

Etude comparée des religions antiques

M. Jean-Pierre VERNANT, professeur

Centrée au départ sur la Puissance de terreur qu'incarne pour les Grecs la face monstrueuse de Gorgô, notre enquête sur le masque devait se prolonger en direction des deux divinités qui, dans leurs pratiques rituelles ou dans la façon dont elles sont figurées, ménagent aux mascarades et au masque une place de choix.

Dans cette perspective c'est à Artémis, fille de Léo et de Zeus, sœur d'Apollon, qu'a été consacré le cours de cette année. Mais avant de dresser le bilan des documents archéologiques et des témoignages littéraires attestant le lien de la déesse avec cette zone du surnaturel que le masque a spécialement vocation d'exprimer, nous avons voulu, comme pour la présenter à nos auditeurs, dessiner à grands traits le profil d'Artémis, la situer dans l'ensemble du panthéon, repérer plus précisément la place qui lui revient dans l'organisation des pouvoirs surnaturels. Nous avons donc, en un premier temps, retenu et commenté quelques textes qui, d'Homère à Callimaque, campent son personnage dans ses aspects, ses fonctions, ses rôles les plus caractéristiques. Dès l'*Illiade*, par-delà les clichés de formules traditionnelles, la complexité du portrait est apparue suffisamment marquée pour nous mettre en garde contre la tentation des interprétations trop simples. Artémis est la Vierge chasserresse, la Bruyante (*keladeinê*), l'Archère qui frappe de ses traits « toutes les bêtes sauvages », au cœur des bois et sur les monts ; elle est la *Pónia thērôn*, la Maîtresse des fauves, l'*agrotérē*, l'agreste, dont le ressentiment est redoutable : sur quiconque a omis de lui consacrer les prémisses qui lui reviennent sa vengeance s'abat sans pitié ; elle fait retourner à la sauvagerie, en suscitant un sanglier monstrueux, les terres de plantation, les riches vergers dont les beaux arbres sont jetés à terre par le fauve, les fruits mûrs saccagés ; elle ensauvage aussi le groupe des chasseurs qui se traitent mutuellement comme ils le faisaient de la bête dont ils menaient en vacarme la poursuite : c'est entre eux désormais qu'autour de la dépouille de l'animal abattu elle provoque « bruit et clameur » (*kéladon kai autên*, IX, 547), prélude à la querelle et au massacre. Mais notre sauvageonne est aussi celle qui instruit

les hommes en leur enseignant (*didáskō*, V, 51) un art de la chasse qui compte au nombre des *téknai* composant l'état civilisé. Maîtresse des fauves, Artémis n'est comparée au plus puissant d'entre eux que par dérision : elle est un lion, mais « pour les femmes » (XXI, 470). La massacreuse, la terrifiante, affrontée sur le champ de bataille à Héra, se révèle une faible créature que sa marâtre tance et calotte comme une petite fille et qui s'enfuit, éperdue de larmes, pareille à une colombe poursuivie par un faucon, loin du monde de la guerre héroïque qui lui reste étranger. Le terme qui la définit comme sagittaire, *chrusēlakátos*, à la flèche d'or (XVI, 183 ; XX, 70) signifie aussi bien « à la quenouille d'or » et la rattache, comme fileuse, non plus aux bois, aux montagnes, à l'*agrós*, mais à l'enclos du *thálamos* à l'intérieur de la maison (*Odyssée*, 4, 122 ; 17, 37 ; 19, 54). Les flèches de mort subite qu'elle décoche avec Apollon contre les humains (*Odyssée*, 15, 410-8) semblent, dans son cas, réservées aux seules femmes (11, 172-3 et 324 ; 15, 478 ; 18, 202) ; ce sont au reste d'aimables traits (*aganoí*) et la mort qu'ils apportent un doux trépas (*malakós*), une délivrance qu'on réclame comme la paix du sommeil (5, 123 ; 11, 172 ; 18, 202 ; 20, 60 et 80). Artémis, en tant que déesse, n'est pas seule ; elle est associée à un chœur de jeunes filles qu'elle anime et dont elle se distingue par le plus grand éclat des « valeurs » qui leur sont communes : *eídos*, *mégethos*, *phúē*, *mēkos*, la beauté, la taille, l'allure, la grandeur. Artémis est celle qui fait pousser, qui fait devenir grande et belle, qui conduit chaque être, d'abord petit et informe, jusqu'à l'épanouissement de sa jeune maturité (*Od.*, 6, 107 et 151 ; 20, 71). L'*Hymne homérique à Artémis* souligne clairement le double aspect de la déesse. Quand elle se donne à la joie de la chasse, son cœur vaillant se plaît à semer la mort, à jeter sur la race des bêtes sauvages les flèches qui font gémir, au milieu des cris affreux dont retentissent les forêts ; mais quand la « guetteuse de fauves » s'est rassasiée du bruyant carnage, elle détend son arc et suspend ses flèches ; vêtue de parures séduisantes, dans la grande demeure de son frère, elle mène les chœurs des Muses et des Charites. Les chants gracieux de jeunes filles, leurs voix divines remplacent les hurlements sauvages de la chasse. L'*Hymne à Aphrodite* l'évoque se plaisant à l'arc, au massacre des fauves sur la montagne, et tout aussi bien aimant les phorminx, les danses, les joyeux cris stridents des femmes, les cités des hommes justes (*Aphr.* I, 17-20).

