

## Etude comparée des religions antiques

M. Jean-Pierre VERNANT, professeur

Deux paliers, cette année, dans la poursuite de l'enquête sur Artémis. En premier lieu, Artémis et la guerre. Ensuite, Artémis et le rituel de l'*arkteia*, à Brauron, pour les petites filles d'Athènes astreintes à « mimer l'ourse » avant leur mariage. Entre ces deux paliers, ménageant et justifiant la transition, l'ensemble des récits qui associent étroitement certains aspects de la guerre — qu'il s'agisse de l'origine des conflits ou d'événements militaires marquants —, à des épisodes de la vie juvénile, pour les garçons et pour les filles, dans l'orbite de la déesse, lors de ses fêtes, dans ses sanctuaires.

### I. - *Artémis et la guerre*

Pourquoi, dans quelles conditions, selon quelles modalités la divinité courotrophe qui fait pousser et mûrir les jeunes, qui les forme pour les conduire jusqu'à ce seuil où ils s'intègrent pleinement à la cité, intervient-elle dans les pratiques guerrières ? L'explication la plus simple (cf. Raoul LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, 1979, p. 200 sqs) consiste à rattacher le rôle d'Artémis dans la guerre à celui qu'elle joue comme maîtresse des initiations de jeunes. Patronne de l'*agôgè*, la déesse règne avec d'autres puissances divines sur les gymnases, dont elle est dite parfois souveraine (EURIPIDE, *Hippolyte*, 229) et où les jeunes s'entraînent aux diverses disciplines du combat. On peut d'autre part supposer, avec Angelo Brelich, que les scénarios d'initiation ont dû comporter, entre des groupes de jeunes gens appartenant à des cités voisines, des joutes rituelles se déroulant, à l'occasion de fêtes d'Artémis, dans des sanctuaires communs situés à la frontière des deux Etats. Ces luttes rituelles ont pu déboucher dans de véritables conflits frontaliers et se prolonger en guerres ouvertes opposant les deux communautés.

Mais en posant, comme si elle allait de soi, une sorte de continuité logique entre le statut de déesse courotrophe et celui de divinité guerrière, on ne risque pas seulement d'effacer, de l'un à l'autre, les différences et les oppo-

sitions. On est nécessairement conduit à méconnaître ce qui constitue pour l'historien de la religion le problème essentiel qu'aucune interprétation ne saurait ignorer : la place très particulière qu'occupe Artémis dans le champ de la guerre, le caractère spécifique de son action dans ce domaine. Sur ce point notre recherche s'est inscrite dans la ligne des analyses de Pierre Ellinger, soulignant que les liens d'Artémis avec la guerre apparaissent moins dans les conflits normaux que dans ce qu'il appelle les guerres d'anéantissement total, quand l'enjeu n'est plus la victoire d'une cité sur son adversaire mais la survie d'une communauté humaine dans son ensemble.

Pour le dire d'emblée, l'intervention d'Artémis dans la guerre n'est pas, à nos yeux, de l'ordre guerrier. Artémis ne combat pas, elle guide et elle sauve ; elle est *Hégémonè* et *Sôteira*. On l'invoque comme salvatrice dans les situations critiques, quand le conflit n'oppose pas deux Etats selon le modèle agonistique de l'affrontement entre Grecs, mais engage la permanence d'une cité menacée tout entière de destruction. Artémis se mobilise quand, par la faute d'un des belligérants qui ne respecte pas les limites imposées à l'emploi de la violence au cours de la bataille et dans le traitement du vaincu après sa défaite, la guerre, par l'excès des moyens mis en œuvre et par l'enjeu radical du conflit, sort du cadre civilisé à l'intérieur duquel la maintiennent les règles de la lutte militaire et bascule brutalement du côté de la sauvagerie. Dans ces cas « extrêmes » la déesse, quand elle apporte le salut, en gratifie ceux qu'elle protège — en général le camp directement menacé — par des moyens qui ne relèvent pas de la supériorité de puissance, physique ou militaire. Elle agit par le biais d'une manifestation surnaturelle qui brouille le jeu normal du combat.

Aux uns, elle apporte l'aveuglement, soit qu'ils se trouvent, par elle, dans leur cheminement, égarés, perdus, désorientés, leurs routes confondues ou effacées (par le brouillard, la nuit, la neige), le décor rendu à leurs yeux méconnaissable et étranger, — soit que la confusion atteigne leur esprit et que, troublés, livrés à la panique, ils ne soient plus capables de reconnaître l'adversaire pour ce qu'il est, d'évaluer exactement sa nature, son nombre et sa force, voire, à la limite, que mis hors d'état d'identifier l'ennemi, de le distinguer de l'ami, ils en viennent à se massacrer entre soi en croyant combattre l'adversaire. Aux autres elle offre, en contraste, une sorte d'hyperlucidité ; tantôt elle les guide, sans que l'ennemi les puisse voir, par des chemins secrets ; elle éclaire de nuit leur itinéraire, leur montrant la direction à suivre au long de routes plongées dans les ténèbres ; tantôt elle illumine leur esprit par une subite inspiration ; elle leur suggère une action rituelle décisive ou leur souffle une manœuvre astucieuse, une opération de tromperie qui, par la confusion jetée dans le camp adverse, permettent de paralyser sa puissance excessive et de retourner une situation qui, sur le terrain militaire, paraissait désespérée.

Les exemples sont trop nombreux, dans les traditions légendaires et dans les récits historiques, au reste souvent mêlés, et surtout ils se recourent avec trop de précision pour qu'on les puisse écarter sans y chercher des témoignages de première importance sur la façon très particulière dont, aux yeux des Grecs, Artémis manifeste sa présence dans les conflits armés. L'ensemble de ces textes souligne, entre la position d'Artémis par rapport à la guerre et son statut par rapport à la chasse, une étroite analogie. Dans les deux cas, ce qui concerne Artémis et appelle son intervention c'est, entre civilisé et sauvage, cette frontière indécise dont guerre et chasse marquent l'une et l'autre la dangereuse fragilité.

