



**HAL**  
open science

## Les fragments du Margitès attribué à Homère

Didier Pralon

► **To cite this version:**

Didier Pralon. Les fragments du Margitès attribué à Homère. B. Agosta Hugues, C. Cusset, Y. Durbec, D. Pralon Homère revisité, B. Agosta Hugues, C. Cusset, Y. Durbec, D. Pralon ed, Presses universitaires de Franche-Comté, pp.133-158, 2011, Homère revisité. halshs-01070103

**HAL Id: halshs-01070103**

**<https://shs.hal.science/halshs-01070103>**

Submitted on 30 Sep 2014

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Didier Pralon  
Aix-Marseille Université, CNRS, TDMAM UMR 7297 (Centre Paul-Albert Février)

### **En Grèce : Éclatements et Permanence**

Réflexions sur la religion et l'idéologie des Hellènes à la lumière de G. Dumézil<sup>1</sup>

Depuis 1938, G. Dumézil dépiste à travers toutes les cultures de langue indo-européenne, les traces d'une idéologie trifonctionnelle. Mais il serait faux de croire qu'il renonce absolument à expliquer certains faits religieux, certains récits mythologiques par référence aux phénomènes naturels. Ce qu'il récuse, ce sont les aberrations du pannaturalisme ou du panagrarisme, comme, à l'opposé, du panév'hémérisme. Il serait aussi faux de croire que l'idéologie des trois fonctions : de souveraineté, de combativité, de fécondité, forme le fonds unique de l'idéologie dite indo-européenne. Elle en constitue un élément parmi d'autres (les implications naturalistes, agraires ou même év'héméristes, par exemple), mais spécifique, parce qu'elle ne se retrouve pas thématifiée dans les autres cultures. Chaque pratique, chaque récit appelle son élucidation propre. La méthode proposée est empirique.

D'un ouvrage à l'autre, G. Dumézil nuance ou rectifie les analyses ou les explications qu'il avait d'abord proposées, si bien qu'il invite son lecteur, jamais assuré de tenir le bon texte, à une lecture critique. De rééditions en refontes, de traductions en appendices, le dossier comparatif se complète et s'épure. Le difficile n'est pas tant d'élucider le schéma triparti que d'en déceler correctement les applications, dans une aire culturelle qui, de l'Inde à l'Islande, s'étend sur plus de trente siècles, avec des mutations profondes provoquées par l'histoire et les contacts avec d'autres cultures. La religion, l'histoire et la littérature grecques offrent comparativement peu d'exemples de trifonctionnalité. Cela embarrasse l'helléniste : pour lui, l'idéologie des trois fonctions, ou bien représente une illusion scientifique nouvelle, après celles du comparatisme romantique ou positiviste, ou bien ne s'étend pas à l'ensemble des peuples de langue indo-européenne, ou bien encore n'a pas, ou peu, survécu dans certaines aires, pour des raisons encore à préciser. Aujourd'hui, G. Dumézil juge que ses ouvrages antérieurs à 1938 sont erronés, et, plus que les autres, les trois premiers : *Le festin d'Immortalité* (1924), *Le crime des Lemniennes* (1924), *Le problème des Centaures* (1929), où il utilisait largement la tradition grecque, le second représentant même une étude de folklore spécifiquement grec. Dans la préface à *Mitra-Varuna* (1948, p. 13-16), il se reproche d'avoir manqué de préparation philologique, d'avoir abordé d'emblée, au moins dans *Le festin d'immortalité*, un sujet trop étendu et trop complexe, de ne pas s'être restreint à l'essentiel

---

<sup>1</sup> Inédit (1980) la seconde partie a été publiée : "Le modèle triparti dans la philosophie grecque du IV<sup>e</sup>me siècle avant notre ère", *Georges Dumézil, Cahiers pour un Temps*, éd. J. Bonnet, Paris 1981, p. 121-136

des faits, aux parties démonstratives. Dans la préface à *Mythe et Épopée* I (1968<sup>1</sup> = 1974<sup>2</sup>, p. 12), il précise avoir voulu rajeunir des équations onomastiques malaisées à défendre (ambrosie-amrta ; Centaures-Gandharva ; Ouranos-Varuna ; flamen-brahman), en s'inspirant du *Golden Bough* de J. G. Frazer (3<sup>ème</sup> édition, Londres 1907-1913, 12 vols)<sup>2</sup>. Il rappelle aussi ses erreurs de jeunesse et son itinéraire en *MV* 1948 (p. 39), "Trois fonctions" 1954 (p. 25 n.1), *ITIE* 1958 (p. 90-92) et *DSIE* 1977 (p. 9-15).

