

Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs

Jean-Pierre Vernant

DANS **MYTHE ET PENSÉE CHEZ LES GRECS (1996)**, PAGES 153 À 201

ARTICLE

Sur la base de la grande statue de Zeus, à Olympie^[1], Phidias avait représenté les Douze Dieux. Entre le Soleil (*Hélios*) et la Lune (*Sélènè*) les douze divinités, groupées deux à deux, s'ordonnaient en six couples : un dieu-une déesse. Au centre de la frise, en surnombre, les deux divinités (féminine et masculine) qui président aux unions : Aphrodite et Éros^[2]. Dans cette série de huit couples divins, il en est un qui fait problème : Hermès-Hestia. Pourquoi les apparier ? Rien dans leur généalogie ni dans leur légende qui puisse justifier cette association. Ils ne sont pas mari et femme (comme Zeus-Héra, Poséidon-Amphitrite, Héphaïstos-Charis), ni frère et sœur (comme Apollon-Artémis, Hélios-Sélènè), ni mère et fils (comme Aphrodite-Éros), ni protectrice et protégé (comme Athéna-Héraclès). Quel lien unissait donc, dans l'esprit de Phidias, un dieu et une déesse qui semblent étrangers l'un à l'autre ? On ne saurait alléguer une fantaisie personnelle du sculpteur. Quand il exécute une œuvre sacrée, l'artiste ancien est tenu de se conformer à certains modèles : son initiative s'exerce dans le cadre des schèmes imposés par la tradition. Hestia — nom propre d'une déesse mais aussi nom commun désignant le foyer — se prêtait moins que les autres dieux grecs à la représentation anthropomorphe. On la voit rarement figurée. Quand elle l'est, c'est souvent, comme Phidias l'avait sculptée, faisant couple avec Hermès^[3]. De règle dans l'art plastique, l'association Hermès-Hestia revêt donc une signification proprement religieuse. Elle doit exprimer une structure définie du panthéon grec.

Pauvre en images, Hestia est moins riche encore en récits mythiques : une indication sur sa naissance dans Hésiode et Pindare, une allusion à son statut virginal dans l'*Hymne à Aphrodite* —; nous ne saurions pratiquement rien d'elle qui puisse nous

expliquer ses rapports avec Hermès si ne nous étaient parvenus les quelques vers d'un *Hymne homérique à Hestia*. Le texte associe de la façon la plus étroite nos deux divinités. Il débute par six vers d'invocation à Hestia ; puis viennent, sans transition, six vers d'invocation à Hermès dont on demande la protection « en accord avec la déesse vénérée qui lui est chère (φίλη) » ; l'hymne se termine par deux vers s'adressant conjointement à la déesse et au dieu. A deux reprises le poète insiste sur les sentiments d'amitié qu'Hermès et Hestia nourrissent l'un pour l'autre. Cette mutuelle *philia* explique que Phidias ait pu les placer, à côté des autres couples, sous le patronage d'Aphrodite et d'Éros. Cependant cette affection réciproque n'est pas fondée sur les liens du sang, ni du mariage, ni de la dépendance personnelle. Elle répond à une affinité de fonction, les deux puissances divines, présentes aux mêmes lieux, y déployant côte à côte des activités complémentaires. Ni parents, ni époux, ni amants, ni vassaux, — on pourrait dire d'Hermès et d'Hestia qu'ils sont « voisins ». Ils ont en effet l'un comme l'autre rapport à l'étendue terrestre, à l'habitat d'une humanité sédentaire. « Tous deux, explique l'*Hymne*, vous habitez dans les belles demeures des hommes qui vivent à la surface de la terre (ἐπιχθόνιοι), avec des sentiments d'amitié mutuelle »^[4].

Qu'Hestia réside dans la maison, cela va de soi : au milieu du *mégaron* quadrangulaire, le foyer mycénien, de forme ronde, marque le centre de l'habitat humain. A Hestia, dit l'*Hymne à Aphrodite*, « Zeus a accordé, au lieu de noce, de trôner au centre de la maison (μέσῳ οἴκῳ) »^[5]. Mais Hestia ne constitue pas seulement le centre de l'espace domestique. Fixé au sol, le foyer circulaire est comme le nombril qui enracine la maison dans la terre. Il est symbole et gage de fixité, d'immutabilité, de permanence. Dans le *Phèdre*, Platon évoque la procession cosmique des Douze Dieux^[6]. Dix divinités cheminent à la suite de Zeus qui les mène à travers l'étendue du ciel. Seule Hestia demeure immobile à la maison, sans jamais quitter sa place. Point fixe, centre à partir duquel l'espace humain s'oriente et s'organise, Hestia, pour les poètes et les philosophes, pourra s'identifier avec la terre, immobile au centre du cosmos. « Les Sages, écrit Euripide, appellent la Terre-Mère Hestia parce qu'elle siège immobile au centre de l'Éther »^[7].

Hermès, lui aussi, mais d'une autre façon, est lié à l'habitat des hommes et plus généralement à l'étendue terrestre. Contrairement aux dieux lointains, qui résident dans un au-delà, Hermès est un dieu proche qui hante ce monde-ci. Vivant au milieu des mortels, en familiarité avec eux, c'est au cœur même du monde humain qu'il insère la présence divine. « Hermès, lui dit Zeus dans l'*Illiade*, tu aimes entre tous servir de compagnon (ἐταίρισσαί) à un mortel »^[8]. Et Aristophane salue en lui, de tous les dieux, le plus « ami des hommes »^[9]. Mais s'il se manifeste ainsi à la surface de la terre, s'il habite, avec Hestia, dans les maisons des mortels, Hermès le fait à la façon du messager (Hermès ἄγγελος, — c'est sous ce nom qu'il est précisément invoqué dans l'*Hymne à Hestia*), comme un voyageur qui vient de loin et qui déjà s'apprête au départ. Rien en lui de fixé, de stable, de permanent, de circonscrit, ni de fermé. Il représente, dans l'espace et dans le monde humain, le mouvement, le

passage, le changement d'état, les transitions, les contacts entre éléments étrangers. A la maison, sa place est à la porte, protégeant le seuil, repoussant les voleurs parce qu'il est lui-même le Voleur (Hermès ληϊστήρ, le Brigand, πυληδόκος, le Rôdeur de portes, νυκτὸς ὀπωπητήρ, le Guetteur nocturne)^[10], celui pour qui n'existent ni serrure, ni enclos, ni frontière : le Perce-Murailles que l'*Hymne à Hermès* nous montre « se glissant obliquement à travers la serrure pareil à la brise d'automne, comme un brouillard »^[11]. Présent aux portes, (Hermès πυλαῖος, θυραῖος, στροφαῖος), il siège aussi à l'entrée des villes, aux frontières des États, aux carrefours (Hermès τρικέφαλος, τετρακέφαλος)^[12], au long des pistes, marquant le chemin (Hermès ὄδιος, ἐνόδιος), sur les tombeaux, ces portes qui ouvrent l'accès du monde infernal (Hermès χθόνιος, νύχιος). Dans tous les lieux où les hommes, quittant leur demeure privée, s'assemblent et entrent en contact pour l'échange (qu'il s'agisse de discussion ou de commerce), comme à l'*agora*, et pour la compétition, comme au stade, Hermès est là (Hermès ἀγοραῖος, Hermès ἀγώνιος). Il assiste comme témoin aux accords, aux trêves, aux serments entre partis opposés ; il sert de hérault, de messager, d'ambassadeur à l'étranger (Hermès ἄγγελος, διάκτορος, κηρύκειος). Dieu errant, maître des routes, sur la terre et vers la terre : il guide, en cette vie, les voyageurs ; il conduit, dans l'autre, les âmes vers l'Hadès et quelquefois les en ramène (Hermès πομπαῖος, καταβιάτης, ψυχοπομπός). Il mène la ronde des Charités, introduit tour à tour les saisons, fait passer de la veille au sommeil, du sommeil à la veille, de la vie à la mort, d'un monde à l'autre. Il est le lien, le médiateur entre les hommes et les dieux, ceux d'en-bas comme ceux d'en-haut : *caeli terraequemeator*, dit une inscription sur son buste de la villa Albani^[13] ; et Électre s'adresse à lui en ces termes : « Puissant hérault (κῆρυξ) de ceux d'en-haut et de ceux d'en-bas, écoute-moi, Hermès infernal, et charge-toi de mon message : que les dieux souterrains prêtent l'oreille à ma voix »^[14]. Présent au milieu des hommes, Hermès est en même temps insaisissable, ubiquitaire. Jamais là où il est, il apparaît soudainement pour disparaître. Quand une conversation tombe tout à coup et qu'un silence s'établit, le Grec dit : « Hermès passe »^[15]. Il porte le casque d'Hadès qui rend invisible, les sandales ailées, qui abolissent les distances, et une baguette de magicien qui change tout ce qu'il touche. Il est aussi ce qu'on ne peut ni prévoir, ni retenir, le fortuit, la bonne ou mauvaise chance, la rencontre inopinée ; l'aubaine se dit en grec τὸ ἔρμαιον.

A travers ce foisonnement d'épithètes, cette variété d'attributs, le personnage d'Hermès apparaît singulièrement complexe. On l'a jugé déroutant au point d'imaginer, à l'origine, plusieurs Hermès différents qui auraient, par la suite, fusionné^[16]. Cependant les divers traits qui composent la physionomie du dieu semblent mieux s'ordonner lorsqu'on l'envisage dans ses rapports avec Hestia. S'ils font couple, pour la conscience religieuse des Grecs, c'est que les deux divinités se situent sur un même plan, que leur action s'applique au même domaine du réel, qu'ils assument des fonctions connexes. Or, au sujet d'Hestia, pas de doute possible : sa signification est transparente, son rôle strictement défini. Parce que son lot est de trôner, à jamais immobile, au centre de l'espace domestique, Hestia implique, en solidarité et contraste avec elle, le dieu véloce qui règne sur l'étendue du voyageur. A

Hestia, le dedans, le clos, le fixe, le repli du groupe humain sur lui-même ; à Hermès, le dehors, l'ouverture, la mobilité, le contact avec l'autre que soi. On peut dire que le couple Hermès-Hestia exprime, dans sa polarité, la tension qui se marque dans la représentation archaïque de l'espace : l'espace exige un centre, un point fixe, à valeur privilégiée, à partir duquel on puisse orienter et définir des directions, toutes différentes qualitativement ; mais l'espace se présente en même temps comme lieu du mouvement, ce qui implique une possibilité de transition et de passage de n'importe quel point à un autre.

Bien entendu en traduisant ainsi en termes de concepts les rapports d'Hermès et d'Hestia, nous les faussons. Les Grecs qui rendaient un culte à ces divinités n'ont jamais vu en elles des symboles de l'espace et du mouvement. La logique qui préside à l'organisation d'un panthéon ne procède pas suivant nos catégories. La pensée religieuse obéit à des règles de classification qui lui sont propres. Elle découpe et ordonne les phénomènes en distinguant différents types d'agents, en comparant et opposant des formes d'activité. Dans ce système, l'espace et le mouvement ne sont pas encore dégagés en tant que notions abstraites. Ils restent implicites parce qu'ils font corps avec d'autres aspects, plus concrets et plus dynamiques, du réel. Si Hestia apparaît susceptible de « centrer » l'espace, si Hermès peut le « mobiliser », c'est qu'ils patronnent, comme puissances divines, un ensemble d'activités qui concernent certes l'aménagement du sol et l'organisation de l'étendue, qui même, en tant que praxis, ont constitué le cadre dans lequel s'est élaborée, en Grèce archaïque, l'expérience de la spatialité, mais qui cependant débordent très largement le champ de ce que nous appelons aujourd'hui espace et mouvement.

Les rapports de l'Hestia grecque et de la Vesta romaine ont prêté à bien des controverses^[17]. On sait qu'il n'y a rien, en Grèce, de comparable, comme personnage et comme fonction, aux Vestales. Il est difficile cependant de ne pas croire qu'à l'origine l'entretien du foyer mycénien, en particulier du foyer royal, relevait d'un sacerdoce féminin et que l'office en incombait plus précisément à la fille de la maison, avant son mariage^[18]. M. Louis Deroy a pu soutenir que le mot *παρθένος*, vierge, est une dénomination fonctionnelle désignant celle qui s'occupe du feu^[19]. Quoi qu'il en soit, si le feu comme tel (aussi bien le feu du sacrifice que celui de la forge ou le feu qui cuit) est rapporté à Héphaïstos, dieu masculin, l'autel rond du foyer domestique est assimilé au contraire à une divinité féminine, et à une divinité vierge. L'explication ordinaire par la pureté du feu n'est pas satisfaisante. D'une part Hestia n'est pas le feu mais l'autel-foyer ; d'autre part Héphaïstos, qui incarne précisément cette puissance du feu, est rien moins que « pur »^[20]. Il vaut donc mieux s'en remettre, pour interpréter ces faits, au texte de l'*Hymne homérique à Aphrodite* dans le bref passage qui concerne Hestia et qui est au reste suffisamment explicite^[21]. L'*Hymne* célèbre la suprématie d'Aphrodite : rien ne lui résiste, ni bêtes, ni hommes, ni dieux. La déesse n'a pas pour apanage la domination violente, la contrainte physique propres aux divinités guerrières. Ses armes, autrement efficaces, sont celles de la douceur et de la séduction. Pas une créature, dans le ciel, la

terre et la mer qui puisse se soustraire à la puissance magique des forces qu'elle mobilise à son service : Πειθώ, la persuasion, Ἀπάτη, la séduction trompeuse, Φιλότης, le lien amoureux. Il n'est dans tout l'univers que trois déesses capables de désarmer ces sortilèges : Athéna, Artémis, Hestia. Inébranlables dans leur détermination de demeurer vierges, elles opposent à Cythérée un cœur si ferme, une volonté si constante qui ni les ruses de Πειθώ, ni les séductions d'Ἀπάτη ne réussissent à modifier leur sentiment et à les faire changer d'état. Cette volonté de permanence, ce refus obstiné du changement se trouvent spécialement soulignés par l'*Hymne* dans le cas d'Hestia. Courtisée par Poséidon et Apollon qui tous deux la convoitent, Hestia rejette cette union fermement (στειροῶς), et pour donner à son refus un caractère irrévocable, elle se voue à jamais à la virginité en prononçant le Grand Serment des dieux, « celui qui ne se peut défaire ». Qu'il y ait un rapport entre la fonction d'Hestia, comme déesse du foyer, et sa fixation définitive dans un statut virginal, on ne saurait en douter : le texte précise que Zeus lui accorde de s'installer au centre de la maison *en contrepartie* des noces auxquelles elle a pour toujours renoncé (ἀντὶ γάμοιο). L'union conjugale représenterait en effet, pour Hestia, la négation des valeurs que sa présence incarne au cœur de la maison (la maison, οἶκος, désignant à la fois l'habitat et le groupe humain qui y réside) : la fixité, la permanence, le cloisonnement. Le mariage n'implique-t-il pas pour la jeune fille une double transformation : de son être personnel, de son statut social ? Il constitue d'une part une initiation à travers laquelle la fille accède à un état nouveau, à un monde de réalités humaines et religieuses différentes^[22]. Il l'arrache d'autre part à l'espace domestique auquel elle était rattachée ; la fixant au foyer de l'époux, il l'intègre à une autre maison^[23]. Plus généralement l'union sexuelle est un commerce et même, de tous les commerces, celui qui met en contact les natures les plus opposées : la masculine et la féminine. A cet égard il faut souligner un des aspects essentiels de la *Charis* grecque : puissance divine qui se manifeste dans toutes les formes du don et de l'échange (le circuit des libéralités généreuses, des cadeaux gracieux tissant, entre groupes humains, entre hommes et dieux, entre les hommes et la nature, en dépit de tous les cloisonnements, un réseau d'obligations réciproques^[24]), la *Charis* désigne dans un de ses emplois les plus anciens, le don que la femme fait d'elle-même à l'homme^[25]. On ne s'étonnera donc pas qu'Hermès, étroitement associé aux Charités (Hermès χαριδότης), joue aussi son rôle dans l'union des sexes et apparaisse, à côté d'Aphrodite, comme le véritable maître de la Πειθώ, de cette Persuasion susceptible de mouvoir les résolutions les plus fermes, de transformer les opinions les plus assurées^[26].