Dans l'*Hymne à Artémis*, de Callimaque, à côté de certaines précisions ou d'indications nouvelles : l'accent mis sur sa virginité éternelle, le port des torches, l'appellation de « Reine Oupis au beau visage », les aspects de guetteuse et de gardienne (des routes, des ports, des rivages ; cf. AP. RHODES, 1, 570-2, pour les guettes marines), la polarité de la déesse s'exprime sur le mode plaisant d'un récit familier : Artémis est une fillette dont les petits bras ne parviennent pas même à atteindre le menton de son père qui la tient sur ses genoux. Mais quand l'enfant se trouve au milieu des Cyclopes (faces,

œil, vacarme monstrueux : toutes les composantes du masque de terreur), contrairement aux nymphes qui l'accompagnent et aux autres filles des dieux, même déjà grandes (leur âme à toutes est frappée d'épouvante), la petite, en dépit de ses trois ans à peine, reste impavide. Artémis enfant ne se laisse pas émouvoir par ce « qui fait l'épouvantail à la fillette » (*tèn kourèn mormúsetai*, vers 70). Et cette indication doit être rapprochée de l'*Hymne à Délos* où, marquant les liens d'Artémis et des rites pré-nuptiaux, Callimaque note, avec la même formule évoquant le masque de Mormô, que le chant d'Hyménée, quand il arrache la *númphē* au monde artémisien de la virginité « jette l'épouvante dans le cœur des filles (*ét̄hea kourāōn mormúsetai* ; 296-7) ». Dernière indication enfin, importante pour nous. Dans l'*Hymne à Artémis*, Callimaque évoque l'histoire des filles de Proïtos ; à la déesse, leur père consacra deux temples : l'un à Artémis *Koríē*, pour avoir ramené ses filles (*koúrai*) de leurs courses errantes sur les montagnes sauvages d'Azanie, l'autre à Artémis *Hémérē*, pour avoir écarté du sauvage (*ap'ágrion*) le cœur de ses filles. Et la scholie à ce passage précise : les trois filles en délire (*maneísai*) de Proïtos furent autrefois « adoucies » (*hēmerōthēsan*) par Artémis. Proïtos fonda deux sanctuaires, l'un de *Koríē*, l'autre de *Hémérē*, parce qu'elle avait adouci — ou apprivoisé — les jeunes filles (*dióti tās kóras hēmērōsen*). Artémis, la sauvageonne, s'il lui arrive de livrer les filles, avant leurs noces, à la folie et à l'errance loin des lieux civilisés, n'en est pas moins celle qui les apprivoise et les ramène à leur logis.

I. - *Artémis et le monde sauvage*

Nous avons alors soumis à un examen critique, pour le nuancer, le tableau que les historiens de la religion grecque ont présenté de la déesse comme « maîtresse du monde sauvage ». Ce lien d'Artémis à la sauvagerie, nous l'avons envisagé dans les divers aspects où l'on a cru pouvoir le reconnaître : d'abord dans le paysage, le décor naturel qui sert de cadre à la déesse ; ensuite dans le bestiaire et la végétation auxquels elle paraît spécialement associée ; enfin dans les types de vie et d'activités qui la définissent comme *agrotéra*, en affinité avec le domaine de l'*agrós*, les terres non cultivées, de pâture, de parcours, livrées à l'*ágra*, la chasse et à l'*ágrion*, le sauvage.

1. Le décor

« Que toutes les montagnes soient miennes » déclare l'Artémis de Callimaque (*H. à Artémis*, 18). J'habiterai les monts, ajoute-t-elle, et ne descendrai en ville que pour y secourir les femmes en couches. Les basses terres pourtant lui appartiennent aussi : marais, zones côtières où, entre terre et eau, la frontière est indécise. Elle a sa place également dans ces régions de l'intérieur où les débordements d'un fleuve, la stagnation des eaux, créent un espace qui n'est

pas pleinement asséché sans être tout à fait aqueux. De là les épithètes de *Limnáia*, *Limnâtis*, *Heleía*. Les berges de certains fleuves sont à elle ; elle est *Pótamia*, *Alphaeiáia*. En position de guette, à la frontière de deux mondes, elle veille sur les ports, sur les routes marines, sur les bateaux dans leur navigation ; elle est *Eúporia*, *Ekbatéria*, *Nēossóos*.

Entre ces lieux si divers où la déesse est vraiment chez elle, existe-t-il quelques traits communs ? Plutôt que d'espaces de complète sauvagerie, représentant, par rapport aux terres humanisées de la cité, une altérité radicale, il s'agit, comme Pierre Ellinger l'a bien vu (*Le gypse et la boue, Quaderni Urbinati*, 29, 1978, p. 7 sqs.) des confins, des zones limitrophes, des frontières où l'Autre se manifeste dans le contact qu'on entretient avec lui, sauvage et cultivé se côtoyant, pour s'opposer certes, mais pour s'interpénétrer tout autant.

A la suite de Philippe Borgeaud (*Recherches sur le Dieu Pan*, 1979, p. 34-40) nous avons, pour illustrer cette position particulière d'Artémis, choisi l'exemple de cette région de l'Arcadie du nord que divise une série de bassins, séparés entre eux par des cirques de montagne. Les eaux qui descendent des sommets n'ont pas d'issue vers la mer. Le sol doit les engloutir dans des fissures ou des gouffres, des *baráthra*. Dans les bassins de Phénée et du Stymphale alternent ainsi lacs marécageux et plaines cultivées. Or Pausanias nous raconte ce qui était arrivé, de son temps, aux habitants de Stymphale pour avoir négligé le culte d'Artémis. Un tronc d'arbre avait obstrué la bouche du *báraithron* et les eaux avaient recouvert toute la plaine jusqu'au jour où un chasseur, poursuivant une biche au milieu du lac, avait disparu avec l'animal, engloutis tous deux dans le gouffre dont l'entrée s'était trouvée du coup dégagée. De nouveau asséché, le territoire alentour était redevenu cultivable (PAUS. VIII, 22, 8-9). L'histoire doit être rapprochée du récit concernant le sanctuaire d'Artémis Saronis, au bord d'une mer « marécageuse et peu profonde de sorte qu'on l'appelait aussi *límñē Phoibaía* ». Or il advint que le roi Saron, lancé à la poursuite d'une biche, se laissa entraîner par la bête jusque dans la haute mer (*pélagos*) où il disparut. Son cadavre seul fut rejeté sur la terre ferme et on l'enterra dans le péribole du sanctuaire de la déesse. « On nomma cette eau stagnante (*límñē*) à partir du nom du roi : mer saronique » (PAUS., II, 30, 7 sq.) ».