Toutefois, trois exigences implicitement admises dès l'origine donnent cohérence à toute l'œuvre :

1. Les faits idéologiques s'éclairent par la comparaison ;
2. Sans exclure la possibilité d'une typologie plus vaste, cette comparaison doit d'abord se limiter au domaine indo-européen, en usant d'une méthode appropriée ;
3. La légitimité se fonde d'abord sur les parentés linguistiques.

Au moment où G. Dumézil entreprenait ses premiers travaux, la linguistique et les sciences sociales subissaient de profondes mutations. Avant même de Saussure, mais plus lucidement après lui, renonçant aux questions métaphysiques sur l'origine du langage, les linguistes se sont bornés à traiter les langues comme des systèmes arbitraires, mais cohérents, et à décrire l'évolution historique des différentes langues. A. Meillet, plus comparatiste que généraliste, qui dominait ce que l'on a appelé l'École Française de Linguistique, tenait le langage pour un "fait social", ce qui le conduisait à étudier à la fois les conditions sociales de production et d'évolution des langues, et, en retour, les structures sociales exprimées à travers elles<sup>3</sup>. De leur côté, les sociologues de l'École Française de Sociologie avaient renoncé à définir l'essence du religieux pour décrire les formes de la vie religieuse, comme l'explique H. Hubert dans sa préface à la traduction française du *Manuel d'histoire des religions* de P.D. Chantepie de la Saussaie (Paris, 1921). En conséquence, les religions étaient traitées comme des "faits sociaux", unissant des croyances, exprimées dans le langage du mythe ou de la prière, à des pratiques, manifestées exemplairement dans les rites, mais aussi dans les us et coutumes. Dès lors, un rite, une pratique pouvaient expliquer un mythe, et réciproquement.

A la croisée de ces deux types d'études, G. Dumézil pratique l'une et l'autre, sans toutefois les mêler. D'un côté, il publie des monographies linguistiques, telles sa *Langue des Oubykhs* (1931) et de l'autre des études de civilisations. En effet, alors que la linguistique comparée se fonde sur la recherche d'homologies, la religion comparée décèle plutôt des

---

<sup>2</sup> Allusion est aussi faite aux erreurs de jeunesse en *MV*, 1948, p. 39 et en "Trois fonctions", 1954, p. 25 n.1.

<sup>3</sup> Voir G. Mounin, *La Linguistique au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1972, p. 38-47, où sont présentées les études de A. Meillet.

analogies. Part faite des quelques exceptions dues à l'analogie des formes entre elles à l'intérieur d'une même langue, l'évolution phonétique peut se décrire en termes rigoureux. On peut espérer réduire progressivement les zones d'ombre. Il n'en va pas de même pour la sémantique, non seulement parce que le sens des mots se modifie avec le temps, les sociétés qui les emploient évoluant elles-mêmes, mais aussi parce que peu de mots se laissent ramener à un étymon commun à toutes les langues indo-européennes. Les déplacements, les disparitions, les emprunts empêchent de retracer une histoire systématique des sens. Ce qui est vrai pour la sémantique de l'ensemble d'une langue ou d'une famille de langues l'est, plus manifestement encore, de la sémantique religieuse. En conséquence, contrairement à ce qui se produit en phonétique et morphologie, on n'isole pas, dans le champ sémantique, des faits identiques ou même homologues, on identifie des relations analogues : ni l'affinité étymologique, ni la ressemblance des personnages ne fondent la comparaison historique. G. Dumézil l'a dit : "Les noms propres... en matière de structure religieuse, de théologie comparés, n'ont pas l'importance qu'on leur attribue souvent" (*CIE*, 1951, p.227) : ce qui se donne à comparer, c'est formellement la place relative des figures, des conceptions et des pratiques, à l'intérieur de deux systèmes religieux tenus pour cohérents et ressemblants. En ce sens, la comparaison dégage des structures, mais en se gardant d'imposer des schémas abstraits ou préétablis. L'empirisme s'impose. La tripartition fonctionnelle, telle qu'elle se dégage et se précise à partir de 1938, ne relève pas d'une abstraction ; elle se manifeste concrètement dans le système des quatre classes indiennes, comme c'est spécifié dans *l'Idéologie tripartite des Indo-Européens* (1958, p. 7). Elle se retrouve dans toute l'aire d'expansion indo-européenne, plus ou moins occultée, dans des pratiques ou des représentations, mais ni dans toutes ni sous une forme identique.