Mais on peut pousser l'analyse plus loin. L'espace domestique, espace fermé, pourvu d'un toit (protégé) est, pour le Grec, à connotation féminine. L'espace du dehors, du grand air, à connotation masculine. La femme est dans son domaine à la maison. C'est là qu'est sa place ; en principe elle n'en doit pas sortir^[27]. L'homme représente au contraire, dans l'*oikos*, l'élément centrifuge : c'est à lui de quitter l'enclos rassurant du foyer pour affronter les fatigues, les dangers, les imprévus de l'extérieur, à lui d'établir les contacts avec le dehors, d'entrer en commerce avec l'étranger. Qu'il

s'agisse du travail, de la guerre, du négoce, des relations d'amitié, de la vie publique, qu'il soit aux champs, à l'*agora*, sur la mer ou par route, les activités de l'homme sont orientées vers le dehors. Xénophon ne fait qu'exprimer le sentiment commun quand, après avoir opposé l'espèce humaine au bétail comme ce qui a besoin d'un toit pour s'abriter à ce qui vit en plein air, ἐν ὑπαίθρῳ, il ajoute que la divinité a doté l'homme et la femme de natures contraires. Corps et âme, l'homme est fait pour les ἔργα ὑπαίθρια τὰ ἔξω ἔργα, les activités de plein air, les occupations au dehors, la femme pour τὰ ἔνδον, celles du dedans. Aussi est-il « plus convenable pour la femme de rester à la maison que de sortir au dehors, plus honteux pour l'homme de demeurer au dedans que de s'occuper à l'extérieur »^[28],

Il est pourtant un cas où cette orientation de l'homme vers le dehors, de la femme vers le dedans, se trouve inversée : dans le mariage, contrairement à toutes les autres activités sociales, la femme constitue l'élément mobile dont la circulation fait le lien entre groupes familiaux différents, l'homme restant au contraire fixé à son propre foyer domestique. L'ambiguïté du statut féminin consiste donc en ceci que la fille de la maison, — plus liée que le garçon, par sa nature féminine, à l'espace domestique —, ne peut pourtant s'accomplir en femme par le mariage sans renoncer à ce foyer dont elle a la charge. La contradiction se trouve résolue, sur le plan de la représentation religieuse, par l'image d'une divinité qui incarne, dans la nature féminine, les aspects de permanence tout en demeurant étrangère, par son statut virginal, à l'aspect de mobilité. Cette « permanence » d'Hestia n'est pas d'ordre seulement spatial. Comme elle confère à la maison le centre qui la fixe dans l'étendue, Hestia assure au groupe domestique sa pérennité dans le temps : c'est par Hestia que la lignée familiale se perpétue et se maintient semblable à elle-même, comme si, à chaque génération nouvelle, c'était directement « du foyer » que naissaient les enfants légitimes de la maison. Chez la déesse du foyer, la fonction de fécondité, dissociée des relations sexuelles — lesquelles supposent, dans un système exogamique, des relations entre familles différentes — peut se présenter comme la prolongation indéfinie, à travers la fille, de la lignée paternelle, sans qu'il soit besoin pour la procréation, d'une femme « étrangère ».

Ce rêve d'une hérédité purement paternelle n'a jamais cessé de hanter l'imagination grecque. Il s'exprime ouvertement dans la tragédie par la bouche d'Apollon proclamant, dans les *Euménides*, que le sang maternel ne saurait couler dans les veines du fils puisque « ce n'est pas la mère qui enfante l'être qu'on appelle son enfant... celui qui enfante, c'est l'homme qui féconde ; la mère, comme une étrangère un étranger (ξένῳ ξένῃ), sauvegarde le jeune plant »^[29]. C'est le même rêve qui se déguise en théorie scientifique chez les médecins et les philosophes quand ils soutiennent, ainsi que le fait par exemple Aristote, que dans la génération la femelle n'émet pas de semence, que son rôle est tout passif, la fonction active et motrice appartenant exclusivement au mâle^[30]. C'est lui encore qui transparaît dans les mythes royaux identifiant l'enfant nouveau-né à un tison du foyer paternel. L'histoire de Méléagre, celle de Démophon^[31] doivent être rapprochées des légendes italiques

— très probablement grecques d'origine —, qui font naître le fils du roi d'un tison ou d'une étincelle sautant dans le giron de la jeune vierge qui prend soin du foyer^[32]. La dénomination rituelle d'*Enfant du Foyer* (qui désigne à l'âge historique le représentant de la cité auprès des divinités d'Éleusis) a bien la signification et la portée que Louis Gernet leur a reconnues, quand il soulignait précisément l'étroite relation qui unit en Grèce l'image du Foyer et celle de l'Enfant : le Παῖς ἀφ' ἑστίας représente, au sens propre, l'enfant « issu du foyer »^[33]. C'est dans ce contexte, nous le verrons, qu'on peut comprendre le rituel des *Amphidromies* qui, sept jours après sa naissance, rattache le nouveau-né au foyer de son père.

Hestia traduit donc, en la poussant à la limite, la tendance de l'*oikos* à s'isoler, à se refermer, comme si l'idéal, pour la famille, devait être une entière suffisance à soi-même : autarcie complète sur le plan économique^[34], stricte endogamie sur celui du mariage. Cet idéal n'est pas conforme à la réalité grecque. Il n'en est pas moins présent dans les institutions familiales et dans les représentations qui en assurent le jeu, comme un des pôles autour duquel s'oriente la vie domestique en Grèce ancienne.

Un exemple, que nous fournit l'*Électre* de Sophocle, permet de mesurer l'ampleur et les limites de cette tendance à l'introversioin de l'*oikos*. Il s'agit du songe qui révèle à Clytemnestre le prochain retour d'Oreste, ce fils qu'elle a tenté de faire disparaître, après le meurtre de son mari Agamemnon, assassiné avec l'aide de son amant Égisthe. Le roi légitime tué, Égisthe partage désormais avec la reine un trône auquel il accède par mariage, à travers sa femme^[35]. C'est de son épouse qu'il a reçu le sceptre qu'Agamemnon tenait de ses pères ; et les libations que le nouveau roi répand pour Hestia, dans la salle du palais, s'adressent en fait à un foyer étranger^[36]. Égisthe se trouve donc par rapport au foyer royal de Mycènes dans la situation qui est normalement celle de la femme dans l'*oikos* de son mari. A cette inversion du statut social des époux répond, dans la tragédie, une inversion parallèle de leurs relations et de leur nature psychologiques. Dans le couple Égisthe-Clytemnestre, c'est Clytemnestre l'homme, Égisthe la femme^[37]. Tous les Tragiques s'accordent à peindre Égisthe comme un efféminé, un lâche, un voluptueux, un homme à femmes, arrivant par les femmes, et qui ne connaît, en fait d'armes et de combats, que ceux d'Aphrodite^[38]. Clytemnestre au contraire prétend assumer les vertus et les risques d'une nature pleinement virile^[39]. Réfléchie, autoritaire et audacieuse, faite pour commander, elle rejette avec hauteur toutes les faiblesses de son sexe ; elle ne se retrouve femme, nous laisse-t-on clairement comprendre, que dans le lit. Dans sa décision de tuer Agamemnon, les griefs qu'elle a pu légitimement invoquer contre son époux ont pesé moins que son refus de la domination masculine, sa volonté de prendre la place de l'homme à la maison^[40]. Or voici le rêve que la reine a fait : « Elle a vu Agamemnon remonter à la lumière et venir de nouveau à elle : il a pris et fiché dans le foyer le sceptre qu'il portait naguère en mains et que tient maintenant Égisthe ; de ce sceptre poussa un vigoureux rameau qui couvrit de son ombre toute la terre de Mycènes »^[41].

Le symbolisme sexuel (Agamemnon qui plante dans le sein d'Hestia la jeune pousse qui va y germer) n'est pas ici séparable du symbolisme social. Le σκῆπτρον est comme l'image mobile de la souveraineté. Zeus l'a transmis, par Hermès, aux Atrides. Le roi le confie lui-même à son héraut, à ses ambassadeurs. Quand se tient l'assemblée des Anciens, il circule de mains en mains conférant à chaque orateur, à tour de rôle, l'autorité et le respect dont il a besoin pour parler. Cette vertu royale du sceptre ne saurait se maintenir intacte à travers délégations et transmissions si, dans le même temps, il n'apparaissait fermement enraciné dans le foyer. Au bâton (le ῥάβδος, le κηρύκειον) qu'Hermès brandit ou agite répond celui que les figurations placent dans la main d'Hestia, comme son attribut rituel et qui est le σκῆπτρον au sens propre^[42]. Or Égisthe n'a pas reçu le sceptre ἀφ' Ἑστίας ; il lui a été transmis par le biais d'une femme, elle-même étrangère au foyer des Atrides, et qui plus est, à la façon d'une femme : dans et par le lit. En le fixant à nouveau au foyer, Agamemnon l'arrache aux usurpateurs ; il le rend à sa propre lignée, la seule qui soit réellement implantée dans la terre mycénienne. Analogue au tison des légendes italiques, le bâton fixé dans le foyer symbolise l'enfant royal, le rejeton, le germe, σπέρμα, naguère déposé par Agamemnon dans le sein de Clytemnestre, et qui y a poussé^[43] : il est Oreste, le fils devenu grand, haï et redouté par sa mère parce qu'en lui le père trouve son continueur et son vengeur. Le rêve ne saurait plus clairement signifier que, par delà la personne de Clytemnestre, c'est en réalité dans son foyer qu'Agamemnon a engendré Oreste, dans ce foyer qui lui-même enracine la maison royale dans la terre de Mycènes. Comme elle aurait dû en tant qu'épouse s'effacer toujours devant son mari^[44], Clytemnestre devait, en tant que mère, s'effacer au profit d'Hestia, son rôle se bornant à prendre soin, comme une étrangère, de la plante humaine que son époux lui a confiée en dépôt. Au contraire, dans l'affirmation de sa volonté virile, la reine prétend se substituer au mâle sur tous les plans ; elle revendique la fonction active dans le gouvernement de l'État, dans le mariage, dans la procréation, dans la filiation, comme elle l'assume, glaive en main, dans l'exécution d'un crime dont elle laisse à son comparse la part féminine : l'instigation, la complicité et la ruse^[45]. Clytemnestre s'est installée à la place d'Agamemnon sur le trône^[46] ; elle a pris en main le sceptre et le pouvoir ; elle a appelé au foyer des Atrides, qu'elle proclame désormais le sien^[47], le compagnon de lit^[48] dont elle a décidé de faire un époux ; elle affirme que, dans l'engendrement, la part de la femme l'emporte sur celle de l'homme^[49] ; elle renie ceux de ses enfants qu'elle a eus d'Agamemnon et qui se rattachent à la lignée paternelle ; quant à ceux qu'elle a eus d'Égisthe — cet οἰκουρός^[50], cet « homme d'intérieur » qui a préféré rester avec les femmes à la maison plutôt que de partir comme les hommes à la guerre — Clytemnestre les veut, elle les fait si pleinement siens qu'on leur donne le nom de leur mère au lieu de celui de leur père. Écoutons l'Électre d'Euripide dénoncer devant le cadavre d'Égisthe le ménage « inversé » des meurtriers d'Agamemnon : « Tous les Argiens donnaient à l'homme le nom de la femme, et non pas à la femme le nom du

mari. C'est pourtant une honte que la femme soit maîtresse à la maison, non l'homme. J'ai en horreur ces enfants qu'on désigne dans la cité, non pas du nom de leur père viril, mais du nom de leur mère »^[51].

Par la bouche d'Électre, c'est Hestia qui s'exprime. La fille d'Agammenon incarne le foyer paternel dont on l'a, comme son frère, écartée et qu'elle veut avec lui restaurer en en chassant l'intruse qui s'y est établie. Mais dans ses rapports avec Oreste, Électre n'est pas seulement la sœur si étroitement liée au frère que leurs deux vies se fondent en une âme unique^[52], elle est aussi une mère, — au vrai, la seule mère d'Oreste. Enfant elle l'a choyé, protégé, sauvé : « Jadis ce n'était pas de ta mère que tu étais l'amour, c'était de moi ; je te nourrissais, moi, ta sœur, dont tu appelais sans cesse le nom »^[53]. Adulte, elle l'exhorte à la vengeance, elle le soutient et le guide dans l'exécution du double meurtre qui doit faire d'eux « les sauveurs du foyer paternel »^[54]. Occupant près de son jeune frère la place de cette mère dont elle a hérité la nature virile et dominatrice^[55], Électre, « double » de Clytemnestre, est en même temps son opposé. Vierge (Ἠλέκτρα a pu être rapprochée d'ἄλεκτρα, sans hymen^[56]), et l'Électre d'Euripide demeure pure jusque dans le mariage) —, elle se veut d'autant plus chaste qu'elle imagine sa mère plus sensuelle et dévergondée^[57]. Elle aime son père aussi passionnément que Clytemnestre hait son époux^[58]. De ces deux femmes également masculines, l'une a fait sienne la formule d'Athéna, déesse vouée comme Hestia, à la virginité : « De tout son cœur et toujours elle est acquise à l'homme, en tout — sauf pour le lit »^[59]. L'autre au contraire, la « femme polyandre »^[60], la « femelle tueuse de mâles »^[61], est dans tous les domaines contre l'homme ; elle ne le veut que pour le lit. Toutes deux, pour des raisons inverses, sont extérieures au domaine du mariage ; l'une reste en deçà, l'autre va au delà. Si la première s'affirme sans réserve pour le père, c'est dans la mesure même où, fixée à son foyer, elle refuse l'union conjugale et ne se connaît d'autre progéniture que le frère en qui se perpétue la race paternelle et qui lui tient lieu tout à la fois de fils, de père et d'époux. Si la seconde se déclare sans réserve pour la mère, c'est dans la mesure où elle rejette le statut d'épouse. Elle renie les enfants qui lui rappellent le foyer du conjoint et la soumission de la femme au mari. Comme les Érinyes, qui représentent sa cause au niveau des puissances divines, elle fait fi des liens conjugaux^[62] ; dans les liens du sang, qu'elle leur oppose et leur préfère, elle veut seulement retenir ceux qui unissent l'enfant au ventre qui l'a porté, au sein qui l'a nourri ; pour elle, l'homme, dans le couple, se trouve réduit au rôle d'un partenaire du commerce sexuel ; il n'est plus l'époux qui conduit la femme à son autel domestique ni le progéniteur qui lui donne des enfants. Auprès de sa femme il joue le rôle qui incombe normalement à la concubine auprès de l'homme : un compagnon de lit^[63].

Il est devenu banal d'observer que l'histoire d'Oreste, dans le théâtre grec, exprime en termes de tragédie les conflits qui déchirent l'institution familiale, spécialement ceux qui dressent l'un contre l'autre, à l'intérieur d'une même maison, l'homme et la femme : conflit du mari et de l'épouse, du fils et de la mère, de la lignée paternelle et de la lignée maternelle. En mettant si fortement l'accent sur l'antagonisme d'Électre

et de Clytemnestre, à tant d'égards semblables, la tragédie souligne aussi les contradictions qui divisent la femme contre elle-même, les oppositions à l'intérieur de son statut social et psychologique. Parce qu'elles sont des divinités, Hestia, Aphrodite ou Hera peuvent bien incarner une face de la réalité féminine, à l'exclusion des autres. Cette « pureté » est inaccessible aux humains. Chaque créature mortelle doit assumer la condition féminine dans son entier, avec ses tensions, ses ambiguïtés et ses conflits. A se vouloir entièrement du côté d'Hestia, ou entièrement contre elle, Électre et Clytemnestre présentent de la femme une image dédoublée, mutilée, contradictoire. Elles se détruisent dans leur être féminin et apparaissent l'une et l'autre également viriles. En s'attachant au foyer qui l'a vu naître, Électre finit par s'identifier aux hommes de sa lignée paternelle. En confisquant le foyer de son mari pour y fonder sa propre lignée maternelle, Clytemnestre se fait homme. Contre Électre, elle a raison d'accepter l'union sexuelle (complémentarité de la femme et de l'homme), de quitter la maison de son père pour venir à celle de l'époux (fonction mobile de la femme) ; mais contre elle, Électre a raison de centrer toute la vie du couple autour du foyer du mari (caractère patrilocal du mariage, soumission de l'épouse à l'époux, vocation domestique de la femme). Électre n'a pas tort quand elle rattache l'enfant à la lignée du père (priorité de la filiation masculine) ; Clytemnestre dit vrai en proclamant qu'il est du même sang que la mère (règles de prohibition de l'inceste plus strictes du côté maternel)^[64]. Elles se trompent toutes deux en récusant un des côtés de la filiation (caractère bilatéral de la parenté chez les Grecs).