Au « Désespoir phocidien », avec son sacrifice « total » à Artémis Elaphebolia, instrument d'une victoire inespérée — dont nous avons traité l'année dernière —, et aux autres épisodes de la guerre entre Phocidiens et Thesaliens dont P. Ellinger a bien dégagé les significations en ce qui concerne le rôle d'Artémis, il faut joindre les pièces du dossier athénien. D'abord, dans la guerre contre les Barbares, dont l'enjeu était la survie d'Athènes : « Quand les Perses, en nombre immense, vinrent pour anéantir Athènes, les Athéniens les vainquirent après avoir promis à Artémis Agrotera de lui sacrifier autant de chèvres qu'ils tueraient d'ennemis » (XÉNOPHON, *Anabase*, III, 2, 12). C'est pourquoi, chaque année, le six du mois Boedromion, pour commémorer la victoire de Marathon, les Athéniens sacrifient 500 chèvres à la déesse, en son temple hors les murs, à Agrai (PLUTARQUE, 862A-C ; ELIEN, *H.-V.*, II, 25). Mais la déesse s'était déjà manifestée à Salamine : « Le 16 de Mounychion, écrit Plutarque (349 F), ils le consacrent à Artémis parce que, ce jour-là, pour les Grecs qui vainquirent à Salamine la déesse brilla en pleine lune ». Et c'est cette lumière nocturne, cette clarté salutaire dans les ténèbres, qu'évoque le gâteau plat cerné sur tout son pourtour de petites torches allumées, que les Grecs nomment *amphiphôn* et qu'on offrait à Artémis Mounychia, ce 16 du mois, jour où les éphèbes participaient pour la déesse à la procession, au sacrifice, et aux régates (ATHÉNÉE, 14, 645 A-B ; POLLUX, VI, 75 ; PHOTIUS, s.v. *amphiphôn* ; SOUDA, s.v. *anastatoi*).

Dans la guerre civile ensuite, qui oppose aux démocrates menés par Thrasybule les Trente et leurs hommes. Au récit de Xénophon répond celui de Diodore. Suivant le premier, alors qu'il faisait beau, la neige se mit subitement à tomber durant la nuit contraignant les Trente à abandonner leur projet d'investir Phylé et de couper ses routes de ravitaillement. « Les dieux sont avec nous, peut alors proclamer le chef des démocrates. En plein beau temps ils font la tempête lorsque nous en avons besoin » (*Helléniques*, II, 4, 14). Diodore va plus loin. Suivant lui, dans la neige qui était tombée ce soir-là, les soldats des Trente, troublés par des bruits dont ils ne comprenaient pas la cause, crurent qu'une force ennemie était proche. « Le tumulte appelé panique s'empara du camp qu'il fallut lever » (14, 32, 3). A cette neige et à cette confusion s'oppose la clarté surnaturelle qui guide les démocrates de

Thrasybule marchant hors des routes pour ne pas être découverts.. « Ils allaient par une nuit sans lune dans le mauvais temps quand une flamme se fit voir devant eux qui les guida, les amena sans erreur jusque vers Mounychie où elle les laissa. A cet endroit se dresse encore l'autel de la Phosphoros » (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, ch. 24, 163, 1-4). C'est bien de la Porte-Lumière qu'est venu le salut pour Athènes et pour les démocrates.

Il faut mettre en rapport ces récits athéniens avec d'autres traditions. Suivant Pausanias (I, 40, 2-3), au cours de la deuxième guerre médique, des soldats de Mardonios, qui avaient fait une incursion en Mégaride, voulurent rejoindre leur chef à Thèbes. « Mais par la volonté d'Artémis, la nuit tomba alors qu'ils faisaient route ; ils se trompèrent de chemin et s'enfoncèrent dans la montagne. » S'imaginant, dans l'obscurité, tirer contre des ennemis, ils épuisèrent leurs flèches contre une roche dont la résonance leur semblait un gémissement humain. Le lendemain, au petit jour, les hoplites de Mégare purent sans peine massacrer des archers dont les armes n'avaient plus de flèches. En signe de gratitude les Grecs firent ériger une statue d'Artémis Sôteira. — Scénario analogue dans le cas des Gaulois qui, en 279, sous la conduite de Brennos, attaquèrent Delphes. Cicéron et Pausanias s'accordent à situer leur retraite dans une tempête de neige, tandis que les Phocidiens, qui connaissaient la contrée, purent descendre les attaquer à l'improviste par des chemins détournés à travers la neige. Mais cette fois encore la confusion que provoque la neige, brouillant les routes, noyant les formes, se double d'une confusion mentale. « Le désordre (de la panique), survint dans l'armée à la nuit tombante. Quelques-uns seulement, au début, perdirent l'esprit ; ils se figurèrent qu'ils entendaient le bruit des chevaux lancés contre eux, ou d'ennemis donnant l'assaut. En peu de temps l'erreur (*agnoia*) se répandit chez tous. Saisissant leurs armes et se divisant en deux groupes ils combattirent entre eux, ne comprenant plus leur langue maternelle, incapables de se reconnaître à leurs visages ou à leurs boucliers. A chacun des deux groupes, sous l'effet de la présente ignorance, l'adversaire paraissait être grec de langue et d'armement » (PAUSANIAS, X, 23, 6-8).