A l'école de l'ethnologie, G. Dumézil aurait pu s'engager dans la comparaison généralisée, dont M. Mauss disait la légitimité dans le compte-rendu qu'il a donné du *Festin d'immortalité* ("Mythologie indo-européenne comparée", *Année Sociologique*, 1925, p. 517-518 : *Œuvres* III, 1969, p. 315-316). Mais, distinguant trois pratiques en histoire des religions : l'histoire spécialisée d'une religion déterminée, la généalogie des religions génétiquement apparentées et la typologie généralisée, il a choisi pour lui-même d'étudier la généalogie des religions indo-européennes, dont il formule le postulat dans la préface au *Traité d'histoire des religions* de Mircea Eliade (1949, dernière édition, Paris 1975, p. 6) : "En matière de religion comme en matière de langage, tout état s'explique et ne s'explique que par une évolution, à partir d'un état antérieur, avec ou sans interventions d'influences extérieures... Aujourd'hui, ajoutez-il (p. 7), pour les peuples indo-européens, on a reconquis un ou deux millénaires sur les *tempora incognita*." Ainsi se propose-t-il de reconstruire, par la comparaison, une histoire archaïque des mentalités des peuples indo-européens. Car il a évolué de la simple histoire des religions à l'histoire des idéologies, définies comme "les faits de civilisation non matérielle", dont il énumère les éléments dans sa *Leçon inaugurale au Collège de France* : les

représentations collectives et les institutions ; le culte, les légendes, la structure sociale (*CIE*, 1951). Une telle recherche recouvre dont l'ensemble des pratiques culturelles et trouve son matériau dans les domaines les plus divers, non seulement dans la littérature, sans distinction de genre ni d'époque, mais aussi dans les textes juridiques et historiques et dans les représentations figurées.

Jamais G. Dumézil n'a prétendu reconstruire par la comparaison un état de société archéologiquement déterminable ni historiquement datable : "Nous n'aboutirons jamais à décrire pour lui-même un fait ou un système de faits du temps des Indo-Européens" (*CIE*, 1951, p. 239).

En utilisant des documents que vingt siècles ou plus séparent, depuis l'Inde Antique jusqu'à l'Europe médiévale, ou même au folklore moderne, il propose de reconnaître des constantes de pensée et de comportement, nécessairement schématiques en regard de la complexité inhérente à chaque texte ou pratique, considérés isolément <sup>4</sup>. Quand il tente d'imaginer la société indo-européenne, il se figure une poussière déjà éclatée de populations, à l'image des peuplades de la Grèce antique. Encore ne peut-on préciser - et il serait vain de le tenter - si ces populations ressentaient entre elles une solidarité comparable à celle que les Grecs éprouvaient en face des Barbares.

En *JMQ* I, 1941, p. 13, G. Dumézil précise que "l'unité de langage ne suppose pas forcément l'unité politique : qu'on songe à la Grèce d'avant Alexandre qui n'a jamais formé un Etat, mais qui, malgré les différences de dialectes et de mœurs, a eu constamment conscience et volonté de parler grec." Dans sa réponse à H. J. Rose ("A propos d'un compte-rendu", 1947), il rappelle qu'il n'a jamais prétendu que les Indo-Européens "aient été ethnologiquement homogènes" et qu'il ne confond pas la question des fonctions avec celle des classes sociales. L'émiettement grec lui permet de comprendre que l'unité relative de langue n'implique pas nécessairement l'union politique, ni, à plus forte raison, quelque uniformité ethnique : "la Grèce ancienne n'a jamais réussi à se former en un état et, dans ce coin privilégié du monde, la question des races, dès les premiers témoignages, était aussi complexe que dans l'Europe moderne ; pourtant les intéressés définissaient bien tout ce par quoi un Hellène s'opposait aux balbutiants, aux "barbaroi", et nous croyons nous-mêmes ressentir encore quelque chose de l'immense trésor que représentait pour ces hommes l'hellénisme, c'est-à-dire la langue avec la pensée qu'elle favorisait et véhiculait. De la même

---

<sup>4</sup> Les mêmes difficultés se rencontrent dans le modèle de la grammaire comparée : est reconstruite une langue au sens le plus abstrait du terme, et non une langue effective. Nul n'a jamais parlé l'indo-européen ; d'où le recours légitime à des témoignages chronologiquement hétéroclites (albanais et lituanien en face du grec et du sanskrit). Encore peut-on en linguistique ne pas courir les risques de la projection réalisante (Note de A. Jarrige).

