

Le mythe prométhéen chez Hésiode

Jean-Pierre Vernant

DANS **MYTHE ET SOCIÉTÉ EN GRÈCE ANCIENNE (2004)**, PAGES 181 À 199

ARTICLE

À deux reprises Hésiode consacre un long développement à l'épisode du vol du feu par Prométhée, une première fois dans la *Théogonie* (v. 535-616), une seconde dans *Les Travaux et les jours* (v. 45-105). Les deux versions du récit ne sont pas seulement complémentaires, elles sont emboîtées l'un dans l'autre, chacune comportant sous forme d'allusion une des séquences explicitement développées dans l'autre (la 1^{re} séquence du récit de la *Théogonie* : fraude prométhéenne sur les parts de nourriture, — est évoquée allusivement au vers 48 des *Travaux* ; inversement la dernière séquence du récit des *Travaux* : l'acceptation par Épiméthée du don funeste que fait Zeus aux humains en la personne de Pandora, — est évoquée allusivement dans la *Théogonie*, aux vers 512-4, en prologue au mythe prométhéen). Les deux versions forment donc un ensemble et doivent être analysées comme tel.

1

Nous commencerons par présenter une analyse formelle du récit en considérant successivement (dans la *Théogonie* d'abord, dans *Les Travaux* ensuite) les agents, les actions, l'intrigue. Nous tenterons alors, en confrontant les deux textes, de dégager la logique générale du récit, envisagé dans son tout.

2

PREMIER NIVEAU : ANALYSE FORMELLE DU RÉCIT

I – LES AGENTS

1 – Dans la « Théogonie »

En présence des dieux et des hommes,

3

d'une part
Prométhée,

de l'autre Zeus et, exécutant ses décisions finales, Athéna et
Héphaïstos.

Prométhée est défini par sa *mêtis* (511, 521, 546, 550, 559) c'est-à-dire son astuce, son intelligence rusée, par sa *doliè technè* (540, 574, 551, 555, 560), son art de tromperie.

4

Zeus est défini par sa *mêtis* de souverain (520, 550 et 545), en même temps que dieu père (542), maître de la foudre et du ciel (558, 568, 602).

5

2 – Dans les « Travaux »

d'une part Prométhée
et Epiméthée,

de l'autre Zeus (assisté d'Héphaïstos, des Charites, de Peithô,
d'Aphrodite, d'Athéna et d'Hermès),

représentant les
hommes.

représentant les dieux.

À la *mêtis* de Prométhée, faite d'astuce prévoyante, de ruse et de tromperie, est associée l'absence de *mêtis* chez Épiméthée, lequel ne comprend rien qu'après coup et se laisse toujours tromper. Le couple des deux frères jumeaux, opposés et complémentaires, c'est-à-dire l'union de la prévoyance subtile et de l'irréflexion stupide, caractérise la condition humaine.

6

II – LES ACTIONS (FONCTIONS OU PERFORMANCES)

Tout le récit consiste en un duel de ruse — à qui trompera l'autre — entre le Titan à la *mêtis* et l'Olympien, roi des dieux, le *mètioeis*.

7

Dans la *Théogonie*, le duel se déroule devant les dieux et les hommes, encore réunis, le résultat du duel devant déterminer, entre les uns et les autres, la répartition définitive de leurs lots et de leurs honneurs, leurs *timai* et *moirai* respectives.

8

Dans *Les Travaux*, dieux et hommes sont déjà vus comme séparés et, à travers le duel des héros qui les représentent (Zeus pour les dieux, Prométhée-Épiméthée pour les hommes), les deux camps en quelque sorte s'affrontent.

9

Dans l'un et l'autre texte les actions de Prométhée et de Zeus apparaissent strictement homologues.

10

Elles consistent :

11

1. en processus préparatoires (prémédités) de disposition, de mise en place (*tithèmi* et ses composés ; cf., pour Prométhée : *Théog.*, 537-539, 541 ; pour Zeus et ses aides *Théog.*, 577-578, 583, 601 ; *Travaux*, 61, 74, 80), de façon à tromper

(*apatàn*) l'adversaire. Cette tromperie (*apatè*), cette fraude (*dolos*) s'expriment chez les deux protagonistes par des opérations semblables de « cacher », « dissimuler à la vue » (*kaluptein, kruptein*) et, chez Prométhée, de dérober sans être vu (*kleptein*).

2. en un jeu d'offres réciproques de cadeaux truqués, de dons piégés, qui peuvent être soit acceptés, soit refusés. Les règles de ce jeu obéissent au schéma formel suivant, qui résume toute la logique des récits.

donner -----	prendre le don = accepter
ne pas donner ----	ne pas prendre le don = rejeter
	ne pas prendre ce qui n'est pas donné
	prendre ce qui n'est pas donné = voler

III – L'INTRIGUE

1 – Dans la « Théogonie »

Cette grammaire générale rend compte de l'organisation du récit dont on peut définir les séquences de la façon suivante (chaque séquence étant introduite par une proposition à valeur temporelle, les indications de temps articulant les uns par rapport aux autres les épisodes successifs de la narration).

