

## Etude comparée des religions antiques

M. Jean-Pierre VERNANT, professeur

Partie de Gorgô et du Gorgoneion, notre recherche sur le masque dans la religion grecque nous a conduit à nous interroger sur Artémis. Notre ambition était de dégager, dans la personne et les fonctions de la déesse, les aspects susceptibles d'éclairer le rôle que jouent, dans certains de ses cultes, masques et mascarades. Pour cette troisième et dernière année consacrée à la Courotrophe nous avons voulu, au terme de notre enquête, en dresser au moins un bilan provisoire. L'objet même de notre démarche : les liens d'Artémis et du masque — nous amenait à privilégier, dans la documentation, les témoignages relatifs à deux sanctuaires, celui d'Artémis Brauronia où, entre cinq et dix ans, les petites filles d'Athènes étaient soumises à l'obligation de « mimer l'ourse », celui d'Artémis Orthia, à Sparte, où les fouilles de l'Ecole anglaise ont mis au jour, parmi d'autres objets votifs, toute une collection de masques.

### I. - *Xoanon* et étrangeté

A Brauron et au *Limnaion* de Sparte — comme en d'autres lieux qui se targuaient du même privilège —, l'idole d'Artémis passait pour être l'antique *xoanon* qu'Oreste, en proie à l'errance et à la folie, aurait, suivant la légende, enlevé de Tauride, où ce fétiche était tombé du ciel, pour le ramener en Grèce, avec sa sœur Iphigénie. Chez Euripide (*Iphigénie en Tauride*, 85-91 et 1448-1461) c'est à Halai Araphenides qu'Oreste aurait fixé cette effigie d'Artémis Tauropole tandis qu'Iphigénie demeurerait à Brauron comme garde-clé de la déesse, pour y être après sa mort inhumée. Mais Pausanias (1, 23, 7 et 1, 33, 1), discutant la prétention des Athéniens de posséder cette relique, note que c'est à Brauron que se trouverait conservé l'antique *xoanon*. Plutarque suit la même tradition : les Pelasges qui ont « ravi » à Brauron les femmes célébrant Artémis ont emporté avec

leurs captives le *xoanon* de l'Artémis Taurique. Cette triple infraction — aux règles de la guerre d'abord, aux rapports des hommes et des femmes ensuite, aux obligations religieuses enfin —, déclenche la longue série de déséquilibres dont les ravisseurs vont désormais souffrir, dans leurs contacts avec les étrangers lorsqu'ils tenteront de s'installer chez eux, dans leurs relations internes avec leurs femmes et leurs enfants, dans leur rapport avec les dieux. Livrés à l'errance et à la marginalité, allant d'exil en exil sans réussir à s'intégrer pleinement à autrui ni à s'unifier entre eux tout à fait, ils entraînent à leur suite, sans jamais le quitter au fil de leurs voyages, le vieux *xoanon* qui les égare par la panique jusqu'au jour où, devenu l'objet d'un culte fixe, il préside à la mise en place définitive du groupe humain par la fondation d'une cité unie.

Selon Pausanias (3, 16, 10-17), la vraisemblance en ce qui concerne l'authenticité du *xoanon* barbare est en faveur de l'Orthia lacédémonienne. Parmi les indices qu'il invoque à l'appui de cette opinion, le plus sûr, selon lui, tient aux conditions mêmes de l'établissement du culte. D'abord, les « découvreurs » de l'idole d'Orthia, Astrabacos et Alôpecos, de la lignée des Agides, dès qu'ils la virent perdirent aussitôt l'esprit et se trouvèrent, comme Oreste, égarés par la folie. Ensuite, quand les diverses composantes du corps social lacédémonien (les Limniates, les Cynosuriens, les gens de Mesoa et de Pitane) se réunirent pour sacrifier en commun à Orthia, ils se prirent de querelle au point d'arroser de leur sang, dans la tuerie, l'autel de la déesse. Nombreux furent ceux qui perdirent la vie au cours de ce combat. Une épidémie subite fit périr le reste. Démence, meurtre et sédition (*stasis*), peste — comment ne pas reconnaître, à de tels effets, l'authentique *xoanon* venu du pays des Scythes ?

Ce qui s'accuse ici, dans le cas de notre Artémis, ce sont des traits qui, de façon générale encore qu'à des degrés divers, appartiennent à ce type d'idole archaïque, en bois, de facture très fruste, jambes et bras soudés au corps, que les Grecs nomment *xoanon*. Le *xoanon* ne constitue pas seulement la forme la plus ancienne, la plus primitive, de figure cultuelle. Il comporte un aspect d'étrangeté, que Pausanias exprime par les termes *atopos*, *xenos*, et qui souligne, dans la Puissance dont il est la manifestation, le caractère inquiétant, dangereux, déconcertant, voire exceptionnel et « barbare ». Primitivité, étrangeté : à ces deux traits s'en ajoute solidairement un troisième ; il y a dans le *xoanon* quelque chose de divin, comme un élément surnaturel (PAUSANIAS, 2, 4, 5 et 10, 19, 3). Mettre la main sur un *xoanon*, se l'approprier, pour un individu ou pour un groupe, est à la fois un privilège jaloué et un très grand péril. C'est qu'il ne s'agit pas d'une œuvre humaine, d'une image façonnée par la main experte d'un artisan. Fabriquée par les dieux, tombée du ciel, amenée par les flots, l'idole recèle un pouvoir sacré qu'on ne peut manier sans précaution.

Découvrir le *xoanon*, le regarder, c'est souvent, comme dans le cas du *xoanon* de l'Artémis Taurique, se vouer à l'errance, matériellement et mentalement : ne plus avoir de lieu où s'établir, de groupe où s'intégrer et en même temps perdre la raison, délirer. Si la simple vue de l'idole suffit à provoquer la folie, si elle retranche le spectateur de sa communauté tout en le jetant hors de lui-même, c'est qu'à certains égards elle est proche du masque. Le masque, disions-nous à propos de Gorgô, traduit l'altérité d'un surnaturel qu'on ne peut aborder que de face : pour l'approcher il faut se résoudre à l'affronter et du même coup tomber sous la fascination de son regard au risque d'être arraché à soi et projeté dans l'ailleurs. Dans le cas du *xoanon* comme dans celui du masque, voir la figure du dieu, c'est se trouver envahi par une puissance d'étrangeté, possédé d'un délire qui, s'il ne vous détruit, du dedans vous transforme.