manière, il a dû exister, vers le troisième millénaire avant Jésus-Christ, une civilisation indo-européenne, une pensée indo-européenne commune et, en particulier, cette province si importante de la pensée et de la civilisation qu'est la religion (*HIER*, 1949, p. 17)<sup>5</sup>. Mais il ne veut traiter ni de l'habitat, ni des migrations des Indo-Européens (*ITIE*, 1958, p. 1). Il cherche un principe de classification : "Aussi bien n'est-ce pas le détail authentique, historique, de l'organisation sociale tripartite des Indo-Européens qui intéresse le plus le comparatiste, mais le principe de classification, le type d'idéologie qu'elle a suscitée et dont, réalisée ou souhaitée, elle ne semble plus être qu'une expression parmi d'autres (*ITIE*, 1958, p. 12)." L'idéologie tripartite ne s'accompagne pas nécessairement d'"une division tripartite réelle" de la société (*ME I*, 1968<sup>1</sup>, p. 15).

Entre les différentes cultures d'origine indo-européenne, les ressemblances pèsent peu en regard des différences. Ainsi s'explique que la plupart des spécialistes de l'une ou de l'autre de ces cultures, attentifs au détail de chacune, récusent souvent les esquisses à grands traits proposées par les comparatistes. L'effet de myopie veut que, tout en admettant une parenté indéniable entre les langues, voire en acceptant l'hypothèse d'un héritage culturel commun, lié lui-même d'abord aux usages linguistiques, on refuse de préciser le contenu de cet héritage. La notion de primitivisme recouvre le plus souvent l'indigence des antécédents communs reconnus. Quand on admet seulement que les envahisseurs indo-européens ont introduit, en Italie ou en Grèce, par exemple, une "*Naturreligion* peu développée", on rejette élégamment la possibilité d'une comparaison génétique sérieuse. S'il apparaît aujourd'hui que les hypothèses des anciens comparatistes, d'Adalbert Kuhn (1812-1881) à Max Müller (1823-1900) ou J.G. Frazer (1854-1941), sont erronées, ce n'est pas grâce aux spécialistes, mais parce que les comparatistes des nouvelles générations se sont eux-mêmes aperçus que les résultats antérieurs aboutissaient à des impasses<sup>6</sup>. Seul le comparatiste peut décider de la comparaison. Au spécialiste, il est imparti d'accroître et d'épurer la matière du comparatiste. Il reçoit, en échange, des hypothèses formelles dont il lui revient de vérifier l'application et, s'il leur reconnaît au moins une part de validité, d'expliquer comment et pour quelles raisons elles ont subi des variations. A l'opposé de l'hypercriticisme, l'application hâtive ou forcée des schémas idéologiques proposés par le comparatiste risque elle aussi de dénaturer les

---

<sup>5</sup> Le modèle de la diversité irréductible est étendue aux Latins en *RRA*, 1966<sup>1</sup>, p. 601 = 1974<sup>2</sup>, p. 620 : "Par l'exemple de la Grèce ou du Latium, on sait assez combien une même matière traditionnelle peut se différencier de cité à cité, sur un espace restreint peuplé d'hommes parlant à peu près la même langue."

<sup>6</sup> G. Dumézil résume, de son point de vue, l'histoire des études de religion comparée et de ses propres débuts en *ITIE*, 1958, p. 90-92. Il esquisse le bilan provisoire des travaux inspirés de sa méthode en *DSIE*, 1977, p. 9-15.

acquis de la comparaison qu'elle peut même disqualifier indûment auprès des spécialistes. Non seulement l'empirisme est requis en ce domaine, mais aussi la prudence la plus grande. Le spécialiste ne doit pas se substituer au comparatiste, en proposant des rapprochements dont il ne peut contrôler la validité ou des applications qui l'amènent à fausser les documents qu'il a pour tâche d'élucider<sup>7</sup>.

### Les traces éparses

Après que la mythologie des Hellènes est constituée, avec celle de l'Inde, au dix-neuvième siècle, l'un des deux pôles de la comparaison religieuse, la religion des Hellènes,