Dans une civilisation masculine comme celle de Grèce, la femme est normalement envisagée du point de vue de l'homme. A cet égard, elle remplit à travers le mariage deux fonctions sociales majeures entre lesquelles il y a divergence, sinon même polarité. Dans sa forme la plus ancienne (et dans un milieu de noblesse que la poésie épique nous fait atteindre), le mariage est un fait de commerce contractuel entre groupes familiaux ; la femme est un élément de ce commerce. Son rôle est de sceller une alliance entre groupes antagonistes. Au même titre qu'une rançon elle peut servir à clore une vendetta^[65]. Parmi les présents dont l'échange, consacrant le nouvel accord, accompagne normalement le mariage, il y a une prestation qui a valeur spéciale parce qu'elle a lieu, de façon expresse, en contrepartie de la femme dont elle constitue le prix : ce sont les ἔδνα. Il s'agit de bien précieux meubles, d'un type très défini : bêtes de troupeaux, spécialement des bovins, qui ont une signification de prestige, et qu'on se représente volontiers comme innombrables, infinis. Par la pratique du mariage par achat la femme apparaît équivalente à des valeurs de circulation. Mobile comme eux, elle fait comme eux l'objet de cadeaux, d'échanges et de rapt^[66]. L'homme, au contraire, qui accueille l'épouse en sa maison (c'est le fait de συνοικεῖν, d'habiter avec son mari, qui définit pour la femme l'état de mariage) représente le bienfonds de l'oïkos, ces πατρῶα, en principe inaliénables, qui maintiennent, à travers le flux des générations humaines, le lien d'une lignée avec le terroir où elle est établie. Cette idée d'une symbiose — mieux vaudrait dire d'une communion — entre une terre et le groupe humain qui la cultive n'est pas seulement présente dans la pensée religieuse où elle s'exprime dans les mythes d'autochthonie

(les hommes s'affirmant « nés de la terre » où ils sont installés) et dans les rites de labourage sacré, sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir. Elle se manifeste aussi avec une remarquable persistance dans les institutions de la cité : le terme *oikos* ayant à la fois une signification familiale et territoriale, on comprend les réticences qui font obstacle, en pleine économie mercantile, aux opérations de vente et d'achat quand il s'agit d'un bienfonds familial (κλήρος) ; on comprend aussi le refus d'accorder à un étranger le droit de posséder une terre dite « de cité » parce qu'elle doit rester le privilège et comme la marque du citoyen « autochtone ».

Mais le mariage n'a pas seulement cette fonction de commerce entre familles différentes. Il permet aussi aux hommes d'une lignée de faire souche d'une progéniture et d'assurer ainsi la survie de leur maison. Sous cet aspect nouveau le mariage apparaît aux yeux des Grecs comme un labour (ἄροτος) dont la femme est le sillon (ἄρουρα), l'homme le laboureur (ἀροτήρ). L'image, dont l'emploi est quasi obligé chez les Tragiques^[67], mais qu'on trouve aussi chez les prosateurs^[68], est tout autre chose qu'un artifice littéraire. Elle correspond à la formule d'accordailles, de style stéréotypé, que nous connaissons par la comédie. Le père ou, à son défaut, le κύριος qui a autorité pour marier la fille, prononce comme engagement d'épousailles (ἐγγύη) les paroles suivantes : je te donne cette fille en vue d'un labour producteur d'enfants légitimes^[69]. Plutarque mentionnant l'existence, à Athènes, de trois cérémonies de labour sacré (ἱεροὶ ἄροτοι) ajoute : « Mais le plus sacré de tous est l'ensemencement et le labour conjugal (γαμήλιος ἄροτος) qui a en vue la procréation des enfants »^[70],

Assimilée tout à l'heure, comme élément de commerce, à la richesse meuble des troupeaux, la femme s'identifie maintenant, dans sa fonction procréatrice, à un champ. Le paradoxe est qu'elle doit incarner, non pas sa terre, mais celle de son mari. Il faut bien que ce soit la terre du mari sinon les fils, issus du sillon ainsi labouré, n'auraient pas qualité religieuse pour occuper le domaine paternel et pour en faire fructifier le sol. C'est la terre de Mycènes qui, à travers Clytemnestre mais aussi contre Clytemnestre l'« étrangère », fait germer et grandir l'arbre dont l'ombre, en s'allongeant, délimite en son entier le territoire rattaché à la maison des Atrides. Cette ombre (σκιά) que projette le rejeton royal, né du foyer, enraciné au centre du domaine, possède des vertus bénéfiques : elle protège la terre de Mycènes ; elle en fait comme un enclos domestique, un espace de sécurité où chacun se sent chez soi, à l'abri du besoin, dans un climat familial d'amitié^[71]. Transmis de père en fils, les *sacra*, privilège des maisons royales ou de certains *génè* nobiliaires, assurent à la fois la défense du territoire contre les dangers du dehors, la paix intérieure dans la justice, la fécondité du sol et des troupeaux. Qu'un prince soit indigne ou illégitime, la stérilité frappe la terre, les bêtes, les femmes, en même temps que sévissent la discorde et la guerre. Mais si le roi légitime agit suivant l'ordre sans s'écarter de la justice, alors tout s'épanouit pour son peuple en prospérités sans fin : « La terre lui offre une vie abondante ; le chêne, en son sommet, porte des glands ; en son milieu, des abeilles ; ses brebis laineuses sont alourdies par leur toison ; ses femmes lui

enfantent des fils semblables au père »^[72]. On est en droit de penser que les labours sacrés dont l'usage se maintient en pleine époque historique et qui sont accomplis, dans le cadre de la cité, par des familles sacerdotales comme les *Bouzygai* prolongent d'anciens rites royaux qui avaient non seulement pour rôle d'inaugurer et de rythmer le calendrier agricole, mais aussi de réaliser, à travers le labour, le mariage du roi et de sa terre, comme Jasion s'était jadis uni à Déméter sur une jachère trois fois retournée^[73].

La nécessité qui s'impose à l'époux d'appeler à son foyer, pour y figurer la terre familiale où germeront ses enfants, une femme étrangère apparaît moins paradoxale si l'on tient compte d'un autre aspect d'Hestia. « Sans Hestia, dit l'*Hymne homérique*, il n'est point de festin chez les mortels ; il n'en est point qu'on ne commence sans offrir à Hestia une libation — la première et la dernière à la fois — de vin doux comme miel »^[74]. Hestia a donc pour prérogative (τιμή) de présider au repas qui, s'ouvrant et se terminant par une invocation à la déesse, constitue un cycle fermé dans le temps comme l'*oikos* forme un cercle clos dans l'espace. Cuites sur l'autel du foyer domestique, les nourritures réalisent entre convives une solidarité religieuse ; elles créent entre eux comme une identité d'être. Nous savons par Aristote le nom qu'Épiménide de Crète donnait aux membres de l'*oikos* ; il les appelait ὁμόκαπτοι^[75], c'est-à-dire ceux qui mangent à la même table, ou peut-être, suivant une autre lecture, ὁμόκαπνοι, ceux qui respirent la même fumée. Par la vertu du foyer les commensaux deviennent des « frères » comme s'ils étaient des consanguins. Aussi l'expression « sacrifier à Hestia » a-t-elle le sens de notre proverbe : charité bien ordonnée commence par soi-même. Quand les anciens sacrifiaient à Hestia, nous dit-on, ils ne donnaient à personne aucune portion des offrandes ; la maisonnée faisait son repas commun en secret et n'acceptait aucun étranger à y participer^[76]. Sous le signe de la déesse, le cercle de famille se referme sur lui-même, le groupe domestique renforce sa cohésion et affirme son unité dans la consommation d'une nourriture interdite à l'étranger.

Cet aspect cependant a sa contrepartie. Le verbe ἐστιᾶν — dans sa double acception : recevoir à son foyer et accepter à sa table — s'applique normalement à l'hôte qu'on festoie dans sa maison. Le foyer, le repas, les nourritures ont aussi pour fonction d'ouvrir à qui n'est pas de la famille le cercle domestique, de l'inscrire dans la communauté familiale. C'est au foyer que s'accroupit le suppliant quand, chassé de chez lui, errant à l'étranger, il cherche à s'inclure dans un nouveau groupe afin de retrouver l'enracinement social et religieux qu'il a perdu^[77]. C'est au foyer que l'étranger doit être conduit, reçu, régalé, car il ne saurait y avoir contact ni commerce avec qui ne serait pas d'abord intégré à l'espace domestique. Pindare pourra écrire qu'aux tables toujours servies des sanctuaires où Hestia règne en patronne, la justice de Zeus *Xenios* est observée^[78]. La relation avec l'étranger, ξένος, est donc du ressort d'Hestia, aussi bien quand il s'agit de recevoir un hôte chez soi que de faire retour à sa propre maison au terme d'un voyage ou d'une ambassade à l'extérieur. Dans les deux cas le contact avec le foyer a valeur de désacralisation et de réintégration à

l'espace familial^[79]. Le centre que symbolise Hestia ne définit donc pas seulement un monde clos et isolé ; il suppose aussi, corrélativement, d'autres centres analogues ; par l'échange des biens, par la circulation des personnes — femmes héraults et ambassadeurs, hôtes et commensaux —, un réseau d' « alliances » se tisse entre groupes domestiques : sans faire partie de la lignée familiale un élément étranger peut ainsi se trouver, de façon plus ou moins durable, rattaché et intégré à une autre maison que la sienne. C'est de cette façon que l'épouse « étrangère », intégrée à l'*oikos* de son mari par le rite des *καταχύσματα* participe de son foyer et peut, aussi longtemps qu'elle habite dans la maison du mari, s'assimiler, dans la procréation, cette vertu de permanence, de continuité, d'enracinement au sol que représente Hestia^[80].

A chaque étape de notre analyse nous avons reconnu, entre le fixe et le mobile, le fermé et l'ouvert, le dedans et le dehors, une polarité qui non seulement s'atteste dans le jeu des institutions domestiques (division des tâches, mariage, filiation, repas) mais qui s'inscrit jusque dans la nature de l'homme et dans celle de la femme. Cette même polarité, nous la retrouvons au niveau des puissances divines, dans une structure du panthéon. Ni Hermès ni Hestia ne peuvent, en effet, être posés isolément. Ils assument leurs fonctions sous la forme d'un couple, l'existence de l'un impliquant celle de l'autre à laquelle elle renvoie comme à sa nécessaire contrepartie. Bien plus, cette complémentarité même des deux divinités suppose, en chacune d'elles, une opposition ou une tension intérieure qui confère à leur personnage de dieu un caractère fondamental d'ambiguïté.

Nous avons vu qu'Hestia demeure, en sa pureté, à l'écart des relations sexuelles qui sont, dans la maison, du ressort de l'épouse ou de la concubine. Mais la déesse vierge, pour assumer sa fonction de permanence dans le temps, doit apparaître aussi comme mère. On retiendra, à cet égard, qu'Euripide, assimilant Gaïa et Hestia, se sert précisément de l'expression: Γαῖα-Μήτηρ, Terre-Mère^[81]. Hestia se trouve donc représenter, dans la lignée du père, à la fois la femme en tant que fille vierge et la femme comme puissance procréatrice, réservoir de vie. Porphyre souligne cette polarité en indiquant qu'il y a, non pas une, mais deux figures d'Hestia : d'une part le type vierge (παρθενικόν), mais d'autre part aussi, en tant qu'Hestia est puissance de fécondité (γόνιμος), le type de la matrone aux seins saillants (γυναικὸς προμάστου)^[82]. Il existe une institution, et une seulement, où ces deux aspects d'Hestia, normalement disjoints dans la pratique humaine, se trouvent réconciliés : c'est l'épiclérat. L'épiclérat apparaît à première vue, dans le système familial grec, comme un fait aberrant. Il constitue en réalité un cas limite, particulièrement précieux, parce qu'il révèle, à l'état pur et comme dans une rupture d'équilibre, une des tendances de l'organisation domestique : celle-là même qui nous a paru s'exprimer à travers la figure de la déesse du foyer.

Pour définir l'épiclérat, le mieux est de se référer à la formule que donnent les lois de Manou de la pratique indienne correspondante^[83] : « Celui qui n'a pas de fils peut charger sa fille de lui en procurer un en la mariant de telle sorte et selon une convention telle que l'enfant qu'elle mettra au monde devienne le sien propre et accomplisse pour lui la cérémonie funèbre. Le jour où la fille, ainsi mariée, mettra au monde un fils, l'aïeul maternel deviendra le père de cet enfant »^[84]. En Grèce, comme dans l'Inde, il s'agit en effet, pour la fille d'un homme privé de descendance mâle, de donner à son père ce fils qui lui fait défaut et qui, seul, a vraiment qualité pour hériter du *klèros* paternel. La fille est dite « épiclère » parce qu'elle suit le *klèros* de son père, qu'elle lui est attachée (à Sparte et en Crète on l'appelle *patrôoche*, *πατροῦχος*). A la mort du père, l'épiclère doit être épousée, conformément à un ordre de mariage préférentiel strictement réglementé, par celui des hommes de sa famille que son degré de parenté au père défunt désigne, en première ligne, pour représenter celui-ci : d'abord les propres frères du père (les oncles paternels de la fille), puis leurs enfants (les cousins germains parallèles de la fille), puis les frères du grand-père paternel de la fille (ses grands-oncles paternels) ou un de leurs enfants (ses petits cousins) ; à défaut, les fils des sœurs du père, ou en dernier ressort des sœurs du grand-père paternel^[85]. L'aspect successoral de l'institution, fortement marqué à l'époque classique, ne doit pas faire illusion. L'épiclérat détermine bien quel est, en l'absence d'héritier mâle direct, le parent qui doit recueillir, avec la fille, la succession qui lui est liée. Mais il s'agit beaucoup moins de transmettre un bien à un collatéral que de maintenir à travers la fille la pérennité d'un « foyer ». De ce point de vue le mariage du parent avec l'épiclère se présente, non comme un droit prioritaire à une succession, mais comme une obligation familiale imposant à l'intéressé un véritable renoncement : le fils issu de ce mariage continuera en effet, non son père, mais son grand-père maternel. Le terme qui désigne cet enfant est celui de *θυγατριδοῦς* : « fils de la fille », ou encore « petit-fils ». Dès sa majorité le *θυγατριδοῦς* prend de plein droit possession du *κλῆρος* de son aïeul maternel. Ni son père ni même sa mère n'en étaient réellement propriétaires : simples intermédiaires, ils avaient pour fonction d'assurer la transmission du grand-père au petit-fils.

Pour brèves qu'elles soient, ces indications suffisent à déterminer la place et le rôle des différents protagonistes dans l'épiclérat. Contrairement à la règle ordinaire, la fille demeure, dans le mariage, fixée au foyer paternel. On peut même dire qu'elle se confond avec ce foyer. C'est littéralement « en elle » que la lignée de son père se prolonge par un nouveau mâle. L'homme, choisi pour enfanter dans ce foyer, est celui que son intime parenté assimile le plus étroitement au père et qui se présente, dans sa fonction d'époux, comme le substitut du père. L'enfant, né d'un mariage qui le rattache de façon directe à son aïeul maternel, apparaît aussi bien comme le frère que comme le fils de celle dont il est issu^[86]. Dans l'épiclérat tout le système des relations matrimoniales se projette suivant un schéma inversé. C'est maintenant la femme qui figure l'élément fixe, l'homme l'élément mobile. L'épouse n'est plus cette étrangère qu'on introduit au foyer du mari pour que, s'effaçant au profit de l'Hestia domestique, s'assimilant ses vertus, elle enfante, sans troubler la continuité d'une

lignée, des fils qui soient vraiment « semblables au père ». Désormais l'épouse, en tant que fille de la maison, *est* le foyer paternel. Aussi sera-ce cette fois au mari de s'intégrer à l'*oikos* de sa femme, à lui de s'effacer au profit du père qu'il représente ; de cette façon la fille pourra enfanter un rejeton semblable à son vrai père : son aïeul maternel. Au lieu que la lignée se transmette, comme normalement, du père au fils, *per viros*, par l'intermédiaire d'une étrangère que sa cohabitation, sa *συνοίκησις*, rattache au foyer, elle se perpétue, *per feminas*, de la mère au fils, par l'intermédiaire du plus proche parent mâle que sa consanguinité, sa *συγγενίς*, rattache au père. L'épiclérat ne constitue donc pas un phénomène aberrant. Il ne se situe pas en marge du système matrimonial. Au contraire il s'articule au mariage ordinaire pour composer avec lui un ensemble qui comporte, du même problème, deux solutions inverses et symétriques : il s'agit toujours d'assurer la continuité d'une lignée, la survie d'un foyer qui doit demeurer à travers le temps semblable à lui-même, — et de l'assurer grâce à un mariage qui, associant un homme et une femme, doit aussi unir une maison à une autre maison, tout en conservant leurs deux foyers bien distincts. Dans le cas de l'épiclérat, la fille de la maison incarne, jusque dans le mariage, le foyer paternel. Ainsi se trouvent réconciliés dans la personne de l'épiclére les deux aspects d'Hestia, habituellement dissociés chez les créatures mortelles : la fille vierge du père, la femme réservoir de vie d'une lignée. Mais on doit aussitôt noter que l'épiclérat requiert des circonstances tout à fait exceptionnelles justifiant l'inversion des règles ordinaires du mariage : il faut que le père et le fils qui, dans le jeu normal des institutions, représentent la continuité de la lignée familiale, fassent l'un et l'autre défaut. C'est *faute de mâles* — ces maillons à travers lesquels se tisse la chaîne de la lignée — que la fille acquiert vocation pour procréer un enfant susceptible de perpétuer la race paternelle. Encore faut-il, pour qu'elle continue la maison du père, qu'un consanguin de celui-ci s'unisse à elle, réalisant, sous une forme licite parce que seulement symbolique, cette union interdite du père et de la fille qui apparaît idéalement comme la plus propre à sauvegarder de génération en génération la pureté du foyer domestique. Au reste ce qui est gagné en cohérence, du point de vue des rapports d'Hestia avec la jeune fille qui la représente, se paie au prix d'une nouvelle, et fondamentale, contradiction. Pour donner un fils à un homme qui n'en avait pas — c'est-à-dire pour se conformer au principe de filiation *per viros* —, on a été obligé d'avoir recours, exceptionnellement, au principe inverse d'une filiation utérine et de rattacher le fils de l'épiclére, le *θυγατριδοῦς*, non à son père mais à sa mère.