« La déesse, écrit Borgeaud (p. 36), se venge des hommes qui la négligent en recréant le paysage qui lui convient le mieux : un lac marécageux au lieu d'une plaine cultivable. » Pour l'apaiser, ajoute-t-il, il faut la mort, non d'un cultivateur, mais d'un chasseur de cerf. Encore devrait-on préciser : d'un chasseur qui va trop loin, qui ne s'arrête pas dans la zone indécise où l'on garde encore pied au milieu de l'eau, mais qui passe la limite, s'avance dans l'élan de la chasse jusqu'au fond du lac ou en pleine mer. La fonction

d'Artémis serait-elle, comme on l'a supposé, d'écarter du monde civilisé et agricole cela même qu'elle représente et qui appartient à son domaine : terre sauvage et chasse ? Située là où les zones opposées se recoupent et interfèrent, où leurs limites nettes s'effacent, elle semble plutôt rappeler la fragilité des frontières et souligner, par l'incertitude même dont elles sont marquées, la nécessité de les respecter strictement. A Stymphale, derrière le sanctuaire d'Artémis, on voyait, en marbre blanc, des jeunes filles à jambes d'oiseaux (PAUS., VIII, 22, 7), évoquant ces oiseaux de Stymphale, ces bêtes carnassières qui, au temps mythique où les Arcadiens étaient encore eux-mêmes des hommes-loups, se servaient de leurs plumes comme de flèches pour massacrer, à la façon d'Artémis, les humains ou les tuaient à coups de bec comme leurs homonymes du désert d'Arabie. La menace d'inondation par les eaux du Stymphale, la présence d'images où se mêlent oiseaux mangeurs d'hommes et jeunes filles chasseresses rappellent la précarité des établissements humains, le retour possible des temps où la frontière entre animal et homme n'était pas encore bien tracée.

Comme les Arcadiens, chasseurs devenus mangeurs de pain, hommes-loups s'écartant de leur sauvagerie première pour s'installer dans l'humanité, Artémis se place aux confins des deux univers. Les règles que fixe la déesse, les honneurs qui lui sont dus garantissent, de l'un à l'autre, une juste articulation, mais ils la garantissent dans la mesure même où cet équilibre n'est ni définitif ni assuré, où le risque existe que les statuts basculent et que les frontières disparaissent. S'il n'y avait pas ce risque — dont les habitants de Kynaitha ont fait l'expérience, eux qui se sont ensauvagés en cessant d'observer les rites qui, dans le jeune âge, permettent d'adoucir et d'appriivoiser les humains —, on n'aurait pas besoin d'Artémis (cf. POLYBE, IV, 20-1 et les remarques d'A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, 1969, p. 209-214).

2. La chasse, les animaux, les plantes

Chasseresse, Artémis semble entretenir avec les animaux qu'elle poursuit et massacre une relation d'intimité, sinon de conaturalité. Par son aspect d'épreuve initiatique, comme dans la chasse de Calydon, la chasse constitue pour le jeune *koûros* une épreuve où il doit entrer non seulement en contact, mais en confrontation directe avec la sauvagerie animale. Xénophon souligne encore très clairement ce lien de l'activité cynégétique avec l'état de *néos*, au sortir de l'enfance, à l'entrée dans l'adolescence (II, 1 ; XII, 6 et 18). La chasse est un élément essentiel de la *paidéia* (I, 18). A la frontière du sauvage et du cultivé, proche de l'un comme de l'autre, la chasse introduit le jeune dans le monde des bêtes féroces, mais elle s'exerce en groupe, avec des règles strictes et des interdits. C'est seulement si ces normes, religieuses et sociales, ne sont pas respectées que chasse et chasseurs basculent entièrement du côté de la sauvagerie des bêtes auxquelles ils sont affrontés.

La vigilance d'Artémis s'exerce surtout, dans le règne animal, pour protéger ceux dont elle a spécialement la charge : les petits, tant qu'ils n'ont pas atteint la plénitude de leur force, pour la défense et pour l'attaque (ESCHYLE, *Agam.*, 140-1) ; ce sont ces trop nouvellement nés (*lian neogná*) qu'elle interdit aux chasseurs de poursuivre et qu'ils « abandonnent à la déesse » (*aphiâsi têi theôï*, XÉN., *Cyn.*, V, 14).

Maîtresse des fauves, agreste, Artémis est dite aussi *Lukeía*, *Elaphía*, *Elaphēbólōs* (qui chasse les loups, qui poursuit les cerfs). Ces traits ont conduit les historiens à parler, à son sujet, d'un « zoomorphisme primitif » ; ils y ont vu tantôt la survivance d'un stade antérieur de religions totémiques, tantôt l'héritage d'une grande déesse de la fécondité préhellenique, à épiphanie animale. A l'appui de ces hypothèses deux ordres de faits ont été invoqués. D'une part, contrairement à Apollon, maître des troupeaux de bœufs, Artémis aurait plutôt affaire aux animaux sauvages et cette affinité se marquerait jusque dans les victimes qui lui sont offertes en sacrifice ; d'autre part, dans les mythes, plusieurs de ses compagnes, parmi les plus proches, sont métamorphosées en bêtes sauvages, en ourses spécialement, comme les petites filles athéniennes, temporairement recluses en son sanctuaire de Brauron, doivent, avant leur mariage, rituellement mimer les ourses en son honneur.

L'enquête qu'avec l'aide de Stella Georgoudis et de Françoise Frontisi nous avons amorcée sur ces deux points nous a conduit à des conclusions assez différentes. Les victimes sacrificielles d'abord. La brebis, le porc, la *trittús* (un bovin, un capridé, un porc) figurent dans les *Lois sacrées* comme victimes immolées pour Artémis ; le bœuf est également présent, surtout à vrai dire quand la déesse est associée à Léo et Apollon. Au reste les sanctuaires d'Artémis, comme ceux des autres dieux, comportent des troupeaux sacrés composés de bêtes domestiques. Pausanias note qu'à Hyampolis on prétend que toutes les bêtes de troupeaux consacrées à Artémis grandissent sans maladie et plus grasses que les autres (X, 35, 7-8 ; cf. aussi POLYBE, IV, 18, 10). Plutarque évoque, dans la *Vie de Lucullus*, les génisses consacrées à Artémis Persia ; elles errent en liberté (*áphetoï*) marquées d'une empreinte en forme de torche, emblème de la déesse. On ne s'en sert que pour les sacrifices ; encore est-il fort difficile de les attraper : quand on veut conduire à l'autel un de ces bovidés, vivant en pleine nature, à la façon des bêtes sauvages, on ne peut y parvenir qu'au terme d'une sorte de chasse et en utilisant les liens (24, 4-6).