Dans l'Artémis grecque, le *xoanon* barbare traduit la présence d'une étrangeté se manifestant à travers l'errance d'un vagabond hors cité, d'un dément hors du bon sens (*paraphrôn*). Cette accointance avec l'Autre répond à une des fonctions de la déesse : située elle-même aux marges, à la frontière du sauvage et du civilisé, elle patronne les jeunes sur les confins, elle les prend en charge dans leur différence, leur altérité par rapport aux adultes, pour les préparer à franchir, sous sa protection et avec son accord, c'est-à-dire en lui abandonnant ce qui lui est dû, le seuil qui les intégrera à la communauté, qui les rendra « mêmes » que ces adultes dont ils se tenaient jusqu'alors écartés. Ce passage de l'autre au même implique à la fois un dressage où l'on apprend à se faire aussi semblable ou plus semblable au même que les mêmes, et simultanément des conduites aberrantes, déviantes, voire délirantes qui accusent les traits d'altérité mais qui, en les ritualisant, en font non plus la manifestation d'un égarement individuel, mais une pratique collective conférant à l'altérité comme à la conformité, au cours du passage qui doit, sinon les assimiler, du moins les rapprocher en partie, une forme régulière, clairement définie, bien reconnaissable et, pour chacune, parfaitement distincte de l'autre.

L'exemple d'Artémis *Triclaría*, à Patras, permettra d'illustrer très concrètement ces remarques. Dans ce sanctuaire où se réunissaient à l'origine, près d'un fleuve nommé alors *Ameilichos*, le Dur, les gens d'Aroe, d'Antheia et de Mesatis, la prêtrise était exercée par une *parthenos* jusqu'à son mariage. Le culte comportait, chaque année, une *pannychis* commune à la déesse et à Dionysos : un certain nombre de *paides*, garçons et filles, descendaient, cette nuit-là, se baigner à la rivière. Pausanias (VII, 22, 11), rapporte l'*aition* justifiant l'association des deux divinités et donnant la raison d'être du rituel.

Comaithô, prêtresse d'Artémis tombe, pendant la durée de son sacerdoce, amoureuse de Melanippos qui le lui rend avec usure. Les parents refusent

d'accorder en mariage la fille au garçon. Les jeunes gens passent outre et dans le sanctuaire même de la déesse, ils osent se livrer à leur passion. Bien plus, ils continueront par la suite à user du *hieron* comme si c'était un *thalamos*. Leur inconduite, en brouillant les frontières, n'efface pas seulement la distinction entre *parthenos* et *gunè*, entre *neos* et *anèr*, elle fait de la prêtresse d'Artémis une créature d'Aphrodite et de son temple une alcôve amoureuse. Le dérèglement produit aussitôt ses effets : la terre ne porte plus de fruit, *karpon oudena*, les humains meurent en masse. L'oracle consulté révèle la faute des deux coupables qui sont immolés sur l'autel d'Artémis. Et chaque année la fleur de la jeunesse locale — la plus belle jeune fille, le plus beau jeune homme — devra être sacrifiée à la déesse. Pour que la vie se perpétue, que le groupe se reproduise normalement — autrement dit pour que la nouvelle génération d'adolescents puisse venir occuper sa place dans le monde des adultes en s'y intégrant sans le perturber —, il faut que cette jeunesse, dans la forme exemplaire de la plus belle *parthenos* et du plus beau *neos*, soit offerte en prémices à Artémis, à laquelle elle appartient et dont elle ne peut se détacher qu'avec son assentiment. Il y a un prix à payer pour que la jeunesse cesse d'être ce qu'elle est et devienne ce à quoi Artémis la prépare en la faisant grandir. Devenir adulte, c'est pour le jeune renoncer à soi, quitter la déesse, mourir à cet état de *parthenos* et de *neos* qui est le lot d'Artémis. La mise à mort des deux plus beaux adolescents, représentant toute la jeunesse de l'année, c'est la dîme que la Cité doit acquitter, les prémices qu'il lui faut accorder à la divinité pour que la jeune génération, comme la nouvelle récolte, soit livrée à la consommation. Les premiers fruits, à peine cueillis, les premiers épis, encore verts, le cultivateur n'y touche pas ; il les consacre à la déesse pour désacraliser le reste, couper les liens qui le retiennent encore à cette sphère du « pousser », du « croître », du « mûrir » dont la courotrophe, dans son rôle de nourrisseuse et de formatrice, détient la clé. L'abandon fait, les nourritures deviennent comestibles, les *parthenoi* bonnes à marier.

D'une certaine façon tout fruit, pour être mangeable, doit être d'abord affranchi par rapport à la déesse, ce qui implique qu'il lui soit au préalable « abandonné », sous forme symbolique, par délégation de la dîme. Et toute *parthenos*, pour être consommable et mise à la disposition de la cité, a dû être, par quelque procédure, libérée de sa dépendance à l'égard de la déesse. Par délégation ou par toute autre forme de substitut symbolique, il faut qu'elle soit « offerte » à Artémis, sacrifiée ou immolée, au moins métaphoriquement, sur son autel.

La fonction du rituel est de traduire cette appartenance du jeune à Artémis, de marquer sa *devotio* complète à celle qui l'a « nourri », au moment même où, devenu mûr, rendu parfaitement conforme au modèle

adulte, il quitte la déesse au sortir de la croissance, pour s'intégrer au groupe de ceux que leur maturité voue au mariage et à l'enfantement pour les filles, à la guerre et à la vie politique pour les garçons.