Ce que l'obscurité du mauvais temps ou l'affolement de la panique peuvent provoquer comme confusion, c'est-à-dire comme brouillage des limites, effacement des frontières, une ruse de guerre réussit également à l'obtenir, si elle est inspirée par la divinité. Dans le récit des combats qui gravitent autour du sanctuaire d'Artémis à Hyampôlis, les Phocidiens, sur le conseil de leur devin, Tellias d'Elide, enduisent de gypse, pour les blanchir, les corps et les armes de 600 (ou 500) guerriers d'élite. Ces hommes attendent que le cercle de la lune soit plein pour attaquer au cœur de la nuit. Les Thessaliens en les voyant s'avancer, blancs fantômes indécis dans la clarté lunaire, furent terrifiés. Ils crurent, dit Hérodote « que c'était autre chose que ce n'était, un prodige (*teras*) » (VIII, 27). « Ils pensèrent que ce qui apparaissait dans la nuit avait un caractère trop divin pour être une attaque d'ennemi » (PAUSANIAS,

X, 1, 11). Profitant de la confusion, les Phocidiens appliquèrent à la lettre la prescription de Tellias : tuer tout être humain qu'ils verraient non blanchi. La même ruse qui dissimule les blanchis, rendus dans la nuit plus visibles que nature et franchissant du même coup la frontière qui sépare l'humain du surhumain, révèle clairement aux Phocidiens, comme si l'on était en plein jour, l'identité des ennemis, reconnaissables de nuit par leur obscurité même. Effet analogue dans le cas d'une ruse (*sophisma*) immédiatement imputée à Artémis par ceux qui la mettent en œuvre. Les Hyperasiens, envahis par les Sicyoniens, s'estiment incapables de les affronter au combat. Ils rassemblent alors toutes les chèvres du pays, les regroupent ensemble et fixent à leurs cornes de petites torches, semblables à celles qui ornent l'*amphiphôn* d'Artémis. Quand la nuit est venue, ils allument les torches. « Les gens de Sicyone, croyant que des alliés s'en étaient venus assister dans la bataille les Hyperasiens et que la lueur des flammes provenait des feux allumés par ces auxiliaires », font aussitôt demi-tour et rentrent chez eux sans combattre. Pausanias ajoute que « là où la plus belle des chèvres, celle qui menait les autres (*hègouménè tôn allôn*) s'était accroupie, ils bâtirent un sanctuaire d'Artémis Agrotera, estimant que la ruse à l'encontre des Sicyoniens n'avait pu leur venir que d'Artémis » (PAUSANIAS, VII, 26, 1-5).

A Athènes, quand le sort de la cité est en jeu, il faut pour la sauver promettre à Artémis de lui sacrifier autant de chèvres qu'il y aura de barbares tués dans le combat : une chèvre égorgée pour chaque guerrier perse abattu. A Aigialée (qui s'appelait alors Hyperasia, son nouveau nom lui venant précisément de son salut par les chèvres), grâce à la ruse inspirée d'Artémis, toutes les chèvres du pays sont mobilisées pour simuler, par les lumières qu'elles multiplient au milieu de la nuit, la foule des guerriers accourus au secours des Hyperasiens et que leurs ennemis s'imaginent voir déjà devant eux, prêts à livrer bataille quand le jour se lèvera.

Mais quittons ces récits, où la fantaisie a toujours sa place, pour nous tourner du côté du rituel. Une pratique, clairement attestée à Sparte et dont certains textes montrent qu'elle était aussi en usage dans d'autres cités comme Athènes, pose, semble-t-il, en termes différents le problème du rôle d'Artémis dans la guerre. C'est en effet à la déesse, invoquée comme Agrotera que, sur le front des troupes, on sacrifiait une chèvre avant chaque bataille. Avec ce rite, nous n'avons plus affaire, comme dans les récits précédents, à une intervention exceptionnelle de la divinité, liée au caractère « anormal », voire scandaleux, d'une guerre d'extermination ou au moins d'un rapport de force trop inégal entre adversaires, mais à une pratique courante, une référence obligée à la déesse, une règle de portée générale. Le type d'explication auquel nous avons eu recours paraît cette fois inapplicable.

On doit y regarder cependant de plus près. Pour déterminer le statut de ce sacrifice à Artémis en prélude au combat, pour en comprendre les

fonctions et les valeurs symboliques, il faut le situer par rapport aux autres sacrifices guerriers dont il est clairement distinct. Le texte le plus parlant est, à cet égard, l'exposé que fait Xénophon des règles présidant à Sparte au départ en campagne du roi et de l'armée (*République des Lacédémoniens*, 13, 2 sqs.). L'égorgement d'une chèvre à Agrotera (conformément à l'usage, comme le précise le texte des *Helléniques*, IV, 2, 20) fait l'objet d'un développement à part dans un paragraphe séparé (13, 8).

Les paragraphes précédents avaient traité des sacrifices (*thusiai*) dont la fonction est d'ouvrir à l'armée la voie de l'expédition militaire hors de Laconie sans que soit jamais rompu, tout au long du parcours, le lien religieux qui doit rattacher la troupe guerrière à la cité. Ces sacrifices se situent, dans l'espace et dans le temps, aux points de passage, là où il faut interroger les dieux pour savoir si la route est libre, s'ils autorisent à s'y engager. Le roi sacrifie d'abord sur place, chez lui, à Zeus conducteur et aux Dioscures ; puis, à la frontière, avant de la franchir, à Zeus et Athéna ; enfin, en territoire étranger, au cours de la campagne, il sacrifie, chaque fois que c'est nécessaire, à l'aube, juste avant que le nouveau jour n'ait surgi, pour savoir s'il sera favorable ou non. Et pendant toute la durée de la campagne l'armée est en **quelque sorte menée par le feu sacrificiel pris au départ, à Sparte, sur l'autel royal, et conservé sans jamais s'éteindre, par les soins du Porte-Feu (*Purphoros*), marchant en tête pour ouvrir le chemin, avec à sa suite le troupeau des futures victimes animales.**

