles été cruellement déçues ! Puis les écailles lui tombent soudain des yeux. Il reconnaît chaque lieu avec une certitude heureuse. Dans l'interprétation toute de profondeur que nous lisons chez le poète, tout advient par l'intermédiaire de la déesse. Elle commence par rendre le lieu méconnaissable, parce qu'elle veut éclairer elle-même son protégé

sur tout ⁽⁷⁹⁾. Il rencontre donc un indigène, qui lui décrit l'île et prononce le nom d'Ithaque. Mais ses yeux ne le convainquent pas encore. Cela n'advient qu'après que la déesse s'est présentée physiquement à lui sous les traits d'un adolescent. Solitaire, à l'insu de tous, celui qui fut précipité dans un périple de dix ans connaît, à l'heure merveilleuse du retour, le bonheur de voir sa déesse. Elle avait été l'ami inconnu. Ce que lui dit à présent sa propre bouche, l'étranger aurait pu tout aussi bien le dire, en humain qu'il est. Mais la déesse donne à tout plus de poids. Le dialogue qu'il a avec elle apporte à Ulysse un gain essentiel : la certitude qu'elle lui viendra en aide à l'heure du combat. Quant au danger que comporte l'entreprise de se mesurer à la suprématie des prétendants, elle ne donne aucun avis. Elle se contente de lui faire sentir la nécessité de concevoir un projet. Quand il demande si elle pourrait forger elle-même le plan de vengeance et être à ses côtés, elle ne répond que par l'assurance de sa présence. Le naturel apparaît ici comme une merveille, et le merveilleux comme naturel. Ce n'est qu'à la fin qu'il advient quelque chose d'inconcevable. La déesse sait que, pour prendre connaissance de la situation qui règne dans sa maison et pour choisir le moment qui convient à l'action, Ulysse a besoin de ne pas être reconnu. La métamorphose qu'elle lui fait subir est l'unique fait merveilleux qui lui advienne. Athéna l'effectue immédiatement, avant de disparaître. Ulysse demeure en arrière, sous l'apparence d'un vieillard misérable. Il n'a plus à craindre qu'une personne de sa maison vienne à le reconnaître comme son maître. Tout ceci reste très proche du simple naturel. Il s'était écoulé des décennies de guerre, d'errance et de souffrance, depuis son départ.

De telles manifestations peuvent nous donner une idée de ce que signifie l'efficacité des dieux pour cette manière de voir le monde. Nous avons souvent essayé de mettre le mot « bonheur » (mais dans sa signification profonde et étendue, comme Schiller l'entend dans le poème auquel il donne ce titre) à la place du nom des dieux. « Comme mérite et bonheur s'enchaînent » : voilà ce que de nombreuses descriptions nous donnent à penser de façon toujours nouvelle. Ici, tout dépend vraiment du mérite. C'est pour son adresse qu'Athéna aime Ulysse et lui est toujours proche. Elle le lui dit elle-même ⁽⁸⁰⁾. Il est certain qu'on doit être redevable aux dieux de telles préférences. Mais il n'en est pas moins vrai que quelque chose doit toujours venir de l'homme lui-

⁽⁷⁹⁾ Ainsi *Odyssée*, 13, 190-191, d'après une lecture d'Aristophane; cf. Wilamowitz : *die Rückkehr des Odysseus*.

⁽⁸⁰⁾ *Odyssée*, 13, 331.

même, pour que la divinité puisse entrer en jeu et se joindre à lui. Elle n'est pas à l'intérieur du cœur de l'homme. Elle est à l'extérieur, sur le chemin, et l'homme doit s'ouvrir, s'il s'apprête à la rencontrer. C'est ce qui est mis en évidence et est ainsi véritablement à l'œuvre dans les plus beaux récits où l'aide des dieux est significative. L'incroyant peut nommer hasard décisif ce qui semble advenir comme par miracle. La logique ne permet pas de définir où prend fin l'action de l'homme et où le divin commence. Mais à un point de sa route, l'élu ou l'éclairé s'y trouve opposé avec une certitude écrasante et, dans certains cas, en est élevé jusqu'à une vision immédiate de la divinité.

6

Le plus éclairé est le poète. Il voit ce qui advient dans son fond, alors même que ceux qui sont concernés n'en voient que la surface. Souvent, quand ils ne font que pressentir que la main d'un dieu les touche, il sait donner un nom au dieu et il connaît le secret de son intention. Cette distinction entre la compréhension profonde qui lui est propre et la conscience de ceux-là même qui sont affairés, est l'un des plus beaux témoignages en faveur de la vie et de la vérité de sa religion. Le merveilleux se trouve beaucoup plus dans ce qu'il manifeste à ceux qui l'écoutent que dans les expériences des personnes les plus concernées, qui pressentent, d'une certaine façon, un au-delà de l'humain, ou qui trouvent tout absolument simple et naturel. Tout un chacun peut aussi s'en arranger. Il n'ira pas dans l'erreur. Car cela aussi est vrai.

Nous allons maintenant montrer par quelques exemples comment le poète inspiré — et lui seul — voit l'arrière-fond des événements.

Après la grande assemblée de l'armée, les troupes se rangent pour le combat. Il n'y avait pas si longtemps, elles avaient reçu avec joie l'ordre de rentrer au pays. Agamemnon n'avait voulu par là que les mettre à l'épreuve. Toute l'éloquence d'Ulysse avait été nécessaire pour les regagner à la cause de la guerre. Mais ils n'avaient plus maintenant de pensée que pour elle. C'était là, comme le poète peut le raconter, l'œuvre d'Athéna qui, invisible, volait avec son égide au milieu des rangs achéens et enflammait le cœur de chacun. « Ce fut alors un aussi doux plaisir de combattre que de rejoindre par la mer la terre de leurs pères » ⁽⁸¹⁾.

⁽⁸¹⁾ *Iliade*, 2, 446 sqq.

La veille du jour décisif, Pénélope apparut de façon inattendue dans la salle des hommes. Ulysse s'y trouve aussi, à l'insu de tous, sauf de Télémaque. Les prétendants sont transportés, quand ils la voient. Jamais encore elle n'avait paru si belle. Tous les cœurs brûlaient de désir et d'impatience. Ulysse la revoit alors pour la première fois. Il en est transporté de fierté. Il l'entend faire bien des promesses aux prétendants. Mais il sait que son cœur pense autrement. Ainsi cette femme, pour laquelle il devait y aller, le lendemain, d'une affaire de vie et de mort, s'offre comme le prix le plus merveilleux aux yeux des concurrents impatients et de son propre époux, tous envoûtés de la même façon. Telle avait été l'intention d'Athéna. Homère peut nous raconter ⁽⁸²⁾ comment elle a donné à Pénélope l'idée de se présenter aux prétendants. Elle eut soudain un rire étrange et dit à la servante qui l'accompagnait qu'elle avait aujourd'hui pour la première fois l'intention de venir devant les prétendants, aussi odieux lui fussent-ils. Elle veut dire à son fils un mot du danger qu'il y a d'avoir des relations avec eux. La suivante lui conseille de commencer par effacer ses larmes et par se farder. Mais Pénélope ne veut rien savoir. Elle se contente de donner l'ordre d'aller chercher deux servantes pour l'accompagner. Elle reste donc seule quelques minutes. Athéna la laisse alors s'assoupir doucement. Elle s'affaisse sur son siège et ses membres se relâchent dans le sommeil. Pendant qu'elle repose, Athéna lui modèle le visage avec le fard précieux dont se sert Aphrodite, quand elle veut entrer dans la troupe des Charites. Elle fait d'autant plus resplendir son visage que sa peau est blanche comme l'ivoire. Puis les servantes arrivent en bavardant bruyamment sur le seuil. Pénélope se réveille. Elle se passe la main sur le visage et s'étonne d'avoir dormi. Personne ne sait ce qui est advenu dans ce court intervalle. La royale épouse rayonne pourtant de beauté, quand elle fait son entrée dans la salle des hommes, entourée de ses servantes. Que s'est-il passé? Est-ce merveille? Ou n'y a-t-il rien de plus naturel? Le soudain désir dont Pénélope s'étonne elle-même venait de la profonde intuition qui appartient à sa nature de femme. C'était là précisément le chemin emprunté par la prévoyance de la déesse. Le sommeil n'est-il pas toujours à la fois naturel et merveilleux, en son essence comme en ses effets? Quand Ulysse, après des peines et des efforts infinis, se tenait caché sur la plage des Phéaciens, un dieu versa sur lui, comme il le raconte lui-même, un sommeil infini ⁽⁸³⁾. Ce que le poète rapporte en ces termes :

⁽⁸²⁾ *Odyssée*, 18, 158 sqq.

⁽⁸³⁾ *Ibid.*, 7, 286.

« Athéna versa le sommeil sur ses yeux, afin qu'en fermant les paupières, il trouve aussitôt la fin de ses malheurs » ⁽⁸⁴⁾.

Un autre tableau. Dans l'âpreté du combat, un grand effroi peut soudain saisir même les plus redoutables. Il en fut ainsi pour le prodigieux Ajax ⁽⁸⁵⁾. Stupéfait, il s'arrêta, jeta son bouclier par-dessus son épaule et se replia pas à pas. Il recula à pas mesurés, avec sans cesse l'intention de revenir au combat, mais il recula. Pour le poète, cela signifie que Zeus a éveillé le désir de fuir dans le cœur d'Ajax ⁽⁸⁶⁾. Ajax réussit à se porter en lieu sûr. Quant à Patrocle, il tomba au contraire désarmé aux mains de l'ennemi ⁽⁸⁷⁾. Au moment le plus dur de l'assaut, Apollon vint soudain à sa rencontre. Patrocle ne le vit pas. Il sentit seulement la main puissante qui touchait son épaule. Il en fut pris de vertige et ses yeux se révulsèrent. Apollon lui arracha son casque et le jeta dans la poussière. Sa lance se brisa dans ses mains et son bouclier tomba de son épaule sur le sol. Le dieu lui ôta même sa cuirasse. Egaré, les membres paralysés, le regard perdu, il se tenait là — et la lance d'Euphorbe l'atteignit droit dans le dos. Il put tenter un dernier effort pour se sauver, mais déjà Hector surgissait et lui passait la lance en travers du corps. Ainsi prit fin la trajectoire glorieuse de ce héros. Le destin de Patrocle a quelque chose d'horrible, qui est d'autant plus saisissant qu'il est plus vrai. Aucun de ses adversaires n'aurait pu le vaincre, s'il n'avait déjà été terrassé par un coup démonique. Ses yeux sont révulsés, son casque roule dans la poussière, sa lance se brise en morceaux, son armure se défait. Ce que nous appelons démonique — la rencontre terrible d'une défaillance intérieure et d'une défaillance extérieure — est ici le fait de la divinité. Celui qui est appelé par le destin, la divinité le livre comme une victime soumise à l'arme de l'ennemi. Cette arme frappe à l'endroit précis que la main divine venait de toucher, si bien que l'homme invulnérable perd le sens ⁽⁸⁸⁾. Il n'a pas vu le porteur de mort. Mais à l'agonie, il sait et peut dire à Hector triomphant que c'est Zeus et Apollon qui l'ont désarmé ⁽⁸⁹⁾.

Comme l'atteste l'*Iliade* ⁽⁹⁰⁾, Achille n'a pas pu non plus observer le pouvoir de la divinité. Seul ce qui l'étonne lui permet de conclure que c'est ici le divin qui est en jeu. En plein duel avec

⁽⁸⁴⁾ *Ibid.*, 5, 491-493.

⁽⁸⁵⁾ *Iliade*, 11, 544 sqq.

⁽⁸⁶⁾ *Ibid.*, 11, 544.

⁽⁸⁷⁾ *Ibid.*, 16, 787 sqq.

⁽⁸⁸⁾ *Ibid.*, v. 791 et 806; cf. aussi v. 816.

⁽⁸⁹⁾ *Ibid.*, v. 845.

⁽⁹⁰⁾ *Iliade*, 20, 320 sqq.

Enée, dont il avait atteint le bouclier de sa lance, il ne put soudain plus rien voir de distinct. Quand sa vue fut redevenue claire, son adversaire avait disparu. La lance qu'il avait fichée dans son bouclier gisait sur le sol à ses pieds. Il ouvrit alors tout grand les yeux et dut reconnaître qu'« Enée jouissait aussi de l'amitié des dieux immortels ». Ce qui était réellement arrivé lui demeura caché. Mais le poète peut le dire. Poséidon s'était soudain manifesté. Il avait brouillé sa vue et posé à ses pieds la lance qu'il avait fichée dans le bouclier de son ennemi. En un clin d'œil, il avait porté Enée à l'écart du champ de bataille. Il lui était alors apparu pour lui montrer à quel point il est insensé de vouloir se mesurer à un adversaire qui possède la supériorité d'Achille. Il avait ensuite, invisible, dissipé le nuage qui voilait la vue d'Achille. Cette histoire donne beaucoup à penser. Il se produit quelque chose de remarquable, quand les guerriers s'affrontent, comme est remarquable ce qu'éprouve le cœur frappé de douleur. Où est donc la limite entre le naturel et le merveilleux?

Nous nous posons la même question, quand nous lisons le récit, tout à fait semblable, du duel qui oppose Achille et Hector ⁽⁹¹⁾. Mais à la fin, Achille sait quel est le dieu qui l'a frustré de sa victoire. Avec un cri effroyable, il se jette sur Hector pour lui porter un coup mortel — mais son adversaire a disparu. Trois fois il s'élance : trois fois il transperce le vide. Il sait alors qu'Hector a été mis en lieu sûr par son protecteur Apollon. A l'instant où Achille se précipitait sur lui, comme le raconte le poète, le dieu l'avait dissimulé dans une nuée et l'avait éloigné du combat.

La description est semblable et concorde presque mot pour mot avec un autre passage de l'*Iliade* ⁽⁹²⁾. Diomède, à qui Athéna a ouvert les yeux sur les dieux, fond à trois reprises sur Enée. Mais le Troyen est protégé par Apollon, qui l'a dissimulé dans une nuée ⁽⁹³⁾. Trois fois le dieu repousse Diomède. A la quatrième, il l'épouvante de sa voix de tonnerre. Au point où nous en sommes, le poète ne dit pas qu'Achille a vu le dieu à l'œuvre. Celui qu'il tenait déjà pour sa victime disparaît à son insu. A chaque nouveau coup, il frappe dans le vide. Il sait alors qui s'est joué de lui. Dans le dernier combat entre les deux héros, Apollon est encore le protecteur d'Hector, mais il doit l'abandonner à l'instant même où parle le destin ⁽⁹⁴⁾. Et chaque fois, Athéna se trouve aux côtés d'Achille.

⁽⁹¹⁾ *Ibid.*, v. 438 sqq.

⁽⁹²⁾ *Ibid.*, 5, 432 sqq.

⁽⁹³⁾ *Ibid.*, v. 344-345.

⁽⁹⁴⁾ *Ibid.*, 22, 213.

Tout aussi saisissante est la scène ⁽⁹⁵⁾ où Achille est prêt à assaillir son adversaire, mais le perd et se laisse séduire toujours plus loin par l'illusion qu'il est sur ses talons. Soudain, le merveilleux quitte l'arrière-plan pour surgir tout entier à découvert. Dans l'isolement de la distance, Achille voit soudain le regard du dieu dont la rouerie l'avait trompé. Le récit du poète se déroule de la façon suivante : pour mettre un terme à la terreur, Apollon donna à Agénor le courage de se décider à marcher contre Achille. Il aurait dû être abattu à la première empoignade. Mais Apollon lui porta secours sans se faire voir et courut en personne, sous les traits d'Agénor, au-devant d'Achille qui le poursuivait et croyait à tout moment l'atteindre. Il l'entraîna ainsi dans la plaine, toujours plus loin de la ville. Entre-temps, les Troyens effrayés pouvaient se réfugier en toute sécurité dans leurs murailles. Dehors cependant, dans le lointain, le dieu se retourne soudain et raille ainsi son poursuivant : « Qu'as-tu à me suivre, ô fils de Pélée au pied ailé ? Toi, l'enfant d'un homme, c'est un dieu que tu poursuis ! Cela ne t'est pas venu à l'esprit, quand tu te précipitais en avant avec tant de sauvagerie. Aurais-tu donc oublié complètement les Troyens qui fuyaient devant toi ? Maintenant, ils sont dans leur ville, et tu es égaré ici ! » Ce qui advint alors ne mettait en jeu qu'Achille et le dieu. Le fait qu'un homme poursuive une illusion est assez connu du monde des combats et des assauts. Mais ce qui advient ici, c'est que l'illusion montre soudain un visage éternel à celui qu'elle égare et qui se trouve dans la solitude, et qu'elle lui fait reconnaître que sa volonté déchaînée n'était que le chemin d'une puissance supérieure. Cela est si grand et si vrai que nous sommes prêts à croire à la merveille.

7

La profonde liaison du naturel et du merveilleux, qui maintient les droits de l'un et de l'autre, a trouvé son expression classique dans les récits célèbres où des dieux prennent figure humaine pour se manifester sur la scène terrestre. Apparemment, cela arrive tout naturellement. A une situation dont les protagonistes ne soupçonnent peut-être même pas le sérieux, vient soudain se mêler un bon ami ou un quelconque familier qui annonce ou engage la décision. Le poète est seul à savoir que, derrière cette apparition sans surprise, se cache un dieu qui a pris la figure de cet homme. Cette intervention a toujours un grand effet sur les

(95) *Ibid.*, 21, 595 sqq.

protagonistes. Ils deviennent attentifs à ce dont l'importance leur est d'emblée donnée en pleine lumière. Et quand ils sont sollicités par l'action, ils sont désormais pénétrés par le feu qui donne le courage et la force.

Quand Enée perdit pied devant Diomède ⁽⁹⁶⁾, Arès prit la figure du chef thrace Akamas pour se mêler aux Troyens et leur donner du courage. Cependant, il enjoignit aux fils de Priam de bien vouloir attendre le moment où les Grecs seraient aux portes de la ville. Il leur dit que le vaillant Enée gisait sur le sol et qu'il s'agissait de le sauver du tumulte du combat. Personne ne répondit à celui qui parlait ainsi. Il n'en sera d'ailleurs plus question par la suite. On pourrait dire : il est pure et simple *mise en œuvre*. Car immédiatement après qu'il a parlé, la situation s'est modifiée. Tous sont émus jusqu'à la douleur. Ce que le dieu a dit sous la figure d'un homme, Sarpédon le dit à Hector comme de son propre chef. Et ces paroles lui vont droit au cœur. En un instant, il bondit sur son char et enflamme à nouveau la résistance des Troyens. Quant à Arès, il protège le peuple et combat aux côtés d'Hector sous une figure humaine ⁽⁹⁷⁾ jusqu'à ce que les Grecs fléchissent enfin. Héra et Athéna décident alors, avec le consentement de Zeus, de prêter main-forte aux Grecs contre Arès. Héra les rejoint en prenant la figure de Stentor qui, de tous, possédait la voix la plus puissante ⁽⁹⁸⁾ : elle hurle au plus fort de la mêlée qu'il est indigne d'eux de si mal tenir tête aux Troyens, depuis qu'Achille s'est retiré. Ils en sont embrasés. En un instant, leur courage est relevé. Seul Diomède a la faveur de voir sa déesse. Athéna se tient soudain devant lui et lui adresse la parole. Elle bondit sur son char et dirige ses cavales droit sur Arès ⁽⁹⁹⁾.

La façon dont est dépeinte par ailleurs ⁽¹⁰⁰⁾ l'intervention d'Apollon est très instructive. C'est l'instant où le destin de Patrocle doit s'accomplir. Il a oublié l'avertissement de son ami. Ivre de victoire, il se précipite à l'assaut de Troie, répandant de tous côtés la mort et l'effroi. « Les dieux l'ont appelé à la mort » ⁽¹⁰¹⁾. Mais son étoile brille au plus fort au moment de s'éteindre. Pour un peu, il aurait escaladé les murailles de la ville. Mais c'est alors qu'Apollon entra en scène. Sa divine majesté ne rencontra que Patrocle lui-même. Cela advint d'abord près des

⁽⁹⁶⁾ *Ibid.*, 5, 461 sqq.

⁽⁹⁷⁾ *Ibid.*, v. 604.

⁽⁹⁸⁾ *Ibid.*, v. 784-785.

⁽⁹⁹⁾ *Ibid.*, v. 793 sqq.

⁽¹⁰⁰⁾ *Ibid.*, 16, 698 sqq.

⁽¹⁰¹⁾ *Ibid.*, v. 693.

murailles de la ville, dont il fut chassé avec violence par la voix tonnante du dieu; puis à l'extérieur, dans le champ de bataille. Entre-temps, Apollon envoya contre lui l'homme qui devait lui porter le coup mortel. C'était Hector. Mais il lui apparut sous une figure : celle d'un de ses proches parents, un frère de sa mère du nom d'Asios, et il lui dit : « Hector, tu ne fais pas bien de te tenir loin du combat. Si seulement je l'emportais sur toi autant que ta force l'emporte sur la mienne, tu aurais à pâtir de te soustraire au combat. Debout maintenant ! Dirige ton char sur Patrocle et cherche à le renverser, si Apollon veut ta gloire » ⁽¹⁰²⁾. Ainsi un proche est apparu de la façon la moins surprenante du monde. Il a rendu Hector attentif à l'intérêt qu'Apollon lui portait. Mais par cet homme, c'est Apollon lui-même qui a parlé. Sans répliquer, Hector se jette dans le combat et va droit sur Patrocle. Ce que le dieu annonce par la bouche d'un homme devient vrai. Patrocle doit d'abord atteindre le sommet de sa magnificence. D'un jet de pierre, il tue le cocher d'Hector, et un combat terrible se livre pour son cadavre et s'achève avec la victoire des Grecs. Déjà Patrocle se jette à nouveau sur l'ennemi. C'est alors que l'atteint le terrible coup d'Apollon, qui le livre désarmé à ses ennemis et laisse à Hector la gloire d'une victoire facile, ainsi qu'Apollon l'avait prédit par la bouche d'Asios.

Après la chute de Patrocle, Hector poursuit son char de guerre avec les coursiers divins, qui partent en chasse sous la conduite d'Automédon. Entre-temps, Euphorbe engage le combat pour le cadavre de Patrocle ⁽¹⁰³⁾. Euphorbe tombe et Ménélas est sur le point de lui enlever son armure. A cet instant, Hector voit soudain Mentès, le chef des Cicones. « Quelle folie », s'écrie-t-il, « de poursuivre les coursiers d'Achille, qui n'obéissent qu'à lui ! Mais entre-temps, Ménélas le protecteur de Patrocle, a tué le meilleur des Troyens, Euphorbe, le fils de Panthoos ! » Hector l'apprend, et son cœur est saisi d'une douleur sauvage. Il regarde autour de lui. Son ami gît là, dans son sang. Ménélas est occupé à lui enlever son armure. Quand il entend le grand cri d'Hector qui s'avance avec la foule de ses guerriers, Ménélas prend la fuite. Racontés ainsi, ces événements n'ont rien de merveilleux. Le bonheur des Troyens fut que l'un de ses compagnons appela précisément l'attention d'Hector au moment opportun sur la chute d'Euphorbe, et qu'il revint ainsi au lieu où tout se décidait. Mais ce compagnon qui avait su dire le mot juste était en réalité — comme le poète le sait — Phoibos Apollon. Pour cette

⁽¹⁰²⁾ *Ibid.*, v. 721-725.

⁽¹⁰³⁾ *Ibid.*, 17, 1 sqq.

rencontre, il avait pris la figure de Mentès. Ainsi les dieux n'organisent-ils pas simplement ce qui est décisif : ils sont eux-mêmes ce qui est décisif. En tant que tels, ils rencontrent l'homme sur son propre chemin, et la figure toute familière qui croise ce chemin au moment important n'est que le masque d'un dieu. Même dans le récit que nous venons de faire, l'intervention divine-humaine n'est rien que *mise en œuvre*. Hector ne répond pas. Il se sent seulement atteint au cœur et fait volte-face. Mais son interlocuteur a disparu.

A nouveau, le combat pour le corps de Patrocle fait rage ⁽¹⁰⁴⁾. Zeus décide alors d'encourager les Grecs et leur envoie Athéna. Cachée dans un nuage de lumière, elle descend du ciel et va d'un rang à l'autre, sans qu'on la reconnaisse. L'entrain au combat s'éveille dans tous les cœurs. Ménélas est le premier qu'elle rencontre. Mais ce n'est pas la déesse qu'il voit devant lui : c'est le vieux Phénix, qu'il connaît bien et qui lui rappelle quelle honte ce serait, si l'homme qui était le préféré du grand Achille était donné en pâture aux chiens troyens. A cette invitation de faire face virilement et à enflammer tout le peuple guerrier, Ménélas répond : « Si seulement Athéna me donnait la force et me protégeait ! Je voudrais alors me tenir aux côtés de Patrocle pour le défendre. Qu'il ait dû tomber me fait saigner le cœur. Mais Hector combat comme un feu dévorant, car c'est Zeus qui le soutient ». Athéna se réjouit que le héros ait pensé à elle avant tout autre dieu. Elle le remplit de force et affermit tant son cœur que rien ne peut désormais l'effrayer ni le dérouter. Il passe à l'offensive et atteint un guerrier qui se trouve particulièrement près d'Hector. Il peut même traîner, sans être dérangé, le corps du vaincu hors d'atteinte des armes troyennes et le ramener parmi ses propres troupes. Même Hector ne l'en a pas empêché ⁽¹⁰⁵⁾. N'a-t-il donc pas remarqué ce qui est advenu ? Peu de temps auparavant, il avait reculé devant les deux Ajax ⁽¹⁰⁶⁾. Maintenant en tout cas, on le lui fait remarquer avec énergie. Son ami Phainops est devant lui et lui jette au visage qu'il est la risée des Grecs d'avoir cédé à un homme comme Ménélas, qui vient de lui tuer son plus fidèle compagnon, le guerrier Podès, dont il traîne tout seul le cadavre. A ces mots, la douleur tombe sur Hector comme un nuage sombre. Menaçant, il marche au combat.

Ces deux images nous font connaître de façon particulièrement claire l'essence et le sens de l'apparition et de la mise en œuvre

⁽¹⁰⁴⁾ *Ibid.*, v. 543 sqq.

⁽¹⁰⁵⁾ *Ibid.*, v. 582 sqq.

⁽¹⁰⁶⁾ *Ibid.*, v. 534.

divines. Il n'y a rien là qui ne nous soit familier. Tout est vécu et regardé à la manière authentiquement grecque. Hector voit comment Ménélas traîne le corps de l'ami qu'il aime. Une douleur sans nom s'empare de lui, et en même temps la honte la plus profonde. Cette détresse et cette souffrance de son cœur sont la voix d'Apollon, qui lui parle sans se faire connaître. Aussi produisent-elles un effet immédiat. Quant à l'homme par la bouche duquel la divinité parlait, il n'en est plus question. Ménélas est lui aussi torturé de sentir son inefficacité. Mais que peut-il entreprendre, lui le héros insignifiant, contre la puissance et la chance d'Hector? A la voix qui l'avertit et qui est en vérité celle d'Athéna, il répond donc par une prière qu'il adresse à cette déesse. Instantanément, tous ses membres sont animés par l'esprit de la déesse des héros. Ce que la prière demande n'est pas à proprement parler ce que l'aide divine apporte. Qu'il la prononce est bien plutôt le signe que la divinité elle-même est proche.

Nous retrouvons la même chose dans le récit relatif à Enée ⁽¹⁰⁷⁾. Lui qui, par expérience, avait assez de raisons pour éviter Achille, il va à sa rencontre avec le courage le plus ferme et repousse avec mépris la mise en garde de son puissant adversaire, qui lui fait remarquer lui-même l'inégalité du combat. Cette hardiesse est l'œuvre d'Apollon, qui avait soudain surgi à son insu sur le chemin d'Enée. Aux yeux d'Enée, c'était un homme de son entourage, Lykaon, le fils de Priam. Il lui demanda en le raillant où donc étaient passées les grandes promesses qu'il avait faites après boire de se mesurer à Achille en personne? Enée répond que Lykaon devrait savoir qu'il est hors de question pour lui d'affronter Achille. Car un dieu se tient toujours à ses côtés pour le protéger. Il le sait d'expérience : il n'a pu prendre la fuite et échapper aux mains de ce redoutable adversaire que grâce à l'aide d'un dieu. Oui, si le ciel voulait donner les mêmes chances aux deux parties, Achille trouverait alors son homme! A quoi le prétendu Lykaon répond fort justement : « Eh! bien, tourne-toi donc vers les dieux. N'as-tu pas une mère divine, toi aussi? N'est-elle pas d'un plus haut rang que celle d'Achille? Va droit sur lui, et ne te laisse pas intimider par des menaces! » A ces mots, le dieu fait vibrer son cœur de la joie puissante du combat. Déjà le héros s'avance, provoquant, à travers le premier rang des combattants. Tel est le récit du poète. Enée n'a plus répondu aux derniers mots. Il n'est plus question de l'ami qui lui a adressé la parole. Il n'y a là qu'une merveilleuse *mise en œuvre* : Enée, qui était abattu jusqu'alors, est soudain rempli du courage des héros. Cela, c'est la

(107) *Ibid.*, 20, 79 sqq.

présence de la divinité qui l'a fait. Nous n'apprenons pas non plus qu'Enée prie les dieux, comme il en a reçu le conseil. Ici encore, c'est la proximité divine qui apporte ces pensées et en même temps le haut sentiment dans lequel ne font qu'un la prière et sa réalisation.

En bien des endroits, l'*Odyssée* présente, avec une finesse particulière, l'intervention personnelle de la divinité de telle manière que le merveilleux paraît naturel, et le naturel merveilleux.

Ulysse est arrivé sans secours et nu sur la plage des Phéaciens. Nausikaa l'a habillé, l'a nourri et l'a accompagné un bout de chemin. Mais à proximité du bois d'Athéna, elle dut le laisser courir sa chance ⁽¹⁰⁸⁾. Elle ne put que lui conseiller de se faire montrer le chemin du palais royal et, quand il y serait arrivé, de traverser rapidement la salle et d'implorer protection en se jetant aux pieds de sa mère, la reine, assise auprès du foyer. Se conformant au désir de Nausikaa, Ulysse attend encore un instant avant de se diriger vers la ville. Il parcourt le chemin qui y mène sans que personne lui adresse la parole ou l'importune. On lui indique la maison du roi. Après être resté un moment à la contempler en silence, il en franchit le seuil. Les hommes sont réunis dans la salle pour les libations du soir. Personne ne fait attention à lui. Il parvient ainsi librement jusqu'au foyer. C'est seulement à ce moment qu'on remarque l'étranger, qui se tient aux genoux de la reine. La demande pressante qu'il fait qu'on l'accompagne dans sa patrie produit un effet extraordinaire. Le roi le relève de la main et le conduit à une place d'honneur. L'homme sans défense est accueilli. Son destin est décidé. Une divinité a manifesté ici sa puissance. Le chemin qui conduit à la ville et au palais royal ne pouvait-il pas déjà occasionner à un étranger sans droits des rencontres fâcheuses, voire dangereuses? Nous savons en effet que les Phéaciens n'étaient pas très bien disposés à l'égard des étrangers ⁽¹⁰⁹⁾. En fait, le soleil était déjà couché ⁽¹¹⁰⁾. On pouvait parfaitement demeurer inaperçu, à l'abri de l'obscurité. Mais il y fallait de la chance. L'inconnu n'avait vraiment pas d'autre ressource que la chance, quand il devait demander le chemin du palais sans rencontrer personne qui lui fit preuve de la plus grande hostilité. Cette chance — nous raconte Homère — est l'œuvre de la déesse Athéna. Bien plus, la chance, c'est elle-même, comme on le constate ici, au sens propre du

⁽¹⁰⁸⁾ *Odyssée*, 6, 321 sqq.

⁽¹⁰⁹⁾ *Ibid.*, 7, 32.

⁽¹¹⁰⁾ *Ibid.*, 6, 321.

terme, dans le fait que les dieux sont l'élément favorable qui vient à la rencontre de l'audacieux quand il est en chemin. Dans le bois d'Athéna, avant de se mettre en route, Ulysse prie la déesse de faire qu'il trouve amitié et compassion auprès des Phéaciens ⁽¹¹¹⁾. Quand il prend le chemin de la ville, elle rend autour de lui l'obscurité si épaisse (c'est déjà la nuit) qu'aucun de ceux qui le croisent ne peut le remarquer ni l'arrêter. Mais quand il entre dans la ville, il a besoin d'un guide. Il tombe sur une jeune fille qui va à la fontaine avec une cruche. La jeune fille est tout à fait disposée à lui montrer le chemin. Au moment où il va pénétrer dans la maison du roi, elle l'encourage encore et lui fournit quelques indications importantes : à l'intérieur, il va trouver les souverains attablés ; mais il devra d'abord se diriger vers la reine ; quand elle se fera amicale envers lui, il devra émettre le souhait de revoir enfin sa patrie. Ulysse fait comme elle lui a dit. Dans la salle, on ne fait pas attention à lui, jusqu'à ce qu'il embrasse les genoux de la reine. Cela est dû à l'atmosphère impénétrable dans laquelle Athéna l'a caché et qu'elle disperse maintenant, si bien que le spectacle de l'étranger agenouillé laisse tout le monde muet d'étonnement. Mais la déesse était aussi l'aimable jeune fille qui l'avait si bien conduit et conseillé. Lui-même ne se doutait de rien du tout. De la même manière, si le poète ne nous avait pas avertis, nous lirions l'ensemble du récit sans en être étonnés et nous ne comprendrions pas davantage que son héros est toujours guidé par la « chance ». Cette « chance » lui demeure fidèle les jours suivants, à la réunion du conseil et à l'assemblée des jeux phéaciens. Là encore, derrière chaque événement favorable, il y a la déesse Athéna en personne ⁽¹¹²⁾. Au matin, le héraut du roi parcourt la ville et demande aux conseillers de se réunir sur la place publique, où Alkinoos les attend pour leur présenter un hôte. Car l'étranger mérite d'être connu. Son aspect est celui d'un dieu. Et il a fait bien du chemin sur la vaste mer. Ainsi les princes phéaciens s'intéressent-ils d'emblée à Ulysse. Quand ils le voient devant eux, ils ne peuvent cependant que s'étonner, car la déesse a donné à son apparence la beauté la plus rare et le plus haut pouvoir de ravissement. C'est pourquoi ils approuvent tous la volonté du roi de préparer un bateau pour son retour. On donne ensuite dans la maison du roi une réception solennelle et, après le repas, on organise des joutes. C'est à ce moment que, selon le plan d'Athéna, l'étranger, dont la beauté, le courage et la tenue ont gagné tous les cœurs, devait s'imposer par une virilité sans

⁽¹¹¹⁾ *Ibid.*, v. 327.

⁽¹¹²⁾ *Ibid.*, 8, 1 sqq.

exemple. Son refus initial est interprété par un jeune insolent comme un signe d'impuissance. Il s'empare alors avec fureur du disque le plus pesant et le lance bien au-delà du but que le meilleur de ses précédesseurs avait atteint. Le sifflement du disque provoque déjà un sursaut général. Mais au moment où il touche le sol, un homme est sur place, qui pose une marque et crie d'une voix forte : « Ta marque, même un aveugle pourrait la trouver, tant elle est éloignée de toutes les autres ; en cet art, personne ne te disputera la maîtrise ! » Ulysse est avant tout heureux de posséder un ami dans cette compétition. Il avait raison de lui être reconnaissant, car c'est d'abord grâce à lui que son exploit a été mis en lumière. Mais en réalité, cet homme, c'était Athéna⁽¹¹³⁾. C'était elle aussi, ce héraut qui avait convié les anciens au lieu de réunion et qui avait attiré l'attention sur Ulysse par ses paroles admiratives. Ainsi le merveilleux divin est-il, ici aussi, l'arrière-fond d'événements modestes, mais décisifs. Et c'est au poète, éclairé par la divinité, qu'il est donné de faire connaître cet arrière-fond, alors que les participants n'y peuvent jamais voir que le naturel.

8

Mais à un moment particulier, et pour un homme particulier, la divinité sort elle-même de cet arrière-fond et montre sa vraie figure à celui qu'elle a choisi. C'est ce qui advint à Ulysse, quand il fut ramené endormi dans son pays par les Phéaciens et qu'il ne reconnut pas Ithaque à son réveil. Il allait et venait sur le rivage, poussant des plaintes, quand un jeune homme au noble aspect se trouva sur son chemin et lui dit où il était⁽¹¹⁴⁾. Mais comme il s'efforçait de tromper l'inconnu sur sa propre personne et sur son retour, il sentit soudain le contact d'une main bienveillante, et devant lui se tenait, à la place du jeune homme, une femme souriante — Athéna ! Ce qu'elle lui dit et quelle est la signification de son entrée en scène, nous en avons déjà parlé en détail.

De telles apparitions corporelles des êtres divins ne sont pas rares dans les poèmes homériques. Avant de nous préoccuper de la question de savoir dans quelles circonstances et sous quelles formes ils apparaissent, nous devons encore chercher à connaître avec plus de précision une autre sorte d'apparition divine : l'homme y remarque bien et y ressent la proximité de la divinité,

⁽¹¹³⁾ *Ibid.*, v. 193.

⁽¹¹⁴⁾ *Ibid.*, 13, 221 sqq.

mais seulement après qu'elle s'est détournée et sans qu'elle ait fait la lumière sur sa personne.