Regardons dans le récit de Pausanias comment s'opère le passage du sacrifice « réel » au rituel prématrimonial. On dit, écrit-il, que les sacrifices humains à Artémis Triclaria ont cessé de la façon suivante. Un oracle delphique avait annoncé que le sacrifice prendrait fin quand un roi étranger, *xenos*, arriverait au pays, porteur d'une divinité étrangère, *xenicon agomenos daimona*. Double étrangeté, double altérité : le roi, le dieu. Or, après la prise de Troie, au partage des dépouilles, Eurypyle reçut comme lot une *larnax*. Dans ce coffre, un *agalma* de Dionysos, œuvre d'Héphaïstos, donné par Zeus à Dardanos. Eurypyle ouvre le coffre, découvre l'image. A peine l'a-t-il vu qu'il devient fou, *ekphrôn*. En proie au délire, à la *mania*, il ne recouvre sa lucidité que dans de rares intervalles de temps. Au lieu de retourner en Thessalie, il s'en vient à Cirrha, puis à Delphes où il interroge le dieu sur son mal. L'oracle lui dit que, dans ses errances, quand il rencontrera un peuple offrant *thusian xenèn*, un sacrifice étrange, c'est là qu'il devra établir la *larnax* et se fixer lui-même à demeure. Eurypyle reprend la mer, débarque à Aroé, rencontre sur son chemin une *parthenos* et un *neos* qu'on mène à l'autel d'Artémis Triclaria. Au moment même où il comprend qu'il s'agit de la *thusia xenè* annoncée, les habitants du pays reconnaissent en lui le roi *xenos*, porteur d'un *daimôn xenos*.

Cette rencontre d'une étrangeté interne à Patras (le sacrifice humain, barbare) et d'une double étrangeté externe (un roi sans cité, délirant ; un dieu inconnu dont l'idole est cachée dans un coffre parce que sa seule vue, comme celle du *xoanon* de l'Artémis taurique, suffit à vous rendre fou) — cette rencontre, par cumul d'étrangetés, va les annuler toutes : d'abord en guérissant Eurypyle et en le fixant sur place, ensuite en instituant un rituel qui, associant dans le même culte Dionysos et Artémis fait du dieu « étranger » l'*Aisymnète* de Patras et transforme le sacrifice à Artémis, dans sa monstruosité sanglante, en une fête de cité, pacifiée, bénéfique. Le nouveau rite produira le même effet que l'ancienne immolation sur l'autel : intégrer l'étrangeté de la jeunesse dans l'ordre familial des adultes, assimiler son altérité à la norme commune, mais il le produira désormais conformément à l'idée que les Grecs se font de leurs dieux, des sacrifices qu'ils agrément, des règles de la piété, des formes de vie civilisée. La cité s'assimilera ce qui n'est pas elle, son autre, ou au moins une des formes de son autre, sans qu'elle doive elle-même se faire autre, c'est-à-dire en maintenant jusque dans l'assimilation de l'autre à soi (dieux étrangers, rites barbares, jeunesse ensauvagée), la frontière entre une altérité conçue comme barbarie ou sauvagerie et un état posé d'emblée comme délimitant la culture, la socialité, la grécité, la norme adulte.

Ce rituel consistait en une *pannychis* en l'honneur des deux divinités représentant dans la religion civique des pôles d'altérité. Cette nuit-là, le prêtre de Dionysos sortait la *larnax* du dieu et l'exposait au dehors. Fête nocturne, au lieu d'une célébration au grand jour ; fête où l'idole non visible, gardée secrète par crainte du délire, se trouve exposée. Tel est le *geras*, le privilège « exceptionnel » conféré à cette nuit où le passage va s'opérer de la jeunesse à l'état adulte, de l'étrange et de l'autre au normal et au commun, mais où la menace d'ensauvagement, comme prix à payer pour cette intégration, va être seulement jouée, mimée et, par ce biais, écartée au profit d'une procédure civilisée.

L'altérité survit, transposée, dans l'atmosphère de la fête, dans la nuit, dans la présence de l'idole secrète, dans les courses nocturnes de garçons et de filles qui semblent s'y dérouler à la lueur des torches brûlantes. Sous la direction de neuf citoyens mâles et de neuf matrones élus par la cité, un certain nombre d'enfants du pays, des deux sexes, se couronnent la tête comme le faisaient naguère la *parthenos* et le *pais* qu'on menait à l'autel d'Artémis pour les y égorger. Leur couronne est faite de jeunes épis de blé ; le terme employé est *stachus*, mot qui désigne à la fois l'épi qui vient tout juste d'arriver à maturité et le jeune rejeton humain, l'*agamos stachus*, l'épi vierge, trop tôt moissonné, qu'évoque une épigramme anonyme de l'*Anthologie Palatine* (IX, 362, 24-27). Cette couronne d'épis assimile la génération nouvelle des jeunes gens aux prémices végétaux dont Artémis exige l'offrande préalable pour que la récolte soit livrée à la consommation. Garçons et filles juste mûrs, au lieu de se diriger comme leurs prédécesseurs de la légende, vers l'autel d'Artémis, descendent au fleuve dont le nom a été « inversé » en même temps que le rituel se civilisait : l'*Ameilichos* s'appelle maintenant *Meilichos*, le Doux. Les jeunes gens s'y baignent ensemble, retrouvant symboliquement dans les eaux de la rivière cette union nuptiale que Comaithô et Melanippe ont réalisée sans bain préliminaire dans le sanctuaire même de la déesse quand ils le traitaient comme un *thalamos*. Mais auparavant les jouvenceaux des deux sexes avaient déposé auprès d'Artémis la couronne d'épis qui, évoquant les victimes anciennes, les vouent, dans leur qualité de jeunes, à tout jamais à Artémis, comme si, à travers leurs couronnes abandonnées à la déesse, ils se trouvaient tout à la fois « sacrifiés » en tant que jeunes et libérés par rapport à elle en tant que mûrs. A la place des épis, livrés à Artémis, ils se ceignent le front d'une couronne de lierre et se rendent ainsi au temple de Dionysos Aisymnète, le dieu qui, étranger comme eux, a été intégré au culte civique avec le titre de Maître et Arbitre. Le rituel nocturne, l'orgiasme contrôlé et réglé de ce *daimôn xenos*, désormais acclimaté à la culture grecque, assuraient aux jeunes leur propre intégration à la communauté civique ; et ils l'assuraient en opérant un changement d'état par lequel les jeunes cessaient d'être jeunes pour devenir adultes sans que

jeunesse et état adulte ne voient du coup leurs statuts confondus et leurs frontières effacées.