12

Première séquence (535-561)

535-6 : καὶ γὰρ ὅτ' ... τότε ἔπειτα...
Lorsqu'en effet... alors ensuite...

13

En présence des dieux et des hommes, et pour les départager (ἐκρίνοντο),

14

Prométhée dispose en cachant

15

(539 : κατέθηκε καλύψας
541 : εὐθετίσας κατέθηκε καλύψας)

16

les deux portions du bœuf qu'il a amené devant les dieux et les hommes (537 : προύθηκε), puis immolé et découpé.

17

Il « offre » à Zeus la portion appétissante mais en réalité immangeable du bœuf. Zeus accepte cette part en apparence la plus belle et se trouve dupé (mais cette duperie faisait partie intégrante de la *mêtis* préméditée par Zeus pour perdre les humains). Colère de Zeus.

18

Ainsi se trouvent fixées les parts qui, dans le sacrifice sanglant, reviennent aux hommes (chairs et entrailles lourdes de graisse = les parties mangeables) et aux dieux (les os blancs, dénudés, brûlés sur les autels parfumés d'encens). 19

Deuxième séquence (562-569)

562 : ἐκ τούτου δὴ ἔπειτα... — Depuis lors... 20

Gardant sans cesse en mémoire cette fraude prométhéenne, Zeus refuse de donner le feu céleste (la foudre) dont les hommes disposaient jusque-là (οὐκ ἐδίδου). 21

Prométhée dérobe sans être vu par Zeus (ἐξαπάτησεν... κλέψας) l'éclat du feu. À défaut du feu céleste, ce feu prométhéen brille ainsi au milieu des hommes (qui peuvent cuire la nourriture). 22

Colère de Zeus, ainsi berné. 23

Troisième séquence (570-584)

570 : Αὐτίκα... — Aussitôt 24

En contrepartie du feu qu'il refusait de donner mais que Prométhée a dérobé, Zeus entreprend la fabrication, pour les hommes, de quelque chose qui n'existait pas encore : un mal (κακόν) = la femme. 25

Préparation de ce mal par Héphaïstos et Athéna qui le « disposent » comme Prométhée l'avait, fait dans la 1^{re} séquence pour les parts de nourriture. 26

Quatrième séquence (585-613)

585 : Αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ... — Ensuite lorsque... 27

Revers du feu, le « beau mal » qu'est la femme ainsi fabriquée est conduit par Zeus devant les dieux et les hommes, comme Prométhée avait conduit devant eux le bœuf immolé. Mais la femme est un don destiné exclusivement aux hommes (570 et 589), la marque de leur condition malheureuse. 28

En effet, la race des femmes est aux hommes ce que les frelons sont aux abeilles : un ventre affamé (γαστήρ) engloutissant le fruit du travail d'autrui (599). 29

Aussi, pour les hommes, de deux choses l'une désormais : ou l'on ne se marie pas, on a alors du grain en suffisance (puisque le *gastèr* féminin ne vous le prend pas) mais on n'a pas d'enfants (puisque'il faut un *gastèr* féminin pour enfanter). Le mal compense le bien. 30

Ou on se marie et, même avec une bonne épouse, le mal vient contrebalancer le bien (609). 31

Chez les Humains, biens et maux sont indissociablement unis parce que Zeus, par le don de la femme, a fait cadeau aux hommes d'un κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο, d'un mal, revers du bien. 32

Conclusion (613-616)

Prométhée a bien pu *kleptein*, voler le feu ; il n'est pas possible *klepsai noon*, de se dérober à l'esprit de Zeus. Si savant qu'il soit, le Titan subit la contrainte d'un terrible lien. 33

On peut donc résumer la structure du récit comme suit : 34

Prométhée offre un *dolos* (un cadeau piégé, un don frauduleux) à Zeus 35

– Zeus l'accepte. 36

Par ressentiment, Zeus refuse le feu (céleste) aux hommes 37

– Prométhée n'accepte pas ce refus : il vole le feu et le donne aux humains. 38

Zeus fabrique alors et donne aux humains la femme, c'est-à-dire un *dolos*. 39

Ainsi dieux et hommes sont départagés. 40

Prométhée a donné aux hommes la chair des animaux sacrifiés, pour manger ; aux dieux, les os à brûler. 41

Prométhée a donné aux hommes le feu dérobé, tandis que Zeus réservait à l'usage divin le feu céleste. 42

Zeus a donné aux hommes, et aux hommes seulement, la race des femmes. 43

Le statut des hommes, en tant qu'ils se différencient des dieux, implique donc 1°) le sacrifice ; 2°) le feu « prométhéen », avec ce qu'il suppose : la nourriture cuite ; 3°) le mariage. 44