A cet ensemble, homogène et cohérent, Xénophon adjoint, mais en l'en distinguant nettement, la règle rituelle instituée, dit-il, par Lycurgue en ce qui concerne « le combat en armes ». Il s'agit de l'égorgement d'une victime (*sphazein*, et non plus, comme dans les cas précédents, *thuein*) dont la nature est précisée : une chèvre, animal que son statut indéci, aux marges de la domestication, voue spécialement à Artémis et dont le sang, répandu au cours de l'égorgement évoque, plus que dans le cas des autres victimes, celui que verseront sur le champ de bataille les guerriers destinés à y laisser la vie. Pausanias (IX, 13, 5) cite, en effet, parmi les présages que la divinité envoya à Cléambros et aux Lacédémoniens pour leur signifier, avant Leuctres, qu'ils allaient perdre le combat et y laisser beaucoup des leurs, les faits suivants : Pausanias rappelle d'abord l'usage général qui voulait que dans les expéditions hors de Laconie les rois lacédémoniens soient accompagnés de troupeaux de petit bétail (*probata*) pour fournir les signes favorables dans les sacrifices. « Pour conduire la marche de ces troupeaux (*hégemonas*), il y avait des chèvres que les bergers nomment *katoiades* (qui précèdent les ovins) ». Or voilà ce qui se produisit avant la bataille de Leuctres : « A cette occasion des loups se jetèrent sur le troupeau ; ils ne firent aucun mal aux ovins mais massacrèrent les chèvres *katoiades* » (PAUSANIAS, IX, 13, 5). Que des loups dévorent les troupeaux de l'armée, passe encore. Le fait inquiétant et qui donne à l'incident sa valeur prémonitoire, c'est le caractère sélectif de la

tuerie, épargnant les moutons, victimes sacrificielles ordinaires, pour se concentrer exclusivement sur les chèvres *katoiades*, destinées à Artémis, et dont pas une ne réchappe. A travers elles ce sont les guerriers de Sparte qui sont voués à la tuerie comme, à Athènes, la promesse de sacrifier à Artémis autant de chèvres qu'il y aurait de Perses immolés dans la bataille, engage à l'avance le sort des combattants barbares.

Les circonstances et le déroulement de ce sacrifice préliminaire soulignent également sa spécificité. Il est accompli à un moment précis que Xénophon et Plutarque notent de façon explicite et que confirment tous les témoignages dont nous disposons. Il a lieu, non plus au point du jour, mais « quand l'ennemi est déjà en vue », alors que les deux armées, en ordre de bataille, se tiennent face à face avant d'engager le combat (XÉNOPHON, *République des Lacédémoniens*, 13, 8 ; PLUTARQUE, *Lycurque*, 22, 4 ; Cf. aussi HÉRODOTE, IX, 61-62 ; XÉNOPHON, *Anabase*, 6, 5, 8 ; *Hellénique*, IV (6), 10 ; PLUTARQUE, *Aristide*, 17, 7-8 ; PHOCION, 13, 1 sq.). Moment critique dans une situation à tous égards liminale. Le combat est en place, sur le point d'être commencé ; on attend, pour donner l'ordre d'attaque, que le sacrifice à Artémis ait donné les signes favorables. Le sacrificateur — le roi à Sparte, le polémarque à Athènes, assistés d'un devin ou parfois suppléés par lui —, opère normalement devant le front des troupes, dans cet espace frontière, ce *no man's land* qui sépare les deux armées. La tension psychologique est à son comble en cet instant où tout est sur le point de basculer : de la formation réglée et harmonieuse de la phalange à la confusion sanglante de la mêlée, de la sécurité du coude à coude avec les siens aux périls de l'affrontement avec l'ennemi, de la vie à la mort. Chacun est partagé entre la confiance et l'angoisse (cf. Albert HENRICH, *Human sacrifice in Greek Religion, Le Sacrifice dans l'Antiquité, Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXVII, 1981, pp. 215-216). On n'est plus dans le monde tranquille de la paix sans être encore entré dans le domaine terrible du combat. Tout dépend d'Artémis. La chèvre qu'on lui égorge décide et déclenche le passage. Il faut l'accord et comme la garantie de la déesse pour que la belle ordonnance des rangs serrés d'hoplites, en pénétrant dans la bataille, ne franchisse pas du même coup une limite au-delà de laquelle elle s'abîmerait dans la sauvagerie du massacre ou de la déroute. Située aux marges du monde sauvage et du monde civilisé, Artémis préside à ce moment crucial ou — les jeunes hommes s'engageant dans un type d'action qui risque de brouiller la frontière entre ces deux univers —, il faut, pour sauter le pas sans que soit remise en cause leur nécessaire distinction, souligner plus fortement que jamais leurs limites respectives, accuser les distances de l'un à l'autre afin de les mieux séparer, dans l'instant même où l'on affronte, dans la guerre comme à la chasse, le danger de les confrondre.

A cet égard notons que Xénophon et Plutarque, quand ils décrivent ce sacrifice, prélude à l'assaut meurtrier, prennent soin d'insister sur les détails

qui soulignent son aspect de cérémonie pacifique, sereine et brillante, conférant à l'attaque qui va suivre un caractère ordonné, tranquille et joyeux. Xénophon : quand on immole une chèvre, tous les flûtistes présents doivent jouer de la flûte ; aucun Lacédémonien ne doit être alors sans couronne (des couronnes et non des casques comme la situation semblerait l'exiger) ; ordre est donné de polir les boucliers pour les faire mieux reluire ; chaque jeune (*neos*) doit avoir la chevelure bien peignée, être brillant ou serein (*phaidros*) (*Rep. des Lacéd.*, 13, 8). Plutarque : quand ils avaient formé la phalange et se trouvaient en vue des ennemis, le roi immolait une chèvre, ordonnait à tous de se couronner la tête et commandait aux flûtistes de jouer l'air de Castor. Il entonnait alors le péan de marche ; au son des flûtes les hommes marchaient au danger, en ordre, sans disloquer les rangs, tranquillement et joyeusement (*praôs kai hilarôs*), sans crainte ni colère excessive (*oute phobon oute thumon pleonazonta*) (*Lycurgue*, 22, 4-7).