D'effrayants malheurs accompagnent le combat pour les vaisseaux. Hector emmène à l'attaque ses troupes avec des cris sauvages. Soudain, sous la figure de Kalchas, Poséidon apparaît aux héros grecs les plus éprouvés : les deux Ajax, dont la force de résistance est tout à fait déterminante à ce moment ⁽¹¹⁵⁾. Ce n'est pas l'envie de combattre qui leur manque. Mais le dieu qui se cache derrière l'ami doit leur présenter le sérieux de la situation avec la plus grande vivacité et les rappeler en même temps à leur confiance en soi. Il le fait très délicatement, leur laissant voir qu'il est une divinité : « Puisse un dieu vous exalter à tenir bon en héros et à encourager les autres ! Nous n'aurions plus alors à être inquiets devant Hector ». Puis il les touche de son bâton, et leur poitrine se trouve aussitôt emplie de courage et de vaillance, et tous leurs membres deviennent légers et libres. L'instant d'après, il a disparu. Ce fut presque comme l'envol d'un puissant oiseau ⁽¹¹⁶⁾. Le fils d'Oïlée remarque tout de suite le merveilleux. « Un dieu de l'Olympe », dit-il à son compagnon, « nous signifie de combattre ; ce n'était pas Kalchas, je l'ai vu au mouvement de ses pieds et de ses cuisses, quand il s'éloignait : on ne peut pas ne pas reconnaître les dieux. Mon cœur s'emplit d'une nouvelle envie de combattre, et mes pieds et mes mains sont pleins d'une hâte violente ». Sur quoi l'autre répond : « Oui, il en est de même pour moi. C'est avec un désir sauvage que mes mains saisissent l'épée et que ma poitrine s'embrace ; mes pieds ne veulent plus rester en place ; cela me pousse à combattre le furieux Hector, même tout seul, sans compagnon ». Tant la mise en œuvre est immédiate, quand la divinité est présente ! Mais seul l'un des deux Ajax a clairement reconnu le merveilleux divin sous le voile du naturel. Et encore sait-il seulement que c'est « un dieu » qui a parlé. Il n'y a que le poète pour dire que c'est Poséidon.

Il nous raconte aussi qu'Athéna a fait descendre un assoupissement réparateur sur les paupières d'Ulysse, quand il se fut enfin réfugié sur le rivage des Phéaciens ⁽¹¹⁷⁾. Mais Ulysse lui-même ⁽¹¹⁸⁾ peut seulement dire que c'est « la divinité » qui a fait tomber sur lui un profond sommeil. Cette différence très significative se rencontre fort souvent chez Homère. Au cours du récit qui commence avec l'expérience vécue par les deux Ajax, les

⁽¹¹⁵⁾ *Iliade*, 13, 43 sqq.

⁽¹¹⁶⁾ *Ibid.*, v. 62.

⁽¹¹⁷⁾ *Odyssée*, 5, 491-493.

⁽¹¹⁸⁾ *Ibid.*, 7, 286.

héros grecs ⁽¹¹⁹⁾ sont encore plus d'une fois enflammés par Poséidon, soit sous la figure de Kalchas, soit sous une autre ⁽¹²⁰⁾. Mais personne ne remarque que celui qui parlait et dont les mots avaient un tel pouvoir d'embrasement était plus qu'un homme.

De même, dans l'histoire de Télémaque ⁽¹²¹⁾, la divinité, présente sous la figure d'un homme, est reconnue au moment où elle disparaît. Le vieux Mentor, qui rend visite à Nestor en qualité d'accompagnateur de Télémaque, était en réalité Athéna. La nuit est déjà tombée ⁽¹²²⁾. On se lève du banquet où les étrangers avaient été invités. Nestor les invite à passer la nuit dans sa maison. Mais Mentor décline l'offre pour lui-même; Télémaque pourrait accepter l'invitation; quant à lui, il pense dormir avec l'équipage et poursuivre son voyage au lever du jour. Il recommande encore Télémaque à Nestor — et disparaît subitement. Ce fut comme l'envol d'un grand oiseau de mer ⁽¹²³⁾. Un étonnement inconcevable s'empare de tous ceux qui sont présents. Le vieux Nestor retrouve la parole: c'était un dieu qui accompagnait Télémaque, et nul autre que la grande fille de Zeus, la protectrice de son noble père. Il termine par une prière à la déesse. Au moment du départ, le merveilleux s'est trahi, et cette fois pour un grand nombre de témoins. Mais c'est aussi l'heure des étrangetés: le début de la nuit, qui rend d'un seul coup incertain tout ce qui est proche, et le fait s'évanouir. Le poète ne veut pas dire qu'Athéna a soudain échangé la figure de Mentor pour celle d'un aigle de mer. Son image sert seulement à faire voir cet évanouissement dans les airs, qui a de quoi étonner, mais qui est précisément propre aux merveilles de l'obscurité.

A sa première rencontre avec Athéna ⁽¹²⁴⁾, Télémaque n'avait pas d'interprète à côté de lui, comme l'a été Nestor. Il reconnut pourtant, à la façon particulière dont se fit le départ de Mentès, sous la figure de qui Athéna était apparue, que c'était un dieu qui lui avait parlé, sans toutefois savoir lequel ⁽¹²⁵⁾. Plongé dans ses pensées, il s'assit au milieu des prétendants de sa mère, qui jouaient et buvaient. L'image de son noble père se dressa devant

⁽¹¹⁹⁾ Le texte allemand dit « troische », alors que « griechische » s'impose. (N.d.T.)

⁽¹²⁰⁾ *Iliade*, 13, 216.

⁽¹²¹⁾ *Odyssée*, 3, 329 sqq.

⁽¹²²⁾ *Ibid.*, v. 329 et 335.

⁽¹²³⁾ *Ibid.*, v. 372.

⁽¹²⁴⁾ *Ibid.*, 1, 103 sqq.

⁽¹²⁵⁾ *Ibid.*, v. 323.

lui. Il pensa combien ce serait superbe, s'il arrivait soudain et chassait les intrus téméraires de ce qui était sa possession ⁽¹²⁶⁾. Il vit alors un hôte entrer. Selon la règle chevaleresque, il le conduisit à la place d'honneur et s'assit lui-même à côté de lui. Il pensait le questionner au sujet de son père disparu ⁽¹²⁷⁾. L'étranger, qui se fit reconnaître comme Mentès, le prince de Taphos, et comme un vieil ami de la maison ⁽¹²⁸⁾, parla bientôt d'Ulysse; il assura qu'il vivait et qu'il serait de retour sous peu; c'était une voix divine qui parlait ainsi dans son cœur. Il se laisse aller à raconter la chasse aux prétendants et souhaite qu'Ulysse puisse entrer soudain et préparer à chacun d'eux une fin amère ⁽¹²⁹⁾. Il est ainsi en accord avec les pensées et les images qui occupaient Télémaque au moment où il est entré. Puis il l'exhorte gravement à être un homme. Il lui faut essayer de se débarrasser des prétendants, puis d'aller chercher des nouvelles de son père auprès de Nestor et de Ménélas. Il est à présent assez âgé et fort pour agir par lui-même. Et il sait comme Oreste est renommé de par le monde pour avoir abattu le meurtrier de son père ⁽¹³⁰⁾. Sur ces mots, l'hôte prend congé. Les prières de Télémaque ne parviennent pas à le retenir — il a soudain disparu, tandis que la poitrine de Télémaque s'emplit de force et de vaillance, et que l'image de son père se tient devant ses yeux plus vivante que jamais. Tout étonné, Télémaque s'aperçoit de la merveille. Il pressent qu'il a parlé avec un dieu. Le poète compare l'étrange disparition de la déesse à l'envol d'un oiseau ⁽¹³¹⁾. Mais seul Télémaque a éprouvé quelque chose de merveilleux. Comme le poète en fait expressément la remarque au début et à la fin de la visite divine ⁽¹³²⁾, les prétendants étaient occupés à écouter avec ferveur le chanteur. Aussi n'eurent-ils aucun regard pour l'étranger. Seul Eurymaque demande plus tard à Télémaque ⁽¹³³⁾ de qui il s'agissait. Il lui est apparu qu'il était soudainement entré et sorti, sans qu'on ait pu l'interroger sur sa venue. Mais il ne pense à rien de merveilleux. Le merveilleux, c'est à Télémaque qu'il fut réservé, car il ne concernait que lui. Il avait en effet son origine dans le caractère naturel de l'instant où il fut vécu, de sorte que

⁽¹²⁶⁾ *Ibid.*, v. 115.

⁽¹²⁷⁾ *Ibid.*, v. 135.

⁽¹²⁸⁾ *Ibid.*, v. 180.

⁽¹²⁹⁾ *Ibid.*, v. 255 sqq.

⁽¹³⁰⁾ *Ibid.*, v. 296 sqq.

⁽¹³¹⁾ *Ibid.*, v. 320.

⁽¹³²⁾ *Ibid.*, v. 155 et 325.

⁽¹³³⁾ *Ibid.*, v. 405 sqq.

nous devons le faire coïncider avec ce caractère naturel. Ici encore, comme en de nombreux cas dont il a déjà été question, le merveilleux n'est pas l'irruption dans la nature d'un élément étranger. Il est au contraire l'arrivée momentanée au premier plan de ce qui est l'arrière-fond de la nature. Cette arrivée peut ébranler soudain l'âme de celui qui a été choisi et éveiller en lui une idée, voire, en certaines circonstances, une connaissance claire du divin. Qu'a dit Athéna à Télémaque, sous la figure de Mentès, que son propre cœur n'aurait pu lui dire, selon notre conception? Il était assis parmi les prétendants qu'il haïssait. L'image du roi son père se leva devant lui : oh! qu'il veuille bien venir et mettre un terme rapide aux actions de ces scélérats! A l'arrivée d'Athéna, son cœur était plus que jamais rempli de la pensée de son père. Elle a ravivé l'espoir qu'il reviendrait. Elle a éveillé en lui la volonté virile et lui a fait penser à aller à Pylos et à Sparte s'enquérir du disparu. Pour notre façon de penser, ce sont ses sentiments et ses rêves qui l'ont simplement conduit tout entier à ce point et l'ont engagé dans cette noble disposition. Pour les Grecs au contraire, c'est toujours grâce à la présence d'un dieu que sont mis en œuvre des pensées et des états d'âme aussi décisifs. Dans le cas qui nous occupe, ce qui s'accomplit dans l'homme est si important qu'il s'aperçoit de la proximité du dieu. L'hôte vient de lui parler. Il le voit qui s'éloigne et, l'instant d'après, avant même qu'il ait atteint les portes, qui disparaît, tel un oiseau prend soudain son vol et s'éloigne. Et de ce qu'il a entendu, son cœur bat si fort! Aucun doute : c'était un dieu! On a trouvé inconvenante la description du départ d'Athéna. Mais l'image utilisée par le poète est tout autant réfléchie et frappante que dans les scènes dont nous avons parlé plus haut et où le personnage divin est reconnu comme tel à la façon merveilleuse qu'il a de disparaître. Pour Nestor, il est vrai, l'insolite s'accomplit après la tombée de la nuit, alors qu'ici, il fait encore grand jour. Mais Télémaque, pour qui la visite a un sens, est aussi le seul à y voir une merveille. Les prétendants n'ont rien remarqué.

Le fait décisif succède toujours immédiatement au contact avec la divinité. Sur-le-champ, Télémaque se mêle aux prétendants pour prendre ses affaires en mains ⁽¹³⁴⁾. Il leur donne des renseignements sur le nom et sur la personne de l'hôte qui vient de partir, alors qu'il sait fort bien que ce n'était pas un homme ⁽¹³⁵⁾. Le lendemain, il parle ouvertement et avec une franchise virile aux gens d'Ithaque. Irrité par le manque de bonne

⁽¹³⁴⁾ *Ibid.*, v. 324.

⁽¹³⁵⁾ *Ibid.*, v. 420.

volonté qu'il rencontre chez eux, il se dirige vers la mer pour y faire cette prière : « Ecoute-moi, toi, un dieu, qui vins hier dans notre maison et m'as incité à m'embarquer sur la mer pour chercher des nouvelles de mon père ! Les Achéens me rendent la tâche difficile, mais surtout les prétendants avec leur méchante outrecuidance » ⁽¹³⁶⁾. A peine avait-il prononcé ces mots que, devant lui, se tient Mentor qui, dans l'assemblée, venait justement d'intervenir avec vivacité en sa faveur ⁽¹³⁷⁾. C'était lui qui avait mis au cœur d'Ulysse, alors qu'il menait la guerre, le souci de sa maison. Par de puissantes paroles, il renforce le jeune homme dans sa confiance en soi. Il lui promet de lui procurer un bateau sur lequel il veut lui-même s'embarquer comme guide. Que cette fois encore une divinité se cache derrière l'ami, Télémaque ne le remarque que plus tard ; et de nouveau quand elle s'en va, à Pylos précisément, où la parole de Nestor fait savoir à Télémaque que c'était Athéna qui l'accompagnait. Car si le poète a déjà donné son nom ⁽¹³⁸⁾, il est fort loin d'indiquer que Télémaque lui-même en sait quelque chose.

A un moment particulièrement important du combat entre Ulysse et les prétendants, Athéna réapparaît sous la figure de Mentor ⁽¹³⁹⁾. Cette scène a paru étrange à beaucoup. Mais elle est nécessaire, car elle marque, au sens authentiquement homérique, l'un des grands tournants que l'intervention d'une divinité imprime à l'advenir. Les défauts apparents disparaissent, pour peu que l'on suive le poète avec attention et sans idée préconçue. Ulysse a décoché ses flèches. Il se tient en armes sur le seuil pour le combat décisif. Télémaque et deux bergers sont à ses côtés. Que sa troupe est petite, comparée à la foule des prétendants ! Les javelots ne tardent pas à voler. A ce moment, Athéna se tient soudain à côté d'Ulysse, sous la figure de Mentor. Plein de joie devant l'apparition inattendue de son ami, Ulysse l'invite à combattre fraternellement avec lui. Car il se souvient de leurs anciennes démonstrations d'amitié ; et ils sont du même âge. Mais un pressentiment lui dit que l'ami est en réalité Athéna ⁽¹⁴⁰⁾. Mentor ne se retourne pas aux paroles menaçantes des prétendants. Il rappelle à Ulysse son héroïsme devant Troie. Son épée y a abattu nombre de guerriers, et son intelligent conseil conduisit la ville de Priam à sa chute. Tout cela ne serait advenu que par la

⁽¹³⁶⁾ *Ibid.*, 2, 262 sqq.

⁽¹³⁷⁾ *Ibid.*, v. 225 sqq.

⁽¹³⁸⁾ *Ibid.*, v. 267.

⁽¹³⁹⁾ *Ibid.*, 22, 205.

⁽¹⁴⁰⁾ *Ibid.*, v. 210.

faute d'Hélène, mais maintenant qu'il s'agit de son propre foyer et de ses biens, le voilà qui se décourage devant les prétendants! « Tiens-toi ici de mon côté! », lui crie-t-il, « et regarde, que tu saches comment, face à l'ennemi, Mentor sait te rendre tes bienfaits! » ⁽¹⁴¹⁾. On s'attend maintenant à une action. Mais rien n'advient, sinon que celui qui parle disparaît d'un seul coup. Au prime abord, cela peut sembler étrange. Mais en y réfléchissant un peu, on comprend que l'événement est riche de sens. Ulysse devait considérer la décision de ce dernier combat avec un courage joyeux. Athéna lui représente ses œuvres de la période troyenne, qui demandaient beaucoup plus de puissance. Et ce qui est en jeu maintenant pour lui est sans commune mesure avec ce qu'il l'était alors. Tout cela, n'importe qui d'autre, présentant ce moment où le destin pèse si lourd, l'aurait fait jaillir dans l'esprit d'Ulysse lui-même. Chez Homère, des représentations aussi décisives sont le fait de la divinité. Ici, elles sont apportées à Ulysse par Mentor, qui est en réalité Athéna. Ce même Mentor veut aussi lui montrer avec quelle force un ami agirait, par pur désintéressement, dans une situation de ce genre ⁽¹⁴²⁾. Ainsi l'âme s'accorde-t-elle aux exigences du moment. Il n'est plus besoin d'une action de la part du prétendu Mentor. Il est vrai qu'Ulysse a senti qui se dissimulait derrière ce Mentor, qui a maintenant soudain disparu. Cela donne de l'assurance aux adversaires : telle était précisément la seconde intention d'Athéna. Un combat dans les règles pouvait commencer. Elle voulait éprouver la force et la valeur guerrière d'Ulysse et de son fils ⁽¹⁴³⁾. « Mentor l'a abandonné après une vantardise vide! », triomphe le même prétendant qui avait déjà menacé celui qu'on supposait être Mentor ⁽¹⁴⁴⁾. Mais le poète raconte ⁽¹⁴⁵⁾ que la déesse, s'envolant comme une hirondelle, s'était élevée jusqu'à la charpente et s'y était posée. Elle ne disparaît donc pas de la même façon qu'au chant 1 de l'*Odyssée* ⁽¹⁴⁶⁾. Il est bien évident que le poète n'a pas voulu dire qu'Athéna, c'est-à-dire Mentor, s'est véritablement changée en hirondelle. Comme en d'autres endroits précédemment cités, la comparaison ne doit rendre claire ici que la façon qu'elle a de disparaître. Invisible, elle est assise en haut, sur la charpente. Invisible ⁽¹⁴⁷⁾, elle lève son égide formidable, par

⁽¹⁴¹⁾ *Ibid.*, v. 233.

⁽¹⁴²⁾ *Ibid.*

⁽¹⁴³⁾ *Ibid.*, v. 237.

⁽¹⁴⁴⁾ *Ibid.*, v. 249.

⁽¹⁴⁵⁾ *Ibid.*, v. 239.

⁽¹⁴⁶⁾ *Ibid.*, 1, 320.

⁽¹⁴⁷⁾ Comme Apollon : *Iliade*, 15, 318; cf. v. 308.

laquelle s'abat la catastrophe ⁽¹⁴⁸⁾. Le prétendant qui, plus tard, aux enfers, raconte cette histoire à Agamemnon, ne peut que dire qu'« un dieu » a dû se tenir aux côtés d'Ulysse ⁽¹⁴⁹⁾.

9

Derrière l'apparence de Mentor, Ulysse a reconnu Athéna. Mais il se comporte exactement comme s'il s'agissait vraiment de Mentor. Les autres ne remarquent rien de surhumain. Ils ne le peuvent même pas, car la manifestation claire d'un être divin n'est pensable, pour Homère, que vécue par un élu unique. De telles rencontres ne sont pas rares du tout dans les deux épopées. Mais si nous nous attendons à ce que le merveilleux apparaisse donc ici dans une opposition ouverte au cours naturel des choses, nous nous trompons lourdement. Même ici, le merveilleux a son origine dans une situation naturelle et montre à celui qui le vit — mais qui en reste le témoin unique — son visage éternel et divin. L'introduction de la divinité n'est jamais nécessaire pour nous rendre sensible l'intelligibilité de l'advenir. Les récits pourraient se faire régulièrement, sans la moindre référence à la divinité : les histoires n'en subiraient pas de changement concret. Mais l'esprit du monde homérique rend ces références nécessaires, car il doit mettre dans une relation immédiate au divin tout élément décisif, aussi facilement compréhensible qu'il puisse nous apparaître.

En voici pour finir quelques exemples caractéristiques.

L'apparition d'Athéna, dans la scène de conflit du premier chant de l'*Iliade* ⁽¹⁵⁰⁾ nous a déjà occupés plus haut ⁽¹⁵¹⁾. Achille est révolté et s'empporte. Il réfléchit encore un peu : doit-il terrasser Agamemnon, ou se contrôler et se faire violence ? Il dégageait déjà son épée dans le fourreau. A cet instant, il sent qu'on le touche par derrière. Il se retourne et son regard rencontre les yeux de flamme de la déesse. Elle lui conseille la maîtrise de soi, et il renfonce son épée dans le fourreau. Achille est seul à avoir vu ⁽¹⁵²⁾ et entendu la déesse ; et cela, immédiatement avant la décision, comme si raison et passion se combattaient en son cœur et que les dés n'étaient pas encore jetés. L'entrée en scène de la divinité : ce qui était justement la

⁽¹⁴⁸⁾ *Odyssée*, 22, 297.

⁽¹⁴⁹⁾ *Ibid.*, 24, 182.

⁽¹⁵⁰⁾ *Iliade*, 1, 193 sqq.

⁽¹⁵¹⁾ Cf. p. 209.

⁽¹⁵²⁾ *Iliade*, 1, 198.

décision, d'après un mode de penser authentiquement grec. Les autres ne virent que le bond d'Achille, son combat avec soi-même et son sang-froid soudain.

L'apparition de la divinité fait donc tourner ici la volonté humaine vers l'intelligence et la dignité : de même, elle fait que les forces de la vie triomphent au moment critique sur la maladie et la lassitude. Ajax jeta une pierre et Hector s'effondra sans connaissance. On parvint encore à le conduire évanoui en sûreté. Quelques fidèles tentèrent de lui rendre vie loin de l'ennemi ⁽¹⁵³⁾. Les Grecs ne pouvaient pas ne pas penser que c'en était fait de lui, et ils exultaient. Mais soudain le cœur leur manque : celui qu'on croyait mort réapparaît dans les rangs ennemis, frais et vaillant comme s'il n'avait pas été touché ⁽¹⁵⁴⁾. « Un dieu est intervenu ici », dit l'un d'eux, « et cette résurrection merveilleuse signifie pour nous malheur » ⁽¹⁵⁵⁾. Ce qui s'est réellement passé, seul le poète le sait, avec Hector lui-même. Il nous le raconte d'une manière telle que nous voyons le merveilleux s'accorder tout à fait avec la nature. Apollon est soudain venu vers Hector. Il l'a ranimé d'une force neuve et de l'envie de combattre. Mais il n'est pas allé vers un homme sans connaissance et à demi mort. Il n'a pas crié le mot : « Vis! », avec la perfection de sa puissance divine, à celui qu'on tenait pour perdu. Hector était déjà revenu à lui. Il ne gisait plus. Il se tenait assis et reconnaissait les fidèles qui l'entouraient. La volonté de Zeus, dit le poète, l'avait remis debout ⁽¹⁵⁶⁾. Il vit à cet instant un dieu se tenir devant lui, et il l'entendit dire : « Que t'arrive-t-il, Hector? Pourquoi restes-tu assis ici sans force? » Hector ne savait pas qui était ce dieu. Il s'émerveillait de l'entendre questionner ainsi. Avec ce qui lui reste de force, il raconte comment Ajax l'a frappé d'une pierre et comment il a cru que sa dernière heure était venue. Apollon se fait alors reconnaître de lui. Il lui dit de rassembler son courage et de conduire hardiment les chars de guerre troyens contre les vaisseaux des Grecs. Quant à lui, Apollon, il ira en avant. Là-dessus, il lui insuffle le courage des héros ⁽¹⁵⁷⁾ et, soudain, toute lassitude a disparu. Lui qui vient seulement de sortir de son évanouissement, il se précipite comme un jeune coursier qui s'est arraché à ses entraves, et il se tient à nouveau comme un guide parmi les siens. Le retour merveilleux de la vie en sa fraîcheur, de

⁽¹⁵³⁾ *Ibid.*, 14, 409 sqq.

⁽¹⁵⁴⁾ *Ibid.*, 15, 269 sqq.

⁽¹⁵⁵⁾ *Ibid.*, v. 290-292.

⁽¹⁵⁶⁾ *Ibid.*, v. 242.

⁽¹⁵⁷⁾ *Ibid.*, v. 262.

la santé qui réjouit l'âme et de l'esprit qui enflamme les héros : cela, c'était le dieu. Le convalescent l'a vu de ses yeux et il a entendu sa voix. Mais il fut le seul. D'un effet quelconque sur ses amis, qui se tenaient pourtant tout près de lui, nous n'entendons rien dire. Même pour Hector, l'apparition s'efface de nouveau dans l'advenir de la vie, tout comme elle avait soudain fait surface : dès qu'Apollon l'a rempli de force et de courage, il se précipite au combat, et il n'est plus question du dieu. Plus tard, fidèle à ce qu'il venait de dire, Apollon marche en tête des Troyens, mais il est invisible ⁽¹⁵⁸⁾.

Une autre fois, Apollon exhorte Hector à la raison de la même façon qu'Athéna a exhorté Achille ⁽¹⁵⁹⁾. Le Troyen est décidé à affronter hardiment le violent Achille et il appelle les siens à l'attaque. Le cri de guerre retentit déjà. Apollon se tient alors auprès de lui et le dissuade de quitter la troupe des guerriers pour se porter au devant du combat, car il succomberait certainement devant Achille. Effrayé, Hector revient dans les rangs ⁽¹⁶⁰⁾ — et déjà l'homme effrayant est là d'un bond, et il abat le noble Iphition ⁽¹⁶¹⁾. Ici encore, le guerrier n'a vu clairement qu'au dernier moment en quel danger terrifiant il se trouvait. Cette conscience qui eut la soudaineté de l'éclair, c'était la manifestation d'Apollon. Mais ne l'a vu que celui à qui s'adressait la mise en garde. Il fait à l'instant ce que le dieu lui propose, cependant qu'il n'est plus du tout question de lui.

La tranquillité d'Ulysse, étendu sans sommeil, est présentée dans l'*Odyssée* ⁽¹⁶²⁾ d'une manière particulièrement efficace et convaincante tout à la fois, comme la suite d'une apparition divine, cependant que ce que lui dit l'apparition n'est que la conclusion de sa propre réflexion. La confiance en la divinité, dont l'assistance lui est assurée, met fin à sa pénible inquiétude. Soulagé, il sombre dans le sommeil. Mais cette confiance est précisément l'œuvre d'une présence divine. C'est la nuit qui précède le combat avec les prétendants. Ulysse se tourne et se retourne sur sa couche, car le souci du lendemain ne le laisse pas dormir. Soudain, Athéna est devant lui, sous la figure d'une femme humaine. Il la reconnaît aussitôt. « Qu'as-tu donc à être sans sommeil? », lui demande-t-elle. « N'es-tu pas chez toi, près de ta femme et de ton fils, et n'as-tu pas des raisons d'être satisfait de ton fils? » Ulysse lui fait part de ses soucis et de ses doutes.

⁽¹⁵⁸⁾ *Ibid.*, v. 308.

⁽¹⁵⁹⁾ *Ibid.*, 20, 375.

⁽¹⁶⁰⁾ *Ibid.*, v. 380.

⁽¹⁶¹⁾ *Ibid.*, v. 382.

⁽¹⁶²⁾ *Odyssée*, 20, 30 sqq.

Elle lui répond en lui montrant combien son peu de foi est insensé : « Un homme ne fait-il pas confiance à son ami, quand il lui promet de l'aide, même si ce n'est qu'un humain? Et toi, c'est une déesse qui se tient à ton côté! Je te le dis : même si de nouvelles troupes de guerriers étaient prêtes à t'affronter, tu les vaincrais pourtant. Tu peux donc enfin dormir et remettre à demain tes soucis! » A ces mots, elle le plonge dans le sommeil et disparaît ⁽¹⁶³⁾.

Peu auparavant, Athéna était apparue à Ulysse au moment où il allait se faire reconnaître à son fils ⁽¹⁶⁴⁾. Sous l'aspect d'un mendiant, Ulysse était assis dans la maison du porcher. Eumaïos venait de s'éloigner. Le père et le fils étaient restés seuls, face à face. Ulysse vit alors Athéna lui faire signe du dehors. Elle avait la figure d'une belle et grande femme. Télémaque ne remarqua rien de sa présence, « car les dieux ne se donnent pas à voir à tous » ⁽¹⁶⁵⁾. En dehors d'Ulysse, seuls les chiens percurent la déesse. Ils n'aboyèrent pas, mais se retirèrent en poussant des gémissements. Sur un signe muet de la déesse, Ulysse sortit. « Il est temps à présent », dit-elle, « de dévoiler à ton fils qui tu es; si cela advient, vous préparerez ensemble le combat contre les prétendants, et quand vous serez prêts, vous irez dans la ville, où je me tiendrai à côté de vous dans le combat ». A ces mots, elle le touche de sa baguette d'or. L'aspect de mendiant et de vieillard disparaît. Rempli de jeunesse par enchantement, revêtu de nobles atours, Ulysse retourne à l'intérieur, où Télémaque le considère avec un immense étonnement. « Je suis ton père! », lui dit-il. Mais le fils ne peut le croire. Il craint qu'un dieu ne se moque de lui, car seul un dieu pourrait opérer le miracle d'un changement comme celui qu'il voit devant lui ⁽¹⁶⁶⁾. Ulysse lui explique alors que c'est l'œuvre d'Athéna, qui a le pouvoir de le faire apparaître, tantôt comme un mendiant, tantôt comme un homme jeune aux beaux vêtements. « Car il est facile aux dieux, qui habitent dans l'étendue du ciel, de donner aux hommes beauté comme disgrâce physique » ⁽¹⁶⁷⁾. Télémaque lui saute au cou en sanglotant. Quand Eumaïos rentre, Athéna revient vers Ulysse, qui est en train de préparer le repas du soir avec son fils. D'un coup de sa baguette, elle lui rend son aspect de vieillard et ses vêtements de mendiant, car le porcher ne doit pas encore le reconnaître ⁽¹⁶⁸⁾. Ici encore,

⁽¹⁶³⁾ *Ibid.*, v. 54-55.

⁽¹⁶⁴⁾ *Ibid.*, 16, 155 sqq.

⁽¹⁶⁵⁾ *Ibid.*, v. 161.

⁽¹⁶⁶⁾ *Ibid.*, v. 197-198.

⁽¹⁶⁷⁾ *Ibid.*, v. 211-212.

⁽¹⁶⁸⁾ *Ibid.*, v. 454 sqq.

malgré la baguette enchantée et le récit de la métamorphose, le merveilleux n'est pas, dans ce qu'il y a d'essentiel en lui, quelque chose qui s'oppose à la nature. Sous un éclairage plus haut, nous reconnaissons les traits essentiels de la nature : ceux-là même qui, à travers elle, ont passé dans ce que l'apparition a de plus plastique. Le moment décisif était venu. Jusqu'à présent, Ulysse avait joué au vieux mendiant pour ne pas être reconnu. Il se voit maintenant seul face à son fils. Le père doit se faire reconnaître. Ce grand moment, cette promptitude à savoir qu'il est temps, ce grandiose événement du retour au sens le plus vrai — tout cela était divin, était la divinité elle-même, était Athéna. C'est un peu de la même chose que parle l'Hélène d'Euripide, quand elle reconnaît soudain son époux dans l'étranger : « O dieux ! l'au-revoir est-il donc aussi un dieu ? » ⁽¹⁶⁹⁾. La scène entière est placée sous le signe du divin. Ulysse le sent : c'est maintenant que Télémaque doit reconnaître son père ! Il s'éloigne un instant, puis, sous l'aspect d'un roi dans la fleur de la jeunesse, il revient vers son fils muet de surprise. Cela signifie qu'Athéna lui a donné des pensées lumineuses et l'a métamorphosé. Que, par là-dessus, elle accomplisse un enchantement, cela n'a rien d'essentiel pour la mise en œuvre de ce qu'elle fait. Pour l'entendement homérique, le merveilleux, qui est digne de vénération, réside, non pas dans le viol sensationnel de la nature, mais bien dans la grandeur infinie de l'heure décisive.

Comparons cette scène avec celle où Ulysse a la chance de rencontrer Hermès et dont nous avons déjà parlé plus haut ⁽¹⁷⁰⁾. Dans la solitude d'une contrée inconnue, non loin de la demeure de Circée où ses compagnons de route ont disparu, un adolescent vient soudain à sa rencontre et lui demande avec une appréhension évidente qu'elles sont ses intentions. Il l'informe que la maîtresse de cette maison est une méchante enchanteresse qui a métamorphosé ses amis, et qu'il ne lui arrivera rien de mieux, s'il la rencontre sans y avoir au préalable réfléchi et sans s'être protégé de ses artifices par une herbe magique. L'herbe magique pousse juste à ses pieds. Le jeune homme, en qui Ulysse a spontanément reconnu Hermès, lui en cueille. Ici encore, l'apparition vivante du dieu n'est rien d'autre que l'instant lui-même, dans la lumière de sa plus haute réalité éternelle. Ulysse était parti seul à la recherche de ses compagnons. Il ne connaissait que la maison d'une femme qui chantait à son métier à tisser : ses compagnons avaient répondu à son invitation, mais ils n'en étaient

⁽¹⁶⁹⁾ Euripide : *Hélène*, v. 560.

⁽¹⁷⁰⁾ *Odyssée*, 10, 277 sqq. ; cf. p. 142.

pas revenus ⁽¹⁷¹⁾. Malgré l'implorante prière du messager, qui frémissait d'horreur à la pensée de retourner encore une fois là-bas, le héros se précipita seul dans l'aventure. Il était déjà en vue de la maison — là, dans la proximité étrange du danger, ses yeux s'ouvrirent soudain, et il sut tout : une sorcière demeurait ici, qui avait enchanté ses éclaireurs et qui s'appêtait à le métamorphoser lui aussi. L'instant de bienveillance ne lui fait pas simplement reconnaître d'un seul coup le comportement qu'il convient d'adopter face à cette femme effrayante; il lui désigne aussi l'herbe magique qui sort de terre tout près de lui. Tout cela, que nous pouvons si bien comprendre et si facilement dire dans notre langue, c'était la personne divine; et la voix de la connaissance était sa parole vivante. Ce que nous vivons dans l'absence de figure, cela vient au sentiment que le Grec a du monde comme une rencontre qu'il fait sur son chemin. Ici, c'est Hermès, l'esprit éminent de l'instant favorable, avec sa sagesse surprenante, qui se manifeste au solitaire. Nous avons précédemment raconté la façon dont il vint soudain à la rencontre du vieux roi Priam, pendant son dangereux voyage nocturne. Alors aussi, il vint sous la figure d'un adolescent; mais au moment de la séparation, il s'était fait reconnaître de son protégé. Avant qu'Achille ait pu le voir, il avait disparu, « car un dieu immortel ne doit pas s'occuper aussi visiblement des hommes » ⁽¹⁷²⁾.

Celui qui combat pour sa vie, quand il ressent soudain, au comble de la détresse, une sécurité et une force merveilleuses, peut lui aussi voir devant lui une divinité avec un corps. Achille se bat désespérément avec les flots du Scamandre. Il implore les dieux de vouloir bien le laisser mourir d'une mort aussi misérable. Poséidon et Athéna sont alors soudain à ses côtés. Ils saisissent sa main et lui donnent l'assurance que Zeus le protège et que le courant ne peut rien contre lui. En un clin d'œil, les apparitions divines se sont évanouies. Mais Achille, dont le courage était jusque-là tombé si bas, marche en avant, intrépide, avec la fermeté et la force que les dieux lui ont données ⁽¹⁷³⁾. Il a vu Poséidon et Athéna en face. Ils lui ont dit eux-mêmes leur nom. Mais le merveilleux qui advient grâce à eux n'est rien d'autre que ce dont peut se vanter le désespéré qui reprend soudain haleine au milieu du flot de la perdition et sent l'air vivifiant de la force et de la victoire. Achille ne répond pas un mot à ses amis divins. Ils n'attendent pas même qu'il le fasse : ils disparaissent immédiate-

⁽¹⁷¹⁾ *Ibid.*, v. 254 sqq.

⁽¹⁷²⁾ *Iliade*, 24, 463-464.

⁽¹⁷³⁾ *Ibid.*, 21, 284 sqq.

ment comme ils étaient venus. Seule demeure la *mise en œuvre*, dans son âme et dans ses membres. Ni la peine ni le combat ne lui sont épargnés, mais il combat avec le haut sentiment du vainqueur.

L'arrivée, maintes fois évoquée, d'Athéna comme soutien d'Achille dans son combat avec Hector ⁽¹⁷⁴⁾ n'est-elle pas de la même sorte? A l'instant où la balance de Zeus annonce la chute d'Hector, Apollon l'abandonne ⁽¹⁷⁵⁾. Il l'avait précisément animé d'une force si vive, qu'Achille ne pouvait le rattraper à la course ⁽¹⁷⁶⁾. Mais à présent, il doit s'incliner pour toujours devant lui. Au même instant, Athéna se dresse devant Achille ⁽¹⁷⁷⁾. La chance fuit l'un et marche aux côtés de l'autre : ainsi disons-nous, avec l'obscur sentiment d'une puissance dont l'essence et la mise en œuvre se moquent de notre bon sens. Pour le sentiment grec, ce sont des dieux qui, au faite de l'advenir, peuvent même se présenter aux sens de celui qui a été le seul à être choisi; et leur faire n'est pourtant rien d'autre que le cours naturel des choses et cette conséquence inquiétante qui doit s'accomplir sous de bons ou de mauvais présages. Achille voit la déesse — et lui seul — et il apprend d'elle avec ravissement que *maintenant*, l'instant de son triomphe est venu. Il n'a plus à se fatiguer à courir, car Hector se présentera de lui-même à lui. Et c'est ce qui advient : tel est le premier trait de la destinée. Hector croit voir près de lui un compagnon qui se tiendra à son côté pour rencontrer avec lui le guerrier effrayant. Mais l'imposture qui le frôle, c'est son destin, c'est la déesse : la chance d'Achille, qui devient malchance pour lui. Il marche au combat singulier avec une fierté et une noblesse véritables. A la première passe d'armes, il peut se laisser porter à la joie et à la confiance : la lance d'Achille ne fait que passer au-dessus de lui et se plante dans le sol. Ce n'était donc que pure vantardise, si Achille avait revendiqué pour lui la chance divine et lui avait adressé cette prophétie : « Maintenant, il n'y a plus de fuite possible, car Pallas Athéna va t'anéantir sur-le-champ par ma lance! » ⁽¹⁷⁸⁾. Mais depuis longtemps, le malheur est en chemin. Même ce qui semble réussi est en vérité un échec, alors que tout doit réussir à son adversaire d'une façon merveilleuse. Athéna redonne à Achille la lance qu'il avait jetée ⁽¹⁷⁹⁾. Comment

⁽¹⁷⁴⁾ *Ibid.*, 22, 214 sqq.