2 – Dans « Les Travaux »

Préambule (42-48)

Les dieux ont caché (κρύπταντες) aux hommes leur vie, βίον, c'est-à-dire la nourriture céréalière, le grain. 45

Sinon il n'y aurait pas à travailler, ni à labourer ; mais Zeus a caché (ἔκρυψε) quand Prométhée l'eut dupé (allusion à la 1^{re} séquence du récit de la *Théogonie*). 46

Première séquence (49-59)

49 : τοῦνεκ' ἄρ' — A partir de là... 47

De ce jour (où il fut dupé) il prémédita pour les hommes de tristes soucis, il cacha le feu (κρύψε δὲ πῦρ, 50). 48

Prométhée le déroba. Colère de Zeus. 49

Zeus déclare qu'en contre partie du feu il donnera (δώσω, 57 ; cf., en opposition : οὐκ ἐδίδου, aux vers 563 de la *Théogonie*) un mal que les hommes entoureront d'amour. 50

Deuxième séquence (59-82)

59 : Ὡς ἔφατ'... Ainsi dit-il... 51

Préparation du don maléfique et séducteur par Athéna, Héphaïstos, Hermès, les Charites, Peithô, Aphrodite. 52

Ce mal est appelé Pandora, comme « don de tous les dieux » aux hommes qui « mangent le grain ». (82 ; cf. même expression dans *Théogonie*, 512.) 53

Troisième séquence (83-89)

83 : Αὐτὰρ ἐπεὶ... — Mais lorsque... 54

Hermès amène le δῶρον θεῶν, le « don des dieux », depuis les dieux jusque chez Epiméthée. Prométhée a prévenu son frère de ne jamais accepter un « don » de Zeus olympien, mais de le refuser et de le renvoyer en sens inverse. Cependant Epiméthée accepte le don. Quand il comprend sa faute, le mal est fait. 55

Quatrième séquence (90-104)

90 : Πρὶν μὲν... — Avant cela... 56

Auparavant la vie des hommes ne connaissait pas le mal : ni travail, ni maladie, ni vieillesse. 57

Mais Pandora a soulevé le couvercle de la jarre. Tous les maux se sont répandus au milieu des hommes. Ils sont sans cesse présents, mais ne sauraient être évités faute de pouvoir être exactement prévus : ils sont en effet invisibles, contrairement à la femme, mal visible, mais qui séduit par le mensonge de sa belle apparence. Ils sont aussi inaudibles, contrairement encore à la femme, qui a une *phônè* dont elle se sert pour mieux séduire, par des propos menteurs, ceux qui ont l'imprudence de l'écouter. 58

Ainsi les maux, qu'on chercherait à éviter, si on les voyait, restent inaperçus. 59

Et le mal qu'on voit et entend vous trompe et vous séduit sous l'apparence du bien. 60

Conclusion

Il n'est donc pas possible d'échapper à l'esprit de Zeus (aux hommes de ne pas l'oublier). 61

On peut résumer la structure de cette version comme suit : 62

Les dieux ont caché aux hommes leur vie. 63

En effet, Zeus, victime de l'*apatè*, la tromperie de Prométhée (qui a « caché » les parts du bœuf), cache le feu. 64

Prométhée, en se cachant de Zeus, dérobe et offre aux hommes ce feu caché. 65

Zeus fabrique le « don de tous les dieux » ; il l'offre à Épiméthée, revers de Prométhée. Au lieu de le refuser, Épiméthée l'accepte. 66

La vie humaine est ainsi pleine de maux ; les uns sont cachés, invisibles ; les autres, visibles, se cachent sous une apparence mensongère de biens désirables. 67

IV – CONFRONTATION DES DEUX VERSIONS : LA LOGIQUE DU RÉCIT

Le récit des *Travaux* diffère de celui de la *Théogonie* sur quelques points. 68

1. L'épisode de l'*apatè* prométhéenne sur les parts du bœuf n'est évoqué qu'allusivement ; au contraire, l'épisode de l'acceptation par Épiméthée (les hommes) du don de Zeus (Pandora), avec ses tristes conséquences (ouverture de la jarre aux maux), est largement développé : mais il était présent, sous forme d'allusion, dans *Théogonie* 511-2. 69

2. L'accent est mis, avec une extrême insistance, chez Pandora, sur sa valeur de « don », don frauduleux, maléfique, qu'il eût été possible soit d'accepter, soit de refuser (cf. l'interprétation donnée du mot Pandora, et les vers 57, 82, 85, 86). Mais ce thème du don, de l'offre, était déjà présent dans la version de la *Théogonie* dont il commandait toute la logique (cf., en particulier, ἔλεν au vers 549 ; οὐκ ἐδίδου au vers 563 ; et les datifs de destination, ἀνθρώποισιν aux vers 570 et 589). 70