En outre le sacrificateur, ses aides et tous les participants au rite, bien que placés en avant des lignes, exposés souvent aux traits des ennemis et même soumis, parfois, à leur attaque directe, avaient obligation de demeurer sur place, sans se défendre, sans répondre aux coups par des coups, à la fois désarmés et pacifiques (HÉRODOTE, XI, 61 ; XÉNOPHON, *Helléniques*, IV (6), 10 ; PLUTARQUE, *Aristide*, 17, 7-10 ; PHOCION, 13, 1 sq.). Aussi longtemps que, sur la chèvre immolée à Artémis, les signes ne s'étaient pas montrés, rien de ce qui, dans la guerre, évoque directement la violence, le sang, le meurtre, n'était admis dans la zone sacrificielle. Aussi, au seuil du combat, avant de passer à l'attaque, toutes les précautions étaient prises pour intégrer la troupe entière des combattants à la forme la plus civilisée de la guerre, à son ordre.

C'est avec cet ordre civilisé que les jeunes garçons apprennent à se familiariser dans les gymnases et, plus généralement, au cours de cette *agôgè* que nous avons évoquée l'an dernier et que patronne Artémis. Dans la guerre l'ordre civilisé se situe entre deux extrêmes qu'il exclut également et dont chacun signifierait, à sa façon, la même chute dans le chaos et la sauvagerie. Pour marcher au danger serein (Xénophon), tranquille et joyeux, sans trouble dans l'âme (Plutarque), le jeune combattant doit avoir été dressé depuis son enfance à ignorer aussi bien la terreur que la colère excessive. C'est que panique et *furor* produisent des effets analogues ; ils ensauvagent également les pratiques guerrières en ravalant la confrontation militaire, proche de l'*agôn* du stade et des gymnases, au niveau d'une violence bestiale, d'un déchaînement aveugle, sans frein ni règle. La panique, qu'Artémis se plaît parfois à provoquer, ramène l'armée, comme nous l'avons vu, à un état de complète confusion. On ne distingue plus l'allié de l'ennemi, soi-même de l'autre. La contagion du meurtre, dans l'affolement et dans la rage, s'étend. On se massacre entre soi, le citoyen tuant son concitoyen,



l'ami l'ami, le parent son proche. Aveuglée, déboussolée, la guerre prend la forme d'une tuerie fratricide, du meurtre généralisé.

Dans sa forme extrême, quand le combattant, hors de lui-même, est possédé par Arès, affolé par la *Lyssa*, l'état de « fureur » ne brouille pas moins l'ordre de la bataille, effaçant la frontière entre les camps et même, entre mortels et immortels, cette limite infranchissable qui doit dissuader les humains de s'attaquer aux dieux. Dans l'*aristeia* de Diomède, au chant V de l'*Illiade*, quand Athéna a insufflé dans la poitrine du fils de Tydée *menos* et *tharsos*, le héros s'élançait si impétueusement dans la mêlée qu'« on ne saurait savoir auquel des deux camps il appartient, s'il a partie liée (*homileoi*) avec les Troyens ou avec les Achéens » ; il est semblable au fleuve qui, en débordant, sort de ses limites, envahit les frontières des vergers sans plus connaître ni digue ni clôture. Ainsi Ajax furieux confond dans son ardeur les lignes des armées ennemies (*Illiade*, V, 85-94). Un peu plus tard versant au cœur du fils la fougue de son père (elle est trois fois plus forte), Athéna s'empresse, pour éviter le pire, d'écarter des yeux du héros le nuage qui les recouvrait jusqu'alors « pour qu'il puisse distinguer un dieu d'un homme » (V, 125-31). Maria Daraki a bien dégagé la signification, dans l'épopée, de la formule *daimoni isos*, appliquée au guerrier furieux, attaquant en solitaire, égaré par une *hybris* qui lui fait transgresser toute limite et le rend en particulier aveugle à celle qui sépare l'humain du divin. Le *daimoni isos* apparaît, sur le champ de bataille, comme l'incarnation de cet Arès qu'Athéna (qui représente l'autre aspect, plus intelligent et contrôlé, de la guerre) caractérise comme fou furieux, *mainomenos*, en même temps que *alloprosallos* (V, 831), qui va de l'un à l'autre. Que cette incapacité de se fixer et se limiter à un camp soit liée à « l'égarément » d'Arès *mainomenos*, indépendamment du reproche circonstanciel que lui fait Athéna d'avoir opté pour les Troyens après s'être engagé à soutenir les Grecs, on peut le supposer puisque le même terme se retrouve, à son sujet, dans un contexte différent, sur les lèvres de Zeus. Pour son père, *alloprosallos* Arès, le plus haïssable des dieux, tient de sa mère Héra un *menos* indomptable, irrésistible, toujours en quête de querelle et de guerre (*Illiade*, V, 889-91). C'est bien son impétuosité furieuse qui fait d'Arès et, à son image, de Diomède, un *alloprosallos* dont on ne sait plus dans quel camp le ranger ni contre qui il combat, parce qu'il est tout à la tuerie. De la même façon, quand son chant poétique mêle sans transition un thème à un thème différent, Pindare pourra dire de sa louange qu'en son impétuosité elle s'élançait (*thunei* ; cf. *Illiade*, V, 87 : *thune*) *ep'allot'allon*, d'un sujet à l'autre (PINDARE, *Pythiques*, 10, 84).

Evoquée déjà dans la poésie épique, cette menace d'ensauvagement que comporte, pour la guerre, la furie excessive des combattants, se précise et s'accuse à l'âge de la cité, dans le cadre de la formation hoplitique. Qu'il suffise de rappeler le cas, exemplaire, du lacédémonien Aristodemos. A Platées où il avait trouvé la mort, il s'était, de l'avis commun, illustré par les plus

grands exploits. Les Spartiates refusèrent de lui donner l'*aristeia* parce que, combattant en furieux, possédé par la *Lyssa*, il avait quitté son rang (HÉRODOTE, IX, 71). Ni terreur, ni fureur : une sérénité tranquille, une discipline ordonnée, un contrôle constant de soi, tel doit être l'objet de ce dressage militaire des jeunes gens grâce auquel les Grecs l'emportent sur des barbares « en rien inférieurs à eux par le courage et la force, mais dépourvus d'instruction, *anepistêmones*, et d'habileté tactique, *sophièn* » (HÉRODOTE, IX, 62), — grâce auquel aussi, et de façon plus générale, la guerre grecque, en réglementant l'emploi de la violence, du meurtre, du massacre sur le modèle d'une cérémonie de fête et d'un scénario de concours, civilise une forme d'activité qui côtoie toujours la sauvagerie, en tâchant de n'y pas tomber.