Mais la victime de loin la plus courante est la chèvre (*aîx*), dont le statut, à la frontière du domestique et du sauvage, est indécis, la position pour le moins flottante, non seulement parce qu'il existe des chèvres sauvages mais parce que, même confié à la garde d'un chevrier, cet animal demeure le moins « social », le moins domestique des bêtes de troupeaux.

Un texte est ici éclairant. Non loin de la bouche de l'Euphrate, rapporte Arrien (*Anabase d'Alexandre*, VII, 20, 3-5) sur une petite île boisée où s'élève un sanctuaire d'Artémis, « paissent des chèvres sauvages (*agriai*) et des cerfs, laissés libres et consacrés à Artémis (*aphétous*) ; il est interdit de les chasser sauf si l'on veut faire un sacrifice à la déesse ; c'est dans ce seul cas qu'on a le droit de les chasser, car alors ce n'est plus religieusement interdit. » Associées aux cerfs, les chèvres sauvages partagent avec les génisses de l'Artémis Persia le statut d'*aphetoi* : leurs troupeaux errent librement en sécurité sous la sauvegarde de la déesse. Dans leur rattachement au sanctuaire, génisses et chèvres se trouvent les unes et les autres dans une situation rendue indécise, à la frontière du sauvage et du domestique, de la chasse et du sacrifice, catégories normalement bien distinctes mais qui, cette fois, interfèrent à leur marge. Les détails que nous donne Xénophon (*Anabase*, V (3), 7-13) sur le terrain sacré, avec autel et sanctuaire, qu'il consacre à Artémis près de Scillonte et sur le sacrifice offert chaque année à la fête de la déesse, vont dans le même sens. Du côté des participants, on note une volonté de rassembler en un même tout les diverses composantes du groupe : habitants de Scillonte et gens des environs, hommes et femmes, jeunes gens et hommes faits ; le domaine (*agrós*) comporte des cours d'eau, avec poissons et coquillages ; des terres de chasse, avec « tous les gibiers » ; des pâturages sacrés ; une prairie (*leimón*) et des hauteurs boisées (d'arbres sauvages) propices à l'élevage des bêtes domestiques ; enfin un verger planté d'arbres cultivés. Le repas sacrificiel que la déesse, sur la dime des produits annuels de l'*agrós* (*tà ek toù agroù hōraía*) fournissait aux convives, associat : 1. - des produits cultivés : farine d'orge, pain, vin, fruits secs ; 2. - la viande des victimes prélevées sur les troupeaux sacrés de la déesse : chèvres, bœufs, porcs (*súes*) ; 3. - la viande du gibier qu'au cours d'une chasse organisée pour la fête, les *néoi*, auxquels pouvaient se joindre des *ándres*, avaient abattu sur le domaine sacré : gazelles, cerfs et sangliers (*súes*), ces derniers figurant à la fois dans la liste des bêtes sauvages chassées et des animaux domestiques normalement sacrifiés.

Rappelons deux types de sacrifices à Artémis, dont le caractère singulier a suscité bien des commentaires. D'abord celui, annuel, d'Artémis Laphria, à Patras (PAUS., VII, 18, 8-9). Il s'agit d'un sacrifice « total », dans tous les sens du terme : les victimes, jetées vivantes dans le feu, sont entièrement livrées à la déesse ; la cité, officiellement représentée en tant que telle, s'associe aux particuliers et rivalise de zèle avec eux ; l'autel, recouvert du bois « le plus sec » est entouré d'une palissade circulaire, faite de bois « encore vert » ; les bêtes qu'on précipite dans le feu comprennent, d'une part, des oiseaux dits « comestibles » et « toutes les formes de victimes sacrificielles » (bêtes domestiques et comestibles) ; d'autre part, des bêtes sauvages : sangliers, cerfs, chevreuils, et aussi ours et loups que les Grecs normalement ne mangent pas ; ces animaux sauvages sont eux-mêmes, d'une part, des petits

(*skúmnous*), de l'autre des adultes en pleine maturité (*tà téleia tòn thērìon*) ; à cet holocauste où se rejoignent toutes les catégories animales s'ajoute, déposé sur l'autel, le fruit des arbres cultivés (*déndrôn karpòn tòn hēmérōn*).

Le second cas est celui des *Elaphēbólia* de Hyampolis dont l'*aítion*, connu sous le nom de « Désespoir phocidien » est le suivant : en position d'infériorité dans une guerre dont l'enjeu est la vie même de leur patrie, menacée de complet anéantissement par leurs ennemis thessaliens, les Phocidiens, jouant leur va tout, mettent dans la balance du combat la totalité de leur communauté civique, en vouant par avance à la mort, non seulement les combattants mâles et adultes, mais les femmes et les enfants, rassemblés sur un bûcher avec tous les biens meubles — tissus, or, argent — et toutes les images des dieux. Ordre était donné aux trente gardes, en cas de défaite, de mettre le feu au bûcher et de tout y brûler « comme s'il s'agissait de victimes sacrificielles », puis de s'entrégorger sur place. Avec l'aide des dieux (et d'Artémis, sans doute, tout spécialement) les Phocidiens obtinrent une éclatante victoire ; depuis lors, chaque année, on offre à Artémis *Elaphēbólia* un sacrifice qui rappelle l'extrémité à laquelle on dut avoir recours quand la guerre, au lieu d'opposer selon des règles strictes deux corps d'armée, prit la forme bestiale d'une lutte à mort, d'une extermination sauvage. Les Phocidiens furent alors contraints, sous le signe d'Artémis et pour gagner son appui, de traiter leurs petits enfants, leurs femmes, leurs dieux même, sur le mode de victimes sacrificielles, comme si la guerre, en basculant du côté de la sauvagerie, effaçait du même coup les frontières entre les hommes et les bêtes.