⁽¹⁷⁵⁾ *Ibid.*, v. 213.

⁽¹⁷⁶⁾ *Ibid.*, v. 203.

⁽¹⁷⁷⁾ *Ibid.*, v. 214.

⁽¹⁷⁸⁾ *Ibid.*, v. 270; cf. 279 sqq.

⁽¹⁷⁹⁾ *Ibid.*, v. 276-277.

cela advient, nous ne l'apprenons pas. Hector ne remarque rien de ce qui se passe. Il suffit qu'Achille ait soudain de nouveau sa lance en main. Hector jette maintenant son arme, qui fait mouche — mais rebondit sur le bouclier du Péléide ⁽¹⁸⁰⁾. Et elle est perdue pour lui. Car aussi fort qu'il puisse crier, son frère de combat, en qui il avait confiance, a disparu sans laisser de traces ⁽¹⁸¹⁾. Maintenant, il sait tout : les dieux l'ont condamné à mort. L'apparition de son frère était une tromperie de la déesse Athéna ⁽¹⁸²⁾. Il ne lui reste plus qu'à mourir en héros et avec gloire ⁽¹⁸³⁾. Il tire son épée de son fourreau et se précipite sur son adversaire. Ou plus précisément, sur sa lance ! Car l'armure laisse un endroit dangereusement libre à la gorge. Et c'est là exactement que l'acier vient se planter. Cette histoire est aussi vraie que grande. Nous pouvons faire abstraction des figures des dieux : son cours n'en est pas changé. Il n'a alors rien que de naturel. Mais y introduire le divin, c'est en faire disparaître tout ce qui relèverait du hasard. Les événements particuliers et leur totalité se reflètent dans l'éternel, et rien n'est pourtant perdu du sang et de la respiration qui font la vie présente.

Nulle part dans l'*Iliade* une divinité ne se mêle d'une façon aussi personnelle et conséquente dans le cours des événements que ne le fait Athéna en faveur de Diomède, dans le chant 5. Elle veut couronner de gloire son protégé ⁽¹⁸⁴⁾. Elle lui inspire force et astuce. Ses armes étincellent comme d'un feu ardent. Elle le précipite de la sorte en plein dans le tumulte du combat ⁽¹⁸⁵⁾. Son premier jet de lance abat le Troyen qu'il visait. Puis, comme un fleuve dévastateur, il se précipite à travers le champ de bataille et disperse les troupes de l'ennemi ⁽¹⁸⁶⁾. Le trait de l'archer Pandaros le frappe alors ⁽¹⁸⁷⁾. L'adversaire jubile : il croit avoir rendu certaine la fin du guerrier effrayant ⁽¹⁸⁸⁾. Mais Diomède se fait extirper la flèche par Sténélos, et il adresse à Athéna cette prière ⁽¹⁸⁹⁾ : « Ecoute-moi, Atrytoné, fille de Zeus le tonnant ! Si tu es déjà venue, avec un sentiment amical, au côté de mon père dans le combat sanglant, porte-moi secours une fois encore,

⁽¹⁸⁰⁾ *Ibid.*, v. 291 sqq.

⁽¹⁸¹⁾ *Ibid.*, v. 295.

⁽¹⁸²⁾ *Ibid.*, v. 297 sqq.

⁽¹⁸³⁾ *Ibid.*, v. 304 sqq.

⁽¹⁸⁴⁾ *Ibid.*, 5, 2-3.

⁽¹⁸⁵⁾ *Ibid.*, v. 4 sqq.

⁽¹⁸⁶⁾ *Ibid.*, v. 85 sqq.

⁽¹⁸⁷⁾ *Ibid.*, v. 95 sqq.

⁽¹⁸⁸⁾ *Ibid.*, v. 103 sqq.

⁽¹⁸⁹⁾ *Ibid.*, v. 115 sqq.

Athéna! Laisse-moi l'abattre, laisse-le s'approcher de moi, cet homme qui m'a frappé le premier et qui, dans sa vantardise, annonce que la lumière du soleil ne me sera plus accordée longtemps. » Athéna l'entend. Elle donne à ses membres une merveilleuse légèreté ⁽¹⁹⁰⁾. C'est elle-même qui apparaît devant lui, et lui dit qu'elle a mis dans son cœur l'esprit fort de son père. Il n'a plus qu'à marcher sans crainte au combat. Il n'aura pas à s'inquiéter de dieux à figure humaine : elle a donné à ses yeux la clairvoyance qui sait distinguer entre les dieux et les hommes. Il devra éviter les immortels, à l'exception d'Aphrodite : si elle lui apparaît sur le lieu du combat, il devra la frapper avec le tranchant de l'acier ⁽¹⁹¹⁾. Les paroles d'Athéna deviennent immédiatement des actes. Elle-même a disparu sitôt après les avoir prononcées. Diomède se précipite sur l'ennemi. S'il avait eu déjà auparavant le désir de combattre, il était maintenant animé d'un esprit trois fois héroïque ⁽¹⁹²⁾ et ressemblait au lion qui s'introduit dans un troupeau de moutons ⁽¹⁹³⁾. Où qu'il se trouve, un Troyen s'écroule sous ses coups. Enée ne le reconnaît pas. Il le considère avec effroi et invite Pandaros à pointer sur lui son arc ⁽¹⁹⁴⁾. Mais en même temps, il craint qu'un dieu ne se cache sous la figure de cet humain forcené. Pandaros croit reconnaître Diomède. Mais sa flèche ne l'a-t-elle pas déjà frappé à mort? Du moins le croit-il. Si c'est vraiment Diomède, il faut alors qu'un dieu l'accompagne invisiblement et le préserve de tous les maux. Pandaros maudit son arc qui ne peut lui apporter que des succès trompeurs. Mais Enée s'adresse à lui : tous deux vont aller à la rencontre de cet homme. Il fait monter Pandaros sur son char et prend lui-même les rênes en mains. Ils s'élancent ainsi droit sur Diomède ⁽¹⁹⁵⁾. Diomède est prévenu du danger par son conducteur Sthénélos. Mais le conseil qui lui est donné de se retirer ne fait que l'indigner. Il ne veut point du tout monter sur son char. Il préfère aller comme il est à la rencontre des deux Troyens. « Qu'Athéna ne me laisse pas être lâche! » ⁽¹⁹⁶⁾. Il annonce qu'au moins l'un des deux aura son destin accompli. Mais si Athéna lui accordait la gloire magnifique de les battre tous les deux ⁽¹⁹⁷⁾, Sthénélos emporterait alors du combat, comme butin, les coursiers

⁽¹⁹⁰⁾ *Ibid.*, v. 122.

⁽¹⁹¹⁾ *Ibid.*, v. 124 sqq.

⁽¹⁹²⁾ *Ibid.*, v. 135.

⁽¹⁹³⁾ *Ibid.*, v. 136.

⁽¹⁹⁴⁾ *Ibid.*, v. 174.

⁽¹⁹⁵⁾ *Ibid.*, v. 240.

⁽¹⁹⁶⁾ *Ibid.*, v. 256.

⁽¹⁹⁷⁾ *Ibid.*, v. 260.

d'Enée. Le combat commence. Athéna dirige la lance de Diomède : Pandaros s'écroule, frappé à mort ⁽¹⁹⁸⁾. Enée saute de son char pour protéger la dépouille de son ami ⁽¹⁹⁹⁾. Une pierre lancée par Diomède vient alors le frapper. Il tombe à genoux. La nuit recouvre ses yeux. Il n'est sauvé de sa perte que par la prompte arrivée d'Aphrodite. Elle entoure son fils de ses bras, le recouvre de son vêtement et l'emporte ⁽²⁰⁰⁾. Mais Diomède, se rappelant les paroles d'Athéna, la suit et frappe avec sa lance la main de la déesse. Aphrodite pousse un cri, laisse tomber son fils ⁽²⁰¹⁾ et s'en va en gémissant sur l'Olympe. Apollon se charge alors de celui qui est sans défense et l'enlève dans une nuée sombre ⁽²⁰²⁾. Mais Diomède, qui reconnaît bien le dieu ⁽²⁰³⁾, ne renonce pas pour autant, jusqu'à ce qu'Apollon le plonge dans l'effroi avec ces mots qui éclatent comme le tonnerre : « Réfléchis, fils de Tydée, et abandonne, et ne te mêle pas aux dieux ; car ne sont pas de même sorte les dieux éternels et les hommes qui errent sur la terre ! » ⁽²⁰⁴⁾. Diomède bat en retraite. Le dieu conduit son protégé inanimé dans son sanctuaire troyen, où Létô et Artémis le soignent. Mais il laisse les Troyens et les Grecs se battre pour l'image trompeuse d'un Enée grièvement blessé ⁽²⁰⁵⁾. Puis Apollon tourne l'attention d'Arès sur Diomède, pour qu'il s'oppose avec force à celui qui ose s'en prendre lui-même à des dieux, et qu'il éloigne du combat cet enragé ⁽²⁰⁶⁾. Le dieu de la guerre ne se le fait pas dire deux fois. Il prend la figure du Troyen Akamas ⁽²⁰⁷⁾ et crie aux Troyens qu'il serait temps de montrer qu'ils sont des hommes. « Le grand Enée gît sur le sol ! Allons tirer de la mêlée notre noble compagnon ! » ⁽²⁰⁸⁾. A cet appel, les cœurs s'embrasent. Une bataille furieuse éclate. Et, merveille ! — Enée qui a mordu la poussière, Enée pour le cadavre de qui l'on croyait combattre encore, Enée réapparaît soudain parmi les siens. Apollon l'a renvoyé de son sanctuaire et lui a rempli la poitrine d'une force vive ⁽²⁰⁹⁾. Pourtant, personne n'en

⁽¹⁹⁸⁾ *Ibid.*, v. 290 sqq.

⁽¹⁹⁹⁾ *Ibid.*, v. 298.

⁽²⁰⁰⁾ *Ibid.*, v. 312 sqq.

⁽²⁰¹⁾ *Ibid.*, v. 543.

⁽²⁰²⁾ *Ibid.*, v. 344.

⁽²⁰³⁾ *Ibid.*, v. 434.

⁽²⁰⁴⁾ *Ibid.*, v. 440 sqq.

⁽²⁰⁵⁾ *Ibid.*, v. 449.

⁽²⁰⁶⁾ *Ibid.*, v. 456.

⁽²⁰⁷⁾ *Ibid.*, v. 462.

⁽²⁰⁸⁾ *Ibid.*, v. 469.

⁽²⁰⁹⁾ *Ibid.*, v. 512 sqq.

sait rien. La joie est grande, mais personne ne pose de question, car la bataille tient tout le monde en haleine. Conduits par Arès et Enyo ⁽²¹⁰⁾, les Troyens se lancent en avant. Seul à avoir le don de reconnaître le dieu dans le bouillant Akamas ⁽²¹¹⁾, il prend peur et conseille aux siens de se replier sans cesser de combattre. Beaucoup de sang est alors versé sous les coups répétés d'Hector et d'Arès ⁽²¹²⁾, jusqu'à ce qu'avec l'assentiment de Zeus ⁽²¹³⁾, Héra et Athéna finissent par venir personnellement en aide aux Grecs dans la détresse. De la manière que nous connaissons, elles font en sorte que la foule ne s'aperçoive pas d'une présence divine, et que seul un élu puisse en avoir connaissance au moment le plus important. Héra apparaît aux Grecs sous la figure de Stentor ⁽²¹⁴⁾, et sa voix effrayante leur reproche amèrement d'avoir été si pleutres depuis qu'Achille n'est plus des leurs. Mais Athéna va vers Diomède, qui se tient fatigué près de son char et soigne sa blessure. Elle saisit le joug des chevaux et lui dit ⁽²¹⁵⁾ : « Que tu ressembles peu à ton père Tydée ! Ne suis-je pas à ton côté pour te protéger ? Ne t'appelé-je pas à combattre les Troyens d'un cœur joyeux ? Mais l'épuisement te paralyse, ou bien la peur. Aussi n'es-tu pas le fils de l'excellent Tydée ! » Il reconnaît la déesse qui s'adresse ainsi à lui ⁽²¹⁶⁾. « Fille de Zeus », réplique-t-il, « ce n'est ni la crainte ni la paresse qui me retient, c'est ta propre parole. Je ne devais pas rencontrer d'autre dieu qu'Aphrodite. C'est pourquoi je me suis contenté de prévenir les Grecs et de me retirer : j'ai reconnu Arès dans l'armée des ennemis. » Athéna se montre alors favorable. « Fils de Tydée », lui répond-elle, « héros cher à mon cœur ! Ne crains pas Arès, car je combats à ton côté ! » ⁽²¹⁷⁾. Ce qui advient maintenant a les dimensions de l'énorme. La déesse pousse le conducteur du char de Diomède et monte elle-même à côté de son héros ⁽²¹⁸⁾. L'essieu se brise, mais le char n'en continue pas moins à porter la puissante déesse et le meilleur des hommes ⁽²¹⁹⁾. Athéna saisit les rênes pour diriger le char précisément sur l'adversaire redouté ⁽²²⁰⁾. Arès est justement occupé à dépouiller un Grec abattu. Athéna se couvre alors du

⁽²¹⁰⁾ *Ibid.*, v. 592.

⁽²¹¹⁾ *Ibid.*, v. 604.

⁽²¹²⁾ *Ibid.*, v. 704.

⁽²¹³⁾ *Ibid.*, v. 765.

⁽²¹⁴⁾ *Ibid.*, v. 785.

⁽²¹⁵⁾ *Ibid.*, v. 799-813.

⁽²¹⁶⁾ *Ibid.*, v. 815-824.

⁽²¹⁷⁾ *Ibid.*, v. 826-828.

⁽²¹⁸⁾ *Ibid.*, v. 835.

⁽²¹⁹⁾ *Ibid.*, v. 839.

⁽²²⁰⁾ *Ibid.*, v. 841.

capuchon d'Hadès pour qu'il ne la voit pas ⁽²²¹⁾. Quand il aperçoit Diomède, il délaisse le cadavre et court sur son ennemi ⁽²²²⁾. Avidé de sang, il jette sa lance contre lui. Mais l'invisible Athéna la saisit de sa main; elle la fait dévier par-dessus le char et se perdre dans le vide ⁽²²³⁾. Comme Diomède brandit son javelot, elle l'envoie contre le flanc du dieu terrible ⁽²²⁴⁾. Le javelot pénètre dans son corps. Un cri sauvage fait trembler les Grecs et les Troyens ⁽²²⁵⁾. Diomède voit alors le dieu s'élever au ciel dans un nuage sombre ⁽²²⁶⁾.

L'histoire des *Exploits de Diomède* est pleine de faits extraordinaires et peut passer pour une véritable relation de prodiges, aux yeux d'un lecteur qui a en mémoire les livres sacrés de l'humanité et tous leurs miracles. Mais il n'en a fait alors qu'une interprétation superficielle et pleine d'idées préconçues. Car si l'on y pénètre avec une attention soutenue, on peut s'étonner de l'absence d'embarras avec laquelle, ici encore, il n'est donné qu'au sentiment élevé d'un seul d'éprouver l'énormité, au moment où elle se dissout, en dehors de sa sphère, dans des affaires purement naturelles et bien naturelles.

Il est significatif pour la réflexion religieuse que ce que fait l'homme de plus violent soit précisément regardé ici, en toute clarté, comme un acte accompli en réalité par le bras d'un dieu. Le héros qui combat sans que rien puisse l'arrêter paraît si grand à son ennemi, qu'il peut le prendre pour une divinité à figure humaine ⁽²²⁷⁾. Mais quand il frappe à mort son adversaire avec son javelot, cela ne peut advenir que parce qu'Athéna donne à cette arme la direction pour frapper juste ⁽²²⁸⁾. Et quand l'entreprise est au comble de l'énorme, nous voyons la déesse elle-même se tenir à son côté et le javelot que brandit sa main atteindre lui-même le corps d'Arès et le frapper d'une grave blessure ⁽²²⁹⁾.

La croyance qui gouverne l'épopée entière (croyance selon laquelle toute réussite — ne serait-ce que le coup qui porte ou le trait qui frappe — est le signe d'une irruption immédiate de puissances divines) a donc trouvé ici son expression la plus haute : la déesse se tient physiquement à côté de son héros, elle lui prête

⁽²²¹⁾ *Ibid.*, v. 845.

⁽²²²⁾ *Ibid.*, v. 849.

⁽²²³⁾ *Ibid.*, v. 853.

⁽²²⁴⁾ *Ibid.*, v. 856.

⁽²²⁵⁾ *Ibid.*, v. 852 sqq.

⁽²²⁶⁾ *Ibid.*, v. 867.

⁽²²⁷⁾ *Ibid.*, v. 177.

⁽²²⁸⁾ *Ibid.*, v. 290.

⁽²²⁹⁾ *Ibid.*, v. 856.

main-forte, et il la voit, et il parle avec elle. Mais si nous faisons la différence entre ce dont le poète éclairé sait nous instruire et ce que Diomède vit par lui-même, nous nous apercevons qu'il n'y a que deux moments où il arrive que la divinité le regarde et l'écoute. Et nous remarquons que ce ne sont pas seulement les instants où l'exaltation est précisément la plus haute, mais que ce sont effectivement les seuls instants dont le caractère merveilleux s'évanouit aussitôt ou se dissout dans l'inintelligible. Au début de l'histoire, l'influence de la déesse est invisible : elle inspire à Diomède l'ardeur de combattre, fait flamboyer son armure et le pousse au plus fort de la mêlée. D'abord dans la détresse, tout sanglant, il voit le triomphe du tireur bienheureux. Il prie du plus profond de son cœur celle qui a aimé son père autrefois, pour qu'elle daigne remettre entre ses mains son ennemi juré. Elle ne se contente pas alors de lui rendre sa vigueur : elle apparaît soudain devant lui ⁽²³⁰⁾ et lui parle. Quel langage lui tient-elle ? Dans le grand embarras où il se trouve, il s'est soudain souvenu de son père, à qui l'assistance d'Athéna permit de déployer une telle puissance. « Combats avec confiance ! » dit-elle, « j'ai mis dans ton cœur l'esprit de ton père. » Il n'a pas même à redouter le surhumain, car Athéna a fait ses yeux clairvoyants pour qu'il puisse reconnaître et fuir les dieux qui prennent part au combat. Les mots de la déesse et son apparition visible, que sont-ils d'autre que la certitude infinie, voire pleinement extatique, que la prière sera exaucée ? Diomède ne répond pas. Il ne peut pas répondre : son interlocutrice divine a disparu ; le visage céleste a passé immédiatement dans le grand advenir, dans l'action. Il combat ; sa fureur a triplé ; il est semblable à un lion. Il voit des dieux à l'œuvre, là où d'autres ne voient rien que d'humain : Aphrodite, Apollon, et enfin Arès. Devant Arès, il se retire et conseille aux Grecs de se mettre en sûreté. C'est alors qu'il voit la déesse pour la seconde fois. Mais il ne fait aucune prière. Il est pourtant évident que l'apparition divine répond à la détresse de son cœur. Le discours qu'elle lui tient est comme l'expression à haute voix de son souci, et en même temps la solution glorieuse qu'elle lui donne. On se souvient de ce qu'Ulysse a éprouvé après l'assemblée de l'armée, au deuxième chant de l'*Iliade*. Tous se pressent vers les navires pour rentrer sur l'heure dans leur foyer. Toutes les peines et les espérances de tant d'années auront donc été vaines. Troie allait triompher et poursuivre de huées les Grecs qui regagnaient sans gloire leur foyer. Était-ce cela, qui devait effectivement advenir ? Tourmenté autant qu'embarrassé par ces

(²³⁰) *Ibid.*, v. 123 sqq.

pensées, Ulysse regarde l'agitation. Athéna se tient alors soudain devant lui, et ce qu'elle lui dit, ce sont précisément ces pensées, et en même temps, la solution : il va intervenir, parler aux uns et aux autres et les convaincre que leur action est une folie. De même, dans le cas qui nous occupe, Diomède se voit contraint de se tenir lâchement à l'écart, alors que le malheur éclate dans toute sa violence. De même qu'il avait pensé tout à l'heure, dans son embarras, à la grandeur de son père, Athéna lui fait à présent le reproche de ne pas être digne qu'on l'appelle le fils de l'inébranlable Tydée. C'est justement la pensée qui lui ronge le cœur ! Mais il sait aussi qu'avec sa retraite sans gloire, il ne fait qu'obéir à l'ordre d'Athéna, qui lui a interdit d'aller au-devant d'un dieu qui combattrait sous une figure humaine. Et cet Akamas qui marche en avant des Troyens, c'est Arès. Il le proclame. Et maintenant le tourment du doute se résoud en certitude merveilleuse : l'audace extraordinaire n'est point trop grande pour lui, car Athéna veut combattre en personne à côté de lui. Le cocher Sthénélos disparaît ; la déesse prend elle-même les rênes et l'on se précipite dans la mêlée, droit sur Arès qui, frappé par le javelot du héros, disparaît dans un nuage sombre. A cet instant, le rideau s'abaisse sur les choses terrestres. Nous n'entendons plus parler de Diomède. Un voile s'est déjà tendu sur ce qu'éprouve le héros. Le poète sait qu'Athéna se tenait à côté de lui, et il raconte ce qu'elle faisait. Elle-même est devenue invisible au dieu Arès, mais combien plus à Diomède. Il sent la présence divine, mais il agit tout comme s'il était seul. Avec le tact achevé de son savoir supérieur, le poète nous rend témoins d'une merveille. Diomède fait tout seul l'expérience de cette merveille. Et de quelle façon il en fait l'expérience, nous le voyons maintenant. Ce dont Diomède fait l'expérience n'est précisément, pour tous les autres, que ce qui advient naturellement. Et nous ne pouvons nous étonner assez de la fidélité à la nature et de la rigueur conséquente avec lesquelles le poète nous le donne aussi à voir. Enée est frappé si violemment par la pierre que Diomède lui a lancée, qu'il tombe à terre et que ses yeux se brouillent. Mais alors qu'il s'apprête à l'achever, Diomède le voit échapper à son attaque dans les bras protecteurs d'Aphrodite. Il n'abandonne pourtant pas : il poursuit la déesse et l'effraie par sa violence. Cependant, sa victime à présent lui échappe : il voit Enée sous la protection d'Apollon, qui le fait disparaître dans une sombre nuée. Il veut malgré tout se précipiter sur lui, quand de nouveau le dieu tonne de sa voix formidable et disparaît avec son protégé. Les autres guerriers ne savent rien de tout cela. Pour eux, Enée gît sans connaissance sur le sol, et son

ami et son ennemi se livrent un âpre combat à son sujet. Le poète est seul à pouvoir dire que c'est, non pas Enée en personne, mais une image trompeuse de lui. Même Athéna, personne ne la voit près de Diomède. La scène grandiose où, se tenant à son côté, elle conduit les coursiers sur Arès et plante le javelot du héros dans le corps du dieu, se déroule, pour les armées ennemies, comme un combat naturel. Car à la différence de Diomède, ce n'est pas Arès qu'ils voient, c'est le prince thrace Akamas. La présence d'Athéna leur demeure totalement cachée. L'issue du combat au cours duquel un dieu est vaincu est, pour le champ de bataille tout entier, une monstruosité où naturel et merveilleux se mêlent. Touché, le dieu pousse un cri : on croit entendre le rugissement que pousseraient dix mille hommes, et un frisson parcourt les rangs des guerriers.

10

C'est ainsi, dans les images les plus étonnantes d'une apparition divine, que nous discernons précisément à quel point le merveilleux en son sens courant est étranger à l'esprit de la piété authentique des Grecs, alors même que d'autres religions le recherchent et le sanctifient. Signification d'autant plus grande que, grâce aux dieux, ce même esprit œuvre sur toute chose, de la plus grande à la plus petite, qu'il est même le fait des dieux eux-mêmes et qu'il a tellement conscience de cette relation qu'il ne manque jamais de la souligner, même quand doivent être célébrés les hauts-faits des héros les plus admirables. La divinité en laquelle on croit ici n'est jamais un souverain absolu de la nature qui se manifeste de la façon la plus éminente quand il lui arrache ce qu'elle a de plus contradictoire. Elle est la sainteté de la nature elle-même. Elle ne fait qu'un avec sa puissance. Elle est présente avec son esprit dans tout ce qui s'expérimente. Elle est ressentie comme digne d'être vénérée par l'âme pieuse. Elle a pour témoins le plus vil et le plus régulier aussi bien que ce qui étonne et bouleverse et que seul un grand cœur peut vivre. C'est vraiment l'extraordinaire qui nous est toujours de nouveau donné à voir dans l'épopée où agissent et souffrent les humains puissants. Mais il se présente partout dans un sens identique : non pas comme le miracle du dieu qui triomphe de la nature, mais comme ce que peut vivre un grand cœur, quand la divinité vient elle-même à sa rencontre — et de lui seul —, depuis les contours de la nature jusqu'aux hauteurs de l'être et de l'advenir.

Inversement, il ne faut pas donner trop de signification à

l'unique occasion, dans l'*Iliade*, où le soleil — c'est-à-dire le dieu-soleil — est contraint par Héra à un prompt coucher ⁽²³¹⁾. Le moment est assez important. Après un combat désespéré, les Grecs ont enfin réussi à soustraire aux ennemis le cadavre de Patrocle. On l'emporte jusqu'au camp sur une civière. Ses amis se tiennent autour de lui et gémissent. Parmi eux, pleure le grand Achille, qui ne reverra plus vivant celui qu'il aime. Alors le soleil, contraint par Héra, se couche « malgré lui », et le calme s'installe sur le champ de bataille. — Dans l'*Odyssée* ⁽²³²⁾, à un moment non moins important, Athéna retient la déesse-aurore et prolonge la nuit. C'est la nuit où Pénélope a reconnu l'époux qui revenait au foyer, et ne pouvait se rassasier de sa vie ni détacher ses bras de son cou. Il voyait ici la fin de ses errances, et elle, la fin de ses larmes solitaires. Mais ces audaces du poète sont tout à fait isolées. Qui ne ressent, même en elles, la vérité de la nature — vérité qui est aussi le fondement pour ce qu'elles mettent en œuvre d'éternel? Elles montrent une heure de la vie dans la grandeur de son destin. Nous devons rester saisis devant cette grandeur, et non devant la puissance illimitée d'un dieu.

Un seul passage de l'*Iliade* raconte une action merveilleuse d'Apollon ⁽²³³⁾. Mais on ne peut méconnaître quelle expérience vécue du combat trouve dans cette image son fondement ultime. La masse des Troyens déferle sur le camp des vaisseaux grecs. Terre-plein, fossé ni muraille n'ont pu arrêter le flot de leurs chars de guerre. Apollon marche à leur tête. Le mouvement qu'il fait avec son égide a mis les Grecs dans un tel effroi qu'ils s'écartent épouvantés ⁽²³⁴⁾. Puis c'est l'assaut contre le fossé et la muraille : il marche en tête, abat du pied le terre-plein dans le fossé et renverse le mur aussi facilement qu'un enfant qui joue renverse son château de sable sur la plage, tant et si bien que les troupes troyennes peuvent se déverser dans le camp des Grecs ⁽²³⁵⁾. Au début de ce tableau, il est explicitement indiqué que le dieu était invisible ⁽²³⁶⁾.

L'impression provoquée par la masse des témoignages est accablante; en regard, quelques détails isolés peuvent finalement ne rien vouloir dire. Sa conception de la puissance divine, l'épopée l'exprime avec la clarté la plus achevée. Il est vrai que les

⁽²³¹⁾ *Iliade*, 18, 239.

⁽²³²⁾ *Odyssée*, 23, 241-246.

⁽²³³⁾ *Iliade*, 15, 307 sqq.

⁽²³⁴⁾ *Ibid.*, v. 320 sqq.

⁽²³⁵⁾ *Ibid.*, v. 355 sqq.

⁽²³⁶⁾ *Ibid.*, v. 308.

images dont nous avons à apprendre quelque chose sont les créations d'un poète. Mais ce serait avoir la vue courte de n'y voir que les pensées d'un individu ou d'une petite minorité. Face à ce qui doit avoir été pensé à l'époque archaïque, elles font naître à l'expression un retournement du penser dont la signification ne peut pas être appréciée à sa juste valeur et qui ne doit pas nécessairement s'être déjà accomplie avant que ne fussent possibles des poèmes de la même sorte que les poèmes homériques. Car le caractère spécifique de la croyance homérique en la divinité doit nous apparaître d'autant plus étonnant, si nous l'examinons avec plus de précision : il convient alors d'autant plus de remarquer que, débarrassé de ce pathétique, de la critique et de ses justifications, il se montre comme quelque chose de naturel et qui se comprend de soi-même. C'est une génération nouvelle qui parle ici. Elle est devenue pleinement sûre de sa façon de concevoir le monde. Quant à ce qui a fait son temps — et Homère a encore une très grande connaissance de ce qui avait du sens autrefois —, elle peut occasionnellement, en toute quiétude, lui faire quitter le second plan et lui donner la forme de la fable, sans se soucier de l'esprit qui y parle une langue étrangère, mais compréhensible encore, et même pour nous. Et s'il était besoin de prouver une fois de plus que nous avons affaire ici, non pas seulement à des poèmes, mais à la pensée grecque du monde, l'attitude de l'esprit grec dans les temps post-homériques devrait nous en convaincre. Car cette attitude, qu'est-elle d'autre que la reconnaissance d'une nature qui, loin de s'opposer à l'éternité du divin, est *une* avec elle? On a souvent et suffisamment mis en évidence l'extraordinaire influence exercée par l'épopée homérique sur ce que les Grecs ont pensé et créé. Ces poèmes auraient pu ne pas servir de guide à l'avenir, s'ils n'avaient été l'expression de l'esprit authentiquement grec. Surgi victorieux de figures primitives, il s'y est édifié son premier et éternel monument.

VI. LE DIEU ET L'HOMME

1

La *Genèse* dit avec fierté que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Nous rencontrons la même pensée dans la théorie grecque de la création. « Quand le jeune royaume de la terre, à peine séparé des hauteurs de l'éther, recélait encore des germes du ciel, Prométhée le mêla à l'eau des fleuves et lui donna forme à l'image des dieux tout-puissants » ⁽¹⁾. L'essence divine possède donc la perfection, et l'essence humaine n'en est que le reflet.

Mais dans le miroir de l'esprit grec, quelle est la plus pure apparition de l'essence de l'homme, ou sa plus haute éclaircie, dans laquelle se présente l'image de la divinité? Quel est cet idéal de l'homme qui, depuis le visage des dieux, s'adresse à nous avec sa grandeur et sa richesse?

Les traits qui déterminent fondamentalement l'essentiel ne se laissent jamais exprimer directement. Aussi nombreux que puissent être les témoignages explicites sur le caractère d'une divinité, ils n'en donnent presque toujours qu'une conception partielle et outrée. Quant à ce qu'il y a de plus profond, même quand nous avons affaire à des religions résolument doctrinales, nous en sommes redevables aux prophètes qui sont doués de la faculté de voir plastiquement, parce qu'ils font paraître à nos yeux la divinité de façon vivante. Cette image est la plus convaincante, non quand elle se propose d'améliorer le monde pour humilier ou consoler, mais quand elle ne veut que porter témoignage sur ce que l'esprit peut regarder et croire de plus haut, de plus

⁽¹⁾ « Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum ». Ovide : *Métamorphoses*, I, 82 sqq.

majestueux et de plus vénérable. Chez les Grecs, à la différence de ce qui se passe chez d'autres peuples, les figures géniales ne sont pas des témoins secondaires et irresponsables de la vérité divine. Dans cette religion naturelle qui ne connaît pas le dogmatisme, ce sont elles qui ont vocation de prophètes.

Les dieux se présentent au poète dans leur affaïrement et leur parole. Le sculpteur les transporte immédiatement devant les yeux. Les œuvres de la grande statuaire produisent et entretiennent chez le spectateur l'impression la plus forte. Mais il ne lui est pas facile de penser et de tirer au clair cette impression. Sinon, il serait suffisamment averti : des historiettes charmantes et légères, comme celles que rapporte la poésie tardive, lui permettraient de porter un jugement sur la représentation des dieux chez les anciens Grecs. Car ces portraits reflètent une élévation et une grandeur qui doivent disposer à la crainte et au respect et qui ne trouvent d'équivalent que dans de vieux chants, ou dans les invocations, déchirantes ou joyeuses, de la tragédie. Que soit saisi le sens de cette élévation et de cette grandeur, et se trouve résolue la question de savoir comment l'esprit des anciens Grecs a perçu la perfection de l'humain en même temps que l'image de la divinité.

Les dieux et leur règne, dont nous avons minutieusement examiné la signification, témoignent du sens, vivant et ouvert au plus haut point, avec lequel le Grec pouvait reconnaître le divin sous les figures diverses de l'être de la nature : figures sérieuses et figures plaisantes, figures puissantes et figures aimables, figures à découvert et figures qui recèlent encore leur énigme. Ce n'était nulle part l'envolée du rêve et du désir humains : c'était toujours et partout la puissance de la mise en œuvre, le souffle, la vapeur et la lueur de la vie, qui baignent de toute part l'homme grec et le plonge dans l'éclat pourpre du divin. Quand la divinité vient à lui sous une apparence humaine et qu'il s'en trouve ennobli et magnifié, nous n'avons rien à attendre de tout ce que la nature s'efforce de surmonter et de libérer par elle-même — de quelque fond que ce soit — : c'est bien plutôt la nature elle-même, en sa réalité véritable, bienheureuse, et que rien n'égale, comme seul un dieu peut et doit la posséder.

Il ne nous est pas facile aujourd'hui de suivre le Grec sur ce chemin. La tradition religieuse dans laquelle nous avons été élevés ne voit dans la nature que le champ où s'affrontent des vertus pieuses, dont la patrie spirituelle se trouve par-delà sa floraison, sa croissance et ses figures. La pensée mécanique et technique a fait des figures achevées du monde un engrenage de forces invisibles. Tout être est dissout dans un tourbillon de fonctions et d'efforts.

L'homme n'est plus qu'un être de volontés et de souhaits, doué de capacités plus ou moins étendues. Quel que soit le chemin que prenait sa vie, le Grec avait les yeux tournés vers le visage des dieux. Même dans la mort, il trouvait encore le repos au milieu des images d'une vie qui se suffit à elle-même — images qui ornaient son tombeau d'une vérité toute simple. Pour nous au contraire, toute existence est une course vers des buts toujours plus lointains, et la valeur de l'homme est son énergie. L'humain au sens le plus haut se doit d'être au plus loin de la simplicité et de la justesse de l'existence, que nous appelons simplement naturelle, au sens étroit du mot. Les difficultés que l'humain trouve en lui-même, sa contradiction face au monde qui l'entoure, l'impossibilité où il est de démêler les enchaînements et les motifs, la longue peine qu'il a dans sa recherche et ses embarras, voilà ce qui nous le rend proprement intéressant. A côté de cet idéal, les images grecques — même si nous en reconnaissons volontiers la beauté — paraissent bien enfantines, dépourvues de complications et sans problèmes. Nous ne trouvons significatif et profond que ce qui est né d'un combat. Nous pouvons nous laisser séduire par l'éclosion du phénomène grec, mais nous réservons notre vénération à la lutte, à la volonté et à l'exploitation titanesques, à tout ce qui n'est pas soumis à conditions, à ce qui pousse dans l'illimité et le monstrueux, à tout ce que l'humanité recèle d'incalculable et de labyrinthique. Cette conception de la vie trouve naturellement bien peu son fondement dans les figures grecques. Elle se ferme aux grandes formes de l'être, qui avaient tant à dire à l'esprit des anciens Grecs. Nous sommes portés au plus subjectif — que ce soit la bonne et la mauvaise volonté dans les formes les plus puissantes de ses manifestations, ou que ce soit la frénésie à la recherche d'une issue dans la souffrance et le dénuement. C'était au contraire la manière du génie grec que de reconnaître les figures éternelles de la croissance et de la floraison, du rire et du pleur, du jeu et du sérieux comme les réalités de l'existence humaine. Son attention se portait, non vers la force, mais vers l'être pur. Et les figures de l'être de l'humain venaient à sa rencontre avec une telle réalité qu'il était obligé de les vénérer comme des dieux.