Ainsi se dessine dans la pensée sociale du Grec, face à l'image de l'homme agent exclusif de l'œuvre génératrice, l'image non moins puissante de la femme, véritable source de vie où s'alimente la fécondité des « maisons ». La déesse du foyer, suivant les cas, est susceptible de justifier aussi bien l'une que l'autre de ces deux images opposées. Hestia nous semble avoir en effet pour fonction spécifique de marquer l'« incommunicabilité » des divers foyers : enracinés en un point défini du sol, ils ne sauraient jamais se mélanger mais restent « purs » jusque dans l'union des sexes et l'alliance des familles. Dans le mariage ordinaire, la pureté du foyer se trouve assurée par l'intégration de l'épouse à la maison de son mari (Hestia étant vierge, la femme

ne représente son propre foyer que dans la mesure où elle demeure vierge ; dans le mariage et dans la procréation, elle cesse de représenter son foyer ; on pourrait dire qu'elle est « neutralisée » ; elle ne joue plus de rôle, elle est purement passive ; l'homme seul est actif). Dans l'épiclérat au contraire, la pureté du foyer, s'incarnant dans la fille, apparaît d'autant mieux préservée que l'époux intervient moins dans la procréation. A la limite, la fille peut être considérée comme la seule puissance réellement génératrice et l'enfant traité comme s'il était exclusivement celui de sa mère^[87].

Cet aspect « maternel » d'Hestia renforce encore l'analogie, que nous avons déjà signalée, entre le foyer rond et cet autre objet symbolique, lui aussi de forme circulaire et à valeur de centre, qu'est l'*omphalos*. Sur certaines représentations, Hestia est figurée assise, non sur son autel domestique, mais sur un *omphalos*^[88]. On sait que l'*omphalos* de Delphes passait pour le siège d'Hestia^[89]. A l'époque historique, on pourra appeler l'autel du Foyer commun, de l'Hestia *koinè*, établi au centre de la ville, l'*omphalos* de cité^[90].

Renflement du sol ou pierre ovoïde, l'*omphalos*, qui a rapport avec la Terre et qui parfois est qualifié de *Gè*, représente tout à la fois un point central, un tombeau, un réservoir d'âmes et de vie. Mme Marie Delcourt a bien vu ce dernier aspect^[91]. Elle note que, par son nom : ombilic, et par sa forme en saillie, l'*omphalos* évoque les deux cas où le nombril, au lieu de s'inscrire en creux, fait éminence : l'ombilic de la femme enceinte à la fin de sa grossesse, celui du nouveau-né qui ne s'aplatit qu'après plusieurs jours. De plus l'*omphalos* désigne, en dehors du nombril, le cordon ombilical qui rattache l'enfant à sa mère comme la tige relie la plante à la terre qui l'a nourrie. On comprend que les médecins grecs aient vu dans l'*omphalos* une racine, la racine du ventre, et que Philolaos, le pythagoricien du ^ve siècle, en ait fait, chez l'homme, le principe de l'enracinement (ῥίζωσις)^[92]. Enracinement d'une génération dans la génération précédente, mais aussi enracinement du rejeton humain dans la terre de la maison paternelle : « *Uomphalos*, écrit Artémidore dans sa *Clé des Songes*, représente les parents aussi longtemps qu'ils sont encore en vie ; sinon, la patrie dans laquelle chacun est né comme il est né de l'ombilic. Rêver qu'il arrive quelque chose de mauvais à son nombril, cela signifie qu'on sera privé de ses parents ou de sa patrie, et pour celui qui se trouve en terre étrangère, ἐπὶ ξένῃς, qu'il n'y aura plus de retour chez soi »^[93].

Corrélativement, l'autel rond du foyer, symbole de l'espace clos de la maison, peut évoquer le ventre féminin, réservoir de vie et d'enfants. « Le foyer, écrit Artémidore, signifie la vie et la femme de celui qui le voit »^[94], et plus loin : « Allumer le feu qui s'enflamme sur le foyer ou dans le four signifie un engendrement d'enfant ; carie foyer et le four sont semblables à la femme... en eux le feu prédit que la femme sera enceinte »^[95]. Il faut noter ici la valeur religieuse de certaines formes géométriques. Comme l'*omphalos* — et contrairement à l'Hermès quadrangulaire (Hermès τετράγωνος)^[96] — le foyer d'Hestia est rond. On a toute raison de penser que le cercle

caractérise en Grèce les puissances à la fois chthoniennes et féminines, qui se rattachent à l'image de la Terre-Mère, enfermant dans son sein les morts, les générations humaines et les croissances végétales^[97]. A l'âge de la cité et de l'établissement du Foyer commun dans le Prytanée, Hestia reste associée à un type de construction en rotonde, la Tholos, seul exemplaire grec d'une architecture religieuse de forme circulaire, rappelant l'*aedes Vesiae* et le *Mundus* des Romains^[98]. On a cru longtemps que l'Hestia commune était localisée dans la Tholos. On sait aujourd'hui que ce n'est pas toujours le cas : le Prytanée et la Tholos peuvent être distincts. Mais, comme le note L. Gernet, il ne faudrait pas aller trop loin dans la négation^[99]. A Delphes, la Tholos de Marmaria était bien l'emplacement du Foyer public. A Mantinée, suivant Pausanias, l'Hestia *koinè* se trouvait dans une rotonde qui contenait aussi une tombe de héros^[100]. A Olympie, à Sicyone, le Prytanée comportait plusieurs bâtiments ; ceux qui abritaient Hestia peuvent avoir été de forme circulaire. Au reste le nom même que porte la Tholos à Athènes et à Sparte souligne, nous semble-t-il, les affinités entre ce type d'édifice circulaire et le symbolisme religieux propre à Hestia. Dans ces deux cités la Tholos s'appelle *Skias*, terme qui tantôt évoque les σκιάδες, huttes de branchage et de feuillage, en forme de tente, que les Lacédémoniens construisaient lors des *Carneia*, tantôt le σκίπον, large parasol (σκιάδειον) que les Athéniens promenaient à la fête des *Skirophories*. Quoi qu'il en soit, l'épithète de Σκιάς rattache la Tholos à ce domaine de l'obscurité ombreuse qui caractérise, par opposition à l'espace extérieur, les formes diverses de l'enclos protégé, du dedans : monde souterrain, étendue domestique, ventre de la femme.

Nous avons vu déjà comment le rejeton qu'Agamemnon a planté dans son foyer, au centre du royaume, « ombrage » en grandissant toute la terre de Mycènes, c'est-à-dire étend jusqu'aux dernières limites du territoire l'ombre rassurante qui fait de la maison un abri couvert, domaine intime où les femmes peuvent se sentir chez elles^[101]. En contraste avec le grand air du dehors — éclatant de soleil et de lumière le jour, obscurci d'une opacité angoissante la nuit — l'espace du foyer, féminin et ombreux, implique, dans le clair-obscur de l'âtre, sécurité, tranquillité et même une mollesse indigne de l'état viril. Xéno-phon pourra dire que si les artisans sont mous de corps et d'âme lâche, c'est que leur métier les contraint à demeurer à l'intérieur des maisons, à vivre dans l'ombre, σκιατραφεῖσθαι, près du feu, comme les femmes^[102]. Dans le *Phèdre*, Platon oppose les garçons solides et virils, élevés ἐν ἡλίῳ καθαρόν, en plein soleil, dans le stade et dans la palestre (Hermès), à ces tendrons sans virilité, dont la chair est blanche comme celle des femmes, parce qu'ils ont été nourris ὑπὸ συμμιγεῖ σκιά, à couvert de l'ombre mêlée de demi-jour^[103].

L'*Hymne homérique à Déméter* nous apporte, sur ce point, une indication plus précise^[104]. Errant dans la campagne, après avoir fui sa demeure olympienne, Déméter s'est arrêtée non loin d'un puits. Assise ἐν σκιῇ, à l'ombre, au pied d'un olivier touffu, elle ressemble à une vieille femme comme sont les nourrices des rois ou, au plus profond de leurs demeures, les intendantes (ταμίαι). Les filles de Célé, souverain d'Éleusis, l'aperçoivent ; elles s'étonnent de la voir ainsi au dehors et la

questionnent : « Pourquoi t'es-tu écartée de la ville au lieu d'approcher des maisons ? C'est là, *dans les salles pleines d'ombre*, que se trouvent les femmes de l'âge qu'on te voit, et d'autres aussi plus jeunes »^[105]. Les μέγαρα σκιάεντα ne laissent pas d'évoquer l'expression dont se sert Apollon, définissant, dans les *Euménides*, le statut familial d'Athéna : en ce qui la concerne, la déesse n'a pas eu de mère, elle n'a pas été nourrie ἐν σκότοισι νηδύος, dans les ténèbres d'un giron^[106]. Le rapprochement nous permet-il de supposer, dans le jeu des thèmes mythiques, comme une correspondance entre l'image de la maison ombreuse, symbolisée par Hestia, et celle du giron féminin ? L'examen des diverses valeurs sémantiques d'un mot comme θάλαμος, apparenté lui-même à θόλος, orienterait vers une réponse positive. Le terme désigne l'appartement réservé aux femmes, dans la partie la plus reculée, la plus secrète, la plus profonde de la maison^[107]. Rigoureusement interdit à l'étranger (espace du dedans), fermé par une porte verrouillée pour que même les esclaves mâles n'y puissent avoir accès (espace féminin)^[108], ce « fond » de la demeure humaine souvent qualifié de μυχός^[109] comporte un aspect chthonien : le θάλαμος évoque parfois de façon explicite l'idée de cache souterraine ; la prison de Danaé^[110], l'autre de Trophonios^[111], un tombeau^[112], pourront être appelés θάλαμος. Mais en même temps le θάλαμος a rapport au mariage : il désigne tantôt la chambre de la jeune fille avant ses noces^[113], tantôt la chambre nuptiale, ou même, plus précisément, la couche nuptiale^[114] ; le verbe θάλαμεύω signifie : mener au lit nuptial, épouser^[115]. Dans un dernier sens enfin le mot θάλαμος s'applique à cette cachette, retranchée au plus secret de la demeure^[116], où la femme serre, pour les mettre en réserve, les richesses domestiques sur lesquelles elle a, en tant que maîtresse de maison, la haute main : c'est parfois l'épouse, parfois la fille qui nous est donnée comme détentrice des clefs de ce « trésor » secret^[117]. Parce qu'elle est vouée au dedans, la femme a en effet pour rôle d'emmagasiner les biens que l'homme, tourné vers l'extérieur, a fait rentrer dans la maison. Sur le plan des activités économiques, la femme représente la « thésaurisation », l'homme l'« acquisition ». La première range, conserve et distribue à l'intérieur de l'*oikos* les richesses que le second a gagnées par son labeur au dehors. Le sentiment est si fort de cette polarité entre les fonctions économiques des deux sexes qu'il s'exprime aussi bien chez les laudateurs que chez les détracteurs de la femme, et toujours par le même type de comparaison. Chez un Xénophon^[118], l'épouse modèle est assimilée à la reine des abeilles qui demeure dans la ruche veillant à ce que le miel, récolté au dehors, s'accumule en abondante réserve dans les cellules des alvéoles (ces alvéoles circulaires qui portent, elles aussi, le nom de θάλαμος ou θαλάμη)^[119]. Chez Hésiode, en contraste avec l'homme qui peine durement à l'extérieur pour faire croître les richesses de la terre et pour faire affluer dans la maison les biens nécessaires à la vie, la femme est présentée, au sein de la ruche, comme le frelon, qui engrange les richesses acquises par l'époux-abeille, non plus dans le θάλαμος de leur commune demeure, mais directement au fond de son propre ventre : « Demeurant au dedans à l'abri des ruches bien couvertes, elle engrange dans son ventre le fruit des peines d'autrui »^[120].

Si la femme, pour reprendre la formule même de Platon, « imite » la terre en accueillant en elle la semence que le mâle y a fait pénétrer, la maison, comme la terre et comme la femme, reçoit et fixe aussi en son sein les richesses que l'homme y apporte. L'enclos de la demeure n'est pas destiné seulement à abriter le groupe familial. Il loge les biens domestiques qui peuvent y être concentrés, stockés, conservés. On ne s'étonnera donc pas de voir la déesse féminine qui symbolise le dedans, le centre et le fixe, directement associée à cette fonction de l'habitat, qui infléchit la vie de l'*oikos* dans une double direction : d'abord, — et par opposition à la circulation des richesses, qu'Hermès patronne (échanges, gains, et dépenses) — une tendance à la thésaurisation (cette tendance se traduit, aux époques archaïques, par la constitution de réserves alimentaires emmagasinées dans les jarres du cellier et par l'accumulation de biens précieux, du type des ἀγάλματα, verrouillés dans les coffres du θάλαμος ; à l'âge de l'économie monétaire, elle pourra devenir capitalisation) ; ensuite, — et par opposition à des formes communautaires de vie sociale — une tendance à l'appropriation : dans le cadre d'une économie distributive^[121], chaque maison apparaît solidaire d'un lot de terre, séparé et différencié, chaque foyer familial veut pouvoir pleinement disposer du κλῆρος, dont il tire sa subsistance et qui le distingue des autres groupes domestiques.

C'est sous le titre d'Hestia Tamia que la déesse du foyer assume ce double rôle de concentration de la richesse et de délimitation des patrimoines familiaux. Dans les palais des rois homériques, la ταμία est l'intendante économe qui règle l'organisation du travail domestique et veille sur les provisions^[122]. A l'âge de la cité le mot ταμίας servira à désigner le trésorier administrant les fonds de l'État ou les biens sacrés, propriétés des dieux. Deux témoignages confirment qu'à une époque tardive encore Hestia continue à patronner la thésaurisation des richesses. En premier lieu, Artémidore nous indique qu'Hestia, ou les images de la déesse, vues en rêve par qui est citoyen, représentent « le fonds des revenus publics »^[123]. En second lieu, un rituel de Côs, que nous connaissons par une inscription du III^e siècle avant notre ère, comporte un détail significatif : il s'agit d'un sacrifice à Zeus Polieus auquel Hestia Tamia est, dans la fête, intimement associée. Parmi tous les bœufs présentés par les fractions des diverses tribus, la bête qui doit être sacrifiée à Zeus se trouve désignée au terme d'une longue procédure analogue, sans doute, à celle qui était utilisée, à Athènes, aux *Dipolies*. La victime ayant été ainsi sélectionnée, elle est conduite jusque sur l'*agora*. Évalué en monnaie, son prix est déclaré publiquement par les soins du hérault (κῆρυξ). Son propriétaire proclame alors que ses concitoyens devront acquitter cette somme, non pas à lui, mais à Hestia. Comme l'observe L. Gernet, la valeur du bœuf se trouve ainsi, dans une économie monétaire, « capitalisée » par Hestia, gardienne et garante des richesses de la cité^[124].

Il faut d'autre part souligner le rapport d'Hestia avec ce que le même auteur appelle une économie « discrète » dominée par le *suum cuique*. A Tégée, le Foyer commun des Arcadiens se trouvait associé à un Zeus *Klarios*, lotisseur (cf. κλῆρος, portion, patrimoine) — épithète qui rappelait la première répartition du territoire arcadien

divisé, par tirage au sort, entre les trois fils d'Arcas^[125]. A Athènes, le premier acte de l'archonte, magistrat qui, nous dit Aristote^[126], tient sa dignité du Foyer commun et qui, dès l'origine, a résidé dans le Prytanée^[127], consiste, aussitôt installé, à faire proclamer par le hérault que « chacun restera jusqu'au terme de sa magistrature possesseur et maître des biens qu'il possédait avant son entrée en charge »^[128].

Ces témoignages concernent le Foyer commun, l'Hestia de Cité, devenue centre de l'État et symbole de l'unité des citoyens. Pour les apprécier correctement il faut les situer dans une perspective historique, les rapporter à ce que nous pouvons apercevoir d'un passé plus ancien, antérieur au régime de la cité, quand Hestia n'est pas encore le Foyer commun, mais l'autel familial, et que son symbolisme traduit, tout spécialement, les vertus éminentes de la maison royale^[129].