Après les rites sacrificiels, les mythes de métamorphose animale : Atalante, Callisto, Polyphonté. Analysées dans leurs diverses versions, en tenant compte de tous les détails, les histoires de ces trois compagnes d'Artémis forment un ensemble. Les aventures de chacune ne prennent leur plein sens que confrontées à celles, à la fois semblables et différentes, des deux autres. La vierge Atalante, arrivée à l'âge du mariage, refuse le lien conjugal et l'union sexuelle. Se voulant à tout jamais *parthénos*, elle se présente, dans les récits, comme une jeune fille à bien des égards proche de l'ourse. Sa fixation excessive au statut virginal fait de son mariage un ensauvagement. Après ses noces, elle s'unit à son époux dans un bois sacré ou dans un sanctuaire, comme feraient des bêtes. Les deux conjoints sont métamorphosés en lions. Callisto, à l'âge où elle devrait demeurer encore *parthénos*, s'unit contre son gré à Zeus. La découvrant enceinte, pour la punir, Artémis la change en ourse (dans certaines versions la métamorphose se produit au moment même de l'accouchement). Sous sa forme animale, la jeune fille garde des sentiments humains jusqu'à ce que Zeus fasse d'elle, dans le ciel, la constellation de l'Ourse. A travers l'histoire de ses malheurs, ce sont les limites de l'humain, du bestial, du divin qui sont mises en question. Dans

les légendes arcadiennes, Callisto, par le fils qu'elle a eu de Zeus, contribue à fixer ces frontières mais dans la mesure même où elle les a franchies, elle rappelle leur précarité. Polyphonté n'a pas seulement, en tant que *parthénos*, comme Atalante, des sentiment oursins ; elle s'unit réellement à un ours. Elle se fait ourse sexuellement au lieu de se garder pure et de ne renoncer à la sauvagerie qu'à travers le mariage. Elle enfante deux jumeaux, *Sauvage* et *Montagnard*, géants mangeurs de chair humaine, méprisant les dieux autant que les hommes. Elle est métamorphosée en un oiseau de sinistre augure, une sorte de hibou, le *Stúx*, en qui s'exprime une inversion complète des valeurs. Dans les trois cas, sous des formes diverses, sont posées et transgressées les limites qui séparent le jeune de l'adulte, la *parthénos* de la matrone, la fille du garçon, le sauvage de l'apprivoisé, l'animal de l'homme, l'humain du divin. Mais pas un de ces mythes n'implique une quelconque identification d'Artémis avec l'ourse ou un autre animal.

Regardons ce point de plus près. Atalante est exposée par son père, qui veut un garçon, non une fille. Elle est nourrie par une ourse, séparée de ses petits. L'ourse est l'animal « le plus sauvage » (PLUTARQUE, *Mor.*, 494 c), encore que par bien des aspects elle rappelle l'être humain (dans la posture de l'accouplement, la forme des pattes, la démarche dressée, l'alimentation omnivore). L'ourse ne se contente pas d'engendrer ; quand elle nourrit, elle « façonne » à sa semblance, en les léchant, des petits qui ne naissent pas seulement faibles mais « informes » (ARISTOTE, *G. A.*, 774 b 15 ; PLUTARQUE, 494 c-d ; OVIDE, *Mét.*, XV, 379 sq.). Au fond des bois où elle est rejetée, Atalante, comme Pâris, est « façonnée aux manières de l'ourse qui la nourrit » (LYCOPHRON, *Alexandra*, 137 et scholie). Encore petite fille elle a déjà la taille, la force, l'allure d'une adulte. Sa beauté n'est pas seulement garçonnière ; elle terrifie. L'éclat de ses cheveux blonds, de son regard, toute sa figure empêchent de la dévisager en face. Elle épouvante comme Gorgô.

Où est sa faute, ou plutôt son malheur ? Elle veut être Artémis, rivaliser avec la déesse en demeurant, comme elle, vierge jusqu'au bout (*parthénon éinai dià télous* ; ELIEN, *H. V.*, 13, 1). Le problème que soulignent toutes les versions et, de façon spécialement frappante, celle de Theognis, c'est celui du *télos* pour la jeune fille : le terme, l'accomplissement de la *parthénos*. Devenue *teleía* ou *hōraía*, c'est-à-dire ayant atteint l'âge où la femme est mûre et doit fructifier, Atalante refuse le *télos* du mariage. Quand, en dépit de son refus, « *télos d'égnō* », elle connut le mariage (ou elle comprit quel était son accomplissement, cf. Detienne, *Dionysos mis à mort*, p. 84) il était trop tard. En voulant se faire Artémis, en jouant la Divine Vierge, elle fait la bête : ourse comme *parthénos*, lionne comme épouse. Parce qu'elle a poussé jusqu'à sa pointe extrême le statut de *parthénos*, en elle l'enfant, la *païs*, ne se distingue plus de la femme mûre — la fille, au lieu de se démarquer du garçon, bascule vers une hypervirilité —, le mariage, quand enfin il a lieu, se trans-

forme d'abord en une poursuite sauvage où la fiancée traque et massacre son prétendant comme à la chasse, ensuite en une union bestiale. L'hymen ne consacre plus la rupture avec l'état antérieur où la *parthénos* n'est pas domptée ni domestiquée, où elle ignore encore le joug. La frénésie sexuelle qui s'empare d'Atalante et de son époux, unis dans le mariage comme à la chasse, n'est pas moins proche de la sauvagerie que leur refus primitif des noces et la haine que chacun, dans sa solitude, vouait à l'autre sexe.

Le récit explore ainsi les limites dernières, les ultimes frontières du statut de *parthénos*, quand la fille se trouve placée sous le patronage d'Artémis. Mais si elle va trop loin, si elle se veut Artémis elle-même, elle se retrouve ourse comme vierge et lionne comme épouse. C'est la fille humaine qui bascule vers l'animalité ; ce n'est pas la déesse, installée à jamais dans son état de vierge-chasserresse, état qui constitue pour elle, en tant qu'elle est une divinité, un parfait accomplissement. L'ourse qui nourrit et façonne Atalante ne saurait être un substitut ou une épiphanie de la « pure » Artémis : c'est une mère, à la recherche de ses petits, les mamelles gonflées de lait ; quant à la lionne du récit, elle est la partenaire sexuelle d'un mâle en rut.