3. L'action de « cacher » (*kaluptein*, *kruptein*), explicitement attribuée à Prométhée et implicitement à Zeus dans la *Théogonie*, est explicitement attribuée à Zeus dans les *Travaux*. Le *kruptein* prend même une valeur théologique générale, en ce qui concerne les rapports Zeus (les dieux) – Hommes. 71

4. L'épisode du vol du feu est identique dans les deux versions. Les épisodes de la préparation de la première femme et/ou Pandora se correspondent exactement, encore que plus précis et développé dans *Les Travaux*. Dans les deux cas la créature féminine façonnée par les dieux pour les humains se présente comme une *parthénos* parée pour la célébration de ses noces. 72

Les deux versions peuvent donc être traitées comme des éléments qui s'ajustent pour former un ensemble. 73

Le rapprochement des deux versions permet de dégager plus nettement certains aspects de la logique du récit. Nous avons distingué deux plans dans les actions des personnages qui jouent dans l'intrigue les rôles d'agents :

1. des actions préparatoires : disposer en cachant ;
2. des actions par rapport à autrui : donner ou ne pas donner d'une part, accepter ou refuser le don ou l'absence de don d'autre part.

Or, par la comparaison des deux récits, ces deux plans cessent d'apparaître simplement superposés ou coordonnés : ils s'intègrent l'un à l'autre.

En effet « ne pas donner » est identique à « cacher » (cf. *Théogonie*, 563 : « Zeus ne donnait plus le feu » et *Travaux*, 50 : « Zeus cacha le feu »). Pour les dieux, ne plus donner aux hommes un bien qui était auparavant à leur libre disposition, c'est le leur « cacher ». De ce point de vue « cacher la vie », c'est-à-dire les céréales, et « cacher le feu » forment les deux aspects d'une seule et même opération. À l'origine, le blé poussait tout seul, offert aux hommes par une *aroura automatè* (*Travaux*, 116-7). Il n'y avait qu'à se baisser pour prendre et manger. Désormais, le blé étant « caché », les céréales (c'est-à-dire les plantes « cuites » par opposition aux herbages crus, qui poussent tout seuls) supposent le travail agricole (le *ponos* pénible) ; il faut labourer la terre, y enfouir la semence (*sperma*) pour obtenir du blé. De la même façon, à l'origine, le feu céleste était librement à la disposition des hommes sur les frênes où Zeus le déposait ; désormais, le feu étant caché, il faut l'enfouir « au creux d'un narthex », ou en conserver la semence (*sperma*, cf. *Odyssée*, V, 490 ; *sperma puros*, associé à *kruptein* et *kaluptein*) en la dissimulant sous la cendre, enfin nourrir continuellement un feu qui ne subsiste qu'alimenté (cf. Hérodote, III, 16). De la même façon enfin, les hommes naissaient spontanément du sol, comme les blés du sillon, comme le feu des frênes ; désormais, il faut besogner le ventre féminin (qui a comme le feu besoin d'être nourri, comme la terre d'être, travaillé) pour y enfouir sa semence (*sperma*).

Mais si, pour les dieux, « ne pas donner » aux hommes signifie « cacher », « donner » aux hommes signifie également « cacher », car chaque présent divin étant un *dolos*, un piège, une *apatè*, un leurre, le don refuse en réalité ce qu'il fait semblant d'accorder, il dissimule sous l'apparence trompeuse du bien offert un mal invisible. Autrement dit, les biens ayant été cachés (non donnés) par les dieux, les hommes ne peuvent y avoir accès qu'à travers l'enveloppe de maux où ils ont été disposés (le *ponos*, la femme). Inversement, ce que les dieux ont donné aux hommes, ce sont des maux camouflés sous l'apparence de biens.

Ainsi l'opposition qui semblait commander la logique du récit : donner — ne pas donner, se résout en deux formes, différentes d'une seule et même action : cacher ;

1. ne pas donner = cacher un bien pour qu'il ne soit obtenu qu'à travers les maux qui l'enveloppent ;
2. donner = cacher un mal sous l'apparence séduisante d'un bien.

La logique du récit traduit le caractère ambigu de la condition humaine où, par l'action du « cacher » divin, biens et maux, donnés ou non donnés, se trouvent toujours indissolublement liés les uns aux autres. En même temps le récit définit, entre les bêtes et les dieux, le statut humain caractérisé par le sacrifice, le feu culinaire et technique, la femme vue dans son aspect d'épouse en même temps que de ventre bestial, la nourriture céréalienne et le travail agricole. 79

Notre analyse a porté jusqu'à présent sur l'organisation narrative du texte, sa syntaxe et sa logique. 80

Il nous faut maintenant la prolonger, à un autre niveau, par une étude du contenu sémantique, prenant en charge tous les détails dans l'architecture de chaque séquence et le réseau complexe de relations entre les éléments des diverses séquences. 81