Or la richesse du roi a deux aspects, — on pourrait dire deux pôles. D'une part les biens qui se prêtent à thésaurisation et qui peuvent être emmagasinés dans le palais : réserves alimentaires, bien entendu, mais aussi les divers types d'ἀγάλματα : tissus, métaux précieux, *sacra* chargés de puissance, utilisés comme signes de pouvoir, blasons, instruments d'investiture. Ainsi Pénélope, dans le palais d'Ulysse, descend avec ses femmes au fond du θάλαμος où le maître a mis sous clefs ses trésors^[130] : tissus enfermés dans des coffres, bronze, or, et fer travaillé ; enfin l'arc, qu'Ulysse est seul à pouvoir tendre et qui apparaît, dans la suite du poème, comme l'outil de sa vengeance, symbole et restaurateur de la souveraineté légitime. A tous ces objets s'applique le terme de κειμήλια, marquant qu'il s'agit de biens immobilisés, destinés à demeurer sur place (cf. le verbe κείμαι : être couché immobile)^[131]. L'autre aspect de la richesse royale est constitué par les troupeaux^[132]. Trésor et troupeaux font contraste, sur le plan des valeurs économiques, comme le dedans et le dehors, le fixe et le mobile, l'enclos domestique et l'espace ouvert de l'ἀγρός. Ce que les Grecs appellent ἀγρός, c'est en effet, par opposition au monde de la ville, à la maison et même aux champs cultivés, le domaine pastoral, les terrains voués au parcours, l'espace libre où l'on mène les bêtes et où l'on poursuit les fauves à la chasse, la campagne lointaine et sauvage qu'animent les troupeaux^[133]. Quand Xénophon oppose l'espèce humaine au bétail, c'est précisément parce que les hommes ont besoin d'un toit alors que les troupeaux vivent ἐν ὑπαίθρῳ^[134]. Au reste, le mot qui désigne le bétail, πρόβατον, est assez parlant : il signifie, au sens propre, ce qui marche, ce qui se déplace. La formule κειμήλιον καὶ πρόβασις (qui exprime, à travers l'antinomie de κείμαι, être couché, et de προβαίνω, avancer, le double aspect de la fortune prise dans son tout^[135]), souligne clairement le contraste entre la richesse qui « gît » dans la maison et celle qui « court » la campagne. A travers l'étendue de l'ἀγρός, Hermès pastoral^[136] (Hermès Ἄγροτήρ, Hermès Νόμιος) pousse en les menant de son bâton magique, les troupeaux sur lesquels, en tant que dieu des bergers^[137], il a pouvoir, comme Hestia patronne, en tant que divinité domestique les biens fixés dans la maison^[138]. « Sur les vaches agrestes, les chevaux et les mules, sur les lions, les

sangliers et les chiens, sur les moutons que nourrit la vaste terre, sur toute bête qui marche à quatre pattes, πᾶσι δ'ἔπι προ βάτοισι, Zeus a donné à Hermès de régner, ἀνάσσειν »—telle est la conclusion de l'*Hymne homérique à Hermès*.

Mais ce n'est pas seulement en marchant que les troupeaux traduisent, dans la fortune, l'aspect de mouvement. Ils constituent aussi la première forme de richesse qui, au lieu de demeurer fixe, est susceptible de s'accroître ou, au contraire, de diminuer. D'abord parce qu'avec la complicité d'Hermès voleur de troupeaux, on peut ajouter à ses propres bêtes celles que vous procurent les razzia sur la terre du voisin. Ensuite parce que, si Hermès ἐπιμήλιος, Hermès πολύμηλος^[139] (aux troupeaux fournis), vous est favorable, le bétail de lui-même se multipliera et votre richesse fera des petits. Possession et conservation des biens sont du domaine d'Hestia. Mais le mouvement de la richesse, vers le plus ou vers le moins, l'acquisition et la perte, au même titre que l'échange, dépendent du dieu, qui sait comme Hécate, nous dit Hésiode, « faire croître (ἰξείν) le bétail dans les étables : les troupeaux de bœufs, les vastes parcs de chèvres, les longues colonnes de brebis laineuses, il en fait de peu beaucoup et en réduit beaucoup à peu »^[140]. Les Grecs, en pleine économie marchande, n'auront pas de mal à reconnaître, sous les traits de leur dieu du commerce, la figure de l'ancien dieu des bergers : dans le mouvement de l'argent qui sans fin se reproduit lui-même par le jeu des intérêts, ils verront encore le croît du bétail se multipliant à intervalle régulier. Ils appelleront du même mot, τόκος, les intérêts du capital et la jeune portée qu'au retour de la saison nouvelle les bêtes du troupeau mettent bas^[141].

L'opposition entre l'espace du foyer, clos et fixe, et l'espace pastoral, ouvert et mobile, nous permet de mieux comprendre et de situer plus exactement une fête familiale comme les Amphi-dromies. Célébrée, suivant les cas, le cinquième, le septième, ou le dixième jour après la naissance, la cérémonie coïncide parfois avec l'imposition du nom à l'enfant^[142] ; mais sa fonction propre est de consacrer la reconnaissance officielle du nouveau-né par son père. Le rituel vise manifestement à inscrire l'enfant dans l'espace de l'*oikos*, à le rattacher au foyer dont il est issu. D'après les témoignages dont nous pouvons disposer il comporte deux éléments qu'il faut, semble-t-il, distinguer : d'une part la ronde du nouveau-né, tenu dans les bras, (le ou les porteurs courant nus en cercle tout autour du foyer^[143]), d'autre part la déposition de l'enfant —à un moment donné, sans doute avant la course — directement sur la terre^[144]. Dans le rite des Amphidromies ces deux éléments se renforcent : le contact direct avec le sol de la maison complète l'intégration à l'espace domestique que réalise de son côté la pérégrination de l'enfant suivant un cercle qui se ferme autour du foyer fixe. Cependant, dans certains thèmes légendaires où ces deux éléments se trouvent étroitement associés, on aperçoit entre eux, en même temps que des correspondances, une opposition bien marquée. Les légendes d'immortalisation soulignent en effet le contraste entre deux procédures à l'égard du nouveau-né : d'un côté la tenue de l'enfant au-dessus du foyer, au milieu des flammes ; de l'autre son dépôt, à côté du foyer, à même le sol. La première procédure retient le souvenir d'un

rite d'immortalisation dans le feu du foyer ; en contraste avec elle, la seconde marque l'échec de la tentative d'immortalisation, le retour à la pratique normale. Si l'enfant avait pu être totalement « épuré » dans les flammes du foyer, il serait devenu immortel ; déposé à terre, inclus dans l'espace de la maison, il partage la condition ordinaire des humains. Ainsi, dans le palais de Célée, Déméter, nourrice de Démophon, commence par « cacher » (κρύπτειν) l'enfant dans le feu ardent, comme s'il était lui aussi ce tison (δαλός), dont nous avons vu qu'il peut s'identifier, dans certains mythes, avec le rejeton royal. La déesse aurait, de cette façon, rendu Démophon immortel si la mère, découvrant la scène, n'avait laissé échapper, avec un cri de terreur, des reproches contre l'étrangère cachant son fils en pleine flamme. Courroucée, Déméter arrache alors du feu le petit enfant ; elle le dépose sur le sol : « J'aurais fait de ton fils, dit-elle à Métanire, un être exempt à jamais de vieillesse et de mort ; mais maintenant il n'est plus possible qu'il échappe au destin de la mort »^[145]. On retrouve la même structure antithétique dans le récit que fait Apollonius de Rhodes de la tentative d'immortalisation d'Achille par sa mère Thétis^[146]. Pendant la nuit, la déesse place son enfant au milieu du feu, pour consumer sa chair mortelle. Quand Pélée aperçoit Achille dans les flammes, il ne peut s'empêcher de pousser des cris. Indignée Thétis dépose brusquement l'enfant à terre ; le destin d'Achille est alors fixé : enfant d'homme, il est voué à la mort. Un trait commun cependant rapproche et parfois même assimile les deux procédures opposées : l'une et l'autre ont également valeur d'épreuve imposée à l'enfant. Certes, l'épreuve par le feu apparaît autrement dangereuse, et par là autrement qualifiante, que le simple dépôt sur le sol. Mais il ne faut pas s'y tromper ; le contact direct avec la terre — et avec les puissances qui y résident, spécialement ces puissances chthoniennes qui ont rapport avec le monde de la mort — ne va pas non plus sans grave péril. La légende montre que le dépôt du nouveau-né à même le sol tantôt provoque la mort de l'enfant, tantôt consacre son immortalité. Il faut d'ailleurs noter que le rite d'immortalisation par le feu, dans lequel l'enfant est « caché », trouve son homologue dans la pratique parallèle de Médée « cachant » dans la terre ses enfants pour les rendre immortels (κατακρυπτεία)^[147]. Il est clair que les deux rites d'immortalisation se répondent et s'opposent comme les deux formes de funérailles que les Grecs ont l'une et l'autre pratiquées : le mort est tantôt « caché dans le feu » (incinération), tantôt « caché dans la terre » (inhumation). Dans les deux cas, sa disparition du monde visible est la condition et le signe de son retour dans l'autre monde^[148].

Il y a plus : deux légendes, symétriques l'une de l'autre, illustrent tout à la fois les dangers et les vertus de la déposition à même le sol. La première est celle d'Hypsipile^[149]. Nourrice d'Opheltès, elle commet la faute de déposer à terre, pour un moment, l'enfant royal que lui ont confié ses parents. Piqué par un serpent, incarnation des puissances chthoniennes, l'enfant meurt aussitôt. Un oracle n'avait-il pas recommandé de ne pas le déposer à terre avant qu'il ne soit en âge de marcher^[150]. L'autre histoire nous oriente dans une direction inverse. Les Éléens défendent leur territoire contre les Arcadiens qui l'ont envahi. Avant la bataille,

surgit une femme donnant le sein à son petit. Se prétendant inspirée par un rêve, elle offre l'enfant aux Éléens pour qu'il combatte avec eux. Les chefs militaires le reçoivent de ses mains, ils le portent jusque devant l'armée où ils le déposent nu sur le sol. Aussitôt le nouveau-né se transforme en serpent. La seule vue de la bête jette la déroute dans le camp ennemi. A l'endroit même où le serpent avait disparu dans la terre, les Éléens élèvent un sanctuaire dédié au dieu-enfant Sosipolis, au démon indigène (δαίμων ἐπιχώριος) que leur terre, sous le nom de la déesse-mère Eileithya, avait fait, pour eux, surgir au milieu des hommes^[151].

Bien entendu, le dépôt sur le sol n'a pas même signification suivant qu'il met le nouveau-né en contact avec la terre humanisée de l'intérieur de la maison, ou avec la terre sauvage d'un lointain dehors. Dans le contexte des Amphidromies, le dépôt à terre de l'enfant, à proximité du foyer, dans le cercle tracé par la course rituelle autour d'Hestia^[152], prend la valeur d'une épreuve de légitimation. Au terme de la cérémonie, le nouveau-né, rattaché au foyer domestique, se trouve accepté, « reconnu » par son père. Rite d'intégration à l'espace familial et à la lignée paternelle, les *Amphidromies* ont pour contrepartie les pratiques par lesquelles l'enfant est rejeté du foyer, exclu de l'espace clos de l'*oikos*. Tel est en Grèce l'objet des rites d'exposition. Dans l'exposition, comme dans les Amphidromies, l'enfant est *déposé* sur le sol (c'est cet acte de déposition qui est exprimé par le verbe τίθημι) ; mais le lieu choisi fait contraste avec l'enclos de la maison et avec les terres cultivées qui en sont proches comme le domaine d'un espace lointain et sauvage^[153]. Ce pourra être, dans certains cas, la mer ou les fleuves en tant qu'ils sont symboles de l'autre monde. Mais ce sera surtout, loin des maisons, des jardins et des champs, la terre inculte où vivent les troupeaux, l'espace étranger et hostile de l'ἀγρός. Dans la légende héroïque, tout concourt à dessiner autour de l'enfant exposé un paysage pastoral. Les parents, qui rejettent leur progéniture du monde des vivants, la confient à un berger pour qu'il l'emporte et l'abandonne sur les landes ou sur les monts, dans ces terres en friche où il mène paître ses bêtes. Un autre berger la découvre et la recueille ; l'enfant grandit au milieu des troupeaux ; parfois les animaux sauvages le nourrissent.

Que la fête des *Amphidromies* et les rites d'exposition constituent, dans leur antinomie, comme les deux termes d'une alternative^[154], c'est ce que souligne le texte fameux du *Théétète*, où Socrate se compare, dans son rôle d'accoucheur des âmes, à sa sage-femme de mère^[155]. Comme la *maia* délivre les femmes en mal d'enfants, Socrate délivre les jeunes garçons des vérités qu'ils portent en eux sans pouvoir les mettre au jour. Mais son art va plus loin que celui des accoucheuses ordinaires : c'est à lui aussi que revient la charge d'« éprouver » (βασανίζειν) le rejeton engendré, pour discerner s'il ne s'agit que d'un faux semblant mensonger (εἶδωλον καὶ ψεῦδος) ou d'un produit de bonne souche et authentique (γόνιμόν τε καὶ ἀληθές)^[156].

En quoi consiste cette épreuve ? Quelle en est la contrepartie au cas où l'enfant ne semblerait pas digne de la subir avec succès ? Sur ces deux points, Socrate s'explique de la façon la plus claire. Lorsque le jeune Théétète a réussi, au prix de laborieux

efforts et avec l'aide du philosophe, à mettre bas son rejeton, Socrate s'adresse à lui en ces termes : « Nous avons eu, ce semble, beaucoup de peine à le mettre au jour, quelle que puisse être sa valeur. Mais l'enfantement achevé, il nous faut célébrer les Amphidromies du nouveau-né et, véritablement, faire courir en cercle tout autour notre raisonnement pour scruter si, à notre insu, ce ne serait pas un produit indigne qu'on le nourrisse, mais rien que vent et fausseté. Ou alors penserais-tu, parce qu'il est tien, qu'il faut de toute façon le nourrir et ne pas l'exposer (τρέφειν καὶ μὴ ἀποτιθέναι) ? Supporteras-tu au contraire qu'on le mette sous tes yeux à l'épreuve de la question, sans que tu sois violemment fâché s'il advient qu'on t'enlève ton premier-né ? »^[157].

Il faut rapprocher ce texte de Platon des indications que nous fournit Plutarque sur les pratiques lacédémoniennes correspondantes. L'esprit communautaire qui caractérise le régime de la cité à Sparte ne laisse plus subsister les Amphidromies dans leur forme traditionnelle. Parce qu'il ne s'agit plus désormais de rattacher le nouveau-né au foyer de son père ni au κλῆρος familial, mais de l'inclure dans la communauté civique des *Égaux*, le progéniteur se voit dépouillé du pouvoir de décision concernant son enfant. Mais le dilemme reste posé dans les mêmes termes : soit le nourrir (τρέφειν) c'est-à-dire l'intégrer à l'espace du groupe ; soit l'exposer (ἀποτιθέναι) c'est-à-dire le rejeter du monde humain : « Quand un enfant lui naissait, le géniteur n'était pas maître de l'élever : il le portait en un lieu appelé *leschè* où siégeaient les plus anciens de la tribu. S'il était bien conformé et robuste, ils ordonnaient de l'élever et lui assignaient son κλῆρος parmi les neuf mille lots de terre. Si au contraire il était mal venu et difforme, ils l'envoyaient au lieu dit « dépôts » (ἀποθέται) »^[158]. La remarque dont Plutarque fait suivre ce passage souligne l'aspect d'épreuve sur lequel Platon, de son côté, mettait l'accent. Plutarque note qu'à Sparte les femmes, pour les raisons qu'il a déjà dites, ne lavent pas le nouveau-né avec de l'eau, mais avec du vin « voulant ainsi faire l'épreuve (βάσανον) de sa constitution ».

Nous venons de voir que les Amphidromies, fête centrée autour du foyer, impliquent, dans l'expérience de l'espace auquel elles se réfèrent, cette même polarité que les Grecs ont exprimée, sur le plan de leur panthéon, par le couple Hermès-Hestia. Nous sommes ainsi conduits à étendre l'enquête à d'autres rituels concernant la déesse du foyer, pour rechercher les formes de représentation spatiale qui s'y trouvent engagées.

Deux cas semblent, à cet égard, spécialement éclairants. Le premier nous est connu par un texte de Plutarque, témoin de première main puisqu'il s'agit d'un rituel de Chéronée, dont cet auteur est originaire^[159]. Le rite d'Expulsion de la Faim (βουλίμου ἐξέλαις) se déroulait, dans la cité béotienne, sur un double plan : chaque particulier le célébrait pour sa famille à l'intérieur de son foyer ; au même moment, l'archonte l'accomplissait, au nom du groupe, au Foyer Commun de la ville. Dans les deux cas, la cérémonie était identique. On frappait un esclave avec une verge (ῥάβδος)^[160]

d'osier ; on le poussait dehors, l'obligeant à passer la porte, en criant : « Dehors la Faim ; dedans Richesse et Santé »^[161]. Le rite est construit sur l'opposition d'un dedans, clos et fixe, à l'intérieur duquel la richesse est retenue (Hestia), et d'un dehors vers lequel on expulse, avec l'instrument même d'Hermès, les forces mauvaises de la faim.