C'est cette sauvagerie, tapie à l'arrière-plan de la guerre, que la présence d'Artémis, au seuil de la bataille, tout à la fois rappelle et vise à écarter. La chèvre qu'on lui égorge partage le statut ambigu de la déesse, en position charnière. Elle évoque à l'avance le sang humain que la brutalité du combat doit nécessairement faire couler, mais en même temps elle en détourne sur l'ennemi la menace, elle écarte de l'armée, rangée en ordre de bataille, le danger d'une chute dans la confusion de la panique ou dans l'horreur d'une frénésie meurtrière.

A l'intersection des deux camps, au moment critique, dans une situation liminale, le *sphagion* ne concerne pas seulement la frontière qui sépare la paix et le combat guerrier, la vie et la mort, l'éclat d'une jeunesse virile et le cadavre souillé de sang ; il met en cause la limite entre l'ordre civilisé où chaque combattant a sa place pour y jouer le rôle qui lui a été enseigné et un domaine de chaos, livré à la violence pure, comme chez les bêtes sauvages, qui ne connaissent ni règle ni justice, et chez lesquelles « les poissons, les fauves, les oiseaux ailés se dévorent les uns les autres » (HÉSIODE, *Travaux*, 276-8).

Chaque fois que la guerre ou la bataille se situe elle-même en dehors des normes d'un conflit régulier, que leur insertion dans l'ordre de la culture fait problème pour une raison ou pour une autre, le sacrifice d'une chèvre à Artémis, en préliminaire au combat, se projette, dans l'imaginaire grec, sous la forme phantasmatique d'un égorgement monstrueux, d'un sacrifice extrême, dévié, corrompu, brouillant les frontières avec le meurtre, comme si, pour désamorcer le danger, devait être par avance offert à la déesse, sous la forme symbolique d'une victime humaine innocente, étrangère au champ de la guerre, tout ce que l'affrontement du combat recèle de violence injuste et de sauvage brutalité. A l'horizon du *sphagion* rituellement accompli avant la bataille se profile, dans le mythe, la figure de la jeune vierge, ignorante du mariage, immolée à Artémis.

A l'inverse, dans une guerre régulière entre cités grecques, la violence faite à une *parthenos*, son suicide ou sa mort — son sacrifice d'une certaine façon — voue inexorablement à la défaite le camp des coupables en marquant leur entreprise militaire du sceau de l'*hybris* et de l'anomie. Le viol d'une jeune fille suffit à rejeter d'emblée du côté de la sauvagerie une expédition guerrière, à retrancher les participants au combat de cet ordre culturel que la guerre menace mais dont elle fait cependant partie. Pour reprendre une formule de Pierre Ellinger, le viol est au groupe des *parthenoi* ce que la guerre sauvage, la guerre d'anéantissement est à la communauté civile.

L'enquête devait donc se prolonger dans une double direction. D'abord les récits, légendaires et pseudo-historiques, qui mentionnent, au départ d'une expédition ou avant de livrer une bataille, la nécessité, pour en assurer le succès, de sacrifier une jeune vierge à Artémis. C'est le thème d'Iphigénie, immolée par son père à Aulis ou, suivant certaines versions, à Brauron, thème repris à l'occasion du départ d'Agésilas pour son expédition en Asie (XÉNOPHON, *Hellénique*, III (4), 3-4 ; PLUTARQUE, *Agésilas*, 6, 6-11 ; *Pelopidas*, 21-4) et qui réapparaît à la veille de la bataille de Leuctres dans l'ordre qu'aurait reçu en rêve Pelopidas de sacrifier une vierge blonde s'il voulait vaincre l'ennemi (PLUTARQUE, *Pelopidas*, 21-1). Ces textes posaient le problème des équivalences ou des glissements entre certaines victimes animales (chèvre, biche, pouliche, voire ourse) et jeunes filles. Il fallait aussi les confronter avec les récits où la victime est un garçon, non une fille, et à ceux où la jeune fille est sacrifiée à une autre divinité qu'Artémis.

Ensuite l'ensemble des récits, très riche, mettant en scène, dans le cadre d'un sanctuaire ou d'une fête d'Artémis, le viol ou la tentative de viol, de jeunes filles d'une cité, soit par des jeunes gens soit par des hommes faits d'une autre cité, avec les conséquences qui en découlent dans les conflits en cours.

Sans entrer dans le détail d'analyses que nous aurons l'occasion de reprendre, signalons seulement que, par la comparaison avec des récits analogues où des femmes mariées célébrant Déméter remplacent les *parthenoi* fêtant Artémis (l'intrigue se déroule alors suivant un schéma inverse), on peut dégager un système cohérent d'équivalences entre violation des règles érotiques de sexe à sexe d'une part et violation des règles guerrières de jeunes à adultes ou d'adultes entre eux d'autre part, dans le cadre d'un jeu d'oppositions entre une pluralité de termes : Femme-Homme ; Artémis-Déméter ; jeune fille-épouse ; jeune garçon-homme fait (*neos-anèr*) ; ruse, fraude, déguisement-combat loyal ; inversion des sexes et des rôles - mise en place d'un statut normal.