Pour Callisto, sa métamorphose en ourse est une punition qui lui est infligée pour n'être pas restée fidèle au monde virginal de la déesse, pour avoir connu accouplement et enfantement. De même l'union de Polyphonté avec l'ours provoque, chez la déesse, « une horreur extrême » : elle déchaîne contre son ancienne compagne tous les animaux sauvages. Epouvantée, Polyphonté se réfugie, loin des bois et des monts qu'elle hantait avec Artémis, dans la demeure de son père pour y enfanter. Dans les deux cas, le « devenir ours » (par suite de l'union avec un dieu ou par l'union avec une bête) marque, non l'intégration, mais la rupture avec le domaine artémisien.

II. - *Artémis courotrophe et virginale*

Si Artémis n'incarne pas la sauvagerie à l'état pur, si elle opère aux confins du sauvage et du civilisé, intervenant quand l'articulation de ces deux mondes, dans la vie individuelle et sociale, est mise en question, peut-être est-il plus facile d'aborder le second aspect qui a été reconnu à la déesse : son rôle de courotrophe, son statut de vierge.

Artémis prend en charge la croissance des jeunes, filles et garçons, jusqu'à leur maturité. Elle les conduit jusqu'à ce seuil dont le franchissement consacre leur pleine intégration sociale et marque le renoncement au patronage exclusif de la déesse, la sortie de l'univers proprement artémisien.

Patronage, conduite de la jeunesse ; le mot grec est *agōgē* : action de guider dans un trajet, un transfert d'un statut à un autre. La fonction d'Artémis,

dans ce parcours des jeunes, se marque par la place centrale qu'elle occupe dans les rites pré-nuptiaux, la cérémonie du mariage ouvrant une carrière de vie où Artémis n'aura plus à intervenir que dans des conditions très particulières et strictement définies. L'épouse accomplie n'est plus dans l'orbite d'Artémis. Artémis apparaît ainsi, dans le mythe, radicalement hostile au mariage. Elle est la déesse *hagné*, pure de tout contact sexuel ; elle a obtenu de son père le privilège d'une virginité éternelle. Elle poursuit de son implacable ressentiment celles de ses compagnes qui ont eu un commerce sexuel et qui, enceintes, trahissent par leur embonpoint, comme Callisto, qu'elles ont cessé de lui appartenir.

Comment comprendre cette fonction de nourricière des jeunes et de gardienne de la chasteté ? Suffit-il de poser une équivalence simple entre, d'un côté, Artémis, la jeunesse, le monde sauvage, et de l'autre, en pleine opposition, le mariage, la vie cultivée, des divinités autres qu'Artémis ? Pour rendre compte de tous les attributs et prérogatives d'Artémis, le tableau doit être, semble-t-il, assez fortement nuancé.

Artémis ne se borne pas à faire passer les jeunes de l'état plus ou moins informe de nouveau-nés à la maturité, avec tout ce que cela implique : pour les filles la nubilité, c'est-à-dire l'aptitude à la vie sexuelle, à la condition d'épouse et de mère, pour les garçons, un ensemble de qualités physiques nécessaires au combattant-citoyen — elle prépare aussi les jeunes à la vie sociale ; elle les conduit de la sauvagerie originaire à un état où ils seront en mesure de franchir le pas que représentent pour la fille le mariage, pour le garçon l'accès à la citoyenneté. Bien entendu, ce cheminement se produit dans une zone frontière, aux marges de la cité. C'est un apprivoisement en milieu sauvage, de sorte qu'à son terme le jeune se trouve, comme Artémis, aux confins, dans un espace où la ligne de démarcation du sauvage et du cultivé n'est pas entièrement nette. Il va donc falloir qu'un seuil, une coupure soient institutionnellement établis, qu'un franchissement se produise et se produise dans des conditions telles que ne soit pas fondamentalement déstabilisée l'articulation des deux mondes, qu'ils ne viennent pas empiéter l'un sur l'autre.

Ce jeu complexe où s'associent coupure et continuité trouve son expression dans le vocabulaire. Les *númphai*, les *parthénoi*, se sont ces vierges qui accompagnent la déesse, qui l'assistent à la chasse et dans les chœurs et qui, par conséquent — chasse garçonnière, chœur féminin — sont à cheval sur le garçon et sur la fille comme si, à cet âge, la frontière entre les sexes demeurait encore un peu floue. Mais *númphē*, c'est aussi la jeune mariée, l'épousée ; et le terme *parthénos* est parfois employé pour définir la jeune épouse qui n'est pas encore une mère de famille. Il y a donc, quand l'initiation sexuelle se fait par les voies régulières de l'intégration sociale, dans et par le mariage, non seulement coupure, changement de statut pour la fille, mais

aussi bien continuité, progression régulière, l'appivoisement mené par Artémis en milieu sauvage trouvant en quelque sorte son accomplissement et sa fin dans le cadre de la famille et de la cité.

Quel est donc le rapport de la chaste Artémis, de l'agreste ennemie du mariage, avec la sexualité ? Elle y prépare les fillettes en les faisant mûrir, en les rendant nubiles. Elle les conduit jusqu'au seuil du mariage où l'union sexuelle s'accomplit sous la forme la plus « cultivée ». Cependant, même dans ce cas, nous l'avons vu chez Callimaque, l'âme des jeunes filles est « terrifiée » par le chant d'Hyménée comme par un épouvantail. Pour les *parthénoi*, le premier jour des noces peut constituer ce que l'*Anthologie Palatine* appelle « la terreur commune des vierges » (*A. P.*, IX, 245). L'acte sexuel est à cet égard, jusque dans le mariage, présenté comme violence, brutalité, au cours d'une lutte qui rappelle la chasse et la guerre, une blessure qui fera couler le sang. Jouant comme un épouvantail dans le cœur des vierges il inscrit une forme de sauvagerie au sein même de l'institution conjugale. Cette sauvagerie, pourtant, ce n'est pas la part d'Artémis. Artémis la refuse en rejetant le mariage.