La même opposition se marque, à Athènes, dans l'organisation de l'espace où est situé le Πρυτανεῖον, siège de l'*Hestia Koinè*. A proximité immédiate du Πρυτανεῖον, un terrain était, en effet, consacré à Βούλιμος, la Faim^[162]. Il s'agit évidemment d'un champ qui devait demeurer toujours en friche et qui représente, au cœur de l'espace humanisé de la ville, la terre « sauvage », sur laquelle l'homme ne peut, sous peine d'un sacrilège dont la punition serait la famine, porter la main^[163]. Le terrain de Βούλιμος constitue ainsi, par rapport au Πρυτανεῖον, la contrepartie du Βουζύγιον, c'est-à-dire de ce champ qui, au pied même de l'Acropole, faisait l'objet, chaque année, d'un labour rituel exécuté, au nom de la cité, par le Βουζύγιος^[164]. Un point encore est à noter : pendant qu'il accomplissait la cérémonie du labour, qui renouvelait périodiquement l'union du peuple athénien « autochtone » avec son terroir et qui désacralisait à son usage la terre d'Attique pour en permettre la libre culture, le Βουζύγιος prononçait des imprécations que le sol fraîchement ouvert recueillait et dont il assurait l'efficacité. Le prêtre maudissait d'une part « ceux qui refuseraient de partager l'eau et le feu » (espace de l'hospitalité, Hestia) de l'autre « ceux qui n'indiqueraient pas la route aux égarés, πλανωμένοις » (espace du voyageur, Hermès)^[165].

C'est la cité achaienne de Phares, près de Patrai, qui nous fournira notre second exemple^[166]. Il s'agit d'un rituel divinatoire, d'un type assez particulier et qui associe très étroitement Hermès et Hestia. Au milieu d'une vaste *agora*, cernée par un péribole, un Hermès de pierre se dresse, barbu et quadrangulaire. Le dieu, qu'on appelle ἄγοραῖος, rend des oracles. En face de cet Hermès est érigé le Foyer (Hestia). Il comporte, outre l'autel, plusieurs lampes de bronze reliées avec du plomb. La procédure oraculaire est la suivante. Le consultant pénètre, à la tombée du soir, dans l'*agora*. Il s'en vient d'abord au Foyer. Il y brûle de l'encens, il emplit les lampes d'huile, il les allume. Il dépose sur l'autel d'Hestia une monnaie du pays, sans doute sacrée, qui porte le nom d'« airain ». Alors seulement il se tourne vers Hermès et glisse dans l'oreille du dieu la question qu'il désire poser. La chose faite, il se bouche les oreilles avec ses mains et, dans cette position, se met en marche pour sortir de la place. Dès qu'il a franchi le péribole et qu'il arrive au dehors (ἐς τὸ ἐκτός), il retire ses mains des oreilles, et la première voix qu'il entend sur son chemin lui fournit la réponse du dieu.

L'*agora* se présente ici comme un espace circonscrit et centré, placé sous le double patronage d'Hermès ἄγοραῖος et d'Hestia. C'est devant Hestia qu'au centre de la place le consultant, venu du dehors, commence par s'arrêter. C'est par le contact avec le foyer, en y brûlant l'encens, en allumant les lampes tout autour de la déesse, que

l'étranger se pénètre des vertus religieuses requises pour interroger l'oracle du lieu. C'est à Hestia enfin qu'il acquitte le prix de sa consultation parce que c'est elle qui représente, dans le couple divin, la puissance de permanence et de thésaurisation. Le mode de consultation de l'oracle souligne au contraire l'aspect mobile d'Hermès. La réponse du dieu se dévoile : 1. à travers le mouvement même du consultant qui doit se remettre en marche pour la connaître, 2. au moment où quittant l'enclos de l'agora, il aborde l'espace extérieur, 3. dans le fait d'attraper au vol une voix — cette φωνή mobile, légère, insaisissable — la voix du premier venu que le hasard lui fait croiser sur son chemin, 4. dans la distance que l'oracle établit entre la question, posée au centre de l'agora, comme est déposée au centre, pour y demeurer à jamais, le prix de la consultation, et la réponse que le dieu fait connaître au dehors, dans un autre espace que celui où sa propre image est érigée.

Notre recherche avait pour point de départ la présence, dans le panthéon grec, d'une structure particulière bien attestée : le couple Hermès-Hestia. L'analyse des textes, qui mettaient l'accent sur les liens unissant le dieu et la déesse, a permis de dégager la relation de chacune de ces deux divinités avec des aspects définis et opposés de l'espace. Nous avons été ainsi conduit à quitter le domaine des pures représentations religieuses et à orienter notre enquête, non plus seulement vers les idées que les Grecs se sont faites de leurs dieux, mais vers les pratiques sociales dont ces idées apparaissent solidaires. Nous avons examiné les diverses institutions qui, dans leur fonctionnement même, font référence de façon explicite au foyer et aux valeurs religieuses qu'il représente. On peut dire que cet ensemble de pratiques institutionnelles, gravitant autour du foyer posé comme centre fixe, traduisent un aspect de l'expérience archaïque de l'espace chez les Grecs. En tant qu'elles constituent un système de conduites, réglé et ordonné, elles impliquent une organisation mentale de l'espace.

Qu'il s'agisse de faits intéressant le mariage, les rapports de parenté, la filiation, l'héritage du κληροῦς familial, le statut domestique des époux, l'opposition sociale et psychologique de l'homme et de la femme, leurs formes d'activité à la maison et au dehors, le double aspect de la richesse et de l'aménagement du sol, nous avons toujours cherché à mettre en lumière, dans le jeu des représentations comme dans l'articulation des conduites, les structures de pensée relatives à l'espace. Il nous a semblé qu'aux valeurs spatiales attachées à un centre, immobile et clos sur lui-même, correspondaient régulièrement les valeurs opposées d'une étendue ouverte, mobile, toute de parcours, contacts et transitions.

Cependant notre analyse a été menée de façon unilatérale. Nous nous sommes toujours placé dans la perspective d'Hestia, au point de vue du centre. Aussi Hermès n'a-t-il été envisagé que dans son aspect complémentaire d'Hestia, le dieu apparaissant comme l'envers de la déesse. Il resterait donc, pour achever l'étude du couple formé par les deux divinités, à changer de perspective et à reprendre l'enquête en sens inverse : nous plaçant cette fois, au point de vue d'Hermès, nous aurions à

examiner les groupements d'images que le dieu suscite dans la conscience des Grecs, le système d'activités et d'institutions qu'il patronne. Encore faut-il indiquer, avant d'abandonner Hestia, que la polarité, marquant sur tous les plans les rapports de la déesse avec Hermès, est un trait si fondamental de cette pensée archaïque qu'on la retrouve à l'intérieur même de la divinité du foyer, comme si nécessairement une part d'Hestia appartenait déjà à Hermès.

Pour remplir sa fonction de puissance conférant à l'espace domestique son centre, sa permanence, sa délimitation, Hestia, avons-nous dit, doit enraciner la maison humaine dans la terre. Telle est la signification du foyer mycénien, cet autel-foyer fixe. D'où, chez la déesse « épichthonienne » qui réside à la surface du sol, un aspect proprement chthonien. Par elle, la maison et le groupe familial entrent en contact avec le monde d'en-bas. Dans un fragment du *Phaéton*^[167], Euripide peut identifier Hestia avec la fille de Déméter, cette Corè qui, tantôt régnant aux côtés d'Hadès, tantôt vivant au milieu des hommes, a pour rôle d'établir la communication et le passage entre deux mondes que sépare une infranchissable barrière.

Il y a plus. Dans le *mégaron* mycénien, le foyer rond soudé au sol s'inscrit au centre d'un espace rectangulaire délimité par quatre colonnes. S'élevant jusqu'au faite de la pièce, ces piliers ménagent dans le toit une lanterne ouverte par où s'échappe la fumée. Quand on brûle l'encens sur le foyer, quand s'y consume la chair des victimes ou que grille, au cours du repas, la portion des nourritures consacrée aux dieux, dans la flamme allumée sur son autel domestique Hestia fait monter les offrandes familiales jusque vers la demeure des dieux olympiens. C'est à partir d'elle que s'établit le contact de la terre et du ciel comme s'ouvre à travers elle un passage vers le monde infernal.

Pour le groupe domestique, le centre que patronne Hestia représente bien ce point du sol qui permet de stabiliser l'étendue terrestre, de la délimiter, de s'y fixer ; mais il représente aussi, et solidairement, le lieu de passage par excellence, la voie à travers laquelle s'effectue la circulation entre niveaux cosmiques, séparés et isolés. Pour les membres de l'*oïkos*, le foyer, centre de la maison, marque aussi la route des échanges avec les dieux d'en-bas et les dieux d'en-haut, l'axe qui fait d'un bout à l'autre communiquer toutes les parties de l'univers. Aussi le foyer pourra-t-il susciter l'image du mât qui s'enracine profondément dans le pont pour se dresser droit vers le ciel.

Faut-il, avec Louis Deroy, admettre entre le foyer et le mât ou la colonnade une liaison primitive, postulée par l'analogie lexico-logique qui a, dès la langue homérique, altéré le vieux nom ἑστία, foyer, en ἰστία, mot qui a le sens de colonnade, la confusion des deux termes s'expliquant par le fait que le foyer mycénien était entouré de piliers de bois, ἰστοί, soutenant la lanterne du toit (μέλαθρον)^[168] ? On sait qu'Hesychius glose : ἰστία = autel du foyer (ἑσχάρα) et mât du navire ; et encore : ἰστία

= la femme qui tisse ; parce que ἰστός désigne, en dehors de la colonne et du mât, le métier à tisser (vertical chez les Grecs) qui apparaît lui aussi solidement fixé au sol en même temps que dresse vers le haut.

On doit noter en tout cas que, chez Platon, si fidèle aux enseignements des récits sacrés et aux suggestions des vieux mythes, la figure d'Hestia, seule de toutes les divinités à demeurer immobile au logis^[169], vient se confondre, dans le mythe final de la *République*^[170], avec la grande déesse filandière *Anagké*, trônant au centre de l'univers. Sur ses genoux, *Anagké* tient le fuseau dont le mouvement commande toutes les rotations des sphères célestes. Son fuseau est lui-même fixé au grand axe de lumière, au centre duquel siège *Anagké*, et qui, dressé droit comme un mât ou comme une colonne, s'étend de haut en bas à travers tout le ciel et la terre, maintenant le cosmos uni à la manière des liens qui, de la poupe à la proue, enchaînent les diverses parties du navire.

Immobile mais maîtresse des mouvements qui gravitent autour d'elle, centrale mais à la façon de l'axe qui traverse une machine dans toute son étendue et en retient ensemble les éléments, telle est bien l'image d'Hestia que Platon semble avoir héritée des plus anciennes traditions religieuses de la Grèce. Aussi, lorsqu'il prétend révéler, dans le jeu linguistique du *Cratyle*^[171], le secret des noms divins, le philosophe de l'Académie propose-t-il du nom Hestia une double étymologie. De ces deux explications contraires, Platon donne, certes, sa préférence à l'une plutôt qu'à l'autre. Mais il est bien significatif qu'il puisse les présenter, en dépit de leur antinomie, comme deux commentaires également possibles du même nom divin. Pour les uns, Hestia doit être rapprochée de ουσία, que certains nomment aussi, en grec, ἑσσία, c'est-à-dire l'essence fixe et immuable. Mais, pour d'autres, l'essence se dit ὀσία, parce qu'ils pensent, comme Héraclite, que toutes les choses qui existent sont mobiles et que rien jamais ne demeure ; selon eux, toutes les choses ont pour cause et pour principe l'impulsion au mouvement (τὸ ὄθοῦν), qu'ils appellent ὀσία.

Hestia : principe de permanence, Hestia : principe d'impulsion et de mouvement —, dans cette double et contradictoire interprétation du nom de la divinité du Foyer, on reconnaîtra les termes mêmes de la relation qui tout ensemble oppose et unit en un couple de contraires liés d'inséparable « amitié », la déesse immobilisant l'étendue autour d'un centre fixe et le dieu la rendant indéfiniment mobile dans toutes ses parties.

NOTES

[1] *L'Homme*, Revue française d'anthropologie, 1963, 3, p. 12-50.

[2] PAUSANIAS, V, 11, 8.

[3] Sur le vase de Sosibios, Hermès suit Hestia (cf. P. RAINGEARD, *Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès*, Paris, 1934, p. 500) ; piliers bicéphales, à têtes masculine et féminine d'Hermès et d'Hestia (cf. W. FROHNER. *Sculptures du Louvre*, 1,

p. 220, n° 198-199) ; Hermès et Hestia régulièrement associés en couple parmi les douze dieux : cf. A. B. COOK, *Zeus. A Study in ancient religion*, III, 2, pp. 1057 sq.

- [4] *Hymne homérique à Hestia* (1), 11 sq. ; cf. aussi, au vers 2 : « les belles demeures des hommes qui marchent sur la terre (χαμαί) ». Dans sa *Clé des Songes*, Artémidore range Hestia et Hermès au nombre des divinités « épichthoniennes », par opposition aux dieux célestes et souterrains.
- [5] *Hymne homérique à Aphrodite*, 30.
- [6] *Phèdre*, 247 a.
- [7] EURIPIDE, fr. 938 N² ; cf. MACROBE, I, 23, 8 : t Si Hestia demeure seule dans la maison des dieux, cela signifie que la terre reste immobile au centre de l'univers. » Cf. aussi la formule de Philolaos : « L'Un qui demeure au milieu de la sphère est appelé Hestia » (H. DIELS et W. KRANZ, *Die fragmente der Voreokratiker*⁷, t. I, p. 140, 12). On notera l'expression de l'*Hymne homérique* (vers 3) : Hestia possède dans la maison une assise immuable, ἔδρην αἰδίου.
- [8] HOMÈRE, *Iliade*, XXIV, 334-335.
- [9] ARISTOPHANE, *La Paix*, 392.
- [10] *Hymne homérique à Hermès*, 14-15.
- [11] *Ibid.*, 146-147.
- [12] Le triple ou quadruple visage du dieu lui permet précisément de contrôler toutes les directions de l'espace à la fois.
- [13] L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, V, p. 62, n. 2.
- [14] ESCHYLE, *Choéphores*, 124 sq.
- [15] PLUTARQUE, *De garrulitate*, 502 F.
- [16] Cf. encore, dernièrement, l'intéressante étude de J. ORGOGOZO, L'Hermès des Achéens, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1949, pp. 10-30 et 1950, pp. 139 sq.
- [17] Références dans Louis DEROY, Le Culte du foyer dans la Grèce mycénienne, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1950, p. 32 n. 1.
- [18] Cf. Louis GERNET, Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne : Le Foyer commun, *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, 1951, p. 29. Dans la *Vie de Numa*, 9-11, Plutarque observe que la tradition s'est maintenue, en Grèce, d'un sacerdoce féminin de l'entretien des feux sacrés. La charge en revient, non à des vierges comme à Rome, mais à des femmes s'abstenant de tout rapport sexuel. — A l'époque de la Cité, le sacerdoce du Foyer Commun a pris le caractère d'une fonction essentiellement politique ; il est, par là même, réservé aux hommes. On doit noter, que, chez Homère déjà, la religion de la Hestia domestique est reléguée au second plan.
- [19] L. DEROY, *loc. cit.*, pp. 26-43.
- [20] Sur le feu « géniteur », cf. PLUTARQUE, *Vie de Camille*, XX, 4 ; *Quaest. conviv.*, VII, 4, 3.
- [21] *Hymne homérique à Aphrodite*, 20-30.