2

Le musée des Thermes, à Rome, compte, au nombre de ses richesses, une tête de dormeuse. On lui a donné des noms aussi différents que faux : tantôt Méduse, tantôt Furie. Ce doit être

Ariane, ou une danseuse échappée de la fête de Dionysos. La très-belle dort. Sereine, la surface calme de son front. Sereins, les yeux profondément fermés. Sereine, la bouche sans conscience, dont les lèvres entrouvertes laissent la vie apaisée aller et venir en un souffle silencieux. Cette sérénité, nous ne pouvons la nommer ni candeur ni délivrance ni profondeur de l'âme. Joie ni peine, bonté ni méchanceté ne s'expriment de ces traits relâchés. Rien, sinon l'abîme divin du sommeil. Sa grandeur intemporelle entre franchement dans le monde visible avec toute la force de l'être : la simple pensée d'un symbolisme ou d'une spiritualisation serait une profanation. Regardons pourtant dans la profondeur dévoilée de l'existence : nous éprouvons alors la rencontre avec l'infini et le divin. La poésie antique a seule les mots qui conviennent. Properce a vu ainsi sa bien-aimée endormie : « Telle dormait Ariane, sur le rivage désert, ou la Ménade, épuisée par la danse sans fin, reposant parmi les fleurs sur la rive du fleuve » ⁽²⁾. Il se tenait fasciné devant la grandeur et la perfection de la nature, quand il aperçut une déesse, trop grande pour être louée par un bon cœur. C'est avec un tel cœur pourtant, dans un poème inspiré de Properce, que Goethe doit rendre hommage à la jeune fille aimée :

« Sur ses lèvres, il y avait la fidélité tranquille,
Sur ses joues, la grâce était chez elle,
Et l'innocence d'un bon cœur
Battait dans sa poitrine » ⁽³⁾.

Imperceptiblement, la dimension du divin s'est transformée en un sentiment aimable. La vision du poète romain nous effraie presque. Elle nous tire avec brutalité de la sensibilité bourgeoise, et nous entraîne vers les hauteurs où se dresse l'image grecque des dieux. On peut apprendre à y voir : face à l'ouverture du fond originel et à la couronne de la nature vivante, on aura désormais retrouvé l'intimité de l'âme, et aussi la sérénité au comble de son expression, celle qui est tenue pour le signe le plus authentique du divin.

La grandeur naturelle de la figure originelle de l'humain est en même temps une image de la divinité. Ce serait tout simplement se méprendre que de croire qu'elle en est issue. Car les traits de

⁽²⁾ Properce : 1, 3.

⁽³⁾ « Auf den Lippen war die stille Treue, Auf den Wangen Lieblichkeit zu Hause, / Und die Unschuld eines guten Herzens Regte sich im Busen hin und wieder. »

l'humain qui sont dignes de questions sont précisément ceux qui s'en trouvent totalement éloignés. De cette image de la divinité ne sont pas seulement absents les vices qui peuvent dégrader l'homme en tant qu'individu, mais aussi — ce qui est bien plus important — tout empressement à asservir et à se mettre dans l'embarras : en somme, ce qui est véritablement et tout à fait humain, et qui est si souvent attribué à la perfection divine. Son visage nous regarde avec une clarté qui ne connaît aucun fanatisme. Sa fierté n'a rien de la solennité de ce qui s'annonce soi-même. Nous sentons qu'elle réclame de la vénération, mais elle est bien loin de souhaiter une adoration éternelle, et il n'est pas pensable de mesurer sa faveur selon l'abandon que l'on fait de soi. Quand nous voulons chercher son individualité, elle s'échappe toujours dans l'originel et l'essentiel. Aussi différents qui puissent être les caractères particuliers des dieux, ce qui nous frappe toujours, c'est le grand calme de leur regard. Leur visage n'est jamais dominé par la singularité d'une pensée ou d'un sentiment, ni n'a la prétention d'annoncer une vertu et une vérité déterminées, ou la vertu et la vérité en général. Nulle part ne se trouve imprimée la détermination d'un événement ou d'une résolution, ni dans le regard de leurs yeux ni dans le jeu de leurs lèvres. Autant le mythe peut rendre compte des destins : joie et peine, triomphe et modestie, rien de ce qui advient n'a d'importance pour leur existence. Les traits marquants de leur personnalité ne troubleraient que l'expression avec laquelle se présente l'être vivant dans sa toute-puissance originelle. Ces figures n'ont aucune histoire — parce qu'elles *sont*. L'originel et l'éternel de leur *être* est sur-humain, dans la plus parfaite analogie avec l'humain.

Le visage divin n'est pas un visage de la volonté. Toute violence, toute sauvagerie lui sont étrangères. Sur son front s'inscrit, non l'effroi, mais la clarté devant laquelle s'anéantissent toutes les monstruosité barbares. Aucune étrangeté ne flamboie dans ce regard. Aucune énigme mystique ne vient jeter le trouble autour de ces lèvres. Aucun débordement ne déchire la grandeur de l'expression ni ne l'exile dans le fantastique. La manifestation divine n'a rien d'une force qui éclaterait sans mesure dans le colossal. Différente en cela de la manière asiatique, elle ne transporte pas le gigantesque de la puissance dans une multiplication d'images grotesques pour l'offrir à la vue. Toute cette dynamique monstrueuse est aussitôt tournée en dérision par la pureté et la grandeur de la nature.

Il est hors de question que nous parvenions à être à tu et à toi avec un être de cette sorte, comme nous le serions avec une fiancée ou une bien-aimée. Devant lui, nous nous sentirions

petits, voire honteux et humbles, si la puissance de son être et la grandeur de son visage n'éteignaient pas plutôt le sentiment que nous avons de nous-mêmes, rappelant ainsi à la lumière la vie enfouie. Se perdre un instant dans ce visage est comme un bain de renaissance dans des eaux éternelles qui lavent tout le trop-humain. Ce n'est peut-être que le rêve d'un moment — mais dans ce rêve disparaît l'homme non-divin, dégradé, non pas par le péché et le désir, mais par son ardeur au sens étroit et par le besoin d'assujettissement qu'il s'est créé lui-même : lui, l'esclave de la faculté qu'il a de comprendre, à la fois mesquin de cœur et timoré, qu'il se soucie du quotidien ou de la vertu et du salut. Et quand la mesquinerie est rompue par l'extraordinaire, quand l'aspiration à la sanctification n'apparaît encore que comme un reliquat de la terre, le dieu se reflète alors dans l'homme, et l'homme dans le dieu.

L'unité du dieu et de l'homme dans l'essentiel et l'originel : voilà la pensée grecque. Ici seulement se révèle tout entière à nous la signification de la forme humaine sous laquelle le divin se manifeste au Grec. D'autres peuples pensent que ce qu'il y a d'essentiel en l'homme ne fait qu'un avec la connaissance de la divinité. Alors qu'ils le cherchent dans la perfection du pouvoir humain, c'est-à-dire dans la puissance absolue, dans la sagesse, dans l'équité ou dans l'amour, le divin s'est lui-même offert au Grec dans la figure naturelle de l'homme. Nous savons qu'il n'était réservé qu'à lui de voir et de concevoir l'homme en tant qu'homme, et qu'il pouvait seul se donner pour tâche de ne pas s'élever jusqu'à un autre but que lui-même. Ce n'est pas seulement l'idée de la philosophie : elle appartient à l'esprit qui a conçu l'image des dieux olympiens et qui, par là même, a trouvé la direction de la pensée grecque. Comme les arbres et les animaux, la figure de l'homme devient pour cet esprit une forme de l'empreinte éternelle, dont les traits purs sont ceux de la divinité. Au lieu d'élever jusqu'au ciel ses forces et ses vertus avec une fantaisie pieuse, le Grec a scruté dans les lignes fermées de sa nature la silhouette du divin. Tout ce qui a été dit de l'« anthropomorphisme » de la religion grecque n'est donc que bavardage. Elle n'a pas rendu humaine la divinité : elle a vu l'essence de l'homme comme divine. « Le sentiment et l'aspiration des Grecs », écrit Goethe, « est de diviniser l'homme, non d'humaniser la divinité. C'est un théomorphisme, et non un anthropomorphisme ! » ⁽⁴⁾. L'œuvre la plus significative de ce théomorphisme est la découverte de la figure originelle de

(4) Goethe : *Myrons Kuh*, 1812.

l'homme, qui, manifestation la plus sublime de la nature, devait être aussi la plus authentique expression du divin.

3

La figure de la divinité renvoie l'homme de ce qu'il a de personnel à l'essentialité de la nature. Elle ne se signale à travers aucun des traits de la nature. Aucun d'eux ne rend compte d'un *moi* dont la volonté, les sentiments et les destins lui seraient spécifiques. Un *être* déterminé s'imprime bel et bien en elle. Mais cet *être* n'a rien d'unique et d'isolé. C'est au contraire un objet éternel du monde vivant. Elle devrait donc toujours décevoir les vœux des âmes qui ont besoin d'amour, quand le cœur s'est uni à elle. Son doux désir se trouverait attiédi, si, au lieu d'un *moi* prêt à aimer ou à haïr, se rencontrait un être hors du temps et incapable d'attribuer une valeur absolue à son existence isolée. Elle n'élève jusqu'à elle, dans la vénération et l'amour, que celui à qui cette réalité s'adresse elle-même comme le sens le plus haut et le plus saint.

De là vient qu'il ne put jamais y avoir en Grèce de véritable monothéisme. Même à l'époque tardive, quand on fut habitué à la pensée que tout être et tout advenir devaient finalement naître d'un fond unique et originel, on ne tint pas pour important de toujours penser l'*un*. On ne comprit pas cette façon de penser des Juifs et des Chrétiens, qui tenaient pour une injure inouïe envers l'*un* de ne pas lui adresser sa reconnaissance, mais de le faire aux nombreuses manifestations vivantes de son œuvre. L'accent qu'il mettrait lui-même sur son impossibilité à voir aucun autre dieu auprès de lui est toujours resté étranger au dieu grec. Jamais il ne se présente au monde avec ces paroles prétentieuses : « Je suis celui-ci et celui-là », dont le ton est si caractéristique des divinités orientales⁽⁵⁾. Les glorifications que sont les hymnes élèvent volontiers leur dieu dans l'illimité. Mais elles n'oublient pas pour autant qu'il admet d'autres dieux à ses côtés et qu'il les fait valoir avec distinction. Le plus bel exemple en est fourni par Apollon, dieu qui exerça longtemps une très grande influence sur la vie religieuse de la Grèce, et qui ne voulut pourtant jamais utiliser son pouvoir pour opprimer les autres dieux. Durant des siècles, les Grecs de toutes les régions sont allés prendre conseil auprès de son oracle de Delphes, que leurs affaires soient religieuses, mondaines ou privées. Son autorité dépassait de beaucoup les

(5) Cf. E. Norden : *Agnostos Theos*.

frontières grecques, vers l'Est et vers l'Ouest. Elle s'étendait à des pays de nationalité, de langue, de culture et de religion différentes. Nous connaissons bon nombre des sentences qui étaient accordées en son nom aux questionnants venus de tous les pays du monde. Sa sagesse nous parle encore aujourd'hui par la bouche d'un Pindare. Mais quelle différence entre la prophétie apollinienne et celle du Yahvé de l'*Ancien Testament* ! Ici, la prophétie la plus passionnée du dieu et de son nom très hautement sacré. Là, le retrait le plus délicat de la personne divine. Zeus, par l'intermédiaire duquel Apollon rend l'oracle, présente le droit, mais il ne le fait jamais lui-même. Apollon ne parle pas non plus de lui-même ni de sa grandeur. Il n'exige rien de plus que l'attention implicite que l'on porte à sa divinité et le remerciement qu'on lui doit pour le dévoilement de la vérité. Si on l'interrogea souvent sur des questions de religion ou de morale, jamais il ne s'est fait passer, aux yeux du questionnant, pour le plus haut objet de vénération. Jamais il n'a conseillé autre chose, ni aux Grecs ni aux étrangers, que de rester fidèles à leurs divinités d'origine. Plus les dieux grecs étaient éloignés de la ferveur qu'on pouvait avoir pour leur personne propre, plus ils étaient grands. Ailleurs, la personnalité de l'être divin gagne en sérieux et en sainteté à mesure que la religion s'approfondit. Ici, elle se dissout dans le service du dieu. Comme Socrate en convient librement avant de mourir ⁽⁶⁾. Apollon lui a montré une grandeur sainte : non pas sa propre grandeur divine, mais celle de la raison. Il entendait par là, non les croyances, ni les visions, mais la reconnaissance claire de l'essentiel.

Cette réflexion de l'essentiel sur le personnel, nous la trouvons chez Athéna. Chants et sculptures la montrent aux côtés des meilleurs guerriers. Héraklès, Tydée, Achille, Ulysse et de nombreux autres puissants se fient à elle. Au moment de prendre une initiative, ils sentent son souffle divin. Dans l'enthousiasme de l'audace la plus grande, elle se tient souvent physiquement devant eux. Elle regarde ses héros. Elle leur montre le but. Elle prête même son bras divin. Et l'incroyable est advenu. Un sourire de la déesse salue l'intrépide qui remporte la victoire. Quand le sang-froid est mis en défaut, quand l'homme avisé demande conseil, elle se tient, esprit éveillé, derrière lui, et elle inspire la pensée juste. Qui ne pense aux héros d'autres peuples et d'autres époques, qui étaient également alliés à une divinité féminine et qui accomplissaient leurs hauts-faits avec sa présence auprès d'eux ? Mais la différence est surprenante. Le chevalier combat ici

(6) Cf. Platon : *Apologie de Socrate*, 21 sqq.

pour l'honneur de la souveraine céleste. Par sa puissance et sa hardiesse, il veut lui donner satisfaction. Athéna n'est jamais la dame divine de son chevalier. Ses hauts-faits ne sont jamais accomplis pour l'honneur et pour l'amour d'elle. Comme tout autre dieu, il est vrai qu'elle exige qu'on lui reconnaisse la puissance et la sagesse et qu'on n'ait pas la prétention de pouvoir se passer de son assistance. Mais elle ne fait pas dépendre ses marques de faveur de l'ardeur avec laquelle on se dévoue à elle, ou de l'entière exclusivité avec laquelle on se met à son service. Quand un grand cœur bat dans la tourmente, quand une pensée jaillit en se libérant, la déesse est plus appelée par la disponibilité propre au héros que par des prières empruntées d'humilité. Nous apprenons de sa bouche même que c'est l'homme valeureux qui l'attire, non la bonne volonté ou la dévotion qu'il a pour sa personne. Les hommes qui peuvent le plus sûrement compter sur elle ne lui vouent aucune vénération exceptionnelle. Il serait impensable qu'elle puisse motiver sa faveur par la docilité exemplaire de son protégé. Dans un célèbre entretien qu'elle a avec Ulysse (7), elle se fait reconnaître comme déesse et apprend au plaignant qu'elle ne l'a jamais oublié. Elle lui dit très précisément que c'est son esprit de réflexion qui lui plaît et qui la lie si fortement à lui. La déesse aux yeux clairs ne peut être loin de celui dont l'intelligence est la plus vive et la plus prolifique en trouvailles (8). Comme cet homme qui connut tant d'épreuves ne veut pas même croire la déesse, quand elle lui affirme que cette terre est bien Ithaque, elle ne pense pas à se sentir blessée en sa sainte personne. Elle n'en veut pas à celui qui doute. Elle se réjouit au contraire, voyant là une nouvelle preuve que son intelligence est en éveil. Et elle avoue qu'elle ne peut donc le laisser dans l'embarras.

Ce serait un contresens de regarder les récits où une divinité se venge d'avoir été oubliée ou raillée, comme des marques d'une personnalité jalouse. Dans notre propre satisfaction, ne ressentons-nous pas encore nous-mêmes comme un défi? Ne craignons-nous pas d'appeler sur nous le malheur, quand nous parlons trop haut de notre bonheur? Que nous ne puissions extirper cet effroi prouve combien il est profondément enraciné dans la nature. Et quelle impertinence de la part de l'homme, que de se mesurer aux dieux! Les mythes qui nous en préviennent sont nombreux. Niobé, mère de douze enfants magnifiques, fit preuve d'impertinence en se moquant de la déesse Létô, qui n'en avait mis que

(7) *Odyssée*, 13, 287 sqq.

(8) *Ibid.*, v. 296 sqq.

deux au monde ⁽⁹⁾. C'est pourquoi elle les perdit tous d'un seul coup et devint le monument éternel de l'affliction solitaire. D'autres mythes montrent la chute effrayante de l'homme qui a oublié l'une des puissances célestes, ou qui a fait preuve de témérité en ne se ménageant pas son assistance. Les puissances d'en-haut précipitent dans l'abîme celui qui est aveugle à leur rencontre. La vérité vivante de ces récits typiques ne se laisse pas ignorer. Il est particulièrement significatif qu'une divinité tire vengeance d'un homme qui a fait peu de cas d'elle pour l'amour d'une autre. Le jugement de Pâris fut défavorable à Héra et à Athéna : les deux déesses sont devenues les ennemies mortelles de Troie. Nous n'avons pas à nous préoccuper ici de la façon dont la légende a pu rapporter autrefois le conflit qui opposa les déesses à propos de leur beauté. Son sens fut très sérieux pour l'esprit homérique. Quand Pâris dédaigna Héra et Athéna, il se prononça pour la débauche ⁽¹⁰⁾ contre la dignité et l'héroïsme. Les esprits qu'il a repoussés devaient se retourner contre lui. Notre pensée va sûrement dans le sens de la façon homérique de voir le monde, quand nous disons : c'était son destin de devoir choisir. Chaque puissance de la vie est jalouse, non pas quand on en reconnaît une autre à côté d'elle, mais quand on la repousse et qu'on fait peu de cas d'elle pour l'amour d'une autre. Pâris a refusé les génies de la distinction et de l'action. C'est tout le contraire avec Hippolyte, tel qu'Euripide nous le présente. Le mythe ne laisse plus ici le destin approcher de l'homme en dehors d'un choix imposé par la force : c'est son propre caractère qui a décidé et mis ainsi la tragédie en mouvement. Avec toute la ferveur et toute la pureté de son cœur, le jeune fils du roi honore Artémis, qui est fraîche comme le matin et dont l'éclat fait rayonner les prairies en fleur. Comme la déesse virginale méprise toute langueur et toute étreinte, l'innocence du jeune homme frissonne à la simple pensée de la déesse des nuits douces ⁽¹¹⁾. Il n'éprouve pas seulement un frisson : il lui tourne le dos avec arrogance. Sa volonté ne conçoit aucun respect pour la puissance divine qui entraîne tout vivant dans les bras du vivant. Il juge avec fierté et dureté la femme malheureuse qui se consume d'amour pour lui. Sa vertu reste insensible à la grâce sublime d'Aphrodite, son esprit reste sage et charmant jusque dans le refus ⁽¹²⁾. Elle se change pour lui en catastrophe. Une déesse ne peut rien pour son favori, quand il se

⁽⁹⁾ *Iliade*, 24, 603-617.

⁽¹⁰⁾ Cf. *Iliade*, 24, 30.

⁽¹¹⁾ Euripide : *Hippolyte*, v. 99 sqq.

⁽¹²⁾ Cf. Wilamowitz : *Euripid. Hippolytos, Einleitung*.

brise contre le mépris téméraire et inhumain qu'il a pour une autre. Cet exemple montre qu'elle distance sépare l'homme de la divinité, aussi humaine qu'elle paraisse. Les figures se font face, pures et grandes, dans la sphère céleste. L'intouchable Artémis y peut regarder la délicatesse d'Aphrodite avec la froideur d'une étrangère. Mais l'homme est en danger, quand il cherche à se tenir sur le sommet de l'unicité et qu'il veut être aussi libre de contraintes que les dieux seuls peuvent l'être. Ils ne le lui demandent pas. Ils veulent qu'il se cantonne dans la sphère qui est à sa mesure : là où toutes les divinités œuvrent de concert ; là où les égards ne peuvent être réservés à une seule.

La différence du divin et de l'humain, c'est donc aussi le contenu des leçons et des exhortations qui émanent des dieux. Ils ne disent rien à l'homme de ses origines et de ses décisions secrètes. Ils ne lui montrent pas un chemin qui, partant de la forme naturelle de son essence, le conduirait à un état surhumain de perfection et de bonheur. Bien au contraire, ils le mettent en garde contre des pensées et des prétentions orgueilleuses. Ils aiguïsent son regard sur l'ordonnement de la nature. Il est vrai que les sectes dionysiaques et orphiques croyaient posséder un savoir plus haut qui leur venait d'une révélation. Elles prétendaient connaître le chemin sacré qui devait conduire à l'accomplissement. Mais elles étaient à l'écart de la piété des grands siècles. D'Homère à Socrate, les Olympiens marquent la religion de leur empreinte. Ils nous parlent encore aujourd'hui par la bouche d'un Eschyle ou d'un Pindare. Ils étaient bien loin d'initier l'homme à des secrets d'au-delà du monde et de lui dévoiler l'essence cachée des dieux. Ce n'était pas le ciel, c'était lui-même qu'il devait pénétrer. Cela ne signifie ni examen de conscience ni confession de péchés. « Connais-toi toi-même ! » Même si ce n'était pas avec des mots, l'Apollon d'Homère exprimait déjà cet avertissement, qui veut dire : Prends garde à la sainte figuration de la nature ! Pense les limites de l'humanité ! Vois ce qu'est l'homme et combien est étendue la distance qui le sépare de la majesté des dieux éternels !

4

Qu'est-ce qui fait la différence des dieux et des hommes ?

Les dieux sont grands en puissance et en savoir. Leur vie ne saurait ni décliner ni sombrer. Mais cela ne suffit pas à rencontrer le point cardinal. Malgré leur similitude avec l'humain, ils ne sont nullement des humains déifiés, doués d'une vie éternelle. « Im-

mortels » est la façon coutumière qu'on a de les nommer et de les distinguer des hommes. Le mythe raconte que des hommes furent élevés au-dessus de l'humain par l'octroi de l'immortalité. Mais l'idée de l'être divin n'est pas telle qu'un homme puisse devenir un dieu par élévation et prolongement de son être. Comme partout, ce n'est pas ici l'essentiel qu'on exprime.

L'homme est un être plein de contradictions, qui participe de plusieurs figures de l'existence. Jour et nuit, chaleur et froidure, clarté et tourmente le requièrent. Cette multiplicité est à la fois sa joie et son malheur. Elle en fait un être limité et passager. Il est de tout, et il n'est pas un tout (tout au sens le plus positif, et non au sens négatif de la simple exclusivité) avec la totalité qui se suffit à elle-même et la plénitude de la figure vivante. Toute unicité lui devient détresse et atteinte à la vie. Il ne respire la liberté et la force que dans l'échange. Ce serait un contresens de penser élever cette nature au divin : le temporel à l'intemporel, le contradictoire au sans-contradiction. Son essence n'est tout entière déchirée dans l'enchantement d'un être unique que de façon passagère. Il touche ensuite au parfait, au divin. Que ce soit envie ou connaissance, le monde le plus haut est atteint, et en signe de sa présence, le moi et la personnalité sont dissouts, puisqu'ils appartiennent au passager. Mais la nature terrestre ne peut rester dans cette magnificence de l'unique et du tout. Le dieu seul le peut, puisqu'il est lui-même cette magnificence et cette plénitude. Quant à l'homme, qui ne doit jamais oublier qu'il n'est qu'un homme, il peut toujours se détourner des rets et des transports mesquins de l'existence passagère pour se plonger dans la grande image originelle de la divinité.

Qui pense la grandeur de cette différence entre les hommes et les dieux ne peut pas s'étonner que l'existence des dieux, en maintes occasions, suive une autre loi que celle des hommes. Ce qui est mis en avant par le jugement des cœurs bornés, c'est que la moralité des dieux grecs est douteuse. On ne peut nier que la légende raconte à leur sujet bien des histoires qui sont incompatibles avec les devoirs de la fidélité conjugale et de la chasteté hors-mariage. Pour excuser de telles libertés, nous ne nous en remettrons pas à l'argument selon lequel de nombreux mythes érotiques auraient tenu leur caractère douteux des liens qui se sont établis, au cours des temps, entre les différentes formes et les différents noms sous lesquels a été autrefois contée la légende des dieux. Un dieu, dont la compagne partageait le trône et était appelée de divers noms en divers lieux, serait apparu comme un amoureux inconstant dans la tradition commune. Les Grecs homériques n'ont pas pris ombrage de la vie amoureuse, toute

naturelle, de leurs dieux. Il est vrai que l'idée de la divinité olympienne s'accorde difficilement avec la pensée d'un couple uni. C'est un fait d'autant plus remarquable que les anciens lieux du culte unissaient le dieu à la déesse et que le « mariage sacré » a été l'une des fêtes les plus honorées de l'ancien culte. On ne peut imaginer qu'Héra, personnification divine de l'union conjugale et de la dignité féminine, ne soit pas mariée. Force est pourtant de reconnaître qu'elle est plus épouse que Zeus n'est époux. Ce n'est pas un jeu de poète ni de libertinage moral. C'est la conséquence nécessaire de la croyance authentiquement homérique, qui voulait penser les dieux dans les liens les plus pathétiques de l'amour, et non mariés à la façon des hommes. Quand cette croyance commença de décliner, et comme on jouait avec la légende divine, les aventures amoureuses reçurent le caractère d'une recherche frivole de la jouissance. Il n'est pas surprenant que la critique se soit fait entendre relativement tôt en Grèce même. La spéculation abstraite et le rationalisme se scandalisent généralement, quand le divin prend la figure et les manières des hommes. Ils se sont sentis touchés au plus vif par de telles transgressions. Le plus grave reproche que Xénophane faisait déjà aux dieux d'Homère et d'Hésiode était leurs « divorces ».

A une époque plus ancienne et plus pieuse, c'est seulement le non-commun que l'on attendait de la part des éternels qui se présentaient en pure humanité. En vérité, même la nature la plus compacte n'est pas en mesure de transformer le divin jusqu'au bon ordre bourgeois et à la bienséance. Les anciennes races des aigles, qui descendaient de l'union de leur aïeule avec un dieu, n'imaginaient pas que le bienfaiteur soit lui-même lié par un rapport personnel et puisse mettre en jeu son honneur avec son amour. Elles pensaient avec un pieux frisson à l'heure souveraine où la magnificence du ciel était descendue, aimante, jusqu'à une femme terrestre. Que la nuit d'amour de la divinité pourrait servir en même temps le plan le plus merveilleux, *Le Bouclier* d'Hésiode en donne déjà une belle expression. Le père des hommes et des dieux, y est-il dit ⁽¹³⁾, se demandait comment il donnerait un sauveur aux hommes et aux dieux. « Et il descendit de l'Olympe avec une intention malicieuse, se languissant d'êtreindre la magnifique... » Le fruit de cet amour, ce fut Héraklès, le sauveur, le prototype de tout héroïsme.

(13) Hésiode : *le Bouclier*, v. 27 sqq.

5

On nous objectera que l'époque homérique a elle-même perdu le respect qu'elle avait pour ses dieux et leur joie de vivre, et qu'elle a trouvé un certain plaisir à se les représenter dans des situations douteuses et peu glorieuses. Le *Récit d'Arès et d'Aphrodite* doit encore en être la meilleure preuve. C'est avec lui que Démodikos enchante les Phéaciens et Ulysse ⁽¹⁴⁾. Il raconte comment, trompé, Héphaïstos jette un charme sur la déesse et sur son amant au moyen de liens invisibles, et livre ainsi leur embrassement amoureux au rire des dieux. Dès l'antiquité, ceux que ce récit scandalisa furent nombreux, et Platon tout le premier. A une époque plus récente, il a valeur de burlesque frivole. Mais si son sujet peut paraître si osé, il est cependant difficile de concevoir comment on a pu le compter au nombre des plus scabreux et en retirer l'impression que la société à laquelle il était raconté entretenait des relations frivoles avec ses dieux.

Arès, dont la gêne constitue l'objet du rire, n'est pas un dieu distingué. On peut à peine le considérer comme un dieu authentique. Pas un seul instant on ne pourrait se représenter un autre dieu dans sa situation. Pas même Hermès, bien qu'il dise qu'il le remplacerait sans plus de manières. Il ne peut être ici question de frivolité. Si quelqu'une des figures mythiques devait provoquer une plaisanterie, ce devait être ce personnage démesurément féroce, dans lequel les Olympiens authentiques ne voyaient pas un semblable. Et Aphrodite? Si l'on réfléchit après coup au récit, il apparaît soudain qu'aucune attention particulière n'est apportée à sa personne. Tout l'intérêt revient au rôle peu glorieux qu'y joue Arès. Combien il devait être éloigné du poète de manquer de respect à la déesse! Dans la tradition épique, elle est mariée à Héphaïstos. En de nombreux lieux du culte grec, elle était considérée comme l'épouse d'Arès. En réalité, parce qu'elle est une divinité olympienne, elle vérifie ce qui a été dit plus haut des unions divines en générale, dans une mesure toute particulière. A proprement parler, on ne peut la considérer comme mariée. Sans doute est-elle la puissance du charme et du désir, l'enchantement qui embrase le cœur et fait disparaître toute conscience dans le plaisir de l'étreinte. A son règne appartiennent encore les difficultés de la vie amoureuse, y compris la calomnie et le rire. Quand quelqu'un s'est pris dans ses filets, il devient l'objet

(14) *Odyssée*, 8, 267 sqq.

de railleries. Mais pas elle : car le triomphe lui appartient. On n'aurait jamais dû oublier combien ce poète a vivement ressenti le vrai sens de la figure originelle du divin, lui que l'on tient par convention pour irrévérencieux et athée. Même dans un récit à ce point empli d'informations et exubérant, il n'oublie pas qui est Aphrodite. Il ne peut penser qu'elle se compromette par ce qui est son essence. En faisant presque disparaître sa personne, il montre l'œuvre de sa puissance éternelle. Il livre au contraire au ridicule le guerrier amoureux. Mais ce dont rient de si bon cœur les spectateurs divins, ce n'est pas de l'inconvenance, c'est du tour de force réussi de l'infirme trompé, dont l'art d'invention l'emporte sur celui qui a le pied agile, et dont la parole a fait justement remarquer que friponnerie ne rapporte jamais ⁽¹⁵⁾. Plus l'objet paraît insidieux, plus il est remarquable que le narrateur ait précisément sur ce qu'il a de piquant et n'ait trouvé plaisir qu'aux plaisanteries. Si le spectacle auquel l'époux convoque les dieux porte atteinte à la coutume, cela ne se laisse percevoir que dans l'éloignement où se tiennent les déesses ⁽¹⁶⁾. Pas un mot de commentaire sur le spectacle que dût présenter le groupe galant, ou sur les sentiments qu'il put provoquer. Le récit n'a bien entendu rien d'un prêche moral. Mais il n'en est pas frivole pour autant. Par le ton de son humour réfléchi, il s'élève au-dessus de l'un comme de l'autre. L'humour trouve son effet le plus éclatant dans la conclusion, qui présente les sentiments des trois grands dieux spectateurs : Apollon, Hermès et Poséidon. De l'amant malheureux, nous n'apprenons rien. Ce sont les trois dieux qui s'expriment sur ce qu'un tel sort a de réjouissant et qui, en peu de mots, nous présentent son image avec une maîtrise parfaite. Poséidon, qui arrive le dernier, éprouve tout simplement de la pitié. La situation d'Arès le touche de si près qu'il ne peut en rire. Au contraire, il ne laisse aucun repos à Héphaïstos avant qu'il n'ait enfin libéré le malheureux, et se montre bon au point de s'en porter garant. Mais auparavant, une conversation a eu lieu entre Apollon et Hermès. Le dieu distingué de l'intelligence est suffisamment avisé pour demander à son frère s'il voudrait lui-même être à la place d'Arès et pour introduire cette question par une libre apostrophe à la divinité de celui qu'il interroge. Il sait déjà par avance ce que ce coquin doit éprouver parmi les dieux. Pour répliquer au cérémonial de cette apostrophe, le dieu de tout larcin et de toute trouvaille lui répond que des liens trois fois plus

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, v. 329-332. (En fait, ce n'est pas Héphaïstos, ce sont les spectateurs divins qui prononcent ces paroles. N.d.T.)

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, v. 324.

nombreux ne sauraient le troubler, s'il pouvait connaître la jouissance contre le cœur de l'Aphrodite d'or. Le poète ne touche pas à l'honneur d'Hermès en le faisant parler ainsi. Bien plutôt, il le caractérise exactement tel qu'il se présente à l'esprit du Grec : cet esprit libre et vaste qui peut honorer un être divin même dans ses bonnes fortunes et ses coquineries, parce que cela aussi, c'est une des figures éternelles de l'existence vivante. Cette histoire, vraie en elle-même et étincelante d'esprit, on ne la comprend pas quand, de son ton, on tire la conclusion qu'une époque qui le supportait devait dédaigner les dieux mis en scène ici, voire les dieux en général. Ce que devient cette même histoire chez un poète qui aime effectivement le piquant et pour qui la vie des dieux n'est plus qu'un jeu de l'imagination, Ovide nous le montre, quand il l'introduit comme un exemple édifiant dans son *Art d'aimer* ⁽¹⁷⁾. Nous trouvons alors l'intérêt le plus vif au spectacle des amants ligotés. Vénus peut à peine retenir ses larmes. Elle et son galant recouvriraient volontiers de leurs mains leur visage et leur nudité, si les liens pouvaient se relâcher. L'attention se porte ici, non plus sur la duperie du fort et de l'agile par l'estropié, mais simplement sur l'élément érotique et scabreux. Quant à la leçon, elle en est que les pécheurs surpris n'en auront que moins de gêne à l'avenir.

6

Demandons-nous maintenant si de telles divinités ont un soutien moral à offrir à l'homme, et de quelle sorte il pourrait bien être.

Les premiers chrétiens ont bien entendu répondu par la négative à cette question. Les historiens de la religion l'ont rarement posée de façon explicite et sérieuse. Malheureusement, car elle s'est toujours tenue à l'arrière-plan de leurs recherches. Comme elle n'aurait pas constitué un objet de réflexion, elle n'a pu que troubler la vue. On était déçu de constater que manquaient à la religion des anciens Grecs les appuis et les incitations que d'autres religions, et avant tout le christianisme, offraient à leurs croyants. Mais on ne pensait pas à la possibilité qu'il y eût des forces tout autres, capables de mériter notre attention, peut-être même notre émerveillement.

La divinité grecque ne révèle pas de loi qui se tienne, comme une grandeur absolue, au-dessus de la nature. Elle n'est pas une volonté sacrée devant laquelle la nature prend peur. Il n'y a pas

(17) Ovide : *Art d'aimer*, 2, 561-592.

de cœur qui parle par elle et auquel l'âme de l'homme pourrait s'adresser et se confier. La grandeur de son regard recherche l'honneur et adoration. Mais elle demeure elle-même dans une retraite distinguée. Quelque bonne grâce qu'elle mette à apporter son aide, il n'est pas écrit sur son visage qu'elle est l'amour infini qui veut s'offrir à l'homme et le libérer de toute peine.

Un vent plus pénétrant souffle ici. Autrement dit : tout ce qui est grand est porteur de péril et peut flétrir l'homme qui n'est pas sous sa protection. Le péril habite dans le règne des dieux. En tant qu'ils sont les figures éternelles de ce règne, les dieux sont eux-mêmes le péril. Ils font soudain irruption, telle une tourmente, dans le bel ordonnancement de la vie humaine. Aphrodite peut établir que les liens les plus sacrés soient rompus, que la confiance soit meurtrie, que s'accomplissent des actes qui sembleront plus tard incompréhensibles à leur auteur lui-même. Artémis a amené le malheureux Hippolyte à sa chute. Alors qu'il était entièrement captif de son monde pur et virginal et n'avait que dédain pour le règne de l'amour, ce règne est venu à lui avec son plus effrayant visage et l'a anéanti. La seule aide vient alors de la vigilance et de la force. Mais celui qui veille trouve un puissant secours. L'essence de la divinité devient elle-même une illumination pour lui. Le grand monde dont elle est la figure renferme déjà toute la richesse de l'être, depuis les vapeurs de la puissance originelle jusqu'aux hauteurs éthérées de la liberté. A ce point culminant se manifeste leur image accomplie. La main de l'artiste l'a saisie. Aujourd'hui encore, nos yeux revivent à ce spectacle le miracle du mariage de la pure nature avec l'esprit sublime. La divinité est et reste la nature. Mais en tant que sa figure, elle est spirituelle. Et en tant que son achèvement, elle est hauteur et dignité, qui projettent leur éclat dans la vie de l'homme.

Pour le Grec, cela signifie en première instance : *vue* et *sens*. Sans eux, le véritable divin n'est pas pensable.

On pourrait s'attendre à ce que la sauvagerie, le fanatisme, l'extase aient pris aussi leur place parmi les multiples figures de la religion homérique. Mais l'idéal de ce dont le sens est riche s'oppose à toute tourmente précurative et aveugle comme à toute sorte de démesure. C'est un fait bien connu : d'autres peuples, surtout s'ils étaient guerriers, se sont souvent représenté leurs dieux emportés par la colère et fracassant tout dans leur fureur. Les héros qu'ils exaltent se font remarquer au milieu des combats par une rage terrible, voire par une sorte de possession. Rien de tel avec les Grecs homériques. L'*Iliade* nous montre la joie que cette société éprouvait à combattre et à accomplir des actes d'héroïsme. Avec son panégyrique des plus grands héros de la

guerre, elle est restée le plus puissant poème de l'hellénisme. Mais ce qui parle en elle, c'est un esprit dont le regard se porte avec dédain et hauteur sur le déchaînement aveugle de la gigantomachie. Nous remarquons avec étonnement que ce monde d'hommes joyeux au combat, et pourtant habitués à voir les figures fondatrices de leur existence dans l'éclat de la réalité divine, ne veut rien savoir d'un dieu de la guerre au sens strict.