A Patras, dès lors que la cité l'accueille et en fait son patron, Dionysos, figure de l'Autre, joue sa partie pour civiliser l' « étrange » sacrifice qu'Artémis exigeait avant d'ouvrir aux jeunes le passage qui, depuis les marges où elle règne, les mène à l'espace pleinement socialisé du citoyen.

Ailleurs pourtant il n'est pas besoin de Dionysos. C'est Artémis qui assume en personne toute la charge d'altérité et de sauvagerie dont le rite a besoin pour en jouer et finalement l'assimiler. Qu'il s'agisse de Brauron ou d'Halai en Attique, d'Artémis Orthia à Sparte, de la *Nemorensis* d'Aricie, de la *Facelitis* (l'Artémis au fagot) de Tyndaris, à l'arrière-plan du rituel, à travers le *xoanon* ramené par Oreste, se profile chaque fois l'inquiétante figure d'une déesse étrangère et barbare, venue de Tauride, au pays des Scythes. Une remarque de Françoise FRONTISI, concernant les traditions italiques et siciliotes de cette Artémis, prend ici toute sa valeur. Notant qu'à Tyndaris, la déesse assume une fonction de « mixage », d'abord sur le plan de l'art littéraire par la création d'un genre bucolique défini comme « mélangé » puisqu'il associe la rusticité grossière des bergers au raffinement policé des citadins, ensuite sur le plan proprement civique puisque « la prospérité et la survie du groupe social y apparaissent liées au contact et au brassage » d'éléments divers — marins et bergers d'une part, Grecs et Sicules de l'autre (Artémis bucolique, *RHR*, 1, 1981, p. 46) —, Françoise FRONTISI observe que ce mélange s'effectue sous l'autorité d'une déesse venue non seulement de loin, mais d'un lieu qui incarne l'*axenon* et l'*amikton*, l'inhospitalier, le refus du mélange (cf. *Iphigénie en Tauride*, 402 et 1388). La tradition grecque et latine, sur ce point, est unanime. Les Taures immolent à leur déesse tous les *xenoi*, les étrangers qu'ils trouvent sur leur territoire, naufragés ou voyageurs, et ils y ajoutent ceux des Grecs qu'ils parviennent à capturer en les attaquant en haute mer (HÉRODOTE, IV, 103 ; APOLLODORE, IV, 26-7 ; DIODORE DE SICILE, IV, 44, 7 ; LUCIEN, *Dialogue des dieux*, XVI, 1 ; OVIDE, *Tristia*, *Ex Ponte*, II, 2, 58 ; POMPONIUS MELA, 1, 1, 11 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Exhortation aux Grecs*, 111). Le Scythe se présente donc, sur ce plan, comme le contraire du Grec. Il ne se contente pas de méconnaître les règles de l'hospitalité, le devoir d'accueillir l'autre, d'établir avec lui un rapport qui l'associe à soi tout en le maintenant à distance. Il fait de l'Hellène, modèle de l'homme civilisé quand il l'égorge sur les autels de sa déesse, la victime sacrificielle de prédilection. Étrangère, barbare, sanguinaire, l'Artémis Taurique vient d'un pays conçu comme aux antipodes de la Grèce et de la culture. Le Grec n'y est pas seulement l'étranger qu'on immole par refus du mélange, inhospitalité, hostilité à l'autre, mais celui qu'on pourchasse en pleine mer, comme on traque une bête, parce que son sang plus qu'aucun autre complot à la déesse. Mais si le Scythe, par son refus de la *xenia*, se présente ainsi

comme le parfait barbare, l'autre du Grec, que peut-on attendre de sa divinité, qu'apporte-t-elle quand elle est accueillie, intégrée, naturalisée grecque ? Que devient-elle lorsque sa puissance est reconnue par l'homme civilisé, c'est-à-dire par celui qui s'écarte du sauvage et du barbare précisément dans la mesure où il ménage une place à ce qui n'est pas lui, au *xenos*. Quand l'Artémis Taurique, à laquelle tout Grec devait être sacrifié, se fait elle-même grecque, son « altérité » bascule ; elle change de sens et de fonction. Elle ne traduit plus, comme en pays scythe, l'impossibilité radicale propre au sauvage de côtoyer le civilisé, d'entrer en rapport avec lui, mais au contraire la capacité propre à la culture d'intégrer à elle ce qui lui est étranger, de s'assimiler l'autre sans s'ensauvager.