Parmi ces récits de violence et de rapt à l'égard d'un groupe féminin, fêtant Artémis, il est une histoire, aux rebondissements multiples, qui nous

ramène directement à Brauron. Les sources en sont : HÉRODOTE, IV, 145-8 ; VI, 137-8 ; PLUTARQUE, *Vertu des Femmes*, 8 = 27 A sq. ; *Questions grecques*, 21 = 296 B ; *Philochore, Fr. Gr. Hist.*, 328, 100 (*scholie à Lucien, Kataplous*, p. 52 R ; *scholie B T à Homère, Il. 1*, p. 594). Les Pélasges, après avoir outragé (*biazein*) les jeunes filles d'Athènes et avoir été contraints à l'exil, enlèvent de Brauron, où elles célèbrent la fête pour Artémis, des femmes athéniennes (suivant certaines versions des *parthenoi*, et suivant d'autres, des femmes *et* des *parthenoi*). Ils les emmènent avec eux, sur leurs navires, jusqu'à Lemnos, pour en faire leurs concubines ; ils en ont des enfants qui, par leur supériorité sur les fils que les Pélasges avaient de leurs épouses légitimes, suscitent envie et méfiance. Les ravisseurs décident donc de tuer ces enfants au statut incertain, inférieurs par leur bâtardise, supérieurs par leur origine athénienne, et de les tuer en même temps que les femmes ramenées d'Athènes dont le rapt et la violence qu'elles avaient subis avaient pu faire des mères, mais non des épouses socialement intégrées à la communauté pelasgique de Lesbos. Dans une autre version, les descendants des femmes athéniennes ne sont pas tués par les Pélasges, ils sont chassés par les Athéniens, rendus maîtres de l'île, en raison cette fois encore de leur condition ambiguë de *mixobarbaroi*.

D'après Plutarque, les Pelasges avaient enlevé de Brauron, avec les femmes d'Athènes, le vieux *xoanon* d'Artémis qu'Oreste, à son retour de Tauride, y avait déposé en même temps qu'Iphigénie. Ils ne s'en séparèrent plus, emmenant l'idole avec eux dans toutes leurs pérégrinations.

Quand ils furent chassés de Lemnos et de Imbros, les descendants de ces Pelasges — et parmi eux ceux qui étaient par leur mère de souche athénienne — émigrèrent en Laconie où leur situation ne se révéla pas moins équivoque et déviée par rapport à la norme qu'auparavant. Reçus par les Lacédémoniens, ils s'associent à eux contre les Hilotes ; ils convolent en juste noce avec des Lacédémoniennes pour avoir des enfants des femmes du pays et réaliser ainsi un mélange (*epimixia*) qui soit viable. Cependant, s'ils bénéficiaient de la *politeia* et du droit au mariage, « ils n'avaient pas accès aux magistratures ni à la *boulè* » (PLUTARQUE), « ils réclamaient d'avoir part à la royauté » d'où ils étaient exclus et « commettaient d'autres actes contraires aux lois » (HÉRODOTE). Assis entre deux chaises, Lacédémoniens sans l'être, il leur arriva cela même que, suivant une des versions du récit, ils avaient fait subir aux femmes et aux enfants bâtards d'Athènes. Objets de suspicion de la part des Spartiates authentiques, ils furent jetés en prison et condamnés à mort. En trompant les gardiens par l'échange de vêtements entre maris et femmes, leurs épouses lacédémoniennes se substituèrent à eux dans la prison et réussirent à les sauver. L'accord se fit avec la communauté de Sparte à condition qu'ils acceptent de tous s'embarquer pour aller ailleurs fonder une colonie. Voilà donc repartis ces errants, ces marginaux, en quête d'une terre où, par l'établissement d'une cité véritable, régulièrement instituée, tout et tous

se trouveraient enfin à leur place. Un oracle leur avait été rendu : « Quand ils perdraient leur déesse et leur ancre, ils cesseraient leur errance et fonderaient une cité en ce lieu ». Ayant mouillé en Crète, ils sont tout à coup saisis de trouble panique ; affolés ils s'embarquent dans la plus grande confusion et laissent à terre le *xoanon* d'Artémis, volé naguère à Brauron. En même temps la griffe de leur ancre, restée fixée à quelque roche du mouillage, disparaît. Ils comprennent alors que l'oracle est réalisé, le cycle bouclé qu'avait mis en marche le rapt des femmes et de l'idole. Le temps est désormais fini des errances, des mélanges impossibles, des frontières déplacées (dans les rapports entre les sexes et entre les générations), des statuts incertains et marginaux, de la panique subite et de la folie. La même Artémis, qui les a égarés, les intègre maintenant et les fixe à jamais en une terre qui est leur et où chacun : jeune et adulte, femme et homme, a dans le groupe le statut qui lui convient.

## II. - Artémis et l'*arkteia*

Nous avons examiné, dans son ensemble, le dossier du sanctuaire d'Artémis à Brauron, sur le plan archéologique, où l'aide de M<sup>me</sup> Y. Morizot nous fut spécialement précieuse, et dans ses aspects philologiques, mythologiques et rituels. En confrontant documents figurés, textes littéraires, commentaires anciens, nous avons été amené à proposer, sur plusieurs points, des conclusions assez différentes de celles qui sont le plus généralement admises. Nous les reprendrons l'an prochain dans le cadre d'une analyse générale des rites d'initiation de jeunes, auxquels préside Artémis. Deux remarques suffiront ici, qui ne sont pas sans importance. D'abord, la crocote que revêtent les fillettes au cours du rituel ne saurait imiter le pelage de l'ourse, comme on l'a parfois supposé. Dans leur diversité, tous les textes dont nous disposons s'accordent à présenter la crocote comme une vêtue féminine, évoquant spécialement la prime jeunesse et sa séduction. L'ourse, ensuite, qu'avant leur mariage les fillettes sont astreintes à mimer en expiation de la mort de la bête (comme, avant leur mariage, en expiation de la perte de leur état de *parthenos*, elles sont astreintes pour désarmer la colère de la déesse, à faire, suivant une autre version, les canéphores) — cette ourse n'est pas une bête « sauvage ». Consacrée à Artémis, elle est passée de l'état sauvage à l'état apprivoisé, elle est devenue familière des hommes et vit en leur compagnie. La petite fille, encore sauvageonne et qui va devenir nubile entre les deux âges qui marquent les limites de l'*arkteia*, n'aura pas le droit de cohabiter avec un homme avant d'avoir, à sa façon, parcouru symboliquement cet itinéraire qui a mené l'ourse de la sauvagerie à la cohabitation domestique.