- [22] Sur les rites qui marquent, à la veille du mariage, la renonciation à l'état antérieur, cf. EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 372-375, et les remarques de Louis SÉCHAN, La légende d'Hippolyte dans l'Antiquité, *Revue des Études grecques*, 1911 pp. 115 sq. Sur le rite des cheveux coupés, pour le mariage comme en cas de deuil d'un parent, cf. *Anthologie Palatine*, VI, 276, 277, 280, 281. A Sparte, la jeune épousée avait le crâne entièrement rasé, PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, XV, 5.
- [23] Sur les καταχύσματα rites d'intégration de la femme au foyer de son mari, cf. Ernst SAMTER, *Familienieste der Griechen und Römer*, Berlin, 1901, p. 159. L'épousée était conduite près du foyer, peut-être même assise à côté du foyer (dans la position accroupie du suppliant) ; on répandait sur sa tête des τραγήματα, des friandises, spécialement des fruits secs : dattes, noix, figes. Le même rituel était appliqué au nouvel esclave, à sa première entrée dans la maison dont il allait faire partie. C'était alors la maîtresse de maison (δέσποινα) qui officiait comme représentante du foyer.
- [24] Sur la *charis*, présidant au commerce gracieux, à l'échange généreux, cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1133 a 2. Dans leur commentaire à l'*Éthique à Nicomaque* (II, Louvain-Paris, 1959, p. 375), R. A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF ne paraissent pas avoir saisi la portée de ce passage.
- [25] PLUTARQUE, *Eroticos*, 751 d.
- [26] Hermès, associé à Aphrodite en tant que la déesse est Πειθώ : inscription de Mytilène à Aphrodite Πειθώ et, entres autres, Hermès, I. G., XII, 2, 73 ; PLUTARQUE, *Conjug. Praec.*, 138 c. Associé à Aphrodite en tant qu'elle est t ourdisseuse de ruses », Μαχανίτις, PAUSANIAS, VIII, 31, 6 ; en tant qu'elle est ψίθυρος : « au gazouillis séducteur », cf. HARPOCRATION, s. v, ψίθυριστής : les Athéniens rendent un culte sous ce nom à Hermès, associé à Aphrodite et à Eros. Sur Hermès Πεισίνους, à Cnide, cf. L. R. FARNELL, o. c., V, p. 70, n. 43.
- [27] « Une honnête femme doit rester chez elle ; la rue est pour la femme de rien. » MÉNANDRE, fr. 546, Edmonds.
- [28] XÉNOPHON, *Économique*, VII, 30 ; cf. HIEROCLÈS, in STOBÉE, IV, i, p. 502, H. « A l'homme de s'occuper des champs, de l'*agora*, des courses à la ville ; à la femme, le travail de la laine, le pain, les travaux de la maison. » Dans le *Contre Nééra*, 122, Démosthène, définissant l'état de mariage (τὸ συνοικεῖν). marque bien, en contraste avec les fonctions de la courtisane et de la concubine, la vocation domestique de l'épouse, comme gardienne du foyer de son mari : « Les courtisanes, nous les avons pour le plaisir ; les concubines, pour les soins quotidiens qu'elles nous prodiguent ; les épouses pour avoir des enfants légitimes et une gardienne fidèle des choses de l'intérieur de la maison, τῶν ἔνδον φύλακα πιστήν ».
- [29] ESCHYLE, *Euménides*, 658-661 ; cf. aussi EURIPIDE, *Oreste*, 552-555, et *Hippolyte*, 616 sq.
- [30] ARISTOTE, *Génération des animaux*, I, 20, 729 a. « Une théorie de ce genre, privée de tout contact avec l'objet, est un mythe pur », observe Mme Marie DELCOURT, *Oreste et Alcméon. Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, Paris, 1959, p. 85.
- [31] Sur Méléagre, cf. APOLLODORE, I, 8, 2 ; ESCHYLE, *Choéphores*, 607 sq. Le tison (δαλός) du foyer est comme le « double » ou l'âme extérieure de Méléagre. L'enfant mourra quand le tison — déposé par sa mère dans un coffret (λάβραξ) — sera consumé dans le feu. Ainsi en ont décidé les *Moirai*, sept jours après sa naissance — date qui correspond, nous le verrons, à la célébration des *Amphidromies*, rite d'intégration du nouveau-né au foyer de son père. Sur Démophon, cf. *Hymne homérique à Déméter*,

239 sq. La déesse, nourrice de l'enfant royal, le cache dans le feu, comme un tison (δαλός).

- [32] Légendes de Caeculus et de Servira Tullus. Le rapprochement est fait par L. GERNET, *loc. cit.*, p. 27.
- [33] *Ibid.*, p. 27.
- [34] Cf. A. AYMARD, L'idée de travail dans la Grèce archaïque, *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 29-50.
- [35] Cf. dans l'*Électre*, d'EURIPIDE, 1088. sq. : Clytemnestre a apporté à Égisthe le palais d'Agamemnon, pour acheter à ce prix son nouveau mariage.
- [36] ESCHYLE, *Agamemnon*, 1587 et 1435.
- [37] Il faut ici renvoyer à l'étude, rigoureuse et fine, de H. P. WINNINGTON-INGRAM, Clytemnestra and the vote of Athena, *Journal of Hellenic Studies*, 1948, pp. 130-147.
- [38] Donnons quelques références, à titre d'indication, chez les trois tragiques qui ont traité le même thème : ESCHYLE, *Agamemnon*, 1224, 1259, 1625 sq., 1635, 1665, 1671 ; *Choéphores*, 304 ; SOPHOCLE, *Électre*, 299-302 ; EURIPIDE, *Électre*, 917, 930 sq., 950.
- [39] ESCHYLE, *Agamemnon*, 10-11, 258, 1251, 1258, 1377 sq. (cf. aussi l'ironie de 483 et 592 sq.), *Choéphores*, 664 sq. ; SOPHOCLE, *Électre*; 650 sq., 1243 ; EURIPIDE, *Électre*, 930 sq.
- [40] R. P. WINNINGTON-INGRAM, *loc. cit.*
- [41] SOPHOCLE, *Électre*, 416 sq.
- [42] Sur les rapports et les différences entre le ράβδος, bâton magique d'Hermès, et le σκῆπτρον, avec lequel le ράβδος finit par se confondre, cf. J. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, réédit. New-York, 1957, pp. 44 sq. Le ράβδος est une badine tenue en l'air ; avec elle on frappe (*Odyssée*, X, 236) ; on l'agite (*ibid.*, XXIV, 1-9) ; on ne la laisse pas en repos (PINDARE, *Olympiques*, IX, 33). Au contraire, on s'appuie normalement sur le σκῆπτρον qui est comme un bâton de marche (βάκτρον), tenu vertical et dont une extrémité repose sur le sol. Aussi jeter le σκῆπτρον à terre, au cours d'une réunion de l'Assemblée, comme le fait Achille (*Iliade*, I, 245) prend-il le sens d'un rejet de l'autorité royale, d'une rupture de solidarité avec le groupe.
- [43] ESCHYLE, *Agamemnon*, 966-970 ; *Choéphores*, 204, 236, 503 : Oreste est la racine, ρίζα, la semence, σπέρμα, de la maison des Atrides ; même image dans SOPHOCLE, *Électre*, 764-765.
- [44] EURIPIDE, *Électre*, 1052-1054.
- [45] ESCHYLE, *Agamemnon*, 1251-1252, 1604-1610, 1633, 1643 ; SOPHOCLE, *Électre*, 561. En Grèce, comme chez les Germains, la femme ne peut, en raison de son sexe, se faire elle-même exécutrice de la vengeance sanglante : σιδηροφορεῖν est l'apanage exclusif du mâle ; cf. G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904, p. 82.
- [46] ESCHYLE, *Agamemnon*, 1379, 1672-1673 ; SOPHOCLE, *Électre*, 651.
- [47] ESCHYLE, *Agamemnon*, 1435.

- [48] SOPHOCLE, *Électre*, 97 et 587 ; EURIPIDE, *Électre*, 1035 sq.
- [49] SOPHOCLE, *Électre*, 533.
- [50] ESCHYLE, *Agamemnon*, 1225.
- [51] EURIPIDE, *Électre*, 930 sq. ; SOPHOCLE, *Électre*, 365.
- [52] EURIPIDE, *Oreste*, 1045-1148.
- [53] SOPHOCLE. *Électre*, 1145-1148.
- [54] ESCHYLE, *Choeph.*, 264,
- [55] Nature virile d'Électre : SOPHOCLE, *Électre*, 351, 397, 401, 983, 997 et 1019-1020 où s'accuse le parallélisme avec Clytemnestre ; EURIPIDE, *Électre*, 982 ; *Oreste*, 1204. Électre, autoritaire et emportée, comme sa mère ; SOPHOCLE, *Électre*, 605 sq., 621.
- [56] SOPHOCLE, *Électre*, 962.
- [57] Électre « vierge » : ESCHYLE, *Choéphores*, 140, 486 ; SOPHOCLE, *Électre*, 1644, 1183 ; EURIPIDE, *Électre*, 23, 43, 98, 255, 270, 311, 945 ; *Oreste*, 26, 72, 206, 251.
- [58] SOPHOCLE, *Électre*, 341 sq., 365 ; EURIPIDE, *Électre*, 1102-1104.
- [59] ESCHYLE, *Euménides*, 730 sq.
- [60] ESCHYLE, *Agamemnon*, 62.
- [61] *Ibid.*, 1231.
- [62] ESCHYLE, *Euménides*, 213 sq.
- [63] SOPHOCLE, *Électre*, 97 ; EURIPIDE, *Électre*, 1035 : en prenant Égisthe pour amant, Clytemnestre n'a fait que suivre l'exemple d'Agamemnon ramenant Cassandre comme concubine.
- [64] Le mariage du frère et de la sœur *de même père* n'est pas absolument interdit ; celui du frère et de la sœur *de même mère* est rigoureusement prohibé. Rappelons que le terme ἀδελφός, frère, se rapporte originellement à la filiation utérine : il désigne ceux qui sont issus du même ventre.
- [65] Sur la femme offerte en mariage comme ποινή de la vendetta, cf. G. GLOTZ, *op. cit.*, p. 130.
- [66] La persistance de cette valeur de rapt dans le mariage est attestée dans le rituel ; cf. PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, XV, 5 ; *Questions romaines*, 271 d 29.
- [67] ESCHYLE, *Sept contre Thèbes*, 754 ; SOPHOCLE, *Cédipe-Roi*, 1257 ; *Antigone*, 569 ; EURIPIDE, *Oreste*, 553 ; *Médée*, 1281 ; *Ion*, 1095. Cf. DIETERICH, *Mutter Erde*, 1905, p. 47.
- [68] PLATON, *Cratyle*, 406 b ; *Lois*, 839 a.
- [69] MÉNANDRE, *Perikeiroménè*, 435-436 et fr. 720, Edmonds : Ταυτήν γνησίων παίδων ἐπ' ἀρότω σοι δίδωμι. Cf. E. BENVENISTE, *Liber et Liberi*, *Rev. Études Latines*, XIV, 1936, pp. 51-58.

- [70] PLUTARQUE, *Conjug. Preceptia*, 144 b.
- [71] SOPHOCLE, *Électre*, 421-423 ; ESCHYLE, *Agamemnon*, 966.
- [72] HÉSIODE, *Travaux*, 232 sq.
- [73] HÉSIODE, *Théogonie*, 969-971.
- [74] *Hymne homérique à Hestia* (1), 5 sq. ; cf. CICÉRON, *De natura deorum* : « in ea dea, omnis et precatio et sacrificatio extrema est ». CORNUTUS, c. 28 : Hestia est à la fois πρώτη et ἐσχάτη ; on commence par elle ; on finit par elle.
- [75] ARISTOTE, *Politique*, 1252 b 15.
- [76] ZENOBIUS, IV, 44 ; DIOGÉNIEN, II, 40.
- [77] Ainsi fait Ulysse, dans le palais d'Alkinoos, *Odyssée*, VII, 153-154.
- [78] *Néméennes*, IX, 1 sq.
- [79] Cf. L. GERNET, *loc. cit.*, p. 37.
- [80] Sur le rite des καταχύσματα, *supra*, p. 103, n. 23. Les liens de l'homme avec sa femme sont du même type que ceux qui unissent deux groupes antagonistes devenus hôtes et alliés après que l'échange de serment a remplacé entre eux l'état de guerre par un accord de paix. C'est le même mot φιλότης qui désigne les relations intimes entre époux et le contrat créant entre anciens adversaires une parenté fictive en vue de les lier par des obligations réciproques ; cf. G. GLOTZ, *op. cit.*, p. 22. Dans les amours d'Aphrodite et d'Arès, il y a certes de la littérature ; mais il y a d'abord des réalités institutionnelles avec les comportements et les attitudes psychologiques qu'elles commandent. Sur le lien qui unit l'épouse au foyer de son mari, cf. EURIPIDE, *Alceste*, 162 sq. Avant de mourir, Alceste s'adresse à Hestia, divinité domestique du foyer conjugal. Elle la salue du titre do δέσποινα, maîtresse, et lui confie ses enfants.
- [81] EURIPIDE, fr. 928 n² ; cf. aussi MÉNANDRE, περὶ ἐπιδεικτικῶν, in *Rhet. Graec.*, III, 275, éd. Spengel, : « Au jeune époux sur le point d'engager le commerce sexuel, il faut prescrire de faire une prière à Èros, à Hestia, et aux divinités de la génération. »
- [82] PORPHYRE, in EUSÈBE, *Préparation évangélique*, III, 11, 7.
- [83] Cf. L. BEAUCHET, *Histoire du droit privé de la république athénienne*, Paris, 1897, I, pp. 399 sq.
- [84] *Lois de Manou*, 9, 127 sq.
- [85] PLATON, *Lois*, 924 e sq. Même ordonnance des degrés de parenté dans les règles successorales : ISÉE, *La succession d'Hagnias*, 1-2 et 11 ; DÉMOSTHÈNE, *Contre Macartatos*, 51.
- [86] On s'est même demandé si le fils de l'épiclère n'assumait pas la fonction de κύριος de sa mère, jouant ainsi auprès d'elle le rôle légal du frère. Il nous semble qu'une institution comme l'épicléat n'est pas sans jeter quelque lumière sur les rapports psychologiques qui unissent, dans la tragédie, les personnages d'Électre et d'Oreste. Nous avons vu qu'Électre est, par rapport à Oreste, mère autant que soeur. L'épiclère est, par rapport à son fils, sœur autant que mère.

- [87] C'est donc au tour de l'époux d'être « neutralisé » en tant qu'il représente une maison différente de celle du père. Sa parenté de sang avec le père de sa femme est à la fois le signe et l'instrument de cette neutralisation. En effet, dans le cas d'un homme, la simple συνοίκησις ne saurait suffire puisque l'homme, contrairement à la femme, n'a pas vocation domestique et qu'il ne peut s'assimiler les vertus du foyer. C'est par le sang, par la race, que l'homme se rattache à une maison ; ou — à défaut du sang — par un acte d'adoption qui établit, lui aussi, un lien direct de père à fils, un rapport agnatique ; cf. L. BEAUCHET, *op. cit.*, 2, p. 7.
- [88] Cf. P. ROUSSEL, L'Hestia à l'Omphalos, *Revue archéologique*, 1911, 2, pp. 86-91.
- [89] Cf. ESCHYLE, *Euménides*, 165 et 168 ; et l'étude de Jean AUDIAT, L'Hymne d'Aristonoos à Hestia, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1932, pp. 299-317.
- [90] Cf. L. GERNET, *op. cit.*, p. 22.
- [91] Marie DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955, pp. 144-149.
- [92] L'omphalos est « principe de l'enracinement et de la croissance de l'embryon (ρίζωσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου) ». PHILOLAOS, ap. DIELS, *F.V.S⁷*, t. I, p. 413, 6-7.
- [93] ARTÉMIDORE, I, 43 (cité dans Marie DELCOURT, *op. cit.*, p. 145). En ce qui concerne l'expression ἐπὶ ξένῃς, on notera le parallélisme avec Hestia, en IV, 34 et V, 27.
- [94] ARTÉMIDORE, I, 74.
- [95] *Ibid.*, II, 10. Sur le rapport entre le four et le ventre féminin, cf. HÉRODOTE, V, 92, 5 sq. : enfourner ses pains dans un four froid signifie s'unir à une femme alors qu'elle est morte.
- [96] Hermès tétragônos, cf. HÉRACLITE, *Allégories d'Homère*, 72, 6.
- [97] On rappellera la formule hippocratique, *Traité du Régime*, IV, 92 : « Des morts nous viennent les nourritures, les croissances et les semences ».
- [98] Cf. F. ROBERT, *Thymélé. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce*, Paris, 1939.
- [99] Louis GERNET, *loc. cit.*, p. 24.
- [100] PAUSANIAS, VIII, 9, 5 ; cf. aussi J. CHARBONNEAUX, Tholos et Prytanée, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1925, pp. 158-178.
- [101] SOPHOCLE, *Électre*, 416 sq. On comparera ce texte à ESCHYLE, *Agamemnon*, 965 sq. Dans les deux cas, l'homme est la racine (ρίζα) implantée dans la terre et qui, se développant en arbre, protecteur de la maison, confère au foyer (ἔστια) son caractère « ombreux ». Eschyle fait dire à Clytemnestre, accueillant Agamemnon avec une joie feinte, après son retour : « Tant qu'il y a racine, le feuillage revient sur la maison étendre son ombre protectrice de la canicule ; de même, ton retour au foyer de la maison, c'est vraiment, en hiver, le retour de l'été ; et (dans les jours de la canicule) si la fraîcheur (ψῦχος) règne dans la maison, c'est que le maître y est retourné. »
- [102] *Économique*, IV, 2.
- [103] *Phèdre*, 239 c. — Agésilas, voulant persuader ses soldats qu'ils avaient à combattre, dans leurs adversaires asiatiques, plutôt des femmes que des hommes, fit mettre

nus les prisonniers qu'il avait faits : leur corps blanc et mou, à cause de leur habitude d'une vie passée à l'ombre dans la maison, sans jamais se dévêtir pour les exercices physiques de la palestra, fut pour les Lacé-démoniens un objet de dérision et de mépris ; XÉNOPHON, *Helléniques*, III, 4, 19 ; PLUTARQUE, *Vie d'Agésilas*, 600 e ; *Apophtegma. Lac.*, 209 c ; *Questions romaines*, 28. Sur les peintures des vases, la règle veut que les personnages féminins s'opposent aux masculins comme peau blanche à peau brune.