Qu'on relise, sur ce point, dans la *Vie d'Apollonius de Tyane* (VI, 20) le débat qui, selon Philostrate, oppose au sujet de la flagellation à l'autel d'Orthia le philosophe, admirateur de Sparte, à Thespesios, son critique. Pour celui-ci, traiter, en les fouettant, l'élite des jeunes citoyens, les futurs magistrats, comme des esclaves, c'est mettre la Grèce à l'envers. Non, répond Apollonius, il s'agit seulement de respecter une exigence divine : l'Artémis scythe veut être honorée de cette façon. — Comment les dieux grecs, rétorque Thespesios, pourraient-ils admettre l'emploi du fouet dans la formation d'hommes libres ? Apollonius doit alors expliquer qu'en accueillant l'Artémis taurique, les Grecs ont pris la déesse, avec ses pouvoirs, mais ont laissé, dans le rituel, tout ce qu'il comportait de sauvage pour en faire une épreuve d'endurance parfaitement civilisée, « car il ne convient à aucun des Grecs d'adopter les façons des Barbares ». Thespesios ne se tient pas pour battu et ses arguments, si sophistiqués qu'ils soient, montrent comment au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, se maintenait la conscience de l'« étrangeté » d'Artémis et quels problèmes se trouvaient, dans son culte, engagés concernant les rapports équivoques entre sauvage et cultivé, barbare et grec. Thespesios soutient tour à tour trois ordres de proposition. 1<sup>o</sup> Si c'est sauvagerie, pour les Scythes, de sacrifier quelques rares étrangers à leur déesse, que dire de l'usage lacédémonien d'user du bannissement à l'égard de tous (*xenèlasia*) ? Pour s'en tirer Apollonius devra distinguer l'interdit de résidence, dont sont frappés les étrangers à Sparte, de l'*amixia*, le refus du mélange, propre aux Scythes, non aux gens de Lacédémone. 2<sup>o</sup> Accepter une divinité venue des Taures et des Scythes, n'est-ce pas, par excellence, la marque d'hommes adoptant les coutumes étrangères (*xena nomizontôn*) ? 3<sup>o</sup> Du point de vue même des valeurs civilisées dont on se réclame, la pratique du sacrifice scythe l'emporte sur celle que les Lacédémoniens lui ont substituée, en s'en inspirant mais en l'avalissant sous prétexte de l'acculturer. — Le « barbare » ne serait donc pas toujours du côté où le Grec se fait fort de le reléguer !

## 2. Le sacrifice humain

L'étrangeté d'Artémis culmine dans son exigence de sang humain. Nous avons donc examiné comment ce thème se trouvait modulé ; en Attique d'abord, où il s'associe à la légende d'Iphigénie, vierge immolée à la déesse revendiquant comme son bien « le plus beau produit de l'année » (*Iphigénie en Tauride*, 20-21) : à Halai, quelques gouttes de sang, épanchées du cou d'un homme, en teignant l'autel, servent de rachat pour la survie de la jeune fille (*Ibid.*, 1458 sq.) ; en Laconie ensuite : à Sparte, Lycurgue remplace l'ancien sacrifice humain par l'aspersion de l'autel lors de la flagellation des jeunes gens (Paus., III, 16, 10-17) ; en Italie enfin : à Aricie ou Nemi, la prêtrise était accordée, au terme d'un combat à mort, à l'esclave fugitif ayant échappé à son maître et qui, coupé de tout lien social, hors-la-loi, hors société — personne, en somme —, réussissait à égorger le prêtre jusque-là titulaire du poste (STRABON, V, 3 12 ; PAUS., II, 27, 4).

Sans trop nous attarder — nous en avons traité ailleurs — sur le vaste dossier des rites pré-nuptiaux et sur la place qu'ils ménagent au trépas, avant leurs noces, de jeunes gens, garçons ou filles, associés à Apollon et Artémis, nous avons rappelé l'homologie, fortement soulignée par les anciens (cf. ARTÉMIDORE, *Oνειροcritique*, II, 49 et 65) entre mariage et mort. Nous étions ainsi conduit à nous interroger sur les diverses façons dont, sous le signe d'Artémis, les rituels pré-matrimoniaux mettent en scène, sur le mode du jeu, la mort du jeune, en évoquant et esquivant tout ensemble son immolation sur l'autel — ce sacrifice humain apparaissant aussi bien comme nécessaire, puisque le jeune appartient en tant que tel à Artémis, que comme impossible puisque cet égorgement, plus qu'un sacrifice, constituerait une monstrueuse impiété.

Toute vierge, accédant au mariage, doit d'abord mourir à Artémis ; par et pour la déesse, il lui faut, en son état de *parthenos*, disparaître ; dans le même temps, rendue mûre et adulte, elle échappe à Artémis et s'en libère. Dévotion et affranchissement, mort et salut, destruction et accomplissement : entre ces pôles opposés, les faisant jouer de concert en glissant de l'un à l'autre sans renoncer à aucun, le rite déploie ses procédures mimétiques. C'est en ce sens, nous semble-t-il, qu'il faut interpréter, en particulier, l'emploi des pratiques dites de « substitution ».

A Mounychie et Brauron, dans le cadre de l'*arkteia* où les petites filles devaient « simuler » l'Ourse, on racontait, pour expliquer le sacrifice d'une chèvre à Artémis, une curieuse et bien significative histoire. Son héros, passé en proverbe, était un certain Baros ou Embaros, présenté parfois comme le fondateur du sanctuaire de Mounychie. Du récit, dont nous avons plusieurs versions, concordantes pour l'essentiel, nous retiendrons les traits