Alors pourra être dégagé, à un troisième niveau, le contexte culturel ou, pour parler plus précisément, la configuration de l'espace mental (cadres de classification, découpage et codage du réel, délimitation des champs sémantiques) au sein desquels les récits mythiques ont été produits et par rapport auxquels l'interprète moderne peut leur restituer, avec toute leur polysémie, leur pleine intelligibilité. 82

SECOND NIVEAU : ANALYSE DES CONTENUS SÉMANTIQUES

Pour faire court, on présentera sous forme de conclusions générales les résultats de l'analyse des éléments significatifs de chaque séquence. Entre les parts de l'animal sacrifié, le feu volé, la première femme-Pandora, le *bios* céréalier, il y a, sur toute une série de plans, homologie et correspondance. 83

On peut schématiser ces relations de la façon suivante : 84

I. Pandora (au terme du récit) correspond aux parts du bœuf immolé (au début du récit). 85

1) En tant que don séduisant offert par Zeus aux humains comme Prométhée avait offert à Zeus la portion séduisante des deux morceaux de l'animal ; 86

2) En tant que *dolos*, piège, tromperie, dont l'extérieur dissimule une réalité entièrement contraire à l'apparence extérieure. Dans le bœuf, les parties mangeables sont cachées sous la double enveloppe de la peau (ρίνος) et de l'estomac (γαστήρ), d'aspect rebutant ; les parties non mangeables sont camouflées sous une couche de blanche graisse appétissante (*Théog.*, 541 : καλύψας ἀργέτι δημῶ). Chez Pandora, l'intérieur (cf. *Travaux*, 67 : ἐνδὲ ; 77 et 79 : ἐν δ' ἄρα...) consiste en un esprit de chienne, un tempérament de voleur, une voix (αὐδή) faite pour le mensonge et la tromperie (*Tr.*, 67 et 78), mais cette « chiennerie » interne (le κακόν) est dissimulée sous une double couche d'apparence séductrice (le καλόν) : une forme corporelle de vierge tout 87

à fait semblable aux déesses immortelles, les vêtements et bijoux dont elle est parée, en particulier la robe blanche (*Théog.* 574 : ἀργυρέη ἐσθῆτι ; cf. 541) et le voile bariolé qui la cache (*Id.*, καλύπτρην δαιδαλέην). La *charis* divine qui illumine le corps et la vêtue de Pandora en fait un piège (*dolos* ; cf. *Th.*, 589 ; *Tr.*, 83) dissimulant sa réalité bestiale, comme l'appétissante graisse blanche faisait de la part apparemment la plus belle (*Th.* 544) offerte à Zeus, un piège (*dolos* ; *Theog.* 547, 551, 555, 560, 562) dissimulant les os immangeables.

3) En tant que *gastèr* (*Th.*, 599), ventre insatiable, dévorant le *bios*, la nourriture que les hommes se procurent par le travail (cf. sur cet appétit féminin, *Tr.*, 374 et 704). Or la partie comestible du bœuf, que Prométhée réserve aux humains, est enveloppée extérieurement dans le *gastèr* de l'animal. À sa signification de contenant, de récipient pour faire cuire la nourriture (cf. *Odyssée*, 18, 44-45 ; HÉRODOTE, IV, 61), le terme *gastèr* associe une outre valeur sémantique : la fraude prométhéenne en cachant dans le *gastèr* toutes les parties mangeables de la bête voue l'espèce humaine à ne plus pouvoir vivre sans manger, sans emplir cette « panse » qui a servi à camoufler leur lot alimentaire. Esclaves, désormais du *gastèr*, (ce *gastèr* odieux, maudit, malfaisant, d'où viennent tous les maux, tous les soucis, comme le dit *Odys.*, 15, 344 ; 17, 286 ; 17, 474 ; 18, 55), les hommes risquent de devenir eux-mêmes « comme des ventres », γαστέρες οἶον, (*Th.*, 26 ; cf. aussi EPIMÉNIDE, fr. B1, F.V.S.). Pandora représente, par sa personne, cette « chiennerie » du ventre qui définit le statut humain, après la séparation d'avec les dieux, conséquence de la fraude alimentaire de Prométhée, « Est-il rien de plus chien (κύντερον), demandait Ulysse, que le *gastèr* odieux ? » (*Od.* 7, 216). Et Hermès cache à l'intérieur de Pandora un κυνεός νόος, un esprit de chien.

Mais l'appétit du ventre féminin n'est pas qu'alimentaire ; il est aussi sexuel. À l'époque de la canicule (c'est-à-dire du Chien), les femmes se révèlent, dans leur faim érotique, lascives et dévergondées (*Tr.*, 586-7 ; cf. ALCÉE fr. 347, 4, Lobel et Page). Le κύνεος νόος de Pandora implique la μαγλοσύνη, la lubricité, autant que la voracité.