Nous parlons de sexualité dans le mariage. Mais quand la sexualité n'est pas apprivoisée, quand elle n'est pas civilisée par le mariage, son caractère de violence masculine, de chasse où les compagnes d'Artémis deviennent gibier, ses aspects d'enlèvement et de rapt accusent ce caractère de sauvagerie. A l'horizon des *parthénoi* vouées à Artémis, on aperçoit, dans des récits mythiques et dans des rituels, la hantise ou au moins la menace du viol et du rapt, c'est-à-dire d'une conduite qui au lieu d'intégrer la féminité à la culture par une cérémonie fixant clairement les frontières entre jeune fille artémisienne et femme mariée, en fait l'occasion d'un ensauvagement des deux sexes, sans que la *númphê*, par l'abandon de sa virginité, ait réussi à franchir la ligne qui fait d'elle une femme, au plein sens du terme.

Nous avons envisagé jusqu'ici la sexualité subie par la jeune fille, celle qui lui est imposée par le mâle. Il existe aussi, dans l'état de *númphê* et de *parthénos*, une sexualité vécue du dedans. C'est celle qui s'empare des filles de Proïtos et qui les fait courir, en tenue indécente, à travers les montagnes, comme des pouliches affolées par le désir. Artémis *Hēmerasía* devra les calmer en les réappivoisant pour qu'elles puissent, elles aussi, convoler en justes noces.

Une des fonctions d'Artémis est de permettre et de préparer l'intégration de la sexualité dans la culture. Il y a diverses formes de sexualité, plus ou moins assimilables au civilisé selon les cas. La fonction d'Artémis, comme *hagnê parthénos*, c'est de dénier la sexualité de telle sorte qu'elle ne puisse émerger que dans le cadre conjugal. Mais ce rejet temporaire, par son radicalisme, risque de livrer le sexuel à toutes les formes de déviance.

Par défaut d'abord : les *parthénoi*, arrivées à maturité, refusent l'accomplissement du mariage. Elles se font chasseurs, garçons, jeunes à perpétuité. Par excès ensuite : soit passivement quand elles sont livrées au rapt et au viol ; soit activement quand elles sont possédées de frénésie sexuelle. Les Nymphes d'Artémis, tantôt refusent tout contact avec l'homme, tantôt s'unissent furtivement aux bergers, aux satyres, à Pan ; elles attirent les mortels par leur séduction et les font disparaître.

Mais trop ou trop peu, que la sexualité soit un épouvantail ou un désir effréné, qu'on se mure dans un refus définitif ou qu'on s'offre à tout venant, qu'on soit gibier ou chasseur, Artémis n'intervient pas pour incarner la complète sauvagerie mais pour permettre — dans une situation où la sexualité n'est pas encore en place, où elle s'inscrit en vide ou en débordement —, que s'opère une délimitation exacte entre garçons et filles, jeunes et adultes, et qu'ainsi s'articulent correctement chasteté et mariage, sexualité et ordre social, vie sauvage et vie civilisée. Deux exemples ont sur ce point appuyé nos conclusions. Le premier concerne le culte d'Artémis Triclaría à Patras que nous avons analysé en détail et dont nous avons marqué les rapports avec le mythe des Proïtides dans ses diverses versions. Pour le second, qui se réfère à une tradition d'Asie Mineure concernant une ordalie de virginité, dans une grotte d'Artémis, nous avons suivi et développé les observations de Ph. Borgeaud (*op. cit.*, p. 126-127).

III. - *Artémis Lochía*

Patronne des jeunes par opposition aux adultes, vierge étrangère au mariage, Artémis est cependant la maîtresse des accouchements. Comme le dit Platon : sans avoir jamais enfanté elle a reçu en partage l'enfantement (*Théétète*, 149 b). Elle est *maía locheiēs*, accoucheuse des femmes en travail. C'est la même déesse qui ne veut connaître que des vierges et dont il est dit, dans *Les Suppliantes* d'Euripide (vers 958) : « Artémis *Lochía* ne s'adressera plus aux femmes qui n'ont pas d'enfants ». Artémis apparaît ici en doublet d'Eileithya, mais Eileithya agit comme une divinité fonctionnelle qui est tout entière définie par son rôle d'assistante dans l'accouchement ; la compétence d'Artémis dans la parturition tient à son mode d'action en général, aux fonctions qu'elle assume dans un registre qui s'étend à d'autres domaines.

Pourquoi l'accouchement et qu'est-ce qu'elle y fait ? D'une certaine façon l'accouchement est le terme, l'aboutissement de l'union sexuelle. Pour la *parthénos*, « délier la ceinture » c'est s'unir à un homme, mais c'est aussi bien accoucher. En même temps que *Lochía*, Artémis est *Lusízōnos*, la délieuse de ceinture. En conduisant les jeunes filles jusqu'au mariage (quand elles sont sur le point de le consommer, elles consacrent leur ceinture de vierges à la déesse) Artémis les mène dans une voie qui débouche sur l'accouchement.

De même que l'union sexuelle représentait, pour l'imaginaire grec, un élément susceptible d'introduire la sauvagerie jusque dans l'institution matrimoniale, de la même façon, dans la carrière de l'épouse, l'accouchement insère comme un aspect d'animalité. D'abord parce que, dans la procréation, le couple conjugal, dont l'union est fondée sur le contrat, produit un rejeton semblable à un petit animal par sa vie encore élémentaire, extérieure à toute régulation sociale ; c'est ce petit qu'Artémis doit prendre en charge comme elle le fait des petits de toutes les bêtes. Ensuite parce que le lien qui unit le nouveau-né à sa mère est « naturel », non social comme celui qui le rattache à son père. Enfin et surtout parce que l'accouchement se joue dans le corps de la femme comme une sorte de crise subite qui la ravage de l'intérieur, une épreuve qu'elle subit passivement dans le paroxysme des douleurs : l'accouchement est la forme de guerre que connaissent les femmes, un combat dont l'assaut les surprend désarmées, lutte inégale où l'ennemi vous attaque du dedans de votre propre corps et dont l'issue, imprévisible, peut être soit la mort par les flèches d'Artémis, soit, avec la délivrance et la naissance de l'enfant, l'accès au statut de mère de famille.