majeurs. Tout débute avec une ourse. Elle n'est pas à sa place. Tantôt elle surgit en plein Pirée, dans un espace urbain où elle n'a rien à faire, tantôt elle apparaît, pour y giter, dans le sanctuaire même d'Artémis. Elle provoque des dégâts ; les Athéniens — ou de jeunes gens — la tuent. Fléau : peste et famine. L'oracle annonce que le mal cessera si un père, renouvelant le geste d'Agamemnon, offrait à l'égorgement, pour l'ourse tuée, sa fille à Artémis. C'est alors qu'entre en scène Baros-Embaros. Il promet de donner (*dôsein*) sa fille à la déesse, à condition que lui-même et ses descendants obtiennent à vie la prêtrise. On accepte. Il prend sa fille ; il l'habille comme il convient (*diakosmêsas*) ; il la cache dans l'*adyton* du sanctuaire. Puis il prend une chèvre ; il l'habille (*kosmêsas*) d'un vêtement féminin ; il l'appelle sa fille ; il la sacrifie, « comme si elle était sa fille ». Tout cela, dans le plus grand secret, sans que personne n'en sache rien. Le fléau cesse. Le dieu, consulté, proclame qu'il faudra désormais continuer à sacrifier de même façon que Baros-Embaros avait fait. Ce dernier révèle alors sa supercherie. Depuis ce jour « les *korai* n'ont plus à craindre de faire l'Ourse avant le mariage *hôsper aphosioumenai ta tês thêrias*, comme détournant par une expiation ce qui concerne la bête sauvage » (formule qu'on rapprochera de la scholie à Theocrite, 2, 66 ; celles qui sont sur le point de se marier font les canéphores pour Artémis, *epi aphosiôsei tês partheneias*, en expiation de la virginité, pour que la déesse n'en tire pas vengeance ; une autre scholie précisant : comme se défendant devant Artémis au sujet de leur virginité pour que la déesse ne s'irrite pas contre elles qui sont sur le point de la détruire pour le temps à venir). Résumons : au départ une ourse « déplacée ». Faite pour hanter bois et montagnes, elle se retrouve dans l'espace masculin des rues du Pirée ou dans l'espace sacré du sanctuaire d'Artémis. Abattue par les hommes, son meurtre doit être expié. Il faut à la déesse, offerte par son père, la vie d'une fille encore « artémisienne » comme l'est l'Ourse. Baros-Embaros invente et institue la procédure de solution. Une chèvre prend la place de la fille, laquelle prend la place de l'Ourse que les garçons, en la tuant, ont enlevée à Artémis. Cachée dans l'*adyton*, la fillette « mime » l'Ourse, recluse au sanctuaire. Dissimulée sous sa vêtue, la chèvre « mime » la fille égorgée à l'autel. Par ce jeu de glissements, cette suite d'équivalences simulées, tout est accompli sans que rien n'ait été réellement exécuté. Au terme du récit, la fille peut sans crainte « faire l'Ourse » comme au terme du rite mimétique qui la tient temporairement enfermée au plus secret du temple, elle est libre d'aller en ville retrouver les garçons, meurtriers de l'Ourse. En la « donnant » à Artémis tout en la conservant vivante par le subterfuge de la chèvre, le père, en la personne de Baros-Embaros, va pouvoir, le temps venu, « donner » sa fille en épouse à un mari. Pour sauter le pas qui de la *parthenos* fait une *gunê*, point n'aura été besoin de brouiller les frontières entre le sauvage et le civilisé, le meurtre et le sacrifice sanglant,

la bête et l'homme ; tout est demeuré finalement à sa place, dans la mesure où la fille jouant l'Ourse, la chèvre jouant la fille, Baros jouant Agamemnon, Artémis jouant son rôle de puissance sanguinaire, la déesse peut garder la fille et le mari la recevoir.

Conte à dormir debout, histoire délirante ou récit plein d'enseignement et de sagesse ? Dans les proverbes dont nous avons parlé l'expression : *Embaros eimi*, je suis Embaros, se dit, selon certains, de ceux qui déraisonnent et qui délirent, selon d'autres, de ceux qui sont réfléchis et sagaces. La mise en scène du rituel, dans ses procédures mimétiques, prête également à une double interprétation. Elle est une *paidia* : un jeu, un enfantillage ; mais elle est aussi et à la fois, pour le grec, un engagement sérieux et grave. Platon, nous le verrons, ne dit pas autre chose.

### 3. Faire l'ourse à Brauron

Nous avons l'an passé présenté le dossier de l'*arkteia* au sanctuaire d'Artémis, à Brauron : données archéologiques, inscriptions, textes, représentations figurées. Nous en avons repris, à nouveaux frais, certains éléments : la crocote et ses significations féminines, juvéniles, séductrices ; le tissage, comme activité de femme, associé, parfois, à des courses, dans un contexte pré-nuptial ; la valeur des offrandes de tissus et de vêtements, à Artémis d'une part, à Iphigénie, de l'autre ; les rapports symboliques du vêtement avec l'âge et le statut d'une personne ; sa place et ses fonctions, comme cadeau de mariage, de la femme à l'homme, de l'homme à la femme.

Plusieurs points faisaient problème. L'âge d'abord. Tous les témoignages s'accordent sur le caractère pré-nuptial du rituel : avant de se marier les petites filles d'Athènes, doivent, pour apaiser la déesse, avoir revêtu la crocote et mimé l'ourse. Or le cérémonial concerne des fillettes qui, ayant plus de cinq ans, n'ont pas dépassé l'âge de dix. De cinq à dix ans n'est-ce pas trop tôt pour une pratique cultuelle dont l'objet serait la préparation au mariage ? Les quelques textes qui nous donnent des indications sur l'âge de la puberté féminine le situe vers treize ans, même si, selon Aristophane (*Thesmophories*, 480), c'est à sept ans qu'une petite fille a pu être normalement déflorée.

Cependant il ne faut pas oublier que la « croissance » dont Artémis, comme courotrophe, contrôle tout le processus — depuis la conception et la formation de l'embryon dans le sein de la mère, jusqu'au développement de l'enfant après sa naissance, son « nourrissage », sa maturation progressive (cf. Paul DEMOND, Remarques sur le sens de *trophô*, *REG*, XCI, 1978, p. 358-384), — cette croissance comporte des phases que la petite fille doit

successivement parcourir pour accéder à la pleine féminité. Sur la limite inférieure de cinq ans une indication de Platon peut être éclairante. Dans les *Lois* (794 a sq.) il observe que, de trois à six ans, tous les enfants, garçons et filles, doivent être élevés ensemble. Mais quand ils ont atteint l'âge de six ans « la séparation des sexes s'impose, les garçons devant être élevés avec les garçons, les filles uniquement entre elles ». Si, pour prendre part aux *Brauronia*, les filles doivent avoir dépassé le seuil des cinq ans, qui marque le moment où, pour garçons et filles, les voies de la croissance bifurquent, c'est qu'une des fonctions du rituel est de consacrer la disjonction des sexes. D'autre part, dans les représentations qui, sur les cratériques analysés par M<sup>me</sup> Lily KAHIL, figurent des fillettes courant, nues ou vêtues, on observe, comme elle l'a fait elle-même, deux catégories d'âge, bien distinctes ; d'une part des petites, à l'apparence tout enfantine ; de l'autre de plus grandes, déjà formées comme des adolescentes. Au-delà de cinq ans, c'est la coupure avec les garçons de même âge ; de cinq à dix c'est le passage d'un état d'enfance asexuée ou peu sexuée à une condition déjà de petite *parthenos*. Sur ce point encore une remarque de Platon (*Lois*, 833 cd) : pour les diverses formes de course, note-t-il, il faut distinguer, d'abord, celles des hommes, suivant qu'il s'agit d'enfant, *paidés*, d'adolescents, *ageneioi*, d'adultes, *andres* ; ensuite celles des femmes qui comprennent deux catégories : « pour celles qui sont non pubères, c'est nues qu'elles s'exerceront ; mais de treize ans jusqu'à leur mariage, elles feront le concours vêtues d'un costume convenable ». Le double aspect, sur les cratériques, des « coureuses », tantôt dénudées, tantôt vêtues, doit exprimer, au niveau du rite, une opposition de même type entre un état non pubère et l'entrée dans une féminité qui débouche, à terme, sur le mariage.