II. Pandora correspond aussi au feu prométhéen dont elle constitue, à différents niveaux sémantiques comme dans la logique du récit, la contrepartie, le revers (ἀντί πυρός : *Th.*, 570, 585, 602 ; *Tr.*, 57).

1) D'abord en tant que *dolos*. Le feu prométhéen a en effet exactement la même structure de piège que les parts du bœuf et Pandora. Il est caché invisible au-dedans du fenouil dont l'intérieur, au lieu d'être humide, est sec, fibreux et brûle secrètement. Déposé ἐν κοίλῳ νάρθηκι (*Th.*, 567 ; *Tr.* 53), au creux d'une fêrule, le feu volé se dissimule sous l'apparence d'une plante verte, portée en main. Le feu prométhéen est d'autre part, contrairement au feu céleste, un peu affamé : il meurt quand il n'est plus alimenté. C'est aussi un feu engendré : pour l'allumer, il faut une « semence » de feu, comme celle que Prométhée cache dans le fenouil, de la même façon que le laboureur cache la semence du blé dans le ventre de la terre ou le mari sa semence dans le ventre de sa femme.

2) Pandora se révèle encore ἀντί πυρός, contrepartie du feu, en tant qu'elle est elle-même un feu qui brûle l'homme, qui le sèche de fatigues et de soucis (par son double appétit et par tous les maux qu'elle lui apporte). Si vigoureux qu'il soit, εὔει ἄτερ δαλοῖο, elle le brûle sans tison (*Tr.*, 705) et, dans la verdeur de son âge (ὠμός, cru), en fait un vieillard desséché. (Cf. *Euripide*, Fr. 429, Nauck. ; *Anth. Pal.*, IX, 165 et 167). Comme l'écrit Palladas d'Alexandrie, glosant Hésiode : « Zeus, pour rançon du feu, nous fit don d'un autre feu, les femmes... Le feu du moins peut s'éteindre mais la femme est un feu inextinguible, plein d'ardeur, qui toujours s'allume... Elle brûle l'homme de soucis, elle le consume, elle change sa jeunesse en vieillesse prématurée. »

3) Pandora est enfin caractérisée par son ἐπίκλοπον ἦθος (*Tr.*, 67), son tempérament de voleur — trait précisé en *Tr.*, 375 : « Qui se fie à une femme se fie à un voleur. » Au feu « volé » que l'astuce prométhéenne a soutiré à Zeus pour le livrer aux hommes répond son « revers », le feu « voleur » que Zeus, pour se venger, refile à cet âne d'Épiméthée, lui-même revers de Prométhée, afin qu'il empoisonne les humains.

III. Pandora correspond au *Bios*, la nourriture céréalière que Zeus « cache » en même temps que son feu céleste, comme Prométhée a caché la nourriture carnée dans le *gastèr* et la semence du feu volé dans le narthex. Le ventre de la femme, que l'homme doit besogner pour y déposer sa semence, s'il veut avoir des enfants, est semblable au ventre de la terre, que l'homme doit labourer s'il veut avoir du blé, puisque Zeus y a caché le *Bios*. Comme le dit Platon, la femme imite la terre dans la grossesse et l'enfantement (*Ménexène*, 238 a). Davantage, Pandora est un des noms que porte la Terre, parce que, nous est-il précisé, elle offre en don tout ce qui est nécessaire à la vie, d'où vient qu'elle est dite féconde, ζείδωρος, et qu'on l'appelle aussi « Ἀνησιδώρα », celle qui fait monter d'en bas les dons (*Sch. à Aristophane, Oiseaux*, 970 ; *Hesychius et Et. Magnum*, s.v., Ἀνησιδώρα). Les représentations figurées soulignent le caractère de cette donneuse des biens cachés dans la terre qu'est Pandora – Anésidora ; sa fécondité n'est plus la générosité spontanée de la ζείδωρος ἄρουρα αὐτομάτη (*Tr.*, 117-8) de l'âge d'or, mais une fécondité qui exige désormais le travail agricole, la fatigue (πόνος), les labours (ἔργα). À Phlyonte, c'est Déméter qui portait, associée à Gé, le titre d'Anésidora (*Paus.*, 1, 31, 4). Le mariage qui s'introduit dans la vie humaine avec Pandora n'est lui-même rien d'autre qu'un labour dont la femme est le sillon (ἄρουρα), l'homme, le laboureur (ἀροτήρ). Sur ce plan le ventre féminin associe à ses significations alimentaire et sexuelle (ce que ce ventre consume ou consomme) les valeurs, étroitement liées au mariage, de la procréation d'enfants et de la fécondité céréalière (ce que le ventre féminin produit, après l'avoir caché, et qui ne peut être produit qu'à travers ce ventre qui d'abord le cache).