Le Séminaire a été consacré à une étude comparative des catégories du masculin et du féminin, de la façon dont chacune joue par rapport à l'autre dans diverses civilisations. Nous avons commencé par la Grèce. Trois séances ont été réservées par le professeur aux figures féminines de la mort ; Nicole Loraux a traité pendant deux séances d'Héraklès au féminin. Marcel Detienne a parlé du mariage et du meurtre dans le mythe des Danaïdes. Jesper Svenbro de Sapho et de la féminisation de la guerre, Luc Brisson de la femme en armes chez Platon. Pour Rome, Florence Dupont a présenté une analyse de masculin-féminin dans l'*Art d'aimer* d'Ovide ; pour le monde assyrien, Jean Bottero nous a offert une analyse du double aspect d'Ishtar, féminine et guerrière. Jean Cazeaux et Francis Schmidt ont accepté de parler l'un et l'autre de masculin et féminin chez Philon. Il revenait enfin à Charles Malamoud de représenter, dans la première phase de cette enquête qui sera poursuivie l'an prochain, l'Inde védique. Que tous soient ici très chaleureusement remerciés pour une collaboration qui a été précieuse.

Trois collègues étrangers ont accepté de venir présenter au Collège les résultats de leurs travaux. M. M. Andronikos, Professeur à l'Université de Salonique, a fait, au cours de deux conférences, le point sur *Les trouvailles des tombes royales à Vergina*. Professeur à l'Université de Los Angeles, Directeur du Musée Getty, M. J. Frel a consacré deux exposés à *La mort d'un jeune héros*. M. E. Lepore, Professeur à l'Université de Naples, a traité, en quatre leçons, de *La Grande-Grèce : aspects et problèmes d'une « colonisation » ancienne*. A ces trois savants nous exprimons notre gratitude pour tout ce qu'ils nous ont apporté.

J.-P. V.

#### MISSIONS ET CONGRÈS

Conférence et séminaires à l'Institut Oriental de Naples, du 8 au 15 mars, à Naples.

Conférence et séminaire à l'École française de Rome, du 15 au 25 mars, à Rome.

Table ronde au Centre Thomas More, à l'Arbresle, les 24 et 25 avril, sur le thème : De la figuration des dieux aux catégories de l'image, de l'imaginaire et de l'imagination.

28-29-30 avril 1982 : Participation à la table ronde : « Le masque dans les rituels et au théâtre » organisé par le Groupe de recherches théâtrales et musicologiques du C.N.R.S.

Du 2 au 15 mai 1982 : Mission en Grèce. — Conférences à l'Université de Janina, à la Fondation Nationale de la Recherche à Athènes, à l'Institut français d'Athènes, à l'Université de Thessalonique et à l'Institut français de Thessalonique.

Participation au jury des thèses de Doctorat d'Etat de M<sup>lle</sup> Florence Dupont (Paris IV) et de M. Raymond Descat (Besançon).

#### PUBLICATIONS

*Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique* (Paris, 1965, 2 vol., 9<sup>e</sup> éd., 1982).

*Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris, 1974, 3<sup>e</sup> éd., Coll. Fondations, 1981).

*Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (en coll. avec Pierre VIDAL-NAQUET, Paris, 1972, 5<sup>e</sup> éd., Coll. Fondations, 1981).

*Myth and Society in ancient Greece* (transl. by Janet LLOYD, 1 vol. de 242 p., London, Methuen, University Paperbacks, 1982).

*Mito y Sociedad en la Grecia antigua* (trad. de Christina Gasquez, Madrid, Siglo Ventiuno de España Edidores, 1982).

*The origins of Greek thought* (Ithaca, New York, Cornell University Press, 1982).

*Nascita di immagini e altri scritti su religione, storia, ragione* (trad. di Angela MONTAGNA, Milano, Il Saggiatore, 1981).

*Divinazione e razionalità. I procedi mentali e gli influssi della scienza divinatoria* (a cura di J.-P. VERNANT, trad. di Liliana ZELLA, Torino, Einaudi, 1982).

*La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (sous la direction de G. GNOLI et J.-P. VERNANT, Cambridge et Paris, 1982).

*Myth, religion and Society. Structuralist essays* (by DETIENNE, GERNET, J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, ed. by R.L. GORDON, Cambridge et Paris, 1981).

*Aspetti psicologici del lavoro nella Grecia antica (Artisti e artigiani in Grecia. Guida storica e critica ; a cura di Filippo COARELLI, Laterza, Roma-Bari, 1980, p. 225-233).*

*Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la thusia grecque (Le sacrifice dans l'Antiquité. Entretiens sur l'Antiquité classique, XXVII, Fondation Hardt, Vandœuvre-Genève, 1981, p. 1-39).*

*Death with two Faces (Mortality and Immortality. The anthropology and archeology of Death*; ed. by Sally HUMPHREYS and Helen KING, Academic Press, London and New York, 1981, p. 285-297).

*Der griechische Tod. Tod mit zwei Gesichtern (Hephaistos, 3, 1981, p. 17-22).*

*El sujeto tragico : historicidad y transhistoricidad* (trad. Marina FE, *Thesis. Nuova Revista de Filosofia y Letras*, 12, enero 1982, p. 8-12).

*From Œdipus to Periander : Lameness, Tyranny, Incest in Legend and History* (Texts and contexts : American Classical Studies in Honor of J.-P. VERNANT, *Arethusa*, vol. 15, N° 1-2, 1982, p. 19-38).