Naturellement, tout lecteur d'Homère connaît Arès et se souvient que les Achéens sont appelés ses « serviteurs ». Assoiffé de sang⁽¹⁸⁾, il est l'esprit du tumulte des batailles. Il pénètre démoniquement dans les hommes⁽¹⁹⁾. Sa puissance pèse encore dans le tremblement qui suit le jet de la lance⁽²⁰⁾. Mais il n'a jamais été élevé à la dignité complète d'un dieu, aussi ancienne et indubitable que soit la croyance en sa terrible présence. Il n'entre que rarement en jeu, avec une personnalité entière, dans les récits mythiques. Il suffit de comparer son image avec celle de la guerrière Athéna pour la voir sombrer dans l'obscurité cruelle du démonique. Les héros ne l'implorent pas, bien qu'on les nomme « amants d'Arès », Ménélas le premier. Si la famille des dieux olympiens le compte au nombre des siens, elle ne le fait qu'à contrecœur. Avec personne d'autre elle n'agit aussi irrespectueusement qu'avec lui. Arès est le seul à se trouver défait en duel par une divinité olympienne. Et l'on éprouve de la satisfaction à voir la brute monstrueuse subir enfin l'humiliation qu'elle mérite de la part d'une puissance supérieure dont la force est noble. C'est Athéna, la déesse de l'héroïsme authentique et au sens plein, qui lui donne à sentir sa supériorité d'un seul jet de pierre : Athéna l'amie d'Héraklès triomphant, l'esprit clair de la noblesse masculine. Par ce triomphe se trouve gravement engagé le conflit des dieux qui annonce l'affrontement décisif entre Hector et Achille⁽²¹⁾. Arès avait déjà été défait une fois par Athéna : se tenant sur le char à côté de son protégé Diomède, elle avait, d'une main légère, rendu sans effet le jet de sa lance et l'avait elle-même si fortement frappé avec l'épée du héros qu'il avait dû fuir le champ de bataille avec des hurlements⁽²²⁾. Nous entendons alors ce que pense de lui le père des dieux, à qui il va se plaindre. Il le nomme⁽²³⁾ le « plus haïssable de tous les dieux qui habitent l'Olympe », parce

(18) Cf. *Iliade*, 20, 78.

(19) Cf. *Iliade*, 17, 210.

(20) Cf. *Iliade*, 17, 529.

(21) *Iliade*, 21, 385 sqq.

(22) *Ibid.*, 5, 851 sqq.

(23) *Ibid.*, v. 890-891.

qu'il « aime éternellement le conflit et les guerres et les batailles. » Ainsi ne sont pas les autres. Ils ne veulent pas « éternellement » le combat. La figure d'Arès descend de la religion triomphante de la terre. Sa sauvagerie a trouvé une place digne de respect dans le cercle des impitoyables. Il est l'esprit de la malédiction, de la vengeance, de la juridiction criminelle⁽²⁴⁾. Démon du coup meurtrier, il est encore pour Homère une grandeur effrayante. Et d'autant plus effrayante qu'il se donne peu à voir comme une personnalité. Son élément est le coup mortel : on le nomme « corrupteur », « exterminateur des humains ». Sa compagne est Eris, la « quête du conflit », « qui progresse en fondant la haine dans les masses et provoque les gémissements des hommes »⁽²⁵⁾. Il n'exerce pas moins sa fureur contre les Troyens que contre les Grecs⁽²⁶⁾. Son nom ne signifie souvent rien d'autre que le combat meurtrier. C'est pourquoi Zeus le réprimande comme celui qui n'a pas de caractère et qui est avec tout le monde, ou plutôt contre tout le monde⁽²⁷⁾. Une scène de guerre était représentée sur le bouclier d'Achille : Arès et Pallas Athéna marchant en avant des troupes⁽²⁸⁾. Cette représentation correspond plus à la croyance véritable que le parti qu'il prend pour les Troyens dans certains épisodes de l'*Iliade*. Il ne peut tenir un tel rôle, parce qu'il n'est au fond qu'un démon qui exerce la sauvagerie aveugle de son être. Quel abîme le sépare d'Athéna ! Elle est également une puissance de la guerre. Mais en tant que déesse du sens et de la haute tenue, elle manifeste d'abord l'héroïsme véritable dans l'éclat du ciel. Lui, il va à l'extase du sang versé. Il est ainsi totalement dénué de l'épaisseur et de l'étendue qui marquent l'essence de toutes les figures authentiques de cette religion.

La démesure peut être aussi une authentique manifestation du divin. Pour Homère, Aphrodite est une grande déesse. Son œuvre et son essence sont pourtant déchaînement de la souffrance élémentaire. Des femmes comme Hélène, Phèdre, Pasiphaé sont les preuves de sa puissance effrayante, qui défie toute légalité et tout ordre, toute honte et toute horreur. A l'opposé d'un être comme Arès, elle exprime un sens infini du vivant. Quand elle est l'esprit de l'éclat exaltant, quand elle embrase du plaisir extatique de l'étreinte, elle n'a pas la moindre part à l'aveuglement et à la

(24) Cf. Kretschmer : *Glotta*, XI, 195 sqq.

(25) *Iliade*, 4, 440 sqq.

(26) Cf. par exemple *Iliade*, 24, 260.

(27) *Ibid.*, 5, 889.

(28) *Ibid.*, 18, 516.

sauvagerie démoniques. Mais que ce qu'elle suscite puisse encore apparaître au besoin comme aussi frénétique, voilà qui appartient cependant à la forme originelle et vénérable de la vie. Le monde enchanté qui se reflète dans sa figure divine s'étend, avec son être éternel, depuis le plaisir du vermisseau jusqu'au sourire sublime de la pensée. C'est pourquoi, malgré tout ce que son être a de démonique, elle se tient devant nos yeux dans l'éclat du repos. La démesure trouve son équilibre dans le grand sens de la vie. La figure à laquelle d'autres peuples donnent les traits du rut et de la volupté animale, le Grec ne la voit pas sans retenue. Il la voit au contraire comme une déesse distinguée, parce qu'elle signifie pour lui, non la surface, mais l'épaisseur merveilleuse du monde. Ainsi se conserve encore une fois la spiritualité de sa religion.

Nous reconnaissons la pensée grecque dans les images d'Aphrodite et des autres dieux, tels que la sculpture les a créés dans un esprit tout homérique. Le spirituel n'y est pas étranger à la nature. C'est en elle qu'est né le sens qui s'exprime comme noblesse et hauteur dans la figure humaine du dieu. Le naturel peut contenir la plénitude entière et le vivant dans son ensemble, et ne faire pourtant qu'un avec le spirituel, qui ne veut être rien d'autre que sa perfection. Présence immédiate et corporelle, et en même temps validité éternelle : voilà le miracle de la création grecque des figures. Dans cette unité de la nature et de l'esprit, le terrestre ne perd rien de sa fraîcheur ni de sa chaleur. Il s'y déploie comme une nature accomplie, avec la liberté de la juste mesure et de l'esprit délié. Mesure, tact et goût définissent tenue et attitudes, et témoignent en faveur d'une personne divine dont l'être est riche de sens. A la vue d'une authentique image des dieux grecs, il est impossible de raccorder même la plus légère pensée à la bassesse, au non-sens et à la barbarie.

Cette noblesse nous parle dès la première apparition des dieux dans l'*Iliade*. Thétis monte vers l'Olympe pour que soit honoré son fils, dont la mort si précoce est décidée. Elle était apparue sur le rivage de la mer, quand il l'eut appelée. Elle avait pleuré avec lui sur l'injustice qu'on lui faisait. Elle devait à présent rappeler au roi des dieux que c'est elle qui l'avait autrefois secouru, quand il était dans le dénuement le plus grave, et le prier, pour l'amour de son fils, de laisser les Troyens mettre les Grecs en pièces auprès de leurs vaisseaux, afin qu'Agamemnon reconnaisse l'aveuglement qui fut le sien, quand il refusa les marques d'honneur dues au meilleur des Grecs ⁽²⁹⁾. Elle se prosterne devant le Cronide qui trône en solitaire. Elle lui étreint les genoux

(29) *Ibid.*, 1, 393 sqq.

de la main gauche, et de la droite, implorante, elle lui touche le menton. C'est dans cette posture qu'elle exprime son vœu. Mais elle ne dit rien de l'acte de délivrance qu'elle accomplit autrefois dans un moment terrifiant et que son fils lui avait rappelé avec tous les détails. Elle dit seulement : « Zeus père ! si je te fus de quelque utilité dans le cercle des dieux, accède à ma prière ! » Cette prière ne contient rien de ce qu'avaient de féroce les protestations vengeresses du fils. Elle ne veut que satisfaction et honneur : « Honneur pour mon fils, qui doit partir bien plus vite que d'autres ! (...) Donne la victoire aux Troyens jusqu'à ce que les Achéens l'exaltent avec honneur. » Elle tient fermement embrassé ses genoux. Comme il reste longtemps silencieux, elle commence une fois encore : « Promets fermement et incline ta tête en manière de consentement, ou refuse — qu'as-tu à craindre ? —, que je sache au moins si je ne suis rien dans tout le cercle des dieux ! » Et Zeus parle, hochant sa tête divine.

Il est vrai que l'Olympe connaît parfois la menace, ou que s'y retrouve le souvenir d'une puissance primitive ⁽³⁰⁾. Mais jamais il ne s'y passe rien de brutal ou d'inconvenant. Il en va, pour ainsi dire, comme si les expressions qui en font apparaître la possibilité devaient d'abord bien mettre en lumière la belle et digne tenue des dieux, telle qu'elle est en effet. Quand Zeus reconnut que les tendresses d'Héra n'étaient qu'une ruse pour le rendre aveugle à ce qui se passait devant lui sur le champ de bataille, il lui rappelle avec violence comment elle a été autrefois punie, et avec elle tous les dieux qui voulaient lui venir en aide. Mais après qu'elle a juré ne pas avoir poussé Poséidon à agir, le père des dieux sourit et souhaite, plus encore qu'il ne le croyait, que son épouse ne fasse qu'un avec lui ⁽³¹⁾. Iris part ensuite en mission auprès de Poséidon, qu'elle prie d'abandonner le champ de bataille ⁽³²⁾. Dans cette scène, la violence initiale des mots ne rend que plus explicites les motifs qui ont effectivement guidé les dieux. Conformément à l'accord, Iris menace Poséidon de la puissance supérieure de Zeus, au cas où il contreviendrait à sa volonté. Le maître de la mer renvoie cet argument avec emportement : sa part du monde est exactement la même que celle de son frère, qui pourrait réserver ses menaces à ses filles et à ses fils ; car lui-même serait assez fort pour ne pas les craindre. Mais Iris ne saurait accepter cette réponse hostile. « Le noble se laisse fléchir par une bonne parole ; tu sais pourtant que les esprits de la malédiction se

⁽³⁰⁾ Cf. *Ibid.*, 1, 539 sqq. ; 1, 587 sqq. ; 8, 10 sqq. ; 15, 16 sqq.

⁽³¹⁾ *Ibid.*, 15, 13 sqq.

⁽³²⁾ *Ibid.*, v. 173 sqq.

tiennent toujours du côté de l'ainé. » Elle lui rappelle en outre ce qu'a de sacré l'ordre originel. Poséidon est conquis sur-le-champ : « Quel bonheur que la messagère connaisse le juste ! »

Les querelles divines ont ainsi une fin honorable. Elles se terminent dans la joie et la ferveur. La conclusion du premier chant de l'*Iliade* en donne un bel et significatif exemple. Il est impensable que les dieux puissent se conduire entre eux avec laisser-aller et brutalité. Le convenable détermine leur tenue et leur comportement. Athéna traite Arès sans égard ni douceur. C'est justement ce qui est significatif, comme nous l'avons vu plus haut. L'intention du poète est des plus fines, quand il peint le prétendu combat des dieux : mis à part l'affrontement entre Athéna et Arès, on n'en arrive pas le moins du monde à un combat, et Apollon peut déclarer hautement à Poséidon que ce serait folie qu'un dieu se batte contre un autre dieu pour l'amour des humains ⁽³³⁾. Seule Héra, la plus violente de toutes les divinités olympiennes, s'en prend à Artémis et passe des injures à la manière forte, comme ferait une femme mûre avec une adolescente par trop impertinente ⁽³⁴⁾. Son animosité et la fréquente acrimonie de ses éclats, qui sont à juste titre mises en évidence par ceux qui jugent la vie des dieux olympiens, devraient précisément nous persuader qu'elle ne se laisse jamais emporter à des actions irréfléchies ou indignes. Il serait superficiel de n'y voir que l'absence d'espoir qu'il y a à s'opposer à la volonté de Zeus. Combien de démesure, dans le grand comme dans le petit, n'en serait nullement exclue pour autant ! L'idéal d'une tenue qui a du sens et de la distinction est vivant même chez Héra. Quand Athéna appelle le bouillant Achille à réfléchir malgré sa colère, elle exige de lui une dignité qui va de soi pour Héra. Avant que ne s'élève le combat des dieux, sur lequel on a tant insisté, elle en donne elle-même une preuve immédiate. Elle a exhorté Héphaïstos, le dieu du feu, à poursuivre le Xanthos, dont l'agitation a mis Achille en péril. Mais au moment où le dieu-fleuve est prêt à céder, elle retient Héphaïstos. Si ses propos sont souvent capables d'intransigeance et de cruauté, elle parle ici comme fera Apollon dans le combat des dieux qui suit : « Il est inconvenant de maltraiter un dieu immortel pour l'amour des humains ! » ⁽³⁵⁾.

Mais les divinités supérieures, Apollon, Athéna et Zeus, offrent à l'homme un plus grand idéal. Dans la figure d'Apollon, il vénère la clarté et la liberté, la lumière du soleil qui luit, non pour des

⁽³³⁾ *Ibid.*, 21, 461 sqq.

⁽³⁴⁾ *Ibid.*, v. 479 sqq.

⁽³⁵⁾ *Ibid.*, 21, 379.

secrets délicieux, mais pour une connaissance masculine de la vie et pour une action toute de dignité. La distinction de sa tenue dans la bataille des dieux, la parole grandiose avec laquelle il renvoya le fils de Tydée dans les limites de l'humain, sa protestation enflammée contre le manque d'humanité d'Achille, la sommation qu'il fait au noble de conserver mesure et dignité même au plus profond de la douleur : ces authentiques manifestations de son essence ont été appréciées à leur juste valeur dans le chapitre que nous lui avons consacré ⁽³⁶⁾. De même, Athéna s'est détournée avec épouvante de Tydée mourant, qu'elle aimait au point de vouloir lui apporter le breuvage d'immortalité, car elle l'a vu dégradé par une action de brute. La flamme de son regard frappa Achille au moment précis où il était en danger de laisser la colère l'emporter à une action insensée et indigne : elle l'exhorta à garder son calme. Nous avons déjà eu à nous occuper de ces histoires significatives ⁽³⁷⁾. Nous avons fait état du préjugé moderne selon lequel, autant que nous puissions le connaître d'après l'*Iliade*, l'essence première d'Athéna ne serait pas encore touchée par des motivations morales. Elle fait clairement comprendre à Achille qu'il recevrait plus tard une triple réparation, s'il se montrait maintenant en état de se dominer. Elle l'exhorte à la dignité. Devait-elle perdre sa valeur morale pour avoir fait savoir qu'à la dignité de l'action correspond aussi un succès tout de dignité, cependant que le débordement des coups portés d'un côté n'aura finalement gagné qu'une victoire barbare? Il n'y a qu'un concept étroit et uniquement traditionnel de la moralité pour faire penser qu'il revenait à une poésie plus récente de croire Athéna capable d'autres motifs que la volonté de victoire. Son image, telle que l'*Iliade* et l'*Odyssée* l'ont posée, pour ainsi dire, devant l'éternité, ne contredit-elle pas ce jugement par toute la grandeur de son essence? Devrait-il être insignifiant pour l'idéal qu'elle se trouve opposée à Arès, comme la déesse de la force réfléchie face à l'esprit sauvage du meurtre? Est-il sans rapport avec la moralité qu'elle honore toujours de son amitié divine la masculinité la plus distinguée et qu'elle fasse sentir la proximité de son esprit dans les moments où ses forces et ses pensées sont au comble de leur tension? Les travaux héroïques d'Hercule, les exploits de l'ingénieux Ulysse et les épreuves qu'il subit avec ses qualités masculines ne sont-ils pas inspirés par la noblesse d'Athéna? Sous le concept de moral, on ne devrait pourtant comprendre que l'observance d'un certain ordre catégorique, tout le reste étant à

⁽³⁶⁾ Cf. p. 83-84.

⁽³⁷⁾ Cf. p. 65-66.

considérer comme moralement indifférent. En outre, comme les dieux olympiens en général, Athéna aurait plus le sens de tout autre chose que de la moralité. Car leur divinité n'engage pas ces immortels à garder l'œil ouvert sur une loi morale bien définie, et encore moins à instaurer un canon de ce qui doit une fois pour toutes s'appeler juste et injuste, bon ou mauvais. Reste permis tout ce que peut s'autoriser une nature énergique dans un cas donné. Elle a pourtant ses exigences, que son être propre met devant les yeux des hommes comme un idéal vivant. Nous devrions les nommer morales en un sens plus haut, car elles sont réglées, non sur quelque chose de particulier, mais sur la tenue de l'homme tout entier. On doit y reconnaître la nature ennoblie et capable de liberté, qui ne suit aveuglément les instincts ni n'est soumise aux exigences catégoriques de lois morales. La décision à prendre reste soumise, non au sentiment d'une obligation ou à une obéissance, mais à l'examen et au goût. Ainsi la richesse du sens s'unie-t-elle partout au beau.

Mais on dira que cette noble conception d'Athéna contredit la tromperie cruelle dont elle use à l'égard d'Hector voué à la mort ⁽³⁸⁾. A une époque plus récente, on l'a qualifiée, non seulement d'immorale, mais de franchement diabolique. Cette histoire nous a déjà donné une ouverture sur l'art et la manière de la mise en œuvre divine ⁽³⁹⁾. Mais pour en comprendre tout le sens véritable, il nous faudra la mettre en rapport avec l'idée du destin ⁽⁴⁰⁾. Elle ne suscitera alors plus rien d'étrange : nous n'en éprouverons que frisson et crainte. Athéna n'est rien d'autre ici que le chemin et l'achèvement de la nécessité la plus haute. Son mensonge, par lequel elle trompe la confiance d'Hector, c'est le mensonge du destin. Il est insensé de vouloir mesurer la puissance de cet advenir à l'échelle de la moralité et de demander à la puissance du destin qu'elle daigne honorer la fidélité et la bonne foi, comme ferait un humain à l'égard de son prochain. Nous ne voyons pas sans horreur les puissances les plus hautes raillées par la manière humaine de voir. Mais l'éclat du divin jaillit de l'obscurité du destin. Athéna conduit Hector sur le chemin de son destin. Mais en tant que déesse, elle l'élève jusqu'à l'honneur. Quand son rôle était-il le plus digne : avant l'intervention divine, alors qu'il s'écartait du bon sens, ou bien après, quand il résistait avec ses qualités masculines ? Quand sa perte était déjà décidée, la divinité aurait-elle eu mieux à faire que de laisser Achille le

⁽³⁸⁾ *Iliade*, 22, 214 sqq.

⁽³⁹⁾ Cf. p. 247-248.

⁽⁴⁰⁾ Cf. p. 307.

rejoindre et l'égorger dans sa fuite? La divinité n'entretient pas de rapports dédaigneux avec le héros qu'il faut anéantir. Son sacrifice, aussi cruel qu'il nous puisse paraître, restitue à Hector son honneur de héros. Il sait désormais que son destin est arrêté, mais il sait aussi que sa gloire aura une postérité totale. Ce succès de la puissance divine n'est pas accidentel : il témoigne valablement de son esprit.

7

Les plus grandes divinités, Zeus, Athéna et Apollon, montrent dans une triple figure l'idéal de la masculinité ennoblie.

L'une d'elles est femme. C'est précisément dans cette image qu'apparaît divinisé le sens masculin de l'âpreté au combat et de la joie de l'action. Cette merveille nous a déjà donné à penser, quand nous avons étudié l'image d'Athéna ⁽⁴¹⁾. C'est pourquoi nous ne ferons ici que la remarque suivante. La liberté de savoir et d'imaginer, la faculté de créer par l'esprit, appartient tout entière au règne du masculin et possède, en tant que divinité, un caractère purement masculin. Mais l'énergie et le poids de la vie active, quand ils n'ont pas à s'élever au-dessus de la brutalité, ont besoin d'être magnifiés par le féminin. Tous les grands hommes d'action ont un trait féminin qui adoucit leur rudesse et donne de la distinction à leur force. Telle est la signification du féminin, à hauteur de la religion grecque. Mais depuis, il a perdu de sa puissance. Pas le plus léger souffle d'amour féminin ne se mêle à la vénération dont la déesse Athéna est l'objet.

Quand Nietzsche dit que c'était la volonté du Grec de dépasser le féminin dans l'humain, cette proposition se confirme déjà ici. C'est un caractère bien connu des religions anciennes de se représenter leurs divinités comme une paire ou comme une triade. Dans les deux cas, l'élément féminin joue d'ordinaire un rôle important. Dans les sphères de la culture orientale, il prend souvent la première place, et l'homme — ou, quand il y a trois personnes, les deux hommes — occupe un rang inférieur à la femme, qui domine. Inversement, dans la triade des anciens Grecs, la nature féminine ne se tient pas en équilibre face à l'autre sexe. En un certain sens, elle ne prédomine pas du tout, car de ses traits les plus caractéristiques, Athéna ne possède que l'éclat du sublime. Amour et maternité lui font défaut. Elle est vierge, mais

(41) Cf. p. 72.

pas du tout avec la prudence adolescente d'une Artémis, qui peut soudain tomber dans l'ardeur et la tendresse maternelles. Elle a un sens masculin, qui correspond tout à fait à la représentation qu'en donne l'épopée homérique, quand Eschyle lui fait dire d'elle-même, dans *les Euménides*, qu'elle se tient avec son cœur et son sens à côté de l'homme et qu'elle s'éprouve comme la fille de son père ⁽⁴²⁾. Quand d'autres religions vont bien souvent jusqu'à prêter à la divinité masculine des traits d'une indiscutable féminité, la religion grecque confirme ce qu'il y a de masculin dans leurs sentiments, même chez le membre féminin de la triade des dieux supérieurs.

La femme tient davantage que l'homme à l'élémentaire. Plus que lui, elle est portée vers l'existence individuelle. Son organisme physique lui fait approcher une observation du corporel que l'homme soupçonne rarement. Toute la sphère du sensible et du concret est traitée par elle avec un recueillement et un respect qui restent par nature étrangers à la manière masculine d'éprouver. Sa puissance repose dans son apparition et sa personne. Tandis que l'homme tend au général, à l'impersonnel et à l'insensible, la force de la femme se concentre tout entière dans l'individuel, dans le personnel, dans la réalité concrète. Comme l'homme, au moment du ravissement, adore en elle son idole, elle se trouve naturellement faite elle-même pour éprouver sa singularité et y être attentive avec toutes ses forces.

Il est du plus grand intérêt de remarquer combien de traits significatifs des différentes religions et manières de voir le monde se laissent ranger parmi l'un ou l'autre de ces caractères fondamentaux. La divinité grecque qui a des dispositions masculines ne forge pas sa personnalité avec le zèle d'autres dieux. Elle n'attend pas de l'homme qu'il vive pour la servir ni qu'il accomplisse ses meilleures actions pour célébrer sa personne. L'honneur qu'elle revendique pour elle n'est pas tel que personne d'autre ne puisse être reconnu à côté d'elle. La liberté de l'esprit est sa joie. De la vie humaine, elle exige beaucoup plus sens et examen qu'attachement à des formules, à des actes et à des aspects concrets déterminés.

Rien ne distingue des autres avec autant d'évidence la religiosité spécifiquement grecque que son rapport à l'élémentaire et à l'aspect concret des choses. Le monde de la matière et des forces originelles lui est sacré. Mais ses pensées sur le divin s'élèvent bien plus haut. Dans d'autres religions et d'autres cultes, le lien à la matière dans sa réalité concrète reste insoluble. Au

(42) Eschyle : *Euménides*, v. 736-740.

contraire, la croyance authentiquement masculine du Grec se reconnaît du côté de la liberté et de la spiritualité. Sous sa forme homérique, elle n'a besoin d'aucune pérennité du corps concret et de l'âme concrète pour rassembler en une seule grande idée passé, présent et avenir : aussi peut-elle regarder et adorer la profondeur d'existence de tout ce qui est concret dans une figure éternelle.

Cette spiritualité de la religion ressort ouvertement chez les plus hautes divinités. De tous les êtres de la terre, l'homme a seul accès à leurs règnes. Mais leur être aussi est figure, et non pas esprit absolu auquel la nature s'opposerait comme quelque chose de moindre valeur. Aucune d'elles ne se manifeste ouvertement à la connaissance ou à l'intuition qui se répandent sur ce monde. Aucune n'établit de différence catégorique entre bien et mal pour maîtriser la nature par des préceptes établis une fois pour toutes. Elles veulent la nature qui s'accomplit elle-même par examen et hauteur du sens. Et cet accomplissement de la nature est devenu une figure divine dans ces divinités elles-mêmes : elle se tient comme un être accompli au-dessus de l'insuffisance et de la fugacité de la vie humaine.

Elles éternisent ainsi de nouveau une réalité entièrement déterminée ; à savoir, ici, une réalité spirituelle : l'humanité en ce qu'elle a de plus haut.

8

La hauteur par laquelle Zeus, Apollon et Athéna surpassent les autres Olympiens est visible partout. Leur apparition s'entoure de l'éclat le plus haut. Leur entrée en jeu est toujours déterminante. Quand un souhait important est adressé à la puissance divine, ces trois noms s'imposent, formellement unis. Il en est ainsi dans les poèmes homériques ⁽⁴³⁾, et aussi, plus tard, dans la langue religieuse d'Athènes. Les enfants de Zeus, Athéna et Apollon, sont sans égal. La fin de l'*Iliade* en donne une importante expression symbolique avec le combat des dieux du chant 21 que nous avons déjà plusieurs fois rappelé. Avec une supériorité formidable, Athéna y terrasse d'abord Arès déchaîné. Le haut sens d'Apollon l'empêche ensuite d'en venir aux mains avec le Dieu Poséidon pour l'amour des hommes. Ces trois divinités supérieures, en plus du sens et de la beauté, ont la grandeur.

Les époques ultérieures ont eu de plus en plus tendance à voir le plus haut témoignage du divin dans la sollicitude et la justice générales.

⁽⁴³⁾ Par exemple *Iliade*, 2, 371.

« Quand je vois les méchants trépasser,
Je crois alors qu'un dieu vit au ciel. »

C'est ainsi qu'Euripide fait parler un de ses personnages ⁽⁴⁴⁾. Dans l'âpre combat qu'il mène contre la déloyauté et l'altération du droit, Hésiode, le campagnard, ne peut pas s'imaginer que la divinité puisse être autre chose de plus de valeur que ce qui, dans son existence, est le plus digne de respect. Nous reconnaissons là le sentiment d'une vie tombée dans la dépendance et la manière bourgeoise. Les historiens de la religion parlent d'un éclaircissement et d'un approfondissement de la religiosité. Mais l'appel à la justice est plutôt le signe que les dieux commencent à se retirer du monde. Quand la connaissance de la présence divine est à son déclin, la prétention que l'individu croit avoir au bonheur prend le pas sur elle. Il est vrai que, dans le monde homérique, on croit aussi à la justice triomphante de Zeus. Quand le tir de l'arc, par sa trahison, a détruit les serments sacrés, Agamemnon proclame que le jour du déclin est certain pour Ilion, pour Priam et pour tout son peuple, car la fureur de Zeus leur fera à coup sûr expier un jour leur crime, même si cela n'a pas lieu sur le champ ⁽⁴⁵⁾. Ménélas, envers qui a eu lieu la première injustice, conserve aussi sa confiance en la justice du ciel, malgré les plus fortes tentations ^(45 bis). Une parabole célèbre rappelle l'explosion de colère avec laquelle Zeus frappe les juges injustes ⁽⁴⁶⁾. Et le poète du chant 24 de l'*Odyssée* fait parler ainsi le vieux Laërte, quand il apprend le massacre des prétendants : « Zeus père ! vous vivez donc encore, dieux de l'Olympe, si les prétendants ont vraiment expié leur impudence sacrilège ! » ⁽⁴⁷⁾.

Mais de telles pensées n'occupent pas le premier plan dans la croyance homérique. Rien d'étonnant à cela, dans un monde dont la figure humaine la plus éclatante et la plus aimée ne reçoit pas la bénédiction d'une vie longue et heureuse, mais est forcée de décliner dès la première fleur de sa jeunesse. Il s'agit du plus beau des fils de la terre. Sa course brève ne fut rien d'autre que combat, séparation d'avec ce qu'il aimait le plus, larmes. Il a pourtant préféré cet éclat fugitif à une vie longue et sans trouble, par amour de la grandeur ⁽⁴⁸⁾.

⁽⁴⁴⁾ Euripide : *Oenomaos*, fragment 577.

⁽⁴⁵⁾ *Iliade*, 4, 160 sqq.

^(45 bis) *Ibid.*, 13, 622 sqq.

⁽⁴⁶⁾ *Ibid.*, 16, 384 sqq.

⁽⁴⁷⁾ *Odyssée*, 24, 351.

⁽⁴⁸⁾ *Iliade*, 9, 410, 416. Cf. aussi Platon : *Banquet*, 179 e.

« La mère immortelle ne protège pas le héros divin,
 Quand il accomplit son destin et tombe aux portes Scées.
 Mais elle monte de la mer avec toutes les filles de Nérée,
 Et se lamente à cause de son fils glorifié.
 Vois les larmes des dieux, les larmes des déesses,
 Devant la beauté qui disparaît, devant la perfection qui meurt.
 Même un chant funeste est magnifique dans la bouche des aimés,
 Car sans bruit le commun descend chez Orcus » ⁽⁴⁹⁾.

Pour cet esprit humain qui veut la grandeur et non le bonheur, la conséquence logique de la puissance divine est autre que celle que le paysan et le bourgeois pourraient désirer, dans leur existence fondée sur la propriété et le gain. Otto Gruppe a fait remarquer avec finesse quelle grande ligne parcourt l'*Iliade* d'Homère ⁽⁵⁰⁾. Zeus accomplit le vœu d'Achille de voir les Grecs en arriver au désespoir du dénuement, quand lui se tient en retrait, seul et grognard ⁽⁵¹⁾. Mais il doit précisément le payer lui-même au prix de la douleur la plus vive. Car le dénuement des Grecs entraîne son meilleur ami dans la mort. Et quand il se réconcilie avec les Grecs pour le venger, son propre déclin est scellé. Sa propre chute doit suivre immédiatement celle d'Hector ⁽⁵²⁾. L'homme a droit au choix. Ce qu'il choisit s'accomplit pour lui. Et finalement, ç'a été bien de la peine et bien du renoncement. Ensuite, il peut bien, comme Achille, s'asseoir et pleurer fraternellement avec son ennemi ⁽⁵³⁾. Mais il est vrai qu'il a choisi, non les plaisirs de la vie, mais la grandeur... Cette grande humanité pourrait s'adresser en ces termes aux générations dont la religion a été prétendument plus mûre et plus sérieuse : Que vous lamentez-vous pour des injustices, et invoquez-vous le ciel, quand vous pensez qu'il n'en va pas selon votre intérêt ? Votre vie soumise à la possession et au gain n'a-t-elle pas choisi, avec le juste pour vous fortifier, l'injuste qui vous ébranle ?

⁽⁴⁹⁾ « Nicht erretet den göttlichen Held die unsterbliche Mutter, / Wenn er, am skäischen Tor fallend, sein Schicksal erfüllt. / Aber sie steigt aus dem Meer mit allen Töchtern des Nereus, / Und die Klage hebt an um den verherrlichten Sohn. / Siehe, da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle, / Dass das Schöne vergeht, dass das Vollkommene stirbt. / Auch ein Klaglied zu sein im Mund der Geliebten ist herrlich, / Denn das Gemeine geht klanglos zum Orkus hinab. » Schiller.

⁽⁵⁰⁾ Otto Gruppe : *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, p. 1013.

⁽⁵¹⁾ *Iliade*, 1, 409.

⁽⁵²⁾ *Ibid.*, 18, 96.

⁽⁵³⁾ *Ibid.*, 24, 509-512.

La justice ne s'élève pas au-dessus du trop-humain. Mais la grandeur ! Par-delà le bonheur et le malheur, le juste et l'injuste, l'amour et la haine, elle peut donner honneur au significatif, et sait bien que certains instants compensent une vie tout entière. Elle peut tendre sa main à l'ennemi. Elle peut voir dans une gloire le coupable et celui qui est marqué par le destin. Non qu'elle aime ou soit humble, mais parce que sa propre hauteur connaît des régions où la mesure et l'estimation se dérobent. Cette grandeur, le plus haut dieu de l'Olympe la prouve à Hector dans l'*Iliade* ⁽⁵⁴⁾. Hector doit tomber. La chute de Patrocle fut le comble du triomphe troyen. Le destin s'est à présent détourné. Patrocle l'annonce en mourant à son vainqueur : « Déjà la mort est près de toi, et le destin invincible... » ⁽⁵⁵⁾. Mais Hector ne le croit pas. Dans le sentiment élevé qu'il a de sa victoire, il pense lui-même supplanter Achille ⁽⁵⁶⁾. Ses dernières heures de grandeur arrivent en même temps que les plus sombres pour les Achéens. L'armure d'Achille, dérobée au cadavre de Patrocle, est emportée à Troie comme trophée ⁽⁵⁷⁾. Mais bien qu'il en ait donné l'ordre, Hector se précipite vers ceux qui l'emportent. Il veut revêtir lui-même « l'arme divine du Péléide Achille, le présent des célestes » ⁽⁵⁸⁾, et entrer ainsi dans la bataille avec l'éclat du plus haut triomphe. Nous savons ce qui l'attend. Sa fierté devient à nos yeux la plus pitoyable image de l'aveuglement humain. Mais le père des dieux pense avec plus de grandeur que ne s'attend à en recevoir de la divinité l'homme infatué de sa personne ⁽⁵⁹⁾. Le destin doit suivre son cours. Hector ne reviendra pas chez lui après la bataille. Aucune main ne lui ôtera son armure. Mais pour cela, il doit vivre à présent l'instant le plus haut. « Zeus le vit du haut de ses nuées, alors qu'il se couvrait des armes du divin Achille. Et il inclina la tête et se dit à lui-même : ' Pauvre de toi ! tu ne penses pas à la mort qui t'est si proche ; tu revêts l'armure divine du héros devant qui tous tremblent ! N'as-tu pas tué son ami, l'aimé, le fort ? N'as-tu pas indûment ôté l'armure de sa tête et de ses épaules ? Mais maintenant, je veux encore te donner l'éclat de la grandeur, pour que le retour te soit refusé et qu'Andromaque ne puisse plus ôter l'armure prestigieuse du fils de Pélée. ' »

Tel est le Zeus dont le poète nous montre l'image puissante au début de l'*Iliade*, quand, après un long silence, il répond au

⁽⁵⁴⁾ *Ibid.*, 17, 198-208.

⁽⁵⁵⁾ *Ibid.*, 16, 852.

⁽⁵⁶⁾ *Ibid.*, v. 860.

⁽⁵⁷⁾ *Ibid.*, 17, 130-131.

⁽⁵⁸⁾ *Ibid.*, v. 194.

⁽⁵⁹⁾ *Ibid.*, v. 198.

prières de Thétis et que le mouvement de sa tête fait trembler la montagne sur laquelle il trône ⁽⁶⁰⁾.

L'inoubliable apparition de la grandeur divine se trouve au début de l'*Iliade*, qui se termine sur une image de la grandeur humaine. Les dieux veulent que le cadavre d'Hector soit porté à son père Priam et qu'Achille, qui poursuit encore par-delà la mort, avec une cruauté effroyable, le meurtrier de son ami, obéisse sans rétorquer. Il est authentiquement homérique que la bonté envers les ennemis ne ressortisse à aucun acte d'abnégation autonome, mais reçoive son impulsion du divin. Sentiment et action sont cependant le propre de l'humain. Car jamais un homme n'a reçu son ennemi avec une humanité et une grandeur plus naturelles. L'intransigeant voit soudain le vieillard se mettre à ses pieds et baiser les mains meurtrières qui ont tué tant de ses enfants ⁽⁶¹⁾. Et il pleure avec lui. Priam est le roi du peuple ennemi. Il est le père de Pâris, qui provoqua la guerre, et de cet homme odieux qui prit à Achille ce qu'il avait de plus cher. Ce n'est pourtant qu'un humain, né pour les peines et les pleurs, comme Achille lui-même, comme tous les hommes. Achille accomplit son vœu. Il se soucie de le prémunir lui-même contre le regard des Grecs. Et il lui promet que les armes resteront au repos tout le temps que Troie honorera ses morts. L'*Iliade* se termine avec la sombre ardeur de ces funérailles dont le plus implacable ennemi garantit l'accomplissement et la paix.

⁽⁶⁰⁾ *Ibid.*, 1, 528.

⁽⁶¹⁾ *Ibid.*, 24, 478.

VII. LE DESTIN

1

Il reste encore à examiner la sphère la plus sombre de l'existence. Si nous y rencontrons aussi les dieux, eux-mêmes semblent en contradiction avec l'impression lumineuse qu'ils nous avaient faite.