- [104] *Hymne homérique à Déméter*, 98 sq.
- [105] *Ibid.*, 113-117.
- [106] ESCHYLE, *Euménides*, 665 ; cf. la formule employée par ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 694 : dans la matrice sans fond de l'Obscurité, Ἐρέβους δ' ἐν ἀπειροσι κόλποις.
- [107] Cf. *Odyssée*, XXIII, 41 sq. Pendant que se déroule, dans le *megaron*, le massacre des prétendants, toutes les femmes du palais se terrent dans le fond de leurs chambres (μυχῶ θαλάμων), aux murs épais et portes closes.
- [108] Cf. XÉNOPHON, *Économique*, IX, 3.
- [109] Sur les rapports de μυχός, (antre, fosse au-dessous du niveau du sol) et de θάλαμος, cf. A. J. FESTUGIÈRE, Les mystères de Dionysos, *Revue biblique*, Avril-Juillet 1935, p. 36 ; L. R. PALMER, The homeric and the indo-european house, *Transactions of the Philological Society*, 1947, pp. 92-120. Le terme μυχός peut désigner aussi l'autel bas du foyer (*eschara*). Cf. EURIPIDE, *Médéc*, 397 : μυχοῖς ἐστίας, les profondeurs du foyer.
- [110] SOPHOCLE, *Antigone*, 947.
- [111] EURIPIDE, *Ion*, 394.
- [112] EURIPIDE, *Suppliantes*, 980.
- [113] *Odyssée*, VII, 7.
- [114] *Iliade*, XVIII, 492 ; PINDARE, *Pythiques*, II, 60. Pollux définit le θάλαμος : le lieu de l'union conjugale (τόπος τοῦ γάμου).
- [115] HÉLIODORE, IV, 6.
- [116] *Odyssée*, XXI, 8-9. On retiendra l'expression θάλαμον ἔσχατον, à rapprocher de la glose d'HÉSYCNIUS : *Hestia* : ἐσχάτη (à l'extrémité, ultime). On sait que, d'après CORNUTUS, *Theoi*, 28, *Hestia* est à la fois πρώτη et ἐσχάτη, la première et la dernière.
- [117] La femme, maîtresse des clefs du trésor : ESCHYLE, *Agamemnon*, 609-010 ; la fille vierge, détentrice du même privilège : ESCHYLE, *Euménides*, 827-828.
- [118] XÉNOPHON, *Économique*, VII, 20-21, 25, 35-36 ; en 39, l'épouse dit à son mari : mon rôle est d'assurer la garde et la distribution des choses du dedans, ἔνδον, ce qui serait ridicule si tu n'étais pas là pour faire rentrer du dehors quelque provision ἔξωθεν τι εἰσφέρειτο. Le mari répond : c'est moi qui apparaîtrais ridicule de faire rentrer un apport s'il n'y avait quelqu'un pour conserver ce que j'ai apporté à l'intérieur. On notera que garde et distribution (φυλακὴ et διανομή) — telles sont précisément les fonctions de la *Hestia Tamia*.
- [119] XÉNOPHON, *Économique*, VII, 33.

- [120] HÉSIODE, *Théogonie*, 598-599. Dans cette charge antiféminine qui identifie entièrement le θάλαμος domestique et le γαστήρ féminin, le couple des deux activités complémentaires : acquisition (homme, Hermès)-thésaurisation (femme, Hestia) se transforme en conflit des deux contraires : labeur (masculin)-dépense (féminin). Ajoutons que, pour Hésiode, la femme ne se contente pas de « sécher sans torche » son mari par son appétit alimentaire, en dévorant le fruit de son travail sur la terre (*Travaux*, 705), elle le « sèche » aussi par un appétit sexuel que la canicule ne rend que plus exigeant (*Travaux*, 586-587).
- [121] Sur l'opposition entre économies totalitaire et distributive, cf. G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna*, Paris, 1040, pp. 155 sq.
- [122] Il y aurait toute une étude à faire sur le personnage et les fonctions de la ταμία homérique, sur ses rapports avec Hestia. Soulignons seulement quelques points. Dans le palais d'Ulysse, Euryclée est à la fois l'intendante, la nourrice, et la préposée aux feux. Au temps de sa jeunesse, Laërte l'a obtenue, contre vingt bœufs, de son père Ops (l'Œil), fils de Pisenor. C'est dans cette famille des Pisenor que se recrutent, en Ithaque, les hérauts (*Odys.*, II, 38). Dans le palais, Laërte a honoré Euryclée à l'égal de son épouse, mais il s'est abstenu de tout commerce intime avec elle (*Odys.*, I, 431). Euryclée a nourri Ulysse qu'elle appelle son enfant. C'est à son initiative qu'Autolykos, aïeul maternel d'Ulysse, a été invité à choisir un nom pour le nouveau-né (*Odys.*, XIX, 403). Son rôle est de veiller sans trêve sur tous les biens de la maison. On rend hommage à sa vigilance, à sa prudence, à son esprit avisé. Elle est une φύλαξ accomplie. Les mêmes qualités sont exigées de la ταμία par XÉNOPHON, *Économique*, IX, 11 : elle ne doit être portée ni sur la nourriture, ni sur la boisson, ni sur le sommeil, ni sur les hommes ; il lui faut une parfaite mémoire. Mais la vraie ταμία, la meilleure φύλαξ de la maison, ce doit être l'épouse elle-même (IX, 14-15).
- [123] ARTÉMIDORE, II, 37 ; cf. L. GERNET, *loc. cit.*, p. 38.
- [124] Sur le rituel de Còs, Cf. V. PROTT, *Fasti sacri*, n° 8 ; L. B. FARNELL, *op. cit.*, V, pp. 349 sq. ; NILSSON, *Griechische Feste*, pp. 17 sq. ; A. B. COOK, *op. cit.*, III, t. 1, p. 564 ; L. GERNET, *loc. cit.*, p. 33.
- [125] PAUSANIAS, VIII, 53, 9.
- [126] *Politique*, 1322 b sq.
- [127] ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, III, 5.
- [128] *Ibid.*, LVI, 2.
- [129] Sur le rapport historique entre le foyer royal mycénien et le Foyer commun de la cité, cf. L. B. FARNELL, *op. cit.*, V, pp. 350 sq.
- [130] *Odyssée*, XXI, 8 sq.
- [131] Il faut noter la formule : κειμήλια κείμαι (*Iliade*, VI, 47 ; *Odyssée*, XXI, 9). Au chant I de l'*Odyssée* (312 sq.), Télémaque offre à son hôte un cadeau en lui disant : je te le donne afin qu'il soit, de moi à toi, un κειμήλιον. c'est-à-dire un souvenir que tu conserves. De même au chant XXIII de l'*Iliade* (618), Achille donne à Nestor une coupe : que ce soit pour toi un κειμήλιον en souvenir des funérailles de Patrocle ; cf. aussi PLATON, *Lois*, 913 a.
- [132] La présence, dans les troupeaux d'Atrée, d'un agneau à la toison dorée ou pourpre est le signe de la vocation du fils de Pélops à la royauté. Hermès est parfois présenté

comme ayant lui-même engendré l'agneau d'or, symbole d'investiture royale (EURIPIDE, *Oreste*, 995). C'est lui, en tous cas, qui intervient pour rétablir la souveraineté légitime quand Thyeste, dans son conteste avec Atrée, fait frauduleusement montre de la bête royale qui appartient aux troupeaux de son frère. Les rapports d'Hermès avec le bélier, blason de royauté, sont parallèles à ceux qui l'unissent au σκῆπτρον, symbole mobile de la souveraineté, que le dieu des échanges transmet de Zeus aux Atrides comme il leur apporte le bélier d'or. Sur la place d'Hermès dans les mythes de Toison d'or et sur ses liens avec la fonction royale, on trouvera des remarques intéressantes dans l'étude déjà citée de J. Orgogozo.

- [133] Sur la valeur de ἀγρός. cf. Pierre CKANTUAINK, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956, pp. 31-35.
- [134] *Économique*, VII, 19.
- [135] Sur la valeur de πρόβατον et sur l'opposition κειμήλια-πρόβασις, cf. E. BEXVEXISTE, Noms d'animaux en indo-européen, *Bulletin de la Société de Linguistique*, 45, 1949, pp. 91-100. Le double aspect de la richesse peut se trouver exprimé aussi dans une formule comme celle d'HÉSIODE (*Travaux*, 308) : « C'est par le travail que les hommes deviennent riches en troupeaux et en or, πολύμηλοι τ'ἀφνειοί τε (trad. Mazon) ». Αφνειός se rapporte en effet à un autre type de richesse que les troupeaux : une opulence qu'on tient emmagasinée dans les maisons ou dans les cités. Le terme se réfère, dans *Odyssée*, I, 392, à une maison ; dans *Iliade*, II, 570, à une ville, Corinthe. Sur Corinthe ἀφνειός, cf. THUCYDIDE, I, 13, 5. Voir aussi *Odyssée*, 1,165, où s'accuse l'opposition entre hommes « aux pieds légers » (ἐλαφρότεροι πόδας) et hommes alourdis par la possession de ce genre de richesses que constituent l'or et les tissus de prix (ἀφνειότεροι).
- [136] Hermès ἀγοστήρ, cf. EÜRIPTDE, *Électre*, 463 ; Hermès νόμιος, cf. ARISTOPHANE, *Thesmophories*, 977.
- [137] Cf. SIMONIDE D'AMOROOS, fr. 18 Diehl³ : Hermès, divinité tutélaire des bergers. On pensera aussi à l'importance, dans la plastique religieuse, du type de l'Hermès *Criophoros*, portant un bélier sur les épaules.
- [138] Cf. *Scholie* à ARISTOPHANE, *Ploutos*, 395.
- [139] Hermès ἐπιμήλιος, cf. PAUSANIAS, IX, 34, 3 ; Hermès πολύμηλος, cf. *Iliade*, XIV, 490.
- [140] HÉSIODE, *Théogonie*, 444 sq.
- [141] Cf. ARISTOTE, *Politique*, 1258 b.
- [142] A Athènes, les deux fêtes étaient distinctes. L'imposition du nom avait lieu le dixième jour après la naissance (δεκάτη).
- [143] *Scholie* à PLATON, *Théétète*, 160 e ; HÉSYCHIUS, s. v. Δρομιάμφιον ἥμαρ.
- [144] *Scholie* à ARISTOPHANE, *Lysislrata*, 758.
- [145] *Hymne homérique à Déméter*, 231-263.
- [146] *Argonautiques*, IV, 869 sq.
- [147] PAUSANIAS, II, 3, 11 ; sur la κατακρυπτεία, cf. Charles PICARD, L'Héraion de Perachora et les enfants de Médée, *Revue archéologique*, 1932, p. 218 sq. ; Ed. WILL,

- [148] Nous disons bien retour. Né du foyer, comme il est aussi né de la terre, l'homme revient toujours, dans la mort, au monde dont il est issu.
- [149] APOLLODORE, III, 6, 3.
- [150] Tout autre chose est de marcher sur la terre, tout autre chose d'être couché sur elle. La position debout ne comporte pas les dangers de la position étendue, qui nous livre entièrement aux puissances chthoniennes. Aussi l'enfant nouveau-né, même exposé, n'est-il jamais mis directement en contact avec le sol. Les thèmes d'exposition mentionnent toujours le coffre, *λάρναξ*, le van *λῆκνον* ou la marmite, *χύτρα*.
- [151] PAUSANIAS, VI, 20, 3-6.
- [152] La *Souda*, à l'article *περιστῖαρχος*, nous fait connaître la valeur que peut prendre, dans un contexte tout différent, ce cercle tracé autour du foyer : les porcs, qui servaient à Athènes à purifier l'Assemblée, étaient d'abord promenée autour du foyer ; cf. FARNELL, *op. cit.*, V, p. 363.
- [153] Le *ἀπό*, le *ἐκ*, de *ἀπόθεσις*, *ἔκθεσις* marquent également l'écart, l'éloignement. Entre ces deux termes, il ne semble pas y avoir la nette opposition qu'on a cru parfois discerner quant à la procédure de l'exposition (cf. Marie DELCOUBT, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Liège, 1938, p. 87 sq.; et, *contra*, Pierre ROUSSEL, *Revue des Études anciennes*, 1943, p. 5-17). Pour se convaincre que l'*ἔκθεσις*, abandon décidé par le père pour des raisons d'ordre social, n'est pas nécessairement le dépôt de l'enfant dans un endroit fréquenté, avec l'espoir qu'il survivra — l'*ἀπόθεσις* étant au contraire son abandon, pour des impératifs proprement religieux, en un lieu désert pour le faire périr —, on se reportera au texte de l'Ion d'EURIPIDE et des *Pastorales* de LONGUS où le terme *ἔκθεσις* précisément est employé. Ion nouveau-né, a été déposé dans l'ancre désert (*ἄντρον ἔρημον*, 1494) ou Hermès viendra le prendre ; il a été exposé aux fauves (*θηρσὶν ἔκτεθείς*, 951) donné en pâture aux oiseaux (504-5), exposé à la mort (*ὡς θανούμενον*, 18 et 27), voué à Hadès (*εἰς Αἴδαν ἐκβάλλη*, 1496). Quant aux *Pastorales* de LONGUS, on peut dire que toute l'œuvre est construite sur l'opposition entre le monde de l'*ἀγρός* et le monde de la ville (*πόλις* et *ἄστυ*). Exposés *πόλις* et *ἄστυ* (I, 2, 1 ; 4, 1 ; δ, 1 ; IV, 21, 3), loin de la ville où demeurent leurs parents, dans les lieux que fréquentent seulement des bergers à la recherche de leurs bêtes égarées, les deux enfants devenus grands et leur famille retrouvée, resteront de purs « pastouraux » (IV, 39, 1). Sur l'opposition *ἀγρός-ἄστυ*, cf. IV, 11,1 et 2 ; 15, 4 ; 17,1 ; 19,1 ; 38, 3 et 4.
- [154] « Quand il naît un enfant, la question se pose (pour le père de famille) de savoir s'il l'élèvera ou l'exposera... L'exposition de l'enfant était la conséquence du défaut de célébration des Amphidromies, ou, en d'autres termes, du désaveu de paternité qui résultait de ce fait ». BEAUCHET, *op. cit.*, II, p. 87. Cf. aussi G. GLOTZ, *op. cit.*, p. 41 ; *Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque*, Paris, 1906, p. 192.
- [155] PLATON, *Théétète*, 150 bc.
- [156] On peut aussi traduire — et Glotz semble avoir compris le texte de cette façon — « de bonne constitution et de naissance légitime ». *Γόνιμος ἀληθής* peuvent avoir les deux significations. Sur *γόνιμος*, opposé à *νόθος*, bâtard, avec le sens de fils légitime, cf. *Anthologie Palatine*, IX, 277.
- [157] *Théétète*, 160 c-161 a.

- [158] PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, XVI, 1-4.
- [159] *Quaestiones Convivalium*, 693 F.
- [160] Faut-il rappeler que le *ράβδος* est l'attribut d'Hermès et qu'il confère à ce dieu le patronage de certains rites d'« expulsion », en particulier ceux qu'EUSTATHE (*ad Odys.*, XXII, 481) nomme *πομπαῖα*, reconduites (cf. Hermès *πομπαῖος* ESCHYLE, *Euménides*, 91 ; SOPHOCLE, *Ajax*, 832) : « Quand on célèbre les *πομπαῖα* et que s'effectue l'expulsion des souillures vers les carrefours, on tient en mains un *πομπός*, lequel, à ce qu'on dit, n'est rien d'autre que le *κηρύκειον*, apanage d'Hermès (*σέβας Ἑρμοῦ*) ; de ce *πομπός* et du mot *δίος* vient le verbe *διοπομπεῖν* ».
- [161] « Ἐξὼ βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον καὶ ὑγίειαν ἰ »
- [162] *Anecd. graec.*, ed. Bekker, I, 278, 4 ; O. VERRAL, et J. HARRISON, *Mythology and Monuments of ancient Athens*, London, 1890, p. 168.
- [163] Sur le rapport entre ce type de sacrilège et la « Faim dévorante », cf. l'histoire d'Érysichton, CALLIMAQUE, *Hymne à Déméter*, 30 sq.
- [164] PLUTARQUE, *Conjug. Praecepta*, 144 b.
- [165] *Paroemiogr. Grace.* (Gaisford), p. 25 : *βουζύγης* ; cf. L. R. FARNELL, *op. cit.*, III, p. 315, n. 17. — Sur le symbolisme domestique du feu et de l'eau, cf. PLUTARQUE, *Questions romaines*, 1 : à Rome, la nouvelle épouse devait « toucher le feu et l'eau ». Il s'agit sans doute d'un rite d'intégration au foyer du mari, comme étaient, en Grèce, les *καταχύσματα*.
- [166] PAUSANIAS, VII, 22, 1 sq.
- [167] EURIPIDE, fr. 781, 55 N². PORPHYRE, in EUSÈBE, *Préparation évangélique*, III, 11, assimile également Hestia aux puissances divines souterraines.
- [168] L. DEROY, *loc. cit.*, pp. 32 et 43.
- [169] PLATON, *Phèdre*, 247 a.
- [170] *République*, 616 sq. ; cf. P.-M. SCHUHL, *Le joug du Bien, les liens de la Nécessité et la fonction d'Hestia*, *Mélanges Charles Picard*, II, Paris, 1949, pp. 965 sq.
- [171] PLATON, *Cratyle*, 401 c-e.

AUTEUR



Pour citer cet article

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte © La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Cairn.info | Accès via Université de Paris