Là est le paradoxe de l'accouchement. Ce n'est pas tant le mariage qui intègre la *parthénos* à la vie cultivée, qui la domestique en mettant la pouliche sauvage sous le joug, mais l'accouchement. Tant qu'elle n'a pas d'enfant, la jeune épousée n'a pas entièrement rompu avec la *parthénos*. Ce qui coupe définitivement les liens avec le monde virginal de la jeune fille c'est moins peut-être la pénétration du corps féminin dans le premier contact sexuel que, en sens inverse, la sortie du rejeton, se frayant une voie du giron maternel vers le dehors. Cette déchirure des entrailles, en même temps qu'elle atteste, par les cris, les douleurs, le délire qui l'accompagnent, le côté sauvage et animal de la féminité, fait accéder la femme à une socialité pleine et entière. D'une certaine façon, comme Nicole Loraux l'a montré, à travers ce combat violent et brutal, cette forme de guerre ensauvagée que la femme subit dans l'enfantement, elle n'accède pas seulement à la socialité ; elle s'élève au même niveau que l'homme. Si elle meurt en donnant, avec son enfant, un futur combattant à la cité, elle se masculinise au point de s'égaliser au guerrier tombé sur le champ de bataille pour la patrie. Mais si dans le cas de la *parthénos*, la frontière entre les sexes se faisait indécise, la *gunè gameté* qui émerge de l'accouchement, alors même qu'elle acquière une sorte de dignité mâle, se trouve fixée dans un rôle sexuel qui n'interfère aucunement avec celui de l'homme. En engendrant, sur le mode animal, un petit rejeton qui deviendra un citoyen, c'est la cité elle-même que la femme reproduit.

La guerre qui se joue dans le corps de l'accouchée est aux antipodes de la guerre hoplitique. Elle est proche de celle qu'Artémis livre aux bêtes quand elle les poursuit : une guerre impitoyable, inégale, où il n'y a pas deux combattants qui s'affrontent mais un gibier et un chasseur. L'issue de ce combat

dépend entièrement des dispositions d'Artémis qui, suivant sa fantaisie, peut sauver ou perdre, épargner ou exterminer. Seule et désarmée, la femme en couches est livrée à l'humeur de la déesse, « lion pour les femmes », cette déesse qui lui apporte soit l'anéantissement, soit, avec la délivrance, le salut personnel, la dignité d'épouse, le renouveau enfin de la cité par le surgen d'un jeune plant.

Un dernier aspect restait à examiner : Artémis et la guerre. En prélude à cette étude, que nous n'avions plus le temps de traiter et que nous devons reprendre, nous avons dû nous borner à quelques remarques montrant que si Artémis intervient parfois dans la guerre, ce n'est pas en tant que « divinité guerrière », mais sur un mode et dans un registre plus proches des autres fonctions que nous lui avons reconnues.

*
**

Pour prolonger, dans le cadre du Séminaire, notre recherche sur le masque, la possession et certaines formes de musique en Grèce ancienne, M. Gilbert Rouget, de façon plus large et d'un point de vue comparatiste, nous a accordé la faveur de deux exposés où il a traité des rapports entre musique, danse et possession. M^{me} Annie Schnapp, au cours de trois séances, a présenté son interprétation de l'épisode de la Dolonie et de la place qu'y prend le thème des déguisements animaux. M. François Flahaut, auquel nous nous étions référé l'année précédente, a précisé, en deux exposés, son point de vue sur l'analyse des mythes et la lecture psychanalytique. M^{me} Nicole Loraux, MM. François Hartog et Jesper Svenbro, ont soumis à la discussion les points qui, dans leur propre recherche, pouvaient intéresser la nôtre. Tous nous ont beaucoup apporté. Nous avons nous mêmes développé, au cours de plusieurs Séminaires, une enquête sur le thème : Tyrannie, inceste, boiterie, en nous appuyant sur l'analyse de la légende des Labdacides confrontée à l'histoire des tyrans Cypselides, à Corinthe, telle que la raconte Hérodote.

Invitée par le Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés anciennes, notre collègue Froma Zeitlin, professeur à Princeton, a tenu au Collège plusieurs séminaires où elle a traité, de façon neuve et forte, les deux sujets suivants : 1. Les travestissements des genres dans les comédies d'Aristophane. 2. Eros et politique dans les Suppliantes d'Eschyle.

J.-P. V.

MISSIONS ET CONGRÈS

Conférences et séminaires, à Mexico, du 1^{er} au 30 novembre 1980, à l'Institut français d'Amérique latine, à la Faculté de Philosophie et de Lettres, au Département de Lettres Classiques de l'Université Nationale autonome de Mexico, à l'Institut national d'Anthropologie et d'Histoire.

Conférence le 24 mars 1981 au Collège universitaire fontenaisien.

Direction du Colloque de recherches organisé par l'Association suisse pour l'étude de l'Antiquité, à l'Université de Neuchâtel, du 3 au 10 mai 1981.

Du 15 au 22 mai, Séminaires non officiels à Prague, pour les Universités dites volantes.

PUBLICATIONS

Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de Psychologie historique (Paris, 1965 ; 2 vol., 8^e édition, 1981).

Tragedy and Myth in Ancient Greece (en col. avec Pierre Vidal-Naquet, transl. by Janet Lloyd, Sussex et New Jersey, 1981, Harvester Press et Humanities press).

Mito e Società nell' Antica Grecia (trad. di P. Pasquino e L.B. Pajetta, Torino, 1981, Piccola Biblioteca Einaudi).

Mort grecque, mort à deux faces (*Le Débat*, 12, mai 1981, p. 51-9).

La tragédie (*Comédie Française*, 98, avril 1981, p. 23-8).

Le tyran boiteux. D'Œdipe à Périandre (*Le temps de la réflexion*, 2, 1981, p. 235-255).

La belle mort et le cadavre outragé (*Journal de Psychologie*, n° 2-3 : Thèmes de pensée religieuse, avril-sept. 1980, p. 209-241).

Nascita di immagini (*Aut aut*, 184-185, Luglio-ottobre 1981, p. 7-23).

L'autre de l'homme : la face de Gorgô (*Pour Léon Poliakov. Le racisme, mythes et sciences*, Bruxelles, 1981, Editions complexes, p. 141-155).