Autre problème. Sur un des deux cratériques, actuellement à Bâle, publiés par M<sup>me</sup> KAHIL, figurent deux personnages, une femme et un homme, portant, semble-t-il, un masque d'ours. S'agit-il, comme certains l'ont pensé, de Callisto et d'Arcas ? Le rapport avec Brauron est bien lointain. S'agit-il d'Artémis, déesse ourse ? Impossible puisque la déesse est représentée, sur le même vase, tirant de l'arc, à côté de Leto et d'Apollon. Est-ce la prêtresse et son aide, comme le suppose avec plus de vraisemblance M<sup>me</sup> KAHIL ? Mais il n'est nulle part question d'un assistant, si étroitement associé à la prêtresse.

Les récits étiologiques offrent un terrain plus solide pour comprendre la signification du rituel. Ils forment, à côté des versions Baros-Embaros, dont nous avons parlé, un autre ensemble, également cohérent. Au départ, encore l'ourse. Elle est dite *agria*, sauvage. Mais au lieu de rester sur son terrain, elle s'en vient en visite régulière passer son temps dans le dème de Philaïdès ; de sorte qu'« apprivoisée » elle se trouve familière des hommes

dont elle partage la compagnie ; le texte dit : *hêmerôtheisan autên tois anthrôpois suntrophon genesthai* ; *suntrophos*, c'est au sens propre être élevé, être nourri avec les hommes. Dans d'autres versions, l'ourse est « offerte » à Artémis dans son sanctuaire de Brauron où, là encore, elle s' « apprivoise ». Or il advint qu'une fillette entreprit de jouer avec cette ourse (*prospaizein*, c'est jouer, badiner, railler et aussi célébrer un rite ou une fête). La donzelle faisant preuve d'impudence — insolence ou impudicité —, l'ourse s'excite et griffe la petite au visage. Ce manque de tenue, de pudeur dans le « jeu » de la fillette est exprimé par le verbe *aselgainô*, qui évoque un passage de la *République* (424 e sq.) où Platon indique que souvent, chez les jeunes, « c'est sous couvert de jeu, d'amusement, que s'insinue un mépris des lois qui se renforce peu à peu pour finalement, avec la dernière insolence, *aselgeia*, ne plus rien laisser debout. Aussi faut-il dès le début des jeux des enfants, les assujettir à une discipline rigoureuse ».

Dé ce « jeu » mal réglé entre une petite fille encore impudente et une ourse sur la voie de se désensauvager, c'est la bête qui fait les frais. Le frère de la fillette abat l'ourse d'un coup de son épieu. Colère d'Artémis. Fléau pestilentiel. Pour qu'il cesse il faut que désormais chaque petite fille d'Athènes, avant ses noces, mime l'ourse et serve le sanctuaire en portant la crocote.

Dans l'espace liminal du sanctuaire, les fillettes, ségréguées des garçons, engagées dans le processus qui les fait mûrir en femmes, vont effectuer, sous le contrôle de la cité, en un jeu cette fois réglementé (cf. PLATON, *Lois*, 802 c), le parcours rituel qui, à la semblance de l'ourse et sur ses traces, les rendra aptes, comme la bête, à cohabiter avec un homme (*sunoikizesthai andri*). Ou pour dire la même chose autrement, en nous inspirant cette fois de la seconde version : si l'on veut qu'une fille devenue mûre se trouve par rapport à son mari dans la position « apprivoisée » qui a été celle de l'ourse par rapport à Artémis, il faut qu'en son âge encore ensauvagé elle ait été astreinte à faire l'ourse dans l'enceinte de la déesse.

Nos analyses nous ont conduit à souligner fortement l'aspect de jeu, de mimique ordonnée et réglée, des rituels liés à l'*agôgê* des jeunes. On se référera sur ce point à ce qu'expose Platon dans *Les Lois*. Si les hommes sont des marionnettes dont les dieux s'amuse à tirer les ficelles (644 e), alors nos nourrissons eux-mêmes (*tous hêmeterous trophimous*) doivent être conduits à penser que la « voie droite » est de « vivre en jouant, et jouant des jeux tels que les sacrifices, les chants, les danses (803 e-804 a) ». « L'essentiel de l'éducation (*paideias*) consiste dans la formation régulière (*tên orthên trophên*) qui, par le jeu, amènera le mieux possible l'âme de l'enfant à aimer ce en quoi il lui faudra, une fois devenu homme, être aussi accompli (*teleion*) que la matière le comporte » (643 d). Observant,

un peu plus loin (653 b) que ce qui, dans l'*aretè*, a été droitement formé (*tethrammenon*) concernant plaisir et peine, c'est cela que la raison isole pour la dénommer éducation (*paideia*), Platon enchaîne en rappelant que les dieux ont institué, pour maintenir cette droite formation « l'alternance des fêtes qui se célèbrent en leur honneur ». En effet tout être jeune a besoin de remuer, crier, sauter, bondir « comme s'il dansait de plaisir et jouait avec d'autres (*prospaizonta*) ». Mais seuls de tous les animaux, les humains ont le sens de l'ordre et du désordre, du rythme et de l'harmonie ; « c'est qu'à nous autres hommes, les dieux ont été donnés non seulement pour partager nos fêtes, mais pour nous accorder un sens du rythme et de l'harmonie accompagné de plaisir, par lequel ils nous mettent en branle en se faisant nos chorèges, en nous entrelaçant les uns aux autres pour des chants et des danses. Et ils ont appelé cela des chœurs » (653 d - 654 a). Ce sont ces chœurs que, pour former les jeunes, mène Artémis, quand elle abandonne l'arc, le carquois et les flèches pour la lyre, le chant et la danse.