Au terme de cette analyse, limitée aux aspects majeurs du mythe, on notera que grammaire du récit (logique des actions) et contenu sémantique apparaissent imbriqués l'un dans l'autre. La logique du récit mettait en œuvre une procédure d'équivalence par renversement : pour les dieux, dans leur rapport avec les hommes,

donner et aussi bien ne pas donner = cacher. Cette grammaire narrative avait une valeur sémantique (pour les hommes, les biens sont cachés dans les maux, les maux sont tantôt cachés dans les biens, tantôt dissimulés dans l'invisible). Tout le jeu des relations sémantiques s'organise autour du même thème que le réseau des correspondances illustre et développe à des niveaux et dans des directions multiples, pour donner corps à cette idée que, sous toutes ses formes et dans la diversité de ses aspects, l'existence humaine, par l'opération du « cacher » divin, est placée sous le signe du mélange entre biens et maux, de l'ambigu, de la duplicité.

TROISIÈME NIVEAU : LE CONTEXTE SOCIO-CULTUREL

La fraude prométhéenne, qui consacre la séparation des Hommes et des dieux en instituant le repas sacrificiel, dans sa forme normale, a pour conséquences et corrélats nécessaires le feu (volé), la femme et le mariage (qui impliquent la naissance par engendrement et la mort), l'agriculture céréalière et le travail. Ces divers éléments sont insérés dans un tissu si dense de relations qu'ils constituent, au sein du mythe, un ensemble indissociable.

96

Plusieurs observations peuvent être faites.

97

1. Tout au long du paganisme grec cet ensemble sert de cadre de référence pour définir la condition humaine, dans ses traits distinctifs, en tant que l'homme est différent à la fois des dieux et des bêtes.

98

2. Sur le plan des institutions sociales, les procédures sacrificielles, l'emploi du feu, les rites de mariage, les pratiques agricoles apparaissent liés les uns aux autres de multiples façons. Le repas sacrificiel implique, comme cuisine ritualisée, le feu : la part des dieux est brûlée sur l'autel, les parties comestibles ne peuvent être mangées par les hommes que rôties ou bouillies. Le sacrifice apparaît d'autre part articulé sur l'agriculture. Les animaux domestiques (qu'on sacrifie) sont aux bêtes sauvages (qu'on chasse) dans le même rapport de proximité à l'homme que les plantes cultivées (considérées comme cuites) aux plantes sauvages (considérées comme crues). La pratique sacrificielle souligne cette solidarité entre animaux de sacrifice et plantes cultivées en associant orges et vin aux procédures d'abattage et de combustion de la bête rituellement immolée.

99

Les affinités du mariage et de l'agriculture s'expriment dans l'organisation du panthéon, dans les rites d'hyménée, dans des fêtes religieuses comme les Thesmophories, dans toute une série d'autres mythes.

100

3. Chacun des traits que le mythe retient pour différencier les hommes des dieux est également pertinent pour opposer les hommes aux bêtes. La nourriture sacrificielle obéit à une double réglementation : les hommes ne mangent pas n'importe quelle viande — surtout pas la chair humaine — et ils la mangent cuite. À quoi s'opposent,

101

chez Hésiode même, l'omophagie et l'allélophagie des animaux qui se dévorent les uns les autres (*Tr.*, 277-8). Pour toute une tradition mythique (ESCHYLE, *Prométhée enchaîné* ; PLATON, *Protagoras*) le feu que vole Prométhée pour le donner aux hommes creuse moins une distance entre le ciel et la terre qu'il n'arrache l'humanité à la bestialité primitive. Il est vu comme feu technique, maître de tous les arts dont dispose l'esprit industriel des humains. Le mariage trace aussi une ligne de démarcation nette entre l'homme et les animaux qui s'unissent sans règle, crûment, au hasard des rencontres. Enfin, si les dieux sont immortels « parce qu'ils ne mangent pas le pain, ne boivent pas le vin » (*Iliade*, 5, 341-2), les bêtes ignorent également cette nourriture cultivée et se repaissent, quand ils ne sont pas carnivores, d'herbage cru.

Dans la *Théogonie* et dans *Les Travaux*, le récit hésiodique fait de Prométhée l'agent du divorce entre les dieux et les hommes ; il met l'accent sur leur éloignement réciproque. Mais la distance par rapport aux dieux suppose corrélativement une distance par rapport aux bêtes. C'est, entre bêtes et dieux, le statut même de l'homme que définit le mythe de fondation du sacrifice. Pour déchiffrer le texte à tous ses niveaux de signification, pour en dégager les implications multiples, il faut le situer dans un contexte plus vaste, intégrer au corpus documentaire d'autres versions mythiques, élargir le champ de l'enquête à des groupes d'institution, faire entrer en ligne de compte les pratiques sociales.