Les génies de la vie, de la plénitude et du bonheur seraient-ils en même temps la source de la misère, de la fatalité et du déclin? La vie peut-elle à ce point se retourner contre elle-même? Que la puissance de vie devienne fatalité pour qui se joue d'elle, nous le comprenons. Mais comment admettre que c'est elle-même qui met l'homme en désarroi et le précipite dans l'abîme? et qu'elle est ainsi, non pas seulement lumière et chaleur, mais en même temps cette ombre obscure et froide, qui fond sur la vie de façon si inquiétante? Ces dieux ne seraient-ils pas les figures lumineuses du monde vivant qu'ils nous étaient apparus? Seraient-ils des puissances surnaturelles qui décident souverainement de la vie et de la mort?

La contradiction se résout quand nous apprenons à connaître l'image, unique en son genre, dans laquelle l'esprit de l'antiquité grecque a saisi le côté nocturne de l'existence et l'effet qu'il exerce sur l'attitude des dieux. Ce côté nocturne est la mort et tout ce qui conduit nécessairement à la mort. Là où la vie est consommée, la force d'être des dieux eux-mêmes a sa fin, et ils disparaissent. Mais le plus inquiétant est qu'il y a un point où ce sont leurs figures qui virent, passant de la vie à l'hostilité démonique. Elles paraissent alors devenir des puissances du destin et de la mort. Mais elles le paraissent seulement, comme il sera montré dans la dernière partie de cette méditation.

On dit parfois que les dieux « peuvent tout ». Mais un coup d'œil sur les histoires où ils interviennent nous apprend que cela n'est pas à prendre à la lettre. Le pouvoir des dieux sur le tout contredirait leur unité avec la nature. Dans une situation désespérée, les hommes ne craignent pas de déclarer ouvertement qu'en la circonstance, même les dieux ne pourraient être d'aucun secours. Quand Nestor émet le vœu qu'Athéna aide Télémaque à se rendre maître des prétendants, le fils d'Ulysse lui répond ⁽¹⁾ : « Jamais cette espérance ne se réalisera pour moi, même si les dieux le voulaient ! » Quelque puisse être l'impuissance des dieux dans ce cas particulier, leur puissance a une limite bien arrêtée, un « jusqu'ici et pas plus loin ! » qui est fondamental. C'est la mort. Aucun dieu ne saurait faire à nouveau présent de la vie à qui est déjà mort. Aucune puissance divine ne s'étend au royaume ombreux du passé. Ceci vaut pour d'autres religions, même pour celle de l'*Ancien Testament*. La vision des Grecs va cependant beaucoup plus loin et a encore un autre sens, plus profond. Non seulement la divinité n'y a aucun pouvoir sur les morts, mais elle ne peut pas davantage protéger les vivants contre la mort, une fois que leur mort est décidée.

« La mère immortelle ne protège pas le héros divin,
Quand il accomplit son destin et tombe aux portes Scées ⁽²⁾. »

Ces paroles de la *Nänie* de Schiller touchent exactement l'authentique pensée grecque. Athéna dit elle-même dans l'*Odyssée* ⁽³⁾ : « Même la divinité ne peut détourner la mort de l'homme qu'elle aime, quand la fatale Moira (« décision ») l'en frappe. » Thétis prie Zeus ⁽⁴⁾ pour son fils, dont la mort trop précoce est décidée. Mais elle n'implore que pour l'honneur d'Achille. Le seigneur du ciel s'en porte garant par un noble hochement de tête. Qu'elle puisse prier pour que soit prolongée la vie de son fils, Thétis n'y pense même pas, pas plus que le dieu souverain dont la puissance ne saurait exaucer une telle prière. Quand Hector revêt l'armure d'Achille, Zeus plaint l'aveugle qui ne sait pas à quel point la mort est proche de lui ⁽⁵⁾. Pendant qu'il en est encore temps, il veut lui accorder la gloire, à lui qui ne rentrera pas

⁽¹⁾ *Odyssée*, 3, 228.

⁽²⁾ « Nicht errettet den göttlichen Held die unsterbliche Mutter, / Wenn er, am skäischen Tor fallend, sein Schicksal erfüllt. »

⁽³⁾ *Odyssée*, 3, 236-238.

⁽⁴⁾ *Iliade*, 1, 505 sqq.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, 17, 198 sqq.

vivant de cette bataille. Malgré toute sa compassion, il ne peut lever la sinistre décision. Apollon, qui avait si fidèlement assisté Hector, l'abandonne au moment où la balance du destin indique que la mort lui échoit ⁽⁶⁾.

Ces exemples suffisent à montrer les limites des dieux. Il y a une parole que les envoyés de Crésus entendirent de la bouche de la Pythie de Delphes ⁽⁷⁾. Elle fut souvent répétée dans la littérature ultérieure ⁽⁸⁾. Elle dit la faillite des dieux eux-mêmes, face à la décision du destin ou à la nécessité. On dit parfois qu'ils doivent même se soumettre à son statut ⁽⁹⁾. Mais cette « décision » n'est pas simplement soustraite une fois pour toutes à la souveraineté des dieux : c'est dans sa nature même qu'elle diffère totalement des volontés divines.

Il est dans la manière des dieux de faire présent, d'aider et d'éclairer. Parfois même, il peut sembler que la décision du destin, elle aussi, donne en partage aux hommes un bien positif. Mais l'ensemble de ses ouvrages rend indubitable que sa nature n'est pas positive, mais qu'elle est *négative*. A la durée, elle impose la limite; au bonheur, la catastrophe; à la vie, la mort. Catastrophe, cessation, limitation, toutes formes du « jusqu'ici et pas plus loin! », sont les formes de la mort. La mort elle-même est le sens le plus haut du destin. Quand on prononce le nom de Moira, on pense tout de suite à la nécessité de la mort. Sans aucun doute, l'idée d'une Moira a sa racine dans cette nécessité.

Il faut commencer par nous faire à cette idée : ce que le destin envoie de plus significatif et de plus décisif — la mort — dépend d'une autre puissance que celle des dieux. N'est-elle pas la somme de toutes les souffrances et de toutes les terreurs dont la clémence des dieux doit garder les hommes? Et si leur puissance y fait défaut, à quoi sert-elle donc? Là où les catastrophes, le trépas et la mort sont inébranlablement établis, y-a-t-il encore place pour une aide divine?

Pour qui croit que la divinité intervient de l'extérieur dans l'existence naturelle, la réponse à ces questions ne peut avoir qu'une résonance négative. Mais là où le divin ne fait qu'un avec la plénitude de la vie, la mort est nécessairement séparée de lui par un abîme profond. Car le vivant ressent la mort comme ce qui lui est le plus étranger. Il ne peut croire qu'elle ait place dans la signification et sur le plan de la vie.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, 22, 213.

⁽⁷⁾ Hérodote : 1, 91.

⁽⁸⁾ Platon : *Lois*, 5, 741 a.

⁽⁹⁾ Cf. Eschyle : *Prométhée*, v. 515 sqq., et d'autres mythes célèbres; en outre, *Illiade*, 15, 117, et Hésiode : *Théogonie*, v. 220.

Nous comprenons ainsi que les puissances de la vie et la loi de la mort ne sont pas la même chose. Nous concevons ainsi combien ces deux opposés sont infiniment étrangers l'un à l'autre.

Il est vrai qu'un pont est jeté entre les dieux et Moira. Car les dieux, à la différence des hommes, savent ce que Moira a décidé. Mais nous voyons souvent la douleur avec laquelle ils prennent connaissance du destin. Ils se soumettent de très mauvais gré à ses décisions. Ils n'ont pas le droit, il ne leur est même pas possible de faire autrement. Plus l'expression en est vive, plus il est clair que la nature des dieux vient se heurter à une autre nature, qui lui est étrangère.

« Vois les larmes des dieux, les larmes de toutes les déesses,
Devant la beauté qui disparaît, devant la perfection qui meurt. »

SCHILLER ⁽¹⁰⁾.

L'expérience de l'existence montre à l'esprit et à l'âme du Grec deux choses différentes. D'un côté, la vie qui se développe et qui rencontre la divinité vivante sur tous les chemins de son développement. De l'autre, la nécessité rigoureuse qui coupe net la croissance au point qu'elle a fixé. Les dieux sont du côté de la vie. Pour les rencontrer, le vivant doit se mouvoir, aller de l'avant, être actif. Ils l'entourent alors de leur force et de leur splendeur. Ils lui montrent même, dans une révélation soudaine, leur visage céleste. C'est pourquoi la divinité ne peut plus rencontrer celui qui n'est plus sur le chemin de la vie. Elle ne peut plus rien avoir à faire avec les morts, dont l'être entier est un *avoir été*, ni avec les figures des disparus, qui sont coupés de tout présent. Elle ne rencontre pas non plus celui dont le chemin doit se terminer. Ici, les deux domaines se séparent. Ce qui s'accomplit dans cette séparation reste un secret pour la pensée rationnelle. Mais il y a des représentations picturales qui ne trompent pas : elles sont issues de l'expérience la plus vivante.

2

La pensée d'une décision qui établit le déclin et la mort a ses racines dans la croyance la plus archaïque. La religion homérique s'est souvent contentée de repousser du premier plan les formes terrestres de cette croyance. Elle en a fait ainsi son arrière-plan

⁽¹⁰⁾ « Siehe, da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle, / Dass das Schöne vergeht, dass das Vollkommene stirbt. »

vénérable. Moira était un démon de la fatalité et de la mort. Le mot signifie « partage », ou « part » : c'est tout dire. C'est une forme féminine du nom Μόρος, qui veut dire à la fois mort et fatalité. Μόρος apparaît chez Hésiode ⁽¹¹⁾ comme le nom propre d'un être divin qui, comme Moira elle-même, a pour mère « la nuit ». Il y a un grand nombre de figures de cette sorte. Que l'on songe aux Kères, aux Erinyes, etc. A l'opposé d'Homère, chez qui il n'est question qu'une seule fois de Moires multiples ⁽¹²⁾, Hésiode nomme trois Moires, filles de Zeus et de Thémis ⁽¹³⁾. La sphère à laquelle appartiennent ces êtres ténébreux nous est indiquée, sans risque d'erreur possible, par l'autre généalogie que nous trouvons chez Hésiode ⁽¹⁴⁾ : elles sont filles de la nuit, la déesse originelle, qui est également la mère de Moros et des Erinyes, lesquelles, chez Eschyle, sont appelées les sœurs des Moires du côté maternel ⁽¹⁵⁾. Le cinquante-neuvième *Hymne orphique* les nomme aussi filles de la nuit. Leur rapport à Ouranos et Gaia, à Kronos et à Aphrodite, conduit dans le même domaine de pensées et d'images. La *Théogonie* orphique les nomme enfants d'Ouranos et de Gaia ⁽¹⁶⁾. Chez Epiménide ⁽¹⁷⁾, Kronos et Euonyme sont les parents des Moires, d'Aphrodite et des Erinyes. Aphrodite Ourania est caractérisée comme « la plus vieille des Moires » ⁽¹⁸⁾. Leur parenté avec les Erinyes apparaît aussi dans le culte. Dans le bosquet des Euménides, à Sicyone, les Moires avaient un autel où des victimes analogues leur étaient offertes, du type précisément de celles qui sont caractéristiques des divinités terrestres et souterraines ⁽¹⁹⁾.

De tout cela, il ressort clairement que nous avons affaire à des êtres qui appartiennent à ce très ancien monde des dieux qui, par son caractère terrestre et ses liens avec la terre, se distingue radicalement du monde des Olympiens. Combien de figures, qui appartiennent à cette sphère sombre et grave, sont aussi les maîtresses d'un ordre sacré dont elles vengent impitoyablement les transgressions ! D'après Hésiode ⁽²⁰⁾, les Moires et les Kères poursuivent les transgressions dont se rendent coupables les

⁽¹¹⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 211.

⁽¹²⁾ *Iliade*, 24, 49.

⁽¹³⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 904-906. A Delphes, elles étaient deux : Pausanias : 10, 24, 4 ; Plutarque : *De ei ap. Delph.*, 2.

⁽¹⁴⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 211 sqq.

⁽¹⁵⁾ Eschyle : *Euménides*, v. 960.

⁽¹⁶⁾ Orphée : fragment 57, Kern.

⁽¹⁷⁾ Epiménide : fragment 19, Diels.

⁽¹⁸⁾ Pausanias : 1, 19, 2.

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, 2, 11, 4.

⁽²⁰⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 220.

hommes et les dieux. Elles n'ont de cesse qu'elles n'aient infligé au criminel le châtement qu'il mérite. Pausanias ⁽²¹⁾ raconte une légende arcadienne, dans laquelle Déméter en deuil anéantissait toute croissance sur la terre : Zeus lui envoya les Moires, et leurs exhortations apaisèrent le courroux de la déesse. C'est en ce sens que Pindare peut dire d'elles qu'elles se détournent, quand se combattent ceux qui sont de même sang ⁽²²⁾. L'hymne d'un poète inconnu ⁽²³⁾ les prie, elles, les filles de la nuit, de vouloir bien accorder l'« Ordre » (Eunomia) et d'envoyer leurs sœurs « Droit » (Dikè) et « Paix » (Eirènè). C'est pourquoi elles apparaissent si souvent dans le mythe en rapport avec les antiques puissances de l'ordre, avec les Erinyes et les Heures, et avant tout avec Thémis. Ce que raconte l'*Iliade* ⁽²⁴⁾ est particulièrement éloquent : le cheval d'Achille se mit tout à coup à parler, et il parla de « Moira la toute-puissante » ; mais ce fut tout, car les Erinyes lui fermèrent la bouche.

Commencement et fin, naissance et mort sont les deux grands moments des Moires. Les noces en constituent un troisième. Elles mènent Thémis à Zeus pour qu'il en fasse son épouse ⁽²⁵⁾. Elles célèbrent son union avec Héra l'Olympienne ⁽²⁶⁾. Elles participent par leurs chants aux noces de Pélée et de Thétis ⁽²⁷⁾. Chez Eschyle, les Euménides, réconciliées, les prient, elles, leurs sœurs, d'« accorder l'hyménée aux gracieuses adolescentes » ⁽²⁸⁾. En tant que divinités de la naissance, elles se tiennent auprès d'Eileithyia ⁽²⁹⁾. Nous voyons qu'elles sont encore liées aux Eileithyes par des offrandes terrestres. Leur apparition à la naissance de Méléagre est célèbre. « Elles donnent aux hommes, quand ils naissent, biens et maux ⁽³⁰⁾. » D'après une représentation bien connue et certainement très ancienne, elles « filent » le destin du nouveau-né. Mais cela veut dire avant tout : la mort. L'image est également utilisée encore en ce sens par Homère. Aujourd'hui, dit Héra ⁽³¹⁾, il ne doit arriver aucun mal à Achille, « mais plus tard,

⁽²¹⁾ Pausanias : 8, 42, 3.

⁽²²⁾ Pindare : *Pythiques*, 4, 145.

⁽²³⁾ Diehl : *Anthol.* II, p. 159.

⁽²⁴⁾ *Iliade*, 19, 408-418.

⁽²⁵⁾ Pindare : *Fragments, Hymnes*, 1.

⁽²⁶⁾ Aristophane : *Oiseaux*, v. 1731.

⁽²⁷⁾ Catulle : 64, v. 306 et 383 ; cf. la représentation qui en est donnée par le vase François.

⁽²⁸⁾ Eschyle : *Euménides*, v. 957-967.

⁽²⁹⁾ Cf. Pindare : *Olympiques*, 6, 42 ; *Néméennes*, 7, 1 ; Antoninus Libéralis : 29.

⁽³⁰⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 218-219.

⁽³¹⁾ *Iliade*, 20, 127-128.

il lui faudra endurer ce que décision ⁽³²⁾ a filé pour lui au moment de sa venue au monde, quand il est né de sa mère ». La mère dit elle-même de son fils Hector, dont le cadavre se trouve entre les mains cruelles d'Achille ⁽³³⁾, que s'est accompli « ce que Moira la toute-puissante a filé pour lui au moment de sa venue au monde, quand il est né de moi ». Les Phéaciens veulent conduire Ulysse en sûreté sur le rivage de sa patrie, pour qu'aucun malheur ne le frappe avant qu'il n'atteigne la terre natale ⁽³⁴⁾ : « Là, il devra endurer ce que décision et les terribles fileuses (Klothès) ont filé pour lui à sa venue au monde, quand il est né de sa mère. » « Décision était néfaste, quand tu es né de moi », dit Thétis en deuil d'Achille, pour lequel le destin a décidé une mort si précoce ⁽³⁵⁾.

Telles sont les Moires, dans l'orbe de l'antique religion de la terre : puissances obscures, qui décident la mort. Décision de la mort : voilà le sens exact du concept de partage, ou de part, qu'il y a dans le nom de Moira. Si ce sens parlait déjà dans le nom, celles qui le portaient n'en étaient pas moins conçues également, dans la religion pré-homérique, comme des figures personnifiées. Pour peu qu'il ait considéré les témoignages allégués, nul ne peut avoir le moindre doute là-dessus. Dans le combat des géants, les Moires semblent avoir combattu à la massue, à la tête d'autres divinités du destin ⁽³⁶⁾. L'histoire, certainement très ancienne, selon laquelle Apollon les aurait enivrées ⁽³⁷⁾, montre la grossièreté avec laquelle elles étaient dépeintes à la sensibilité. Chez Homère, où l'expression *μοῖρα* est si souvent employée en un sens impersonnel, le vénérable mot *μοιρηγενής* (« fils de Moira »), issu de l'ancienne personnification, est demeuré à côté d'autres tournures. Priam l'utilise pour louer Agamemnon ⁽³⁸⁾.

3

Dans la pensée des poèmes homériques, l'image archaïque de Moira qui « impartit » la mort conserve toute sa puissance. Mais elle y change sensiblement de figure, comme toute chose ancienne qui y conserve de la vigueur.

(32) *Ἀἴσα* : ce concept veut dire la même chose que *Μοῖρα*, et est souvent employé à sa place.

(33) *Iliade*, 24, 209-210.

(34) *Odyssée*, 7, 195-198.

(35) *Iliade*, 1, 418.

(36) Apollodore : 1, 6, 2.

(37) Eschyle : *Euménides*, v. 728.

(38) *Iliade*, 3, 182.

Il pourrait sembler au premier abord que, sous la figure personnifiée qu'elle a pour Homère, Moira soit encore aussi vivante qu'elle l'était auparavant. Il la place à côté des dieux personnifiés et, comme eux, il la fait intervenir dans l'existence humaine. « Ce n'est pas notre faute », dit le cheval d'Achille, qui se met tout à coup à parler pour lui annoncer sa mort prochaine ⁽³⁹⁾, « c'est celle du grand dieu et de Moira la toute-puissante ». Patrocle mourant réplique à Hector, qui tire un triomphe excessif de sa victoire ⁽⁴⁰⁾ : « Ceux qui m'ont frappé à mort, ce sont Moira la meurtrière et le fils de Létô; et parmi les hommes, c'est Euphorbe; toi, tu ne viens qu'en troisième, pour me prendre mes armes. » Et il ajoute : Toi non plus, tu ne vivras pas longtemps, « la mort et Moira la toute-puissante sont déjà près de toi ». Agamemnon nomme Moira et l'Erinye à côté de Zeus comme les artisans de son fatal aveuglement ⁽⁴¹⁾. Son action est dépeinte avec des couleurs vives. Amphios possédait nombre de biens dans sa patrie, « mais Moira le conduisit » à Troie pour être l'allié de Priam : il y périt de la main d'Ajax ⁽⁴²⁾. « Moira la funeste » a jeté Lykaon « entre les mains » d'Achille ⁽⁴³⁾. « Moira la toute-puissante incita » le vaillant Tlépolème à s'attaquer à Sarpédon, sous la lance duquel il devait succomber ⁽⁴⁴⁾. Péisandros s'élançait sur Ménélas : « Moira la mauvaise le conduisait à la mort », car il devait être abattu par Ménélas ⁽⁴⁵⁾. « Moira me rejoint à présent », dit Hector, qui sait que « les dieux l'ont condamné à mort » ⁽⁴⁶⁾. « Moira cloua sur place » Dioreus, quand le Thrace Péiroos l'atteignit d'un jet de pierre et l'acheva d'un coup de lance ⁽⁴⁷⁾. Pendant que tous les autres rentraient dans la ville pour fuir Achille, « Moira la funeste fascina Hector », et le força à rester à l'extérieur, devant les portes Scées ⁽⁴⁸⁾. Moira apparaît tout à fait comme la puissance qui — analogue à la mort personnifiée — fond sur l'homme et le fait s'engloutir dans la nuit. C'est ainsi que l'on dit de quelqu'un qui a été frappé à mort : « Mort la sombre et Moira la toute-puissante lui ont fermé les yeux ⁽⁴⁹⁾. » Quand l'homme doit mourir, « la funeste Moira de

⁽³⁹⁾ *Ibid.*, 19, 409-410.

⁽⁴⁰⁾ *Ibid.*, 16, 849-853.

⁽⁴¹⁾ *Ibid.*, 19, 87.

⁽⁴²⁾ *Ibid.*, 5, 613.

⁽⁴³⁾ *Ibid.*, 21, 82-83.

⁽⁴⁴⁾ *Ibid.*, 5, 629.

⁽⁴⁵⁾ *Ibid.*, 13, 602.

⁽⁴⁶⁾ *Ibid.*, 22, 303.

⁽⁴⁷⁾ *Ibid.*, 4, 517.

⁽⁴⁸⁾ *Ibid.*, 22, 5.

⁽⁴⁹⁾ *Ibid.*, 5, 82-83; 16, 333-334; 20, 476-477; cf. aussi 12, 116.

la mort l'écrase » ⁽⁵⁰⁾. — L'image de Moira la fileuse est également familière à Homère, comme peuvent le montrer les passages déjà cités de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Il a même conservé une expression que la littérature ultérieure semble ne plus connaître et qui fait très nettement ressortir la nature vivante de Moira : *Μοῖρα κραταίη*, « Moira la forte » ou « la toute-puissante » ⁽⁵¹⁾. Cette expression rappelle le nom de Krataïs : c'est ainsi que s'appelle, chez Homère ⁽⁵²⁾, la mère du terrible Skylla, dont l'appartenance au monde infernal ne fait aucun doute et qui, selon d'autres, descendrait d'Hécate. Qui ne songerait alors au lien qui unit Moira à la nuit, aux Erinyes, à d'autres êtres de ce monde ténébreux ?

Moira n'a pourtant plus rien de commun chez Homère avec cette figure archaïque qui fut encore populaire à l'époque post-homérique. Il faut d'abord remarquer qu'un vieux trait significatif, qui unissait Moira à toute une série de puissances de la religion archaïque et de la religion populaire, n'apparaît plus du tout chez Homère : elle n'y est pas celle qui institue et protège l'ordre terrestre. En outre, il n'est plus dans sa manière de faire des dons et de bénir, comme le font les Moires de la croyance populaire, qui donnent à l'homme « biens et maux » ⁽⁵³⁾. Seul le vieux mot *μοιρηγενής*, « enfant de Moira », à rapprocher de *ὀλβιοδάμων*, « favori du dieu riche », suggère encore la divinité bienveillante ⁽⁵⁴⁾. Ce qui donnait déjà significativement le ton chez l'ancienne Moira est ici déterminant pour l'être entier dans toutes ses manifestations achevées. Chez Homère, les décrets de Moira sont toujours *négatifs* : elle ordonne la chute, le trépas. Il semblerait que dans certains cas, pour des raisons aisément concevables, elle donne en partage quelque chose de positif. Mais ce n'est qu'une apparence. Il suffit de faire la comparaison avec les passages où il est question des décrets des dieux pour s'apercevoir immédiatement de la différence. A propos de la destinée fixée par les dieux, la langue poétique peut dire aussi, comme on sait, qu'ils la « filent » (*ἐπικλώθω*) ⁽⁵⁵⁾. Car elle veut dire par là que « Zeus file du bonheur pour un homme, lors d'un mariage ou d'une naissance : ainsi accorda-t-il à Nestor de vieillir

⁽⁵⁰⁾ *Odyssée*, 2, 100; 3, 238; cf. 17, 326.

⁽⁵¹⁾ *Iliade*, 5, 82 et 629; 16, 853; 19, 410; 20, 477.

⁽⁵²⁾ *Odyssée*, 12, 124.

⁽⁵³⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 904-906.

⁽⁵⁴⁾ *Iliade*, 3, 182.

⁽⁵⁵⁾ *Iliade*, 24, 525; *Odyssée*, 1, 17; 3, 208; 4, 207; 8, 579; 11, 139; 16, 64; 20, 196.

en paix dans la joie d'avoir des fils sages » ⁽⁵⁶⁾. Le seul passage où il soit dit, de la puissance du destin, qu'elle a *donné* quelque chose à l'homme est celui où, à la manière populaire, il est question d'une pluralité de Moires ⁽⁵⁷⁾ : « Les Moires ont mis un esprit patient au cœur de l'homme. » Cela ne vaut pas pour la Moira authentiquement homérique. Son verdict est : Non ! Cette négation statue sur la mort — la mort est le « jour de la décision » (αἵσιμον, μόριμον ἡμαρ) ⁽⁵⁸⁾ —, mais elle amène aussi les grandes catastrophes et les grands égarements : ainsi la chute de Troie ou la brouille malencontreuse d'Agamemnon et d'Achille.

Nous lisons parfois qu'il a été « décidé » que tel ou tel homme atteindrait le but qu'il cherchait. Il est décidé (μοῖρα, ou αἶσα) qu'Ulysse reviendra sain et sauf dans sa patrie ⁽⁵⁹⁾. Seulement, il devra naviguer sur un radeau, dit Zeus à Hermès, quand il l'envoie chez Calypso. Il devra souffrir beaucoup avant d'arriver chez les Phéaciens, qui le renverront dans sa patrie comblé de présents. « Car c'est *cette* manière de revoir les siens et de rentrer chez lui qui est décidée (μοῖρα) pour lui ⁽⁶⁰⁾. » En face de Calypso, Hermès s'exprime de la façon suivante ⁽⁶¹⁾ : « Il *n'a pas* été décrété (αἶσα) qu'il devrait mourir ici, loin des siens : il doit (μοῖρα) revoir encore les siens et retourner dans sa maison. » De même, le clairvoyant Hélénos ⁽⁶²⁾ dit à Hector qu'il peut se risquer sans crainte au combat, car il *n'est pas* décidé (μοῖρα) pour lui, *maintenant*, de mourir et d'accomplir son destin. Pour Ulysse, une décision (μοῖρα) particulière se fait jour. Elle n'est sans doute pas axée sur la mort. Elle révèle pourtant très clairement le caractère négatif de Moira : il lui faudra traverser encore de dures souffrances, et c'est *seulement quand* il aura atteint la terre des Phéaciens qu'il lui sera possible de revoir sa patrie ⁽⁶³⁾. Même ici, la décision a le caractère de quelque chose qui freine, qui retient. « Pas avant que... » : voilà qui donne le ton de Moira, et la décision est si dure qu'elle peut briser le cœur d'un homme ⁽⁶⁴⁾. Ménélas raconte à propos de lui-même qu'il a entendu dire que *ne* lui serait *pas* accordé (μοῖρα) de revoir sa

⁽⁵⁶⁾ *Odyssée*, 4, 207-211 ; cf. aussi 3, 208-209.

⁽⁵⁷⁾ *Iliade*, 24, 49.

⁽⁵⁸⁾ *Ibid.*, 21, 100 ; 15, 613.

⁽⁵⁹⁾ *Odyssée*, 5, 41, 288 et 345 ; 9, 532.

⁽⁶⁰⁾ *Ibid.*, 5, 41-42.

⁽⁶¹⁾ *Ibid.*, v. 113-115.

⁽⁶²⁾ *Iliade*, 7, 52.

⁽⁶³⁾ Cf. aussi *Odyssée*, 5, 205-206.

⁽⁶⁴⁾ *Ibid.*, 4, 481.

patrie *tant qu'il n'aurait pas* refait le voyage en Egypte, pour y sacrifier aux dieux ⁽⁶⁵⁾. Ce n'est donc qu'en apparence et superficiellement que Moira accorde aussi des biens et des succès à l'homme. En fait, ses volontés sont toujours des refus.

Quand il est « décidé » (μόριον) qu'Enée reviendra avec la vie sauve ⁽⁶⁶⁾, cela veut dire que le « destin » (μοῖρα) *n'a pas* ordonné qu'il tombe au combat ⁽⁶⁷⁾. Pour empêcher que cela n'arrive tout de même, Poséidon intervient. Ce serait un événement qui « *surpasserait le destin* » (ὑπὲρ μοῖραν), comme il est dit dans le second passage ⁽⁶⁸⁾. Il est donc bien pensable, en soi et pour soi, que quelque chose advienne qui « *surpasse le destin* » (ὑπὲρ μόρον). Mais, comme on le voit, cela ne veut pas dire que le destin pourrait rester inaccompli et qu'il faudrait l'intervention d'un dieu au moment propice pour le mener à son terme. Le contenu de la « décision » est toujours un : Non!, c'est-à-dire une ruine, ou un dommage douloureux. Ce qui va au-delà d'elle ne l'abolit pas, mais l'aggrave au contraire. Les expressions ὑπὲρ μόρον, ὑπὲρ μοῖραν veulent dire, non pas « contre la décision », mais bien « en plus de la décision ».

Quand il est à craindre que ne se produise une ruine qui n'a pas ou n'a pas encore été décidée, les dieux entrent en scène pour combattre cette surenchère. Nous verrons bientôt combien cela même est conforme à leur nature.

Mais il n'y a pas seulement des décrets absolus. Il y en a aussi de conditionnels, qui peuvent s'appeler destin, dans la mesure où ils assignent, avec une rigueur impitoyable, des conséquences déterminées à une action déterminée, sans qu'il soit stipulé que le premier pas sera franchi ou non. Le mythe en donne toute une série d'exemples célèbres. *Si* Métis met au monde un fils, il deviendra roi des dieux ⁽⁶⁹⁾. *Si* Zeus s'unit à Thétis, il sera renversé par son propre fils. *Si* Laïos a un héritier de Jocaste, ce fils sera le meurtrier de son père. Dans de tels cas, tout dépend du parti qui sera pris, mais ce parti reste libre. S'il était pris sous la contrainte, cela surpasserait le destin. Quant aux dieux, ils se tiennent sur leurs gardes, car ils connaissent le destin. Mais comme ils veulent éviter à l'homme de trancher d'une façon qui lui serait fatale, ils lui donnent la possibilité de voir, lui aussi, la nécessité de l'enchaînement. S'il s'engage pourtant sur le chemin

⁽⁶⁵⁾ *Ibid.*, v. 475 sqq.

⁽⁶⁶⁾ *Iliade*, 20, 302.

⁽⁶⁷⁾ *Ibid.*, v. 336.

⁽⁶⁸⁾ *Ibid.*

⁽⁶⁹⁾ Hésiode : *Théogonie*, v. 897.

qui doit le conduire à l'abîme, il aura été lui-même l'artisan de son malheur en « surpassant la décision » (ὕπὲρ μόνον). C'est cette idée subtile que le poète applique au destin d'Egisthe, au début de l'*Odyssée* ⁽⁷⁰⁾. Les hommes, dit alors le père des dieux, nous rendent responsables de leurs malheurs, alors que ce sont eux qui, par leur folie, se créent eux-mêmes des souffrances « qui surpassent la décision » (ὕπὲρ μόνον). C'est ce qui est arrivé à Egisthe. Il s'est uni à l'épouse d'Agamemnon, il a tué Agamemnon lui-même à son retour, alors qu'il savait que la conséquence en serait sa propre mort prochaine. Car Hermès l'avait mis en garde de notre part et lui avait prédit qu'Oreste vengerait son père. On touche ici à un problème essentiel de la vie. Ce n'est pas toujours sous la forme d'une foudre inévitable que le destin frappe la vie humaine. Il y a aussi des catastrophes que leurs victimes auraient pu s'épargner, si l'on en croit le jugement de ceux qui ont l'expérience naturelle de la vie. Elles ne sont pas moins nécessaires et fatales que les autres, dès lors que l'homme a commis l'acte dont dépendent toutes les conséquences. Mais la connaissance peut l'en détourner. Dans la conception homérique qui nous est familière, cette connaissance est elle-même l'œuvre des dieux. Au moment où une idée heureuse se fait jour dans la conscience de l'homme, c'est un dieu qui vient à lui. L'idée heureuse est la parole que le dieu lui souffle. C'est de cette manière qu'Hermès apparaît à Egisthe pour l'éclairer sur les conséquences fatales de son acte. En l'accomplissant tout de même, il ne doit plus sa ruine qu'à lui-même. A l'époque post-homérique, alors que la pensée mythique avait perdu beaucoup de sa force, on ne vit plus de dieu se tenir devant l'homme pour aiguïser sa clairvoyance. Mais la conception d'ensemble reste la même. Le grand Solon pense encore exactement comme le poète qui a écrit ces vers sur Egisthe. Dans une élégie célèbre ⁽⁷¹⁾, il dit à ses concitoyens : « Notre ville ne tombera jamais par la *décision* (αἶσα) de Zeus (...), mais ce sont ses habitants *eux-mêmes* qui, avec leur sottise, cherchent à la perdre (...). » Dans un autre fragment ⁽⁷²⁾ : « S'il vous arrive des maux par suite de votre entêtement absurde, n'en rejetez pas la responsabilité sur les dieux; car c'est *vous-mêmes*, les oppresseurs, qui les avez causés pour une grande part (...). » Pour Solon, la fatalité est encore l'œuvre propre des hommes, dans la mesure où ils en ont la

⁽⁷⁰⁾ *Odyssée*, 1, 32 sqq.

⁽⁷¹⁾ Solon : 3, 1 sqq., Diehl.

⁽⁷²⁾ *Ibid.*, 8, 1 sqq.

prescience ⁽⁷³⁾. Mais ce n'est plus un dieu qui apparaît pour susciter la connaissance. C'est Solon lui-même qui, avec son intelligence, instruit ses concitoyens ⁽⁷⁴⁾, et c'est grâce à lui qu'ils savent. Telle est la manière dont l'esprit pensant interprète l'inquiétant entrelacement de la liberté et de la nécessité. La pensée homérique n'est pas une théodicée, du moins pas au sens d'une théorie qui justifierait en droit la domination divine du monde vis-à-vis de l'expérience naturelle. C'est précisément l'expérience de la vie qui rend nécessaire pour l'homme de savoir distinguer entre le destin inexorablement fatal, dont le symbole est la mort, et le sort qu'il peut se créer lui-même avec au moins un semblant de liberté, mais dont l'enchaînement fatal se déclenche tout aussi impitoyablement, dès qu'il l'a seulement effleuré.

Il est très significatif que les dieux doivent s'écarter à l'arrivée de Moira, mais qu'ils interviennent régulièrement dès qu'est à craindre une catastrophe qu'elle n'aurait pas décidée et qui, ainsi, la « surpasserait » (ὕπὲρ μόρον).

Dans l'*Iliade*, Troie est fatalement destinée à tomber. Mais elle est souvent en danger d'être prise d'une manière qui « surpasserait la décision », c'est-à-dire prématurément. Chaque fois, une divinité intervient pour empêcher qu'il en soit ainsi ⁽⁷⁵⁾. Le trépas qui se préparait pour Ulysse aurait « surpassé la décision », si Athéna ne l'avait pris sous sa protection ⁽⁷⁶⁾. Autant il est dans la nature de Moira de poser des limites à la vie, autant il est dans celle des dieux de protéger la vie aussi longtemps que possible. Mais tout a une fin. Dès que Moira entend faire son entrée, les dieux n'ont plus qu'à lui laisser la place.

Ils ont par avance, et avant l'homme, connaissance de la décision. « Zeus et les autres dieux immortels savent bien auquel des deux la mort est impartie », dit Priam, avant même que ne commence le duel entre Pâris et Ménélas ⁽⁷⁷⁾. Zeus sait que la mort est proche d'Hector. La seule chose qu'il puisse faire pour lui est de laisser resplendir une fois encore l'éclat de sa gloire, avant qu'il ne s'éteigne à jamais ⁽⁷⁸⁾. A l'instant décisif, le grand dieu sent pourtant son cœur se briser de devoir livrer à la mort Hector, ce héros irréprochable, qui ne manqua jamais de

⁽⁷³⁾ Cf. W. Jäger : *Sitz.-Ber. Berl. Akad.*, 1926, p. 69 sqq.

⁽⁷⁴⁾ Solon : 3, 30.

⁽⁷⁵⁾ Cf. *Iliade*, 20, 30; 21, 517.

⁽⁷⁶⁾ *Odyssée*, 5, 436 sqq.

⁽⁷⁷⁾ *Iliade*, 3, 308-309.