#### 4. Artémis Orthia et l'*agogè* lacédémonienne

L'examen du dossier d'Artémis Orthia, dans ses diverses dimensions, a occupé la plus grande partie du cours de cette année. Faute de place et de temps nous nous bornerons à résumer en quelques lignes l'essentiel de nos conclusions, nous réservant de les développer à loisir plus tard.

Au sanctuaire d'Artémis, en revêtant les masques, dans leurs danses et leurs chants, les jeunes garçons ne désignent pas seulement la figure du guerrier accompli qui constitue l'idéal de l'*agogè*. Ils endossent, pour les exorciser en les mimant le temps du rituel, toutes les formes de l'altérité qui dans leur contraste — de l'excessive sauvagerie du mâle à l'*aidôs* exagérée, hyperféminine, de la *parthenos*, de la conduite solitaire, singulière, au comportement grégaire de la vie en troupeau, de la déviance et de la fraude à l'obéissance aveugle et au conformisme le plus strict, du fouet reçu à la victoire conquise, de l'opprobre à la gloire, — jalonnent le champ où se situe l'adolescence et dont il faut avoir exploré les extrêmes frontières pour s'intégrer au même, pour devenir à son tour un « égal », un « semblable », un *homoios* parmi les *homoioi*.

Les quatre premiers séminaires ont été consacrés par le Professeur à un réexamen critique de ses précédentes publications sur le mythe hésiodique des Races. Les suivants ont prolongé l'enquête comparative commencée l'année précédente, sur le jeu des catégories du masculin et du féminin dans diverses civilisations. Dans ce cadre, A. BALLABRIGA a traité le thème :

« Stérilité des femmes et impuissance des hommes en Scythie ». Ph. MOREAU a présenté les éléments d'un dossier romain ; M<sup>me</sup> F. THELAMON a fait l'exposé suivant : « Masculin et féminin au Caucase : Amazones et Gargaréens » ; M<sup>me</sup> M. DARAKI : « Le sexe de Gé, la Terre, en Grèce » ; M<sup>me</sup> S. GEORGUDI : « Le sexe des animaux en Grèce ancienne » et M<sup>me</sup> M. BIARDEAU : « Masculin et féminin en Inde védique ».

F. FRONTISI et F. LISSARRAGUE ont commenté, au cours de deux séances successives, la série d'images de vases attiques dits des « Anacréontiques ». Enfin, comme annexe et prolongement du cours, F. FRONTISI a présenté le dossier de la *Bômolochia*.

J.-P. V.

#### MISSIONS ET CONGRÈS

Conférence à l'Université de Toulouse, le 8 novembre 1982.

Participation au Colloque de Rouen, « Image et société », le 26 novembre, et au Colloque du Centre de Sociologie des Religions, au C.N.R.S., à Paris, « Religion et rationalité », le 7 décembre.

Conférence à l'Université de Saint-Etienne, le 22 janvier 1983.

Participation au Colloque de l'Ecole du Louvre, « Image et signification », à Paris, le 22 février ; au Colloque de l'Université de Naples, et du Centre Jean-Bérard, à Naples, sur Artémis, les 3 et 4 mai.

Conférence à l'Université de Catane, le 16 mai.

Participation au jury des thèses de Doctorat d'Etat de M<sup>me</sup> Maria Daraki-Mallet, et de Doctorat de Troisième Cycle de M<sup>me</sup> Giulia Sissa-Detienne, de M<sup>lles</sup> Silvia Milanezi, Hélène Monsacré, Lygia Watanabé, et de M. François Lissarrague.

#### PUBLICATIONS

*Les origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1962, 5<sup>e</sup> éd., Col. Quadrige, 1983, 133 p.

*Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt am Main, édition Suhrkamp, 1982, 145 p.

*La Cuccina del sacrificio in terra greca* (en col. avec Marcel DETIENNE), trad. di Carla CASAGRANDE, Torino, Boringhieri, 1983.

*Myth and Thought among the Greeks*, London, Broslaw, Melbourne and Hexley, Routledge and Paul KEGAN, 1983.

*Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, trad. de Juan DIEGO LOPEZ BONILLO, 2nd ed., Editorial Ariel, Barcelona, 1983.

*Mito y sociedad en la Grecia antigua*, trad. de Christina GASQUEZ, Madrid, Espana Editores, 1982.

Préface à Louis Gernet : *Les Grecs sans miracle*, textes 1903-1960, réunis par Riccardo DI DONATO, Paris, La découverte-Maspero, 1983, p. 6-13.

Il matrimonio nella Grecia arcaica, in : *L'amore in Grecia*, a cura di Claude CALAME, Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 21-39.

Le sujet tragique. Historicité et transhistoricité, in : *Tragique et tragédie dans la tradition occidentale*, éd. par Pierre GRAVEL et Timothy J. REISS, Québec et Ottawa, Determinations inc., 1983, p. 43-51.

Le refus d'Ulysse, *Le Temps de la réflexion*, III, 1982, p. 13-18.

Il cibo di Omero, *La Gola*, 1, ottobre 1982, 11-13.

Avbildandet av det osynliga och « dubbelgangarens » psykologiska Kategori : Gsekernas Kolossos, *Kalejdoskop*, 4, 82, p. 5-14.

Figures du masque en Grèce ancienne (en col. avec Françoise FRONTISI-DUCROUX), in : *Thèmes d'art, Journal de Psychologie*, 1-2, 1983, p. 53-70.