On comprend mieux alors la place privilégiée que le récit accorde à Pandora, dont la duplicité est comme le symbole d'une existence humaine ambiguë. Dans le personnage de Pandora viennent s'inscrire toutes les tensions, toutes les ambivalences qui marquent le statut de l'homme, entre bêtes et dieux. Par le charme de son apparence extérieure, pareille aux déesses immortelles, Pandora reflète l'éclat du divin. Par la chiennerie de son esprit et de son tempérament internes elle touche à la bestialité. Par le mariage qu'elle représente, par la parole articulée et la force que Zeus ordonne de mettre en elle, elle est proprement humaine (*Tr.*, 61-2 : ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν καὶ σθένοϛ). Encore cette humanité à laquelle elle participe comme compagne de l'homme, revers inévitable de l'état masculin, ne va-t-elle pas sans quelque ambiguïté. Parce qu'elle parle le langage de l'homme, qu'il peut dialoguer avec elle, elle appartient à l'espèce humaine, mais elle fonde un γένος γυναικῶν, une race des femmes, qui n'est pas exactement celle des mâles sans être tout à fait autre chose. Et la parole articulée que Zeus lui a conférée comme aux hommes ne lui sert pas à dire ce qui est, à transmettre à autrui le vrai, mais à cacher ; le vrai dans le faux, à donner dans la forme des mots l'être à ce qui n'est pas, pour mieux tromper l'esprit de ses partenaires masculins (*Tr.*, 78).

À l'ambiguïté fondamentale de Pandora répond l'ambiguïté d'*Elpis* (Espoir) qui demeure seule, avec la femme, à la maison (*Tr.*, 96-7), bouclée dans le ventre de la jarre (cf. 97 : ὑπὸ χεῖλεσιν), quand tous les maux se sont répandus au milieu des hommes. Si, comme à l'âge d'or, la vie humaine ne comportait que des biens, si tous

les maux étaient encore au loin enfermés dans la jarre (*Tr.*, 115-6) il n'y aurait pas lieu d'espérer autre chose que ce qu'on a. Si la vie était sans remède livrée tout entière au mal et au malheur (*Tr.*, 200-1), il n'y aurait plus même de place pour *Elpis*. Mais les maux étant désormais inextricablement mêlés aux biens (*Th.*, 603-610 ; *Tr.*, 178, à comparer à *Tr.*, 102), sans qu'on puisse prévoir au juste ce que pour nous sera demain, on est sans cesse à espérer. Si les hommes disposaient de l'infaillible prescience de Zeus, ils n'auraient que faire d'*Elpis*. S'ils vivaient confinés : dans le présent, sans savoir rien de l'avenir, sans le moindre souci du futur, ils ignoreraient encore *Elpis*. Mais, coincés entre la prévoyance lucide de Prométhée et l'aveuglement irréfléchi d'Épiméthée, oscillant entre l'un et l'autre sans pouvoir jamais les disjointre, ils savent par avance que les souffrances, les maladies, la mort sont leur inévitable lot, et, ignorant la forme que prendra pour eux le malheur, ils ne le reconnaissent que trop tard, lorsque déjà ils sont frappés.

Pour qui est immortel, comme les dieux, nul besoin d'*Elpis*. Pas d'*Elpis* non plus pour qui, comme les bêtes, ignore qu'il est mortel. Si l'homme, mortel comme les bêtes, prévoyait comme les dieux tout le futur à l'avance, s'il était tout entier du côté de Prométhée, il n'aurait plus force de vivre, faute de pouvoir regarder sa propre mort en face. Mais se connaissant mortel sans savoir quand ni comment il mourra, l'Espoir, prévision, mais prévision aveugle (ESCHYLE, *Prométhée*, 250 ; cf. aussi PLATON, *Gorgias*, 523 de), illusion salutaire, bien et mal à la fois, l'Espoir seul lui permet de vivre de cette existence ambiguë, dédoublée, qu'entraîne la fraude prométhéenne quand elle institue le premier repas sacrificiel. Tout a désormais son revers : plus de contact avec les dieux qui ne soit aussi, à travers le sacrifice, consécration d'une infranchissable barrière entre mortels et immortels, plus de bonheur sans malheur, de naissance sans mort, d'abondance sans peine, de Prométhée sans Épiméthée, en un mot plus d'Homme sans Pandora.

NOTES

- [1] Cette étude doit paraître dans *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Université d'Urbino.

PLAN

Premier niveau : analyse formelle du récit

I -Les agents

II -Les actions (fonctions ou performances)

III -L'intrigue

IV -Confrontation des deux versions : la logique du récit

Second niveau : analyse des contenus sémantiques

Troisième niveau : le contexte socio-culturel

AUTEUR

Jean-Pierre Vernant

Jean-Pierre Vernant (1914-2007), helléniste, fondateur du Centre Louis-Gernet, a été professeur au Collège de France. Il est l'auteur de très nombreux ouvrages sur l'Antiquité dont, aux Éditions La Découverte, *Mythe et pensée chez les Grecs* et, avec Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*.

Mis en ligne sur Cairn.info le 02/06/2020



SUIVANT

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.