⁽⁷⁸⁾ *Ibid.*, 17, 201 sqq.; 15, 610 sqq.

respect envers sa divinité ⁽⁷⁹⁾. Il se tourne vers les dieux et leur pose la question : Ne voulons-nous donc pas le sauver? Athéna l'avertit : « Qu'as-tu dit là! Tu veux sauver de la puissance de la mort un mortel condamné depuis longtemps à un destin de mortel? Fais-le; mais nous, les autres dieux, nous ne pouvons approuver. » Zeus apaise sa fille : il n'avait pas parlé sérieusement. Le destin suit à présent son cours. Mais à l'instant du dénouement, il lui faut parler explicitement. C'est pourquoi le père céleste saisit la balance d'or et y pose deux Kères (celles qui apportent la mort), la première pour Achille, la seconde pour Hector. Le plateau qui porte le « jour du destin » (ἀΐσιμον ἡμᾶρ) d'Hector plonge tout en bas jusque dans l'Hadès ^(79 bis). C'est le signe. Au même moment, Apollon s'écarte d'Hector, à qui il avait jusqu'ici donné des forces. La scène qui s'est déroulée dans l'Olympe avant que Zeus ne saisisse la balance nous montre que les dieux connaissaient la volonté du destin et qu'il leur fallait en être avertis avant la pesée. L'image archaïque des balances du destin est ainsi utilisée par Homère dans un sens qui n'est plus le sens originel. Elles ne servent plus qu'à exprimer de façon visible que l'heure de la nécessité est venue. C'est à partir de là qu'il faut comprendre que la « balance de Zeus », sur laquelle les destins sont encore une fois pesés dans l'*Iliade* ⁽⁸⁰⁾, n'est plus, en un autre endroit, qu'une façon de parler pour désigner la volonté ou la résolution de Zeus ⁽⁸¹⁾. Dans la *Psychostasie* d'Eschyle, pendant qu'Achille et Memnon luttaient sur la scène tragique d'Athènes, on voyait au-dessus l'image grandiose de Zeus qui tenait la balance. Sur l'un des plateaux se trouvait la « vie » d'Achille. Sur l'autre, celle de Memnon. De part et d'autre, se tenaient leurs deux mères, Thétis et Eos, chacune priant pour son fils. Une autre fois, Zeus se dresse contre le destin. Quand Patrocle et Sarpédon s'affrontent, il plaint Sarpédon ⁽⁸²⁾ et dit à Héra : « Las! la décision, par la main de Patrocle, s'abat sur mon cher Sarpédon! Mon cœur hésite : dois-je l'arracher vivant de la bataille lamentable, ou dois-je le livrer aux mains de Patrocle? » Héra l'avertit dans les mêmes termes qu'Athéna dans le passage cité plus haut. Zeus se résigne. Pour honorer son fils chéri, que Patrocle, à présent, va tuer, il fait tomber des gouttes de sang sur la terre ⁽⁸³⁾.

Le deuil de la divinité (quand l'heure de Moira est venue) et

⁽⁷⁹⁾ *Ibid.*, 22, 168 sqq.

^(79 bis) *Ibid.*, v. 209 sqq.

⁽⁸⁰⁾ *Ibid.*, 8, 69 sqq.

⁽⁸¹⁾ *Ibid.*, 16, 658.

⁽⁸²⁾ *Ibid.*, 16, 431 sqq.

⁽⁸³⁾ *Ibid.*, v. 459 sqq.

plus encore ses protestations (qui doivent pourtant faire aussitôt place à une approbation résignée) démontrent clairement que s'opposent ici deux empires distincts et étrangers. Même le rôle d'exécuteur, qui échoit aux dieux à l'instant du dénouement, n'y change rien. Comme nous le verrons encore, il n'a pas du tout le sens qu'on lui donne d'habitude. Il reste que la différence de nature entre les dieux et le destin les sépare et les repousse l'un de l'autre. Mais quelle est donc cette Moira, contre laquelle le dieu le plus puissant se défend en pure perte et devant l'irruption de laquelle il ne reste plus à l'aide divine qu'à se retirer?

Pour Homère, elle n'est pas une personne. Il parle souvent, on s'en souvient, de son activité comme il parlerait de celle d'un être personnifié et agissant. Mais toutes ces tournures, en particulier celles qui sont imagées, « Moira la puissante », « Moira qui subjugué », « Moira qui écrase », et même « Moira la fileuse », ont un caractère de formules, et révèlent davantage une représentation empreinte d'archaïsme qu'une représentation homérique. En dehors de ces formules, Moira n'est jamais conçue comme une figure personnifiée dans aucun contexte vivant, alors que cela arrive occasionnellement même à des divinités devenues aussi abstraites qu'Okéanos, Thétis, Nyx et autres. Il est étrange que l'on ait pu soutenir, encore récemment, que, durant la période homérique, Moira, « force » impersonnelle à l'origine, serait peu à peu devenue un être personnifié. Il est au contraire évident que c'est précisément chez Homère qu'elle a perdu le modelé de la vie qu'elle avait à l'époque archaïque, même si elle le conservait encore dans la pensée populaire. Il faut rattacher à cela le fait qu'Homère⁽⁸⁴⁾ ne connaît pas une pluralité de Moires, alors que la pensée mythique et populaire, dans la mesure où les figures de ce genre y sont personnifiées, aime à les multiplier. À côté de Kèr, qui est pourtant si proche de Moira, on rencontre chez Homère une pluralité de Kères. Il va jusqu'à parler une fois de « fileuses » (Klôthes), à la manière antique⁽⁸⁵⁾. Mais il n'y a qu'une Moira. Il n'y a qu'une « décision ». Même si chacun a son propre « jour de la décision » (μόρσιμον ἡμαρ), on ne peut pourtant pas dire qu'il a sa propre Moira. Elle est la loi qui règne sur toute vie, qui fixe et impartit à chacun son lot — à savoir : la rupture totale et la mort.

Toutefois — et c'est de la plus grande importance — non seulement Moira n'est pas une personne, mais on ne peut même pas la considérer comme une « puissance » au sens propre du

(84) A une seule exception près : voir ci-dessus.

(85) *Odyssée*, 7, 197.

terme. Nous avons vu combien les dieux la respectaient scrupuleusement, leur cœur dût-il en saigner. Mais cela ne veut pas dire qu'ils auraient été contraints de s'incliner devant une puissance supérieure dont ils auraient eu, de surcroît, quelque chose à craindre pour eux-mêmes en cas de refus. A aucun moment les textes ne vont dans ce sens. De même, quand le destin s'accomplit grâce à l'action des dieux, aucun mot ne laisse entendre qu'ils agiraient sur un ordre venu d'en haut. Une seule chose est dite de leur rapport à Moira : ils en ont connaissance, et ils doivent se régler sur cette connaissance.

Ainsi, à la croyance en des puissances personnifiées du destin, croyance archaïque, mais qui resta longtemps populaire, s'est substituée l'idée d'un ordre et d'une décision inviolables, données de fait qui se dressent contre des dieux vivants et personnifiés. Une non-observance éventuelle n'aurait pas d'autre conséquence que la perturbation de l'ordre. Athéna et Héra, dans la scène décrite plus haut, disent à Zeus que son arbitraire provoque le mécontentement des dieux et que l'imitation de cet exemple douteux pourrait se généraliser : le grand ordre serait troublé.

Cette « décision » n'a toutefois pas la signification d'un fatalisme pour lequel tout ce qui arrive serait tenu d'arriver. Nulle part ne se trouve la moindre trace de la croyance selon laquelle tout ce qui se produit serait décrété par avance. La décision, cela signifie la mort et ce qui lui est apparenté, c'est-à-dire les grandes catastrophes. La mort est décrétée pour tout ce qui vit. Devant ce statut, même la puissance des dieux échoue. On peut imaginer qu'un homme quitte la vie avant le jour fixé. Il peut avoir été le responsable de cette « surenchère » (ὕπὲρ μῶρον), en particulier s'il a offensé une divinité. En ce cas, ce sont les dieux eux-mêmes qui le conduisent à la mort. Autrement, ils cherchent de toutes leurs forces à l'empêcher. Bien plus, ils sont la vie. C'est la raison pour laquelle ils combattent la mort aussi longtemps que l'heure de sa nécessité n'est pas venue. L'ordre s'installe alors. Ils n'ont plus rien à faire avec lui. La limitation, la cessation, telle est la loi. Elle est étrangère à la vie et aux dieux. C'est sous elle, cependant, que la vie doit succomber. C'est devant elle que la divinité doit s'écarter. Au-delà de cette limite commence l'empire du passé, qui est bien loin de la vie, et dont nous avons appris à connaître l'être particulier dans un précédent chapitre.

Telle est l'idée du destin, ainsi qu'elle s'est formée dans l'esprit homérique. Elle signifie ce qu'il y a de *négatif* dans le monde de la vie. La divinité signifie au contraire ce qu'il y a de *positif*. L'idée de la divinité ne devient vraiment claire qu'au contact de celle du destin, qui est son antithèse.

5

Si Moira n'est pas elle-même détentrice de puissance, on peut donc se demander par quel moyen sa loi parvient à exécution. Il n'y a naturellement aucune théorie sur ce point chez Homère. Sa pensée se présente à nous sous forme de figures et d'images. Mais si nous suivons le sens de ces images, il s'y fait jour une manière de voir dont la vérité et la profondeur ne peuvent que nous frapper.

On a dit des dieux qu'ils étaient ceux qui « accomplissent » la volonté de Moira. Cela voudrait dire qu'il y a entre les dieux et Moira une entente qui serait en contradiction flagrante avec ce que nous avons vu. Mais la parole homérique, sur la base de laquelle on veut mettre en évidence ce rôle d'exécutants qui serait celui des dieux, n'a en vue que la défense contre d'éventuels événements qui « surpasseraient la décision » (ὑπὲρ μόρον), et en aucun cas l'exécution de ce qui est décidé. Comment les choses se déroulent en fait, l'exemple de ce qui se passe autour de la mort d'Hector le montre plus clairement que tout autre ⁽⁸⁶⁾.

Zeus a déploré le destin mortel qui échoit maintenant à Hector. Il a même convié les dieux à tenir conseil pour savoir s'ils ne veulent pas le sauver. « Ou bien le moment est-il venu pour nous, si noble soit-il, de l'anéantir par la main d'Achille, fils de Pélée ? » Tels sont les termes de l'alternative. Athéna donne un avertissement sérieux, et Zeus se modère tout à coup. On pourrait croire à présent qu'il va faire en personne les préparatifs de la catastrophe. Mais son attitude est purement négative : il laisse faire Athéna. « Fais comme tu veux, et ne tarde pas ! », dit-il à sa fille ⁽⁸⁷⁾, qui se rend aussitôt de l'Olympe sur le champ de bataille. C'est alors que se déroule la scène significative dont nous avons déjà pu nous faire une idée. Dès que Zeus, à l'aide de la balance d'or, a fait connaître la volonté du destin, Apollon abandonne Hector, et Athéna s'approche d'Achille ⁽⁸⁸⁾. Elle l'aide d'une manière qui paraît choquante aux modernes. Mais c'est seulement parce qu'ils n'ont pas compris le sens de cet événement. Sous l'apparence trompeuse d'un frère d'armes, la déesse encourage Hector à demeurer sur place et à se battre avec Achille. Plein d'une joie reconnaissante, Hector se prête à la manœuvre. Il croit engager le

⁽⁸⁶⁾ *Iliade*, 22, 182 sqq.

⁽⁸⁷⁾ *Ibid.*, v. 185.

⁽⁸⁸⁾ *Ibid.*, v. 213 sqq.

combat en ayant un fidèle second à ses côtés. Mais au moment où il a besoin de lui, ce compagnon s'est évanoui sans laisser de traces. Athéna l'a laissé à son adversaire plus puissant. Hector comprend immédiatement que, pour lui, c'est la fin. Il ne cherche plus qu'à mourir dignement. On aurait dû remarquer depuis longtemps la grandeur d'une telle pensée : la déesse, qui agit ici pour le destin, aide en réalité l'infortuné à avoir une mort glorieuse et honorable. Au lieu de cela, on s'est arrêté à critiquer Athéna de parler contre la vérité et de tromper la confiance d'Hector. Au moment crucial, elle ne dit pourtant que la simple vérité : « Achille aux pieds légers aura le dessus sur toi dans cette poursuite ⁽⁸⁹⁾. » Cela ne pouvait plus faire de doute, dès lors qu'Apollon, dont il avait reçu la force de courir, l'avait abandonné. Le poète le souligne avec insistance ⁽⁹⁰⁾. Là n'est pas l'essentiel pour nous. L'important est d'observer qu'Athéna agit ici pour le destin. Toute son action est le reflet fidèle et effroyable du règne de la fatalité. Après qu'Hector, fourvoyé et aveuglé, s'est engagé sur le chemin du malheur, un premier succès l'enhardit. Mais il ne sert qu'à ouvrir la voie à l'échec qui conduit aux enfers. Son effet est nul : grâce à Athéna, la lance d'Achille revient à celui qui l'a lancée, alors qu'Hector a perdu la sienne ; dans un dernier assaut, il se jette sur celle de son adversaire, qu'il a d'abord eu en apparence le bonheur d'esquiver. Athéna est ainsi la figure personnifiée du malheur imposé à Hector. Mais elle est son malheur précisément dans la mesure où elle est le bonheur d'Achille. Autant Hector échoue en tout, de manière démonique, jusqu'à se faire des pertes de ses gains, autant Achille a du bonheur en tout, jusqu'à voir ses échecs devenir des succès.

Le poète s'est ainsi expliqué avec suffisamment de clarté sur la façon dont les dieux agissent dans le sens du destin. Si la vie d'Hector n'avait pas été condamnée, son affrontement avec la force supérieure d'Achille aurait signifié le risque d'un « surpassement de la décision » (ὕπὲρ μόρον) et aurait été empêché par un dieu. Effectivement, jusqu'au moment où la balance de Zeus fait connaître le destin, Apollon est aux côtés d'Hector. Il lui donne des forces et, comme le souligne expressément le poète, il empêche son adversaire de l'atteindre. Mais il lui faut ensuite se retirer et laisser la place à Athéna, c'est-à-dire au bonheur d'Achille. Tandis qu'Athéna protège et exalte la vie d'Achille, elle devient fatalité pour celle d'Hector. Nous ressentons avec une profonde horreur ce qu'il y a de démonique dans les circonstances

⁽⁸⁹⁾ *Ibid.*, v. 229.

⁽⁹⁰⁾ *Ibid.*, v. 202-204.

qui conduisent à la mort d'Hector. Le divin devient démonique pour ceux que le destin appelle.

S'il était vrai, au sens propre, que les dieux accomplissent le destin, il faudrait que ce fût un dieu particulier, ou l'ensemble des dieux, qui prît la vie du condamné. Il n'en est rien. Une vie qui court à sa perte est toujours détruite par le dieu qui protège une autre vie antagoniste. Lorsque l'heure du destin est venue, il se produit quelque chose qui mérite notre attention : le dieu qui, jusqu'ici, avait fidèlement accompagné cette vie n'est plus à ses côtés. Divinité et plénitude de la vie ne font qu'un. Quand le divin l'a quittée, la vie n'est pas encore détruite, mais elle est sans génie protecteur. Le côté négatif de l'existence étend déjà sur elle son ombre froide. L'effet immédiat en est l'erreur de la pensée et l'aveuglement des résolutions. La présence divine éclaire l'homme et le garde des faux-pas. Celui que le divin a abandonné se voit trompé de toutes parts. Pour lui, le divin lui-même devient démonique. Il se précipite dans l'abîme. L'aveuglement le jette sans défense dans les bras de la vie adverse : celle que les dieux gardent.

Le récit de la mort de Patrocle nous met sous les yeux ce processus avec une clarté qui nous ébranle ⁽⁹¹⁾. Patrocle devait mourir. L'aveuglement le prit. Il se risqua à attaquer Troie, la ville que le destin épargnait encore, et avec elle Apollon, qui la protégeait. Nous savons en quels termes Hector crie son effroi, quand il s'aperçoit qu'il a été victime d'une illusion : « Les dieux m'ont donc condamné à mort ! ⁽⁹²⁾ ». Le poète emploie la même phrase significative dans le passage où il raconte l'aveuglement de Patrocle. Le héros oublia le grave avertissement de son ami. Il se précipita vers la ville dont le dieu protecteur devait le tuer. « L'insensé ! S'il avait seulement pris garde aux paroles du fils de Pélée, il aurait échappé au mauvais démon de la mort noire. Mais les pensées de Zeus sont plus grandes que les pensées des hommes. C'est Zeus qui enflamma alors son cœur dans sa poitrine ⁽⁹³⁾. » Et immédiatement après : « Les dieux t'ont condamné à mort, Patrocle ! ⁽⁹⁴⁾ ». Son destin était joué. Quand il était sorti, Achille avait prié pour que Zeus insuffle courage et bravoure à son ami ; et quand il aurait réussi à détourner la bataille des vaisseaux, qu'il le laisse revenir sain et sauf ⁽⁹⁵⁾. Mais

⁽⁹¹⁾ *Iliade*, chant 16.

⁽⁹²⁾ *Ibid.*, 22, 297.

⁽⁹³⁾ *Ibid.*, 16, 686-691.

⁽⁹⁴⁾ *Ibid.*, v. 693.

⁽⁹⁵⁾ *Ibid.*, v. 241 sqq.

Zeus n'avait accepté d'exaucer que la première prière. Il n'accorda pas le retour de la bataille ⁽⁹⁶⁾. Mourant, Patrocle dit à Hector : « Ceux qui m'ont frappé à mort, ce sont Moira la meurtrière et le fils de Létô; et parmi les hommes, c'est Euphorbe; toi, tu ne viens qu'en troisième, pour me prendre mes armes ⁽⁹⁷⁾. » Ici, Apollon et le destin sont alliés. C'est grâce à Apollon (et à Zeus) que la décision s'accomplit. Les dernières paroles de Patrocle commencent en ces termes : « Sois heureux, Hector! Car Zeus, le fils de Kronos, et Apollon t'ont donné la victoire en m'écrasant sans peine; ce sont eux qui m'ont ôté l'armure des épaules ⁽⁹⁸⁾. » Il termine par une prophétie à l'adresse d'Hector : lui non plus n'a guère de temps à vivre, désormais; car « la mort et Moira la toute-puissante » marchent déjà à côté de lui ⁽⁹⁹⁾. De même qu'Hector, requis par le destin et abandonné par le divin, tombe aux mains d'Achille en vie et d'Athéna sa déesse, de même Patrocle est jeté contre Apollon qui doit protéger Troie. Cela se produit par le biais de l'aveuglement. Achille l'avait mis en garde contre une attaque en direction de Troie : elle entraînerait l'intervention d'un dieu de l'Olympe, car Apollon est l'ami des Troyens ⁽¹⁰⁰⁾. Mais dans l'ivresse de la victoire, Patrocle oublia le conseil de son ami. Il se produisit une situation dont le caractère ne nous est plus inconnu. « Les Grecs auraient alors pris Troie par la main de Patrocle, si Apollon n'était pas venu aux créneaux méditer sa perte et assister les Troyens ⁽¹⁰¹⁾. » Par trois fois, Patrocle tenta d'escalader la muraille. Par trois fois, Apollon le repoussa. Comme il s'élançait à l'assaut une quatrième fois, le dieu cria de sa voix de tonnerre : « Ecarte-toi, Patrocle! La décision ne veut pas que Troie soit détruite par toi, pas plus que par Achille, qui est pourtant un bien plus grand héros que toi! » Il s'avance à présent vers sa fin. Il lui est pourtant donné de triompher une fois encore. Atteint par son projectile, le cocher d'Hector s'écroule inanimé sur le sol. Dans la lutte pour son cadavre, les Grecs ont finalement le dessus. Mais ce coup de chance a précisément pour effet de susciter un second défi de la part de cette constellation provoquante, défi qui, cette fois, conduit à l'abîme. « Comme le soleil déclinait, les Achéens avaient pris un avantage qui *surpassait la décision* (ὕπὲρ αἵσαν)

⁽⁹⁶⁾ *Ibid.*, v. 252.

⁽⁹⁷⁾ *Ibid.*, v. 849-851.

⁽⁹⁸⁾ *Ibid.*, v. 844-846.

⁽⁹⁹⁾ *Ibid.*, v. 853.

⁽¹⁰⁰⁾ *Ibid.*, v. 93 sqq.

⁽¹⁰¹⁾ *Ibid.*, v. 698-701.

(¹⁰²). » Ils s'emparèrent des vaincus et de leurs armes. Patrocle se jeta sur l'ennemi avec une passion furieuse. Par trois fois, semblable au dieu de la guerre, il s'élança impétueusement avec des cris sauvages. Par trois fois, il tua neuf hommes. « Mais comme il s'élançait pour la quatrième fois, pareil à un dieu, — alors sonna pour toi, Patrocle, l'heure de la mort : Phoibos vint à ta rencontre dans le fracas de la bataille, terrible!... (¹⁰³) » Ensuite, c'est l'affrontement émouvant que nous connaissons (¹⁰⁴). Qu'est ici Phoibos, sinon la vie protégée et triomphante des Troyens, contre laquelle vient se briser la vie déchue et abandonnée de Patrocle?

Le grand Achille a dû suivre le même chemin. Le récit de sa mort ne nous a malheureusement pas été conservé par l'épopée. Mais grâce à ce qui en est dit çà et là et aux allusions dans Homère même, nous pouvons en connaître clairement l'essentiel. Une mort précoce lui était destinée (¹⁰⁵). Il devait tomber juste après Hector (¹⁰⁶). Son vainqueur était Apollon, que le dieu le tuât en personne ou par la main de Pâris (¹⁰⁷). Il dut accomplir son destin sous les murs de Troie au moment où il allait conquérir la ville (¹⁰⁸). « Le grand dieu et Moira la toute-puissante » sont les artisans de sa chute (¹⁰⁹). On a dit qu'Apollon apparaissait ici comme le dieu de la mort. La poésie a autre chose en vue. Comme Patrocle, Achille succombe au bonheur de la ville que le destin ne frappe pas encore. Comme lui, il est écrasé par le protecteur de Troie. Cela arrive au moment où l'on craint pour Troie un événement qui « surpasse la décision ». Achille s'avance déjà à l'assaut par la porte de la ville. Mais la décision n'était pas qu'elle tombe sous ses coups (¹¹⁰). Le trait mortel l'atteignit. Ainsi prit fin la course du plus grand de tous, que seul un dieu pouvait abattre :

« Tel un pin qu'atteignent les entailles du fer,
Ou tel un cyprès sous les coups du vent du Sud,
Il tomba de tout son long sur le sol, et sa tête fut
Dans la poussière troyenne (¹¹¹). »

(¹⁰²) *Ibid.*, v. 780.

(¹⁰³) *Ibid.*, v. 786-789.

(¹⁰⁴) Cf. p. 225.

(¹⁰⁵) *Iliade*, 1, 352 et 416.

(¹⁰⁶) *Ibid.*, 18, 96; 19, 409.

(¹⁰⁷) *Ibid.*, 21, 277 sqq.; 22, 359.

(¹⁰⁸) *Ibid.*, 21, 277; 22, 360; 23, 80 sq.; cf. le résumé qu'en fait Aithiopis chez Proclus, et Apollodore : *Epit.*, 5, 3.

(¹⁰⁹) *Iliade*, 19, 410.

(¹¹⁰) *Ibid.*, 16, 709.

(¹¹¹) Horace.

6

Malgré l'absence de toute théorie ou de dogme, une conception du monde se constitue donc, claire et pleine de sens. Parce qu'elle n'a pas le caractère d'une théorie et qu'elle ne part d'aucun postulat, mais résulte toujours de l'expérience et naît de l'existence même, ses contradictions apparentes finissent aussi par s'accorder. Sans doute y a-t-il là des secrets. Ils sont aussi grands que l'existence même... Mais aucun maquillage, aucune transmutation des valeurs, aucun compromis.

Les dieux et le destin (c'est-à-dire, au premier chef, le destin de mort) s'opposent, étrangers l'un à l'autre. Cette croyance n'est établie par aucun dogme : elle se croise avec une autre, selon laquelle tout découle de la main des dieux, y compris le tragique de la vie humaine. Cette idée ne tend pas seulement à s'imposer à cause de l'incommensurabilité des dieux. Le rapport même entre les dieux et le destin, comme nous l'avons vu, incite fortement à penser ainsi. Puisque la « décision » n'est ni une personne ni une puissance autonome, puisque les dieux ne font que la reconnaître et prendre des décrets qui dépendent d'elle, ne serait-elle pas leur propre décision ? Il n'est pas rare que les paroles d'Homère portent la marque d'une telle conception. Elle est aux antipodes de cette autre représentation selon laquelle les dieux ne font qu'exécuter à contrecœur et avec douleur les arrêts du destin. Mais on ne doit pas perdre de vue que ce divin, dont la pensée et la volonté peuvent aller dans le même sens que le destin, n'est que l'essence suprême et élevée jusqu'à l'infini qui a nom « Zeus » ou « les dieux ». Le sculpteur est allé jusqu'à mettre les Moires dans la main de Zeus, qui lui-même (ailleurs que dans Homère, toutefois) porte le surnom de conducteur des Moires, « Moiragète ». Comme celui qui donne tout, il apparaît dans l'image des deux jarres, d'où il puise les biens et les maux pour les partager entre les hommes ⁽¹¹²⁾. L'*Odyssée* dit de lui : « Tantôt à l'un, tantôt à l'autre, il donne les biens et les maux, car il peut tout ⁽¹¹³⁾. » Au début de l'*Iliade*, le poète parle des nombreuses victimes qu'a exigées la colère d'Achille : il ne pense pas à Moira, mais voit au contraire dans tout cela le décret de Zeus ⁽¹¹⁴⁾. Dans le récit de la mort de Patrocle, Moira est expressément nommée, mais les choses

⁽¹¹²⁾ *Iliade*, 24, 527.

⁽¹¹³⁾ *Odyssée*, 4, 236-237.

⁽¹¹⁴⁾ *Iliade*, 1, 5 ; cf. *Cypria*, fragm. 1, 7.

sont présentées comme si tout avait été voulu et organisé par Zeus. C'est pourquoi son nom apparaît à côté de celui de Moira, comme s'il n'y avait aucune différence entre eux. Lykaon, qui avait eu le bonheur d'échapper à Achille, mais finit par tomber entre ses mains, s'écrie en gémissant : « Moira la funeste vient de me faire tomber entre tes mains ; il faut que je me sois vraiment attiré toute la colère de Zeus le père, pour qu'il m'ait livré à toi une nouvelle fois ⁽¹¹⁵⁾. » Hector parle de la même façon, quand il regarde la mort en face : « A présent, les dieux m'ont condamné à mourir ! (...) Oui, c'est bien là ce que souhaitaient depuis longtemps Zeus et son fils qui frappe au loin : jadis ils me protégèrent avec amitié, mais à présent Moira se jette sur moi ⁽¹¹⁶⁾. » Quand Hector meurt, Achille répond à son avertissement : « Le destin de mort me frappera, quand Zeus et les autres dieux immortels voudront l'ordonner ⁽¹¹⁷⁾. » Télémaque s'exprime de la même façon, quand il a perdu l'espoir de revoir son père : « Les immortels et la sombre fortune ont déjà conclu sa mort ⁽¹¹⁸⁾. » Dans la douleur que lui cause son acte fatal, Hélène dit d'elle-même et de Pâris que Zeus leur « a fait don d'une mauvaise destinée » ⁽¹¹⁹⁾. Aux enfers, Ulysse réplique en ces termes à l'ombre irritée d'Ajax : « Personne d'autre n'est responsable, que Zeus, qui gardait rancune à l'armée des Grecs et qui t'a imposé le destin de mort ($\mu\omicron\iota\rho\alpha$) ⁽¹²⁰⁾. » Cette faculté qu'ont les dieux de décider du destin est souvent représentée de façon imagée par l'acte de « filer » ⁽¹²¹⁾. Nous comprenons donc bien que, parfois, à côté des vieilles expressions ($\mu\omicron\iota\rho\alpha$ ou $\alpha\tilde{\iota}\sigma\alpha$), qui n'ont pas perdu leur sens littéral de « partage » ou de « part », on entende tout bonnement parler d'une « décision de Zeus » ou « des dieux ». Habituellement, les actes qui « surpassent la décision ($\mu\omicron\iota\rho\alpha$, $\mu\acute{o}\rho\omicron\varsigma$) », les dieux sont appelés à les empêcher : l'*Iliade* dit au contraire ⁽¹²²⁾ que les Grecs, en arrachant la victoire, auraient à cet instant « surpassé la décision » ($\alpha\tilde{\iota}\sigma\alpha$) de Zeus », si Apollon n'était intervenu. « C'est alors », raconte Ulysse ⁽¹²³⁾, « que nous vint de Zeus une mauvaise destinée ($\alpha\tilde{\iota}\sigma\alpha$) — nombreux furent ceux qui en périrent. » « La dure décision du dieu avait cloué sur place » Mélémpous, dit le

⁽¹¹⁵⁾ *Iliade*, 21, 82-84.

⁽¹¹⁶⁾ *Ibid.*, 22, 297 et 301-303.

⁽¹¹⁷⁾ *Ibid.*, v. 365-366.

⁽¹¹⁸⁾ *Odyssée*, 3, 241-242.

⁽¹¹⁹⁾ *Iliade*, 6, 357.

⁽¹²⁰⁾ *Odyssée*, 11, 560.

⁽¹²¹⁾ *Iliade*, 24, 525 ; *Odyssée*, 8, 579 ; 11, 139 ; 16, 64 ; 20, 196.

⁽¹²²⁾ *Iliade*, 17, 321.

⁽¹²³⁾ *Odyssée*, 9, 52-53.

poète ⁽¹²⁴⁾, qui conclut sur ces mots : « Et le décret de Zeus s'accomplit. » Quand Clytemnestre cède à Egisthe, c'est que telle était la « décision (μοῖρα) des dieux », qui la contraignirent à se soumettre ⁽¹²⁵⁾. Ce qui amena la fin des prétendants, ce fut la « décision (μοῖρα) des dieux, et leurs actes sacrilèges » ⁽¹²⁶⁾.

Nous pénétrons déjà là dans une autre sphère de la pensée. Etant donné le secret qui règne sur la « décision » et sur son accomplissement (c'est-à-dire sur la zone où se scindent le domaine des dieux et celui du destin), on conçoit que, plus une divinité est grande, plus elle est facilement mise au même rang, ou même purement et simplement à la même place que la sombre nécessité. Quand Agamemnon parle de l'origine de son aveuglement funeste, il nomme encore Zeus avant Moira ⁽¹²⁷⁾. Mais avec la pensée d'une « décision de Zeus » ou « des dieux », l'image d'une sombre fatalité se change en celle d'un décret et d'un plan concertés. C'est de leurs crimes qu'est venue la ruine des prétendants; et cette ruine, c'est la « décision » des dieux qui l'a amenée. Ce ne sont alors plus seulement des choses négatives qui sont « imparties » de cette manière aux hommes. Achille sait que « l'honneur lui est donné par la décision (αἶσα) de Zeus » ⁽¹²⁸⁾. Dans la façon post-homérique de parler, le bien et le bonheur arrivent grâce à la « décision » de Zeus ou de la divinité ⁽¹²⁹⁾. Solon dit dans le célèbre passage où il met sur le même plan « décision » et « divinité » : « La décision (μοῖρα) donne aux mortels biens et maux; inévitable est ce que les dieux immortels destinent ⁽¹³⁰⁾. » Dans l'*Odyssée*, le « partage » (μοῖρα) est déjà mis en rapport de façon tout à fait neutre avec les dieux : « Les immortels ont fixé à chacun sa part de vie mortelle ⁽¹³¹⁾. »

7

Les fluctuations, aisément compréhensibles, qui eurent lieu dans l'emploi du concept de « décision » ne peuvent obscurcir le

⁽¹²⁴⁾ *Ibid.*, 11, 292.

⁽¹²⁵⁾ *Ibid.*, 3, 269.

⁽¹²⁶⁾ *Ibid.*, 22, 413.

⁽¹²⁷⁾ *Iliade*, 19, 87; cf. Eschyle : *Euménides*, v. 1045-1046 : Ζεὺς ὁ πανόπτας οὕτω Μοῖρά τε ξυγκατέβη.

⁽¹²⁸⁾ *Iliade*, 9, 608.

⁽¹²⁹⁾ Homère : *Hymne à Apollon, suite pythique*, v. 433; *Hymne à Déméter*, v. 300; *Hymne à Aphrodite I*, v. 106; Pindare : *Olympiques*, 2, 23.

⁽¹³⁰⁾ Solon : 1, 63.

⁽¹³¹⁾ *Odyssée*, 19, 592-593.

sens authentique de cette idée. Elle pose deux règnes, étrangers l'un à l'autre : un règne de la vie, de l'épanouissement, du oui, et un règne de la mort, de la destruction, du non. Seul le premier a figure, activité et personnalité. Le règne de la négation n'a ni figure ni personnalité; il ne fait que poser des limites et couper court d'un coup, avec son « Halte! », à l'épanouissement. Les dieux n'ont plus rien à y ajouter. Ils servent l'accomplissement de la « décision », mais seulement à la manière dont la vie, qui jouit de la plénitude et de la protection, doit servir à la ruine de ce qui est déchu et sans défense. Même quand il est possible de dire qu'ils prennent des décisions, la « décision » au sens spécifique du terme appartient à l'autre côté de l'existence : à son côté négatif. On ne peut nier que, parfois, une autre conception se fait jour et qu'elle est appelée à avoir ultérieurement une grande force. Il demeure pourtant parfaitement clair que la pensée authentiquement homérique entend par « décision », non pas la vie et la floraison, mais seulement le refus et la mort. Cette pensée est si difficile et si profonde que, pour peu qu'on y réfléchisse, on ne saurait la tenir pour l'illumination subite d'un individu génial. Elle fait partie des vieilles pensées sans âge de l'humanité : peu important le temps et le lieu où elles ont pris forme pour la première fois.

La vie est mouvement. Dans ce mouvement, la divinité vient à elle comme plénitude de force, manifestation et félicité. La divinité est elle-même cette vie. La façon qu'elle a de faire don, de rendre heureux et d'éclairer se distingue de la « décision » et de la nécessité comme le oui du non, comme la vie de la mort. Ce qui fait que l'homme obtient, crée et jouit, ce n'est pas le destin. C'est l'animation de la vie, le secret de sa fleur, qui est à chaque instant, et naturellement, son développement et son enrichissement; qui est encore construction merveilleuse et conséquente, et en même temps manifestation et présence de la divinité. Mais c'est le destin qui fait que la vie *n'*obtient *pas* ceci ou cela, qu'elle vient à tomber ici ou là et finit par aller à sa ruine — c'est-à-dire : passe de l'autre côté de l'être, là où il n'y a plus ni vie ni floraison ni dieux, mais seulement la nécessité et la limitation. Règne crépusculaire, où il n'y a plus, à la place du présent, que l'*ayant été*, mais qui, même si la croissance et les dieux lui font défaut, tient cependant sous sa garde éternelle tout ce qui a figure et le fait ressurgir à la vie sous la forme d'un grand souvenir.

Face à cette pensée, tout fatalisme ne peut paraître que mesquin et ergoteur. Elle n'ôte rien de sa rigueur au *non*. Elle laisse cependant à la vie son caractère de merveille. Elle n'est ni un dogme ni une théorie logico-déductive. Comme toute pensée

authentiquement grecque sur le monde, elle est au contraire une réalité vivante, qui est son propre témoignage.

8

Si nous laissons de côté la pensée grecque pour tourner nos regards vers les religions d'autres peuples, nous remarquons combien cette antithèse de la lumière et de l'ombre tend à s'y transformer en un dualisme tranché. La pensée grecque n'en devient que plus digne de notre vénération. Dans la clarté et la profondeur de l'esprit homérique, le côté positif de l'existence se reflète comme son côté négatif : le premier, dans toute la plénitude et la plastique des figures ; le second, dans la limitation et l'assombrissement, qui excluent, en tant que telles, figure et personnalité. Le côté négatif se répand comme une ombre sur la vie. Sous cette ombre, les chemins de la vie s'obscurcissent, et ses génies, les dieux, se changent en êtres démoniques. Aucun prince des ténèbres n'intervient brutalement. L'existence devient elle-même stérile et dangereuse. Les puissances bienveillantes, qui la protégeaient jusqu'alors, sont devenues autres. Elles n'éclairent plus. Elles trompent et fourvoient. Tel est le chemin de la ruine. C'est ce qui se produit quand un homme se joue des puissances. Autrefois, elles voulaient favoriser sa vie. Elles sont à présent pour lui une malédiction : son esprit se trouble, et il tombe dans l'abîme. Dans l'*Ajax* de Sophocle, avec d'horribles sarcasmes, Athéna montre à Ulysse son puissant adversaire, dont l'esprit s'est obscurci : il s'était moqué d'elle, et le voilà devenu lui-même objet de dérision. Seule la grandeur de sa mort lui rend sa noblesse. Mais les choses deviennent aussi sombres, quand c'est le destin qui a parlé.

Quelque froide et amère que puisse être la nécessité, la grandeur de la mort demeure comme l'ultime testament laissé par l'éclat et par les dieux de la vie. A cet effet, la déesse, qui était devenue danger et malheur, intervient encore une fois : il lui est donné de prendre avec elle celui qui est tombé et de l'emmener dans la nuit silencieuse, qui ne connaît plus ni battement de cœur ni aujourd'hui.

REMARQUE FINALE

Pour conclure, faisons encore un retour en arrière.

Nous avons sans doute omis beaucoup de points importants. Ils attendent encore celui qui les mettra en lumière de façon appropriée. Mais la raison en est simplement que l'on atteint trop vite la limite où l'on doit reconnaître l'ampleur de ce qui ne peut être dit. La représentation grecque du divin est aussi vaste que le monde. C'est pourquoi, en fin de compte, elle est également indicible, comme lui. Elle s'offre à nous à découvert, sans obscurité ni pathos. Son secret ne se trouve pas au premier plan. Il ne requiert donc ni formulation d'une croyance ni profession de foi. Il repose en silence dans les profondeurs. Il amène toute méditation à se terminer dans l'inexprimable. Nous y reconnaissons le sentiment général d'une force et d'une plénitude qui sont sans exemples. Mais la nature, qui n'est jamais dans l'embarras, dut toujours en fournir l'image adéquate. La cohérence ne peut manquer à ce qui est essentiel : là où il n'y a pas de dogme, nous trouvons pourtant une unité et une concordance, et nous pouvons même y déceler un système d'idées qui ne fut jamais saisi conceptuellement. Mais derrière la clarté de la vision, il y a l'énigme de l'être, et toute chose ultime résiste à l'interprétation.

En dépit d'une franchise admirable, l'énigme est ici plus grande et plus ardue qu'elle ne l'est dans aucune autre religion. Ce qui nous subjuge dans la pensée grecque, c'est qu'elle est *unique en son genre*. Les autres religions ne nous sont ici d'aucune aide : la religion grecque n'est comparable à aucune d'entre elles. C'est la raison pour laquelle elle est si rarement tenue en estime et presque toujours mal comprise. A supposer même qu'on s'y intéresse : car nous avons appris à chercher le sacré dans les autres

religions, à l'écart desquelles la religion grecque dresse sa grandeur solitaire.

Les croyances du peuple de l'esprit demeurent sans considération ni gloire. Admirable monde de croyances, surgi de la richesse et de la profondeur de l'existence, et non de ses soucis et de ses désirs. Religion semblable à un météore, à qui il fut donné, non seulement de voir l'éclat du vivant plus clairement que jamais œil humain ne le vit, mais aussi d'être seule à tenir ouvert son clair regard sur le conflit éternel et insoluble de la vie, et à faire surgir de ses effrayantes ténèbres la figure majestueuse de la tragédie.

INDEX⁽¹⁾

1. LES DIEUX

- Aphrodite : 31, 74, 84, 91, 110, 111-125, 127, 132, 134, 135-136, 148, 155, 188, 201, 211, 212, 213, 214, 224, 250, 251, 253, 254, 268, 269, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 295.
- Apollon : 31, 39, 40, 45, 47, 71, 72, 73, 78, 79-98, 99, 101, 104, 108, 109, 110, 126, 127, 131, 133, 134, 138, 139, 148, 152, 153, 155, 157, 160, 161, 174, 175, 177, 181, 183, 187, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 242, 243, 247, 250, 253, 254, 256, 265, 266, 269, 273, 280, 283, 285, 293, 297, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 313.
- Arès : 63, 64, 112, 117, 127, 131, 134, 183, 191, 228, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 272, 276, 277, 280, 281, 285.
- Artémis : 31, 71, 72, 80, 81, 84, 91, 93, 99-110, 116, 118, 127, 135, 153, 156, 161, 188, 218, 250, 268, 269, 275, 280, 284.
- Athéna : 31, 39, 40, 41, 56, 57, 61-78, 81, 82, 116, 118, 119, 126, 127, 128, 146, 155, 160, 177, 181, 183, 184, 187, 198, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 266, 267, 268, 276, 277, 280, 281, 282, 283, 285, 292, 303, 304, 306, 307, 308, 310, 316.
- Charites : 38, 91, 109, 114, 118, 119, 123, 148, 175, 224.
- Déméter : 38, 47, 49, 137, 153, 176, 179, 182, 296.
- Dionysos : 31, 56, 92, 132, 138, 152, 169, 180, 185, 262.
- Erinyes : 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 87, 112, 176, 177, 178, 213, 295, 296, 298, 299.
- Eros : 113, 123.
- Euménides : 38, 184, 295, 296.
- Hadès : 161, 162, 163, 174, 252.
- Hécate : 133, 134, 299.
- Héphaïstos : 51, 61, 68, 74, 153, 154, 183, 218, 272, 273, 280.
- Héra : 42, 74, 75, 110, 117, 119, 127, 154, 155, 156, 176, 179, 191, 211, 215, 219, 228, 251, 256, 268, 271, 279, 280, 296, 304, 306.
- Héraklès : 58, 61, 72, 94, 136, 163, 171, 271, 276, 281.
- Hermès : 58, 71, 83, 105, 122, 126-149, 178, 183, 189, 245, 246, 272, 273, 274, 300, 302.

(¹) Compte tenu de l'importance que W. F. Otto accorde à l'index, dès la seconde édition des *Dieux de la Grèce* (p. 21), nous nous sommes permis, pour « faciliter l'utilisation du livre », de compléter à la fois celui qui figure dans l'édition allemande et de la diviser en cinq sections : 1. Noms des dieux ; 2. Notions relatives à la religion grecque ; 3. Références à l'*Illiade* et à l'*Odyssée* ; 4. Autres références anciennes ; 5. Auteurs modernes. (N.d.T.)

Hestia : 116, 146.

Iris : 147, 279.

Kères : 295, 304, 305.

Kronos : 38, 47, 48, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 69, 70, 106, 112, 113, 128, 157, 177, 295, 310.

Léto : 82, 83, 102, 109, 127, 250, 267, 298, 310.

Méduse : 48, 58.

Ménades : 180.

Métis : 56, 68, 69, 301.

Moira : 213, 217, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 313, 314.

Moires : 38, 112, 178, 295, 296, 297, 300, 305, 312.

Muses : 24, 78, 90, 91, 92, 109, 148, 153, 157.

Néréides : 113.

Perséphone : 102.

Pluton : 178.

Poséidon : 44, 47, 48, 49, 50, 58, 84,

113, 114, 127, 156, 182, 183, 226, 235, 236, 246, 273, 279, 280, 285, 301.

Prométhée : 37, 51, 52, 128, 157, 259.

Rhée : 48, 56, 177.

Thetis : 90, 154, 278, 279, 289, 292, 296, 297, 304, 305.

Thétys : 158.

Tychon : 135.

Zeus : 31, 40, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 74, 77, 79, 82, 90, 91, 102, 106, 108, 109, 112, 119, 124, 126, 128, 140, 147, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 162, 163, 176, 177, 178, 179, 181, 184, 185, 187, 197, 208, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 225, 228, 230, 236, 242, 247, 248, 251, 266, 271, 277, 279, 280, 283, 285, 286, 287, 288, 292, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 314.

2. NOTIONS RELATIVES A LA RELIGION GRECQUE⁽¹⁾

- Αἶσα : 297.
 AME : 203.
 ANTHROPOMORPHISME : 191, 227, 234, 241, 264.
 APPARITION DES DIEUX : 220.
 BALANCE DE ZEUS : 304.
 CARACTÈRE DIVIN : 202.
 CIEL (divinités du) : 38, 45, 51, 54, 55, 56, 124, 177, 178.
 CIEL ET TERRE : 54 sqq.
 CONNAISSANCE ET VOULOIR : 205.
 CRÉMATION : 165.
 DESTIN : 291 sqq.
 DIEUX ET HUMAINS : 153, 155.
 ESPRIT ET NATURE : cf. NATURE
 ESSENCE DES DIEUX : 187 sqq., 262, 269, 274.
 FAUTE ET RESPONSABILITÉ : 200, 215.
 FÉMINITÉ : 41, 47, 50 sqq., 181, 283.
 FILEUSES (Klothès) : 297, 305.
 HUMAINS ET DIEUX : 153, 155.
 JALOUSIE DES DIEUX : 42.
 JUSTICE DES DIEUX : 285.
 MAGIE ET PENSÉE MAGIQUE : 27 sqq., 42 sqq., 57, 128.
 MARIAGES DES DIEUX : 270, 272.
 MASCULINITÉ : 283.
 MERVEILLEUX : 57, 219.
 MOIRA (μόρου, ὑπὲρ μοιραν) 292, 293, 295, 301, 303.
 MONDE INFÉRIEUR (divinités du) : 162.
 MONOTHÉISME : 265.
 MORALITÉ (dieux et) : 269.
 MYTHE : 52 sqq., 202, 207.
 NATURE ET ESPRIT : 186, 192, 193, 275, 278, 283.
 NUIT : 175, 176, 305.
 PHALLUS : 53, 128.
 PURETÉ ET PURIFICATION : 85 sqq.
 QUERELLE DES DIEUX : 153.
 RESPONSABILITÉ : cf. FAUTE.
 TERRE (divinités de la) : 37 sqq., 52, 57, 113, 155, 175, 179, 184; cf. CIEL.
 UNIONS AMOUREUSES DES DIEUX : 270.
 UNITÉ (dieux comme) : 197, 312.
 VIE (dieux comme figures et formes de la) : 152.
 VOULOIR : cf. CONNAISSANCE.
 ZOOMORPHISME : 49 sqq., 75 sqq., 156, 192.

(¹) Il s'agit des notions retenues par l'index de l'édition allemande.

3. RÉFÉRENCES A L'*Iliade* ET A L'*Odyssée* ⁽¹⁾

<i>Iliade</i> :	446-454 : 62, 223 (t).
1, 5 : 312.	636 : 67.
18 : 198 (t).	* 695 : 179.
47 : 93, 175.	776 : 92.
72 : 90.	817 : 93.
86 : 90.	3, 52-55 : 117.
193-194 : 66.	162 <i>sqq</i> : 214 (t).
193 <i>sqq</i> : 65 (t), 209, 241.	164 : 198 (t).
198 : 241.	182 : 297, 299.
200 : 77, 118 (t).	278-279 : 46 (t).
352 : 311.	308-309 : 303 (t).
393 <i>sqq</i> : 278-279 (t).	391 <i>sqq</i> : 118.
409 : 287.	397 : 118.
416 : 311.	413 <i>sqq</i> : 120.
418 : 297 (t).	4, 101 : 93.
505 <i>sqq.</i> : 292.	119 : 93.
528 <i>sqq.</i> : 289.	125 : 94.
539 <i>sqq.</i> : 279.	160 <i>sqq</i> : 286.
603-604 : 90.	390 : 65.
2, 167 <i>sqq</i> : 67.	440 <i>sqq</i> : 277 (t).
169 <i>sqq</i> : 208.	514-516 : 62.
279-280 : 66.	517 : 298 (t).
371 : 285.	5, 2 <i>sqq</i> : 248.
407 : 67.	51 : 104, 218 (t).
412 : 155 (t).	53 : 104.

⁽¹⁾ *Les dieux de la Grèce* se présentant comme un commentaire de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* (cf. p. 32), il nous a semblé utile de relever ici tous les renvois qu'y fait W. F. Otto. Les vers notés en *italiques* sont ceux qui figurent dans l'index de l'édition allemande. Les vers ou groupes de vers accompagnés de la mention (t) sont ceux qui sont traduits, pour tout ou partie, dans le corps du texte. (Remarquons à ce sujet que le même passage, par exemple les v. 440 à 442 du chant 5 de l'*Iliade*, peut être traduit différemment en deux endroits par W. F. Otto : la version française a maintenu ces différences. Parfois aussi, W. F. Otto résume le texte plus qu'il ne le traduit). Quant aux références elles-mêmes, elles ont souvent été précisées par rapport à l'édition allemande et, en quelques cas, après vérification, corrigées.

- 61 : 218 (t).
 82-83 : 298, 299 (t).
 85 sqq : 248.
 95 sqq : 248.
 103 sqq : 248.
 115 sqq : 248 (t).
 122 sqq : 249.
 123 sqq : 253 (t).
 125 : 219 (t).
 135-136 : 249.
 174 : 249.
 177 : 252.
 240 : 249.
 256 : 249 (t).
 260 : 67, 249.
 290 : 252.
 298 sqq : 250.
 312 : 112.
 312 sqq : 250.
 330 : 110.
 338 : 115.
 229-342 : 156.
 344 : 250.
 344-345 : 226.
 366-367 : 219.
 370 : 112.
 383 sqq : 155.
 390-391 : 131.
 395-404 : 163.
 432 sqq : 226.
 434 : 250.
 440 : 79.
 440-442 : 84, 250 (t).
 447 : 109.
 449 : 250.
 456 : 250.
 461 sqq : 228.
 462 : 250.
 462 : 250.
 469 : 250.
 500 : 179.
 512 sqq : 250.
 543 : 250.
 592 : 251.
 604 : 228, 251.
 613 : 298.
 629 : 298, 299 (t).
 704 : 251.
 735 : 74.
 761 : 64 (t).
 765 : 251.
 784-785 : 228.
 785 : 147.
 793 sqq : 228.
 799-828 : 251 (t).
 831 : 64 (t).
 835 : 251.
 835 sqq : 64.
 839 : 251.
 841 : 251.
 845 : 252.
 849 : 252.
 851 sqq : 276.
 852 sqq : 252.
 889 : 64, 277 (t).
 890-891 : 276 (t).
 6, 61 : 74.
 130 sqq : 180.
 156 : 218 (t).
 205 : 104 (t).
 305 : 63.
 344 sqq : 214.
 357 : 313 (t).
 428 : 106.
 7, 52 : 300.
 101 : 198 (t).
 411 : 51.
 8, 10 sqq : 279.
 69 sqq : 304.
 218-219 : 215 (t).
 368 : 163.
 402 sqq : 155.
 479-481 : 157.
 9, 49 : 197.
 136 : 198.
 254-256 : 212, 219.
 389-390 : 74.
 404 : 90.
 410 : 286.
 416 : 286.
 448 sqq : 214 (t).
 454 : 44, 176.
 456-457 : 162, 163 (t).
 566-572 : 176.
 600 : 211 (t).
 603-604 : 212.
 608 : 314 (t).
 628-630 : 212 (t).
 636-637 : 212 (t).
 701-702 : 211 (t).
 10, 40 : 139.
 137 : 67.
 158 : 210.
 266-267 : 127.
 274 sqq : 64 (t).
 285-290 : 65.
 482 : 219 (t).
 507 sqq : 208.

- 11, 181-184 : 155.
 269 : 107.
 544 *sqq.* : 225.
- 12, 116 : 298.
 463 : 94, 176.
- 13, 43 *sqq.* : 235 (t).
 322 : 180.
 602 : 298 (t).
 622 *sqq.* : 286.
 726-733 : 218 (t).
- 14, 178-179 : 74.
 201 : 158 (t).
 203-204 : 157.
 214-217 : 212.
 259 : 176 (t).
 272-273 : 191.
 278-279 : 157.
 326 : 179.
 409 *sqq.* : 242.
 490-491 : 133.
- 15, 13 *sqq.* : 279.
 16 *sqq.* : 279.
 18 *sqq.* : 155.
 36 : 179.
 117 : 293.
 173 *sqq.* : 279-280 (t).
 195 : 47.
 204 : 44, 47, 177 (t).
 242 : 242.
 262 : 242.
 269 *sqq.* : 242.
 290-292 : 242 (t).
 307 *sqq.* : 256.
 308 : 240, 243.
 318 : 240.
 320 *sqq.* : 256.
 355 *sqq.* : 256.
 412 : 74.
 441 : 93.
 603-604 : 212 (t).
 610 *sqq.* : 303.
 613 : 300.
- 16, 34 : 76.
 38 *sqq.* : 286.
 88 : 51.
 93 *sqq.* : 310.
 179-181 : 133.
 179 *sqq.* : 135.
 182 : 102.
 183 : 104.
 241 *sqq.* : 309.
 252 : 310.
 333-334 : 298 (t).
 384 *sqq.* : 286.
- 431 *sqq.* : 304 (t).
 459 *sqq.* : 304.
 656-658 : 219 (t).
 658 : 304.
 667-673 : 174.
 686-691 : 215, 309 (t).
 692 : 198.
 693 : 228, 309 (t).
 698-701 : 310 (t).
 698 *sqq.* : 228.
 709 : 311.
 721-725 : 229 (t).
 780 : 310-311 (t).
 786-789 : 311 (t).
 787 *sqq.* : 79, 225.
 844-846 : 310 (t).
 849 *sqq.* : 298, 310 (t).
 852 : 288 (t).
 853 : 299, 310 (t).
 860 : 288.
- 17, 1 *sqq.* : 299 (t).
 99 : 197.
 130-131 : 288.
 173-178 : 219 (t).
 194 : 288 (t).
 198-208 : 288, 292, 303 (t).
 210 : 219, 276 (t).
 321 : 313.
 529 : 276.
 534 : 230.
 543 *sqq.* : 155, 230 (t).
 547-552 : 62.
 582 *sqq.* : 230.
- 18, 96 : 287, 311.
 239 : 256.
 310-313 : 215 (t).
 516 : 277.
 516-519 : 62.
- 19, 59 : 106.
 85 *sqq.* : 213 (t).
 87 : 298, 314.
 260 : 176 (t).
 270 *sqq.* : 213 (t).
 350 *sqq.* : 155.
 408-418 : 296.
 409-410 : 298, 299, 311 (t).
 413 : 79.
 418 : 42, 176.
- 20, 30 : 303.
 56-65 : 48, 183.
 61-65 : 163 (t).
 65 : 46, 161 (t).
 70 : 104.
 78 : 276.

- 79 *sqq* : 231 (t).
 127-128 : 296.
 172 : 76.
 302 : 301.
 375-382 : 243.
 435 : 198 (t).
 438 *sqq* : 226.
 476-477 : 298, 299 (t).
 21, 76 : 180.
 82-83 : 298 (t).
 82-84 : 313 (t).
 100 : 300.
 277 *sqq* : 311.
 284 *sqq* : 246.
 355 : 67.
 379 *sqq* : 280 (t).
 385 *sqq* : 276.
 390 *sqq* : 64.
 407 : 191.
 435 *sqq* : 47, 183.
 442-457 : 182.
 448 : 92.
 461-467 : 84, 153, 280 (t).
 470 : 103 (t).
 479 *sqq* : 280.
 483 : 104, 106 (t).
 498-501 : 127.
 517 : 303.
 568-570 : 217 (t).
 595 *sqq* : 227 (t).
 22, 5 : 298 (t).
 168 *sqq* : 304 (t).
 182 *sqq* : 307 (t.).
 202-204 : 308.
 203 : 247.
 209 *sqq* : 304.
 213 : 226, 247, 293.
 213 *sqq* : 307.
 214 *sqq* : 247, 282.
 229 : 308 (t).
 270 : 217, 247 (t).
 270 *sqq* : 247.
 291 *sqq* : 248.
 297 : 198, 309, 313 (t).
 301-303 : 313 (t).
 303 : 298 (t).
 356-360 : 45 (t).
 359-360 : 311.
 365-366 : 313 (t).
 379 : 198 (t).
 426 : 180.
 23, 71 : 165.
 80-81 : 311.
 185 : 122.
 311 *sqq* : 70 (t).
 872 : 93.
 24, 24 : 126, 139.
 26 : 182.
 30 : 118, 268.
 * 33-54 : 174.
 40-54 : 84.
 49 : 295, 300.
 54 : 45 (t).
 63 : 90.
 209-210 : 297 (t).
 214 : 119.
 260 : 277.
 333 : 147.
 334-338 : 140 (t).
 340-342 : 138 (t).
 343-344 : 139.
 347 : 148.
 374 : 140.
 445-446 : 139.
 460 *sqq* : 140.
 463-464 : 246 (t).
 478 : 289.
 509-512 : 287.
 525 : 299, 313.
 527 : 312.
 591 *sqq* : 171.
 603-617 : 268.
 757-759 : 93.
Odyssee :
 1, 17 : 199, 299.
 32 *sqq* : 302.
 38 : 139.
 103 *sqq* : 136, 137.
 155 : 137.
 255 *sqq* : 137.
 267 : 198.
 296 *sqq* : 137.
 320 : 137, 240.
 323 : 136.
 324 : 138.
 325 : 137.
 384 : 211.
 405 *sqq* : 137.
 420 : 138.
 2, 68 : 178 (t).
 100 : 299 (t).
 116-118 : 218 (t).
 116-122 : 74.
 135 : 44 (t).
 225 *sqq* : 139.
 262 *sqq* : 139 (t).
 372 : 197.

- 3, 208 : 299.
 208-209 : 300.
 228 : 292 (t).
 236-238 : 292 (t).
 238 : 299 (t).
 241-242 : 313.
 264 *sqq* : 214 (t).
 269 : 314.
 329 *sqq* : 236.
 372 : 236.
- 4, 12 : 199.
 207 : 299.
 207-211 : 300.
 227 : 68.
 236-237 : 312 (t).
 260 *sqq* : 213 (t).
 475 *sqq* : 301.
 481 : 300.
 712 : 211.
- 5, 29 : 147.
 41-42 : 300 (t).
 113-115 : 300 (t).
 123 : 101.
 124 : 106.
 125-128 : 179.
 205-206 : 300.
 215-220 : 152 (t).
 288 : 300.
 345 : 300.
 427 : 215 (t).
 436 *sqq* : 303.
 437 : 215 (t).
 491-493 : 225, 235 (t).
- 6, 14 : 67.
 42 *sqq* : 153.
 102 *sqq* : 102 (t).
 107 : 153 (t).
 112 : 67 (t).
 139-140 : 219 (t).
 151 : 102.
 233 : 74.
 321 *sqq* : 232.
 327 : 233.
- 7, 32 : 232.
 137-138 : 139.
 195-198 : 297 (t).
 197 : 305.
 214 : 199.
 263 : 211.
 286 : 224, 235.
- 8, 1 *sqq* : 233 (t).
 79-82 : 90.
 *167 : 198.
 193 : 234.
- 226 : 93.
 267 *sqq* : 272.
 288 : 111.
 324 : 273.
 325 : 130 (t).
 329-332 : 273.
 335 : 130 (t).
 339-342 : 127, 134.
 344 *sqq* : 47, 183.
 362 : 111.
 364 : 115.
 488 : 90.
 493 : 67.
 579 : 199, 299, 313.
- 9, 52-53 : 313 (t).
 270-271 : 43.
 339 : 211.
 532 : 300.
- 10, 91 *sqq* : 171.
 139 : 199, 299, 313.
 172 *sqq* : 106.
 199 : 106.
 204 *sqq* : 172.
 218 *sqq* : 167.
 271-280 : 44.
 280 : 176.
 292 : 313-314 (t).
 318-320 : 94.
 324 : 106.
 325 : 180.
 385 *sqq* : 171.
 467 *sqq* : 171 (t).
 488-491 : 173 (t).
 539 : 174 (t).
 560 : 313 (t).
 606 : 94, 176.
 626 : 136.
- 12, 124 : 299.
 190 : 199.
- 13, 190-191 : 222.
 221 *sqq* : 220, 234.
 287-310 : 72, 267.
 288-289 : 74 (t).
 297-299 : 67 (t).
 298 : 208 (t).
 317 : 199.
 331 : 222.
- 14, 65 : 198 (t).
 198 : 199.
 222-228 : 218 (t).
 435-436 : 132.
 444 : 198 (t).
- 15, 1 *sqq* : 209.
 45 : 210.

- 319 : 148.
 319-324 : 146 (t).
 409-411 : 93.
 410 : 109 (t).
 411 : 106.
 478 : 106.
 523 : 155.
 16, 64 : 299, 313.
 155 *sqq* : 244.
 157-158 : 74 (t).
 161 : 244 (t).
 197-198 : 244.
 211-212 : 199, 244 (t).
 282 : 67, 214 (t).
 454 *sqq* : 244.
 471 : 145.
 471-472 : 138.
 17, 119 : 199.
 218 : 198 (t).
 326 : 299.
 399 : 198.
 475 : 43.
 18, 158 *sqq* : 224.
 192 : 119, 121.
 194 : 115.
 202 : 101, 106.
 19, 86-87 : 90.
 394-398 : 127.
 485 *sqq* : 199.
 592-593 : 199, 314 (t).
 20, 18 : 203 (t).
 30 *sqq* : 243 (t).
 54-55 : 244.
 61 *sqq* : 106.
 71 : 101, 102, 108.
 72 : 74.
 73 *sqq* : 117.
 196 : 299, 313.
 344 : 198 (t).
 21, 28 : 43.
 267 : 93.
 279 : 199.
 338 : 93.
 410-411 : 94 (t).
 22, 7 : 93.
 205 : 139.
 205 *sqq* : 63.
 210 : 139.
 233 : 240 (t).
 237 : 240.
 239-240 : 63, 240 (t).
 249 : 240.
 288 : 199.
 297 : 241.
 347 : 211 (t).
 413 : 314 (t).
 444 : 116.
 23, 124-126 : 67.
 241-246 : 356.
 24, 1-14 : 136.
 15 *sqq* : 171.
 182 : 241.
 351 : 286 (t).

4. AUTRES RÉFÉRENCES ANCIENNES ⁽¹⁾

- Alcée : 82, 131.
 Anacréon : 103.
Ancien Testament : 23, 26, 111, 159, 259, 266, 292.
Anthologie palatine : 107, 108, 114, 119.
Anthologie paludéenne : 137, 138.
 Antimaque : 48.
 Antiphane : 119.
 Antoninus Libéralis : 105, 139, 296.
 Apollodore : 65, 67, 136, 137, 138, 297, 311.
 Apollonius de Rhodes : 92, 138, 139.
 Aristophane : 222.
 Assemblée des femmes, 91 : 107.
 Guêpes, 1086 : 62.
 Lysistrata, 435 et 922 : 107.
 Oiseaux, 1731 : 296.
 Paix, 394 : 130; 456 : 148.
 Tesmophories, 114 sqq : 102.
 Aristote : 206.
 Athénée : 114, 115, 122, 147.
 Ausone : 115.
 Babrios : 138.
 Bacchylide : 65, 77, 171.
 Callimaque : 76, 91, 92, 102, 107, 108, 147.
 Catulle : 296.
 Cicéron : 46, 137.
 Claudien : 91.
 Cornutus : 115, 137.
 Cypria : 312.
 Démocrite : 116.
 Diodore : 104, 108.
 Dion : 76.
 Elie : 115.
 Empédocle : 76.
 Epiménide : 38, 112, 295.
 Eschyle : 37, 51, 80, 269.
 Agamemnon, 133 : 103; 140 : 102.
 Bassares (Bacchantes), 98.
 Choéphores, 622 : 136.
 Euménides, 87, 177, 184; 1-2 : 178; 89-93 : 133; 184 : 39; 186-190 : 39; 264-267 : 39; 267-268 : 45; 321 : 38; 321-322 : 176; 416 : 38, 176; 417 : 43, 176; 471-472 : 41; 587 : 40; 605-608 : 40; 625-637 : 40; 728 : 297; 735-740 : 41; 736 : 68, 72; 736-740 : 284; 835 : 38; 904-909 : 38; 946-948 : 130; 957-967 : 296; 960 : 295; 962 : 38; 1045-1046 : 314.
 Fragments, 44 : 54, 124; 170 : 105; 200 : 109; 342 : 102.
 Perses, 629 : 137, 178.
 Prométhée, 22 : 98; 88 sqq : 38; 209 : 45, 177; 515 sqq : 293.
 Psychostasie (Pesée des âmes) : 304.
 Suppliants, 676 : 107; 1040 : 119; 1042 sqq : 124.

⁽¹⁾ Figurent ici tous les renvois aux autres textes de l'Antiquité. Les références précises ne sont données que pour les auteurs qui ont leur place dans l'index de l'édition allemande : Hésiode, *Hymnes homériques*, Pindare, les Tragiques, Hérodote. Comme pour l'*Illiade* et l'*Odyssée*, elles ont été complétées, souvent précisées, éventuellement rectifiées. Nous y avons joint celles qui concernent Héraclite et Platon.

Euripide :

Alceste, 22 : 46, 161 ; 569 sqq : 92 ; 579 sqq : 92.

Fragments, 16 : 117 ; 781 : 117 ; 1009 : 76.

Hélène, 560 : 245.

Hippolyte, 66 sqq : 102 ; 75 sqq : 81 ; 99 sqq : 268 ; 166 : 107 ; 236-237 : 275 ; 443 sqq : 120 ; 447 sqq : 116 ; 474 sqq : 120 ; 1301 : 101 ; 1437 : 46 ; 1437-1439 : 161.

Iphigénie en Tauride, 21 : 106 ; 1462 sqq : 107.

Médée, 632 sqq : 120 ; 835 sqq : 115 ; 844 sqq : 123.

Oenomaos (fragment 577), 286.

Rhésos, 216 sqq : 131, 146.

Troyennes, 988 : 202.

Héraclite, 51 (Diels) : 94 ; 94 : 42, 176.

Hérodote, 1, 30-33 : 88 ; 1, 91 : 293 ; 1, 105 : 111 ; 4, 13 : 81 ; 4, 32 : 82.

Hésiode : 286.

Bouclier, 27 sqq : 271 ; 339 : 77.

Fragments, 112 : 131.

Théogonie, 18 : 52 ; 94-95 : 91 ; 129 : 156 ; 137 : 52 ; 154 sqq : 55 ; 168 : 52 ; 176 sqq : 54 ; 185 : 177 ; 188-206 : 112 ; 192 sqq : 112 ; 211 sqq : 295 ; 218-219 : 226 ; 220 : 293, 295 ; 224 : 141 ; 278-279 : 48 ; 310-312 : 163 ; 347 : 90 ; 444-447 : 133 ; 453 sqq : 47, 56 ; 459 sqq : 52 ; 463 : 56 ; 472 : 177 ; 473 : 52 ; 478 : 52 ; 494 : 52 ; 495 : 52 ; 535 sqq : 52 ; 546 : 51 ; 565-566 : 52 ; 573 : 74 ; 886 sqq : 56 ; 886-929 : 69 ; 891-892 : 56 ; 896 : 67 ; 897 : 301 ; 901-906 : 178 ; 904-906 : 295, 299 ; 924 : 56 ; 924-926 : 61 ; 934 : 112 ; 937 : 124 ; 947-949 : 152 ; 969-974 : 179.

Travaux, 48 : 51 ; 50-52 : 52 ; 63-64 : 74 ; 65 : 119 ; 72 : 74 ; 77-79 : 132 ; 79-80 : 147 ; 111 : 157 ; 430 : 74 ; 521 : 116 ; 614 : 180 ; 728-732 : 141 ; 803 : 176.

Hésychius : 115.

Himérios : 82.

Hippomax : 131.

Homère : *passim*. Pour l'*Iliade* et l'*Odyssée*, voir la section 3 de l'index.

Hymnes homériques (éd. Humbert, « Les Belles Lettres ») :

Hymne à Aphrodite I, 1-18 : 71 ; 10-11 : 73 ; 14-15 : 74 ; 17 : 101 ; 18 : 102,

104 ; 20 : 108 ; 34-35 : 116 ; 69-74 : 117 ; 76 sqq : 118 ; 106 : 314 ; 117 sqq : 136 ; 118 : 102 ; 244-246 : 152 ; 262 : 135.

Hymne à Apollon délien, 14 : 109 ; 16 : 101 ; 131 : 93.

Hymne à Apollon, suite pythique : 93 ; 185 sqq : 91 ; 189-193 : 24 ; 190 sqq : 153 ; 197 : 109 ; 198 : 102 ; 433 : 314.

Hymne à Artémis I, 6 : 104.

Hymne à Artémis II, 2 : 103 ; 15 : 109.

Hymne à Athéna I, 1-16 : 62 ; 2 : 67.

Hymne à Déméter I, 17 sqq : 163 ; 215 sqq : 153 ; 300 : 314 ; 386 : 180.

Hymne à Hermès I, 14 : 139 ; 15 : 139 ; 66-67 : 131 ; 97 : 141 ; 108 sqq : 146 ; 146 : 138 ; 274 : 132 ; 282-288 : 139 ; 282-292 : 131 ; 286-288 : 134 ; 448-449 : 139, 148 ; 497-498 : 132 ; 511-512 : 133 ; 529-530 : 130 ; 567-568 : 132 ; 576-578 : 146.

Hymne à Hestia I, 7 : 146 ; 8 : 130.

Horace : 92, 131, 311.

Hygin : 137.

Ibycos : 115.

Lucien, 130, 147, 148.

Lucrèce, 114, 116, 123, 124.

Orphée : 98, 107, 295.

Ovide, 92, 116, 120, 139, 259, 274.

Pamphos, 102.

Paulus ex Festo, 113.

Pausanias, 38, 48, 65, 68, 76, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 120, 132, 133, 135, 138, 146, 148, 178, 295, 296.

Pervigilium Veneris, 115, 124.

Pindare, 266, 269 ; (éd. Puech, « Les Belles Lettres »).

Fragments, Éloges, 3 : 120 ; *Hymnes*, 1 : 296 ; *Péans*, 6 : 123.

Isthmiques, 5 : 190 ; 5, 14-16 : 97 ; 6, 33-35 : 94.

Néméennes, 6, 1-4 : 97-156 ; 7, 1 : 296 ; 11, 15-16 : 97.

Olympiques, 2, 18 : 95 ; 2, 23 : 314 ; 2, 77 : 157 ; 3, 26 : 101 ; 6, 42 : 296 ; 6, 45 : 76 ; 7, 14 : 114 ; 7, 34-38 : 61 ; 8, 37 : 76 ; 9, 5 : 101 ; 9, 11 : 95 ; 13, 65-69 : 67.

Pythique, 1, 1-14 : 91 ; 1, 40 : 89 ; 4, 145 : 296 ; 4, 214 sqq : 119 ; 4, 249 : 76 ; 5, 101 : 171 ; 6, 1 : 123 ; 8,

- 95-97 : 84, 97 ; 10, 29 : 81 ; 10, 31-36 : 81 ; 10, 44-46 : 81.
- Phlodème, 114.
- Platon, 272.
Apologie, 21-24 : 89, 266 ; 28-31 : 89.
Banquet, 179 e : 286 ; 204 c : 123.
Charmide, 164 d-165 a : 84, 88.
Cratyle, 407 b : 70.
Lois : II, 653 d sqq : 92 ; V, 741 a : 293.
Protagoras, 343 b : 88.
- Pline l'Ancien, 88, 120.
- Plutarque : 46, 76, 80, 92, 102, 106, 118, 121, 123, 124, 132, 139, 295.
- Polycharme, 114.
- Porphyre, 88, 106.
- Proclus, 311.
- Properce, 76, 262.
- Sappho, 102, 124.
- Scythinos, 98.
- Servius, 81.
- Simmias, 67.
- Simonide, 132.
- Solon, 302, 303, 314.
- Sophocle :
Ajax : 316 ; 450 : 76 ; 758-761 : 78 ; 758-777 : 216 ; 832 : 136.
Antigone : 338-339 : 45, 178 ; 620-624 : 213 ; 797 : 119.
Électre, 626 : 107 ; 1395 : 146.
Fragments, 760 : 76 ; 855 : 116 ; 870 : 82.
Ichneutes (Limiers) : 131.
Œdipe à Colonne, 701 : 76 ; 704-706 : 77 ; 1547-1548 : 136.
** Œdipe-Roi*, 206 : 105.
Philoctète, 133 : 146.
Trachiniennes, 214 : 105.
- Strabon, 103, 104, 115.
- Tacite, 114.
- Théocrite, 76, 103.
- Tibérianus : 115.
- Valère Maxime, 88, 120, 137.
- Virgile, 169.
- Xénophane, 271.
- Xénophon, 121, 122.

5. AUTEURS MODERNES

- ARNIM, H. von : 206.
BACHOFEN, J. J. : 180.
BASTIAN : 55.
BETHE : 82.
BUSCHOR, A. : 61, 136.
DIEHL : 296.
DIELS : 74.
FIRDOUSI : 95.
FRAENKEL, H. : 81.
FRICKENHAUS, A. : 61.
GILL, W. W. : 56.
GÖTTE, J. W. von : 29, 130, 170, 179,
262, 264.
GREY, G. : 55.
GRUPPE, O. : 287.
HERTER : 135.
HERZOG, R. : 88.
HÖLDERLIN, F. : 95, 186-187.
HORNEFFER, E. : 88.
JAEGER, W. : 135.
KAIBEL : 53.
KERN, O. : 101.
KRETSCHMER, P. : 47, 53, 102, 277.
LANG, A. : 55.
MÖRIKE, E. : 122.
NEUSTADT : 98.
NIETZSCHE, F. : 283.
NILSSON, M. P. : 60, 72, 82.
NORDE, E. : 265.
OLDENBERG, H. : 28, 145.
OTTO, W. F. : 167.
REINHARDT, K. : 131.
RODENWALDT : 60.
ROHDE, E. : 164.
SCHAEFER : 55.
SCHILLER, F. : 111, 122, 169, 222, 287,
292, 294.
SCHREUER, H. : 165.
USENER : 106.
WILAMOWITZ-M., U. von : 53, 60, 69,
71, 72, 82, 101, 124, 133, 138, 171,
190, 203, 222, 268.
WINCKELMANN, J. J. : 79.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE : AU COMMENCEMENT ÉTAIT LE CORPS DES DIEUX, par MARCEL DETIENNE	7
AVERTISSEMENTS	21
I. INTRODUCTION	23
Remarque préliminaire	32
II. RELIGION ET MYTHE ARCHAÏQUES	35
III. FIGURES DE DIEUX OLYMPIENS	
Remarque préliminaire	59
Athéna	60
Apollon	79
Artémis	99
Aphrodite	111
Hermès	126
IV. L'ESSENCE DES DIEUX	
Esprit et figure	151
V. ÊTRE ET ADVENIR A LA LUMIÈRE DE LA MANIFESTATION DES DIEUX	195
VI. LE DIEU ET L'HOMME	259
VII. LE DESTIN	291
REMARQUE FINALE	317
INDEX	319

*Achevé d'imprimer le 10 janvier 1981
sur presse CAMERON,
dans les ateliers de la S.E.P.C.
à Saint-Amand-Montrond (Cher)*

— N° d'impression : 1278-473. —
Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1981.
Imprimé en France