---

<sup>7</sup> Par méthode, je n'examine, dans la suite de cet article que les résultats proposés ou repris par G. Dumézil lui-même. D'autres ont appliqué au domaine grec ses hypothèses. On trouvera une bibliographie restreinte de ces études en *ME* I, 1974<sup>2</sup>, p. 406 n. 1 & p. 637. L'article de B. Sergent "Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne", *Annales ESC*, 1979, n° 6, p.1155-1186, esquisse à cette date et de son point de vue un bilan critique de l'ensemble des découvertes. Voir aussi B. Sergent, "Mythologie et histoire en Grèce ancienne", *Dialogues d'histoire ancienne*, Besançon, 1979, p. 59-101, "L'utilisation de la trifonctionnalité d'origine indo-européenne chez les auteurs grecs classiques", *Arethusa*, 13, 1980/2, p. 233-278, *Les Indo-Européens, histoire, langues, mythes*, Paris, Payot, 1995, son ouvrage le plus récent, qui fait le point des études indo-européennes, des controverses et des débats. Sur la question grecque, voir C. Scott Littleton, "The Problem that was Greece: Some Observations on the Greek Tradition from the Standpoint of the New Comparative Mythology", *Arethusa*, 13, 1980/2, p. 141-159. P. Smith et D. Sperber, "Mythologiques de Georges Dumézil", *Annales ESC*, 1971, n° 3, p. 559-586, ont développé une réflexion anthropologique sur la méthode de G. Dumézil. Voir aussi, D. Dubuisson, "Contribution à une épistémologie dumézilienne", *RHR*, CCVIII/2, 1991, p. 123-140. Tout le tome CCVIII de la *RHR* traite de La question indo-européenne. N. J. Allen, "Some gods of Pre-Islamic Nuristan", *RHR*, CCVIII/2, 1991, p. 141-168, y avance l'hypothèse d'une quatrième fonction "asociale" (p. 141-143). L'Ouvrage de C. Renfrew, *Archeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, Londres, 1987, traduction française, *L'énigme indo-européenne, archéologie et langage*, Paris, Flammarion, 1990, a suscité de nombreux débats, dont témoigne la table ronde organisée à Lyon, *Topoi* 2, 1992, p. 69-130.

Je ne m'arrête pas non plus à la comparaison du  $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  homérique avec le *furor* latin, la *Wut* germanique et le *dâsacht* irlandais (*HC*, 1942, p. 21-23). C'est une note de psychologie historique et comparée, qui se suffit à elle-même. Je n'étudie pas non plus les origines grecques de la légende de Tarpeia (*Tarpeia*, 1947, p. 282-285 = *ME* I, 1968<sup>1</sup>, p. 428-430, avec des corrections mineures ; allusion en *RRA*, 1966<sup>1</sup>, p. 80 et n. 1 = 1974<sup>2</sup>, p. 84 et n. 1). Cette étude spécifique de la naissance et de la diffusion d'un thème légendaire anecdotique se suffit à lui-même.

s'est avéré irréductiblement original, amalgamant les emprunts les plus divers et les plus inattendus, innovant sans cesse.

Dès son premier livre (*FI*, 1924, p. 84-85), G. Dumézil propose cinq explications de l'embarras où le met la particularité des Hellènes :

1- "Les prédécesseurs des Indo-Européens sur le sol grec... ont dû léguer à leurs successeurs un grand nombre de rites, de légendes, de cultes locaux."<sup>8</sup>

2- "Les peuples étrangers... ont dû continuer de l'extérieur ce travail de pénétration."

3- "L'émiettement des conquérants... a favorisé la genèse de variantes."

4- "Les préoccupations morales, philosophiques des poètes, l'influence des doctrines religieuses ont de bonne heure mis leur marque sur des légendes dont beaucoup avaient sans doute commencé par être parfaitement "amorales"."

5- "La tendance rationaliste de l'esprit grec... a dû singulièrement faciliter la coexistence de tant d'éléments divers. La question de foi et d'orthodoxie n'est pas venue, sauf en des cas exceptionnels, entraver la libre fantaisie des individus."

---

<sup>8</sup> L'explication est à nouveau proposée en *CIE*, 1951, p. 227 : "... la Grèce où l'héritage indo-européen est sûrement mince, écrasé sans doute sous l'apport des brillantes civilisations préhelléniques de la mer Égée." Dans *DIE*, 1952, p. 36, se lit une phrase péremptoire : "La Grèce, quant à sa religion, est plus méditerranéenne qu'indo-européenne." Plus prudemment en "Trois fonctions", 1953, p. 25, la marginalité grecque est formulée en termes négatifs : "La Grèce ne contribue que chichement à résoudre, à poser mes problèmes : quant à sa structure de l'idéologie et de la vie sociale, ce qu'elle doit à sa composante indo-européenne est peu de choses en regard du fonds commun que l'Inde védique, Rome, la Scandinavie ont orienté, chacune selon son génie, sans en altérer pendant longtemps les grandes lignes." De même en *ITIE*, 1958, p. 58, il est dit : "En Grèce, où l'essentiel de la religion n'est sûrement pas indo-européen..." et p. 91 : "La Grèce — par rançon sans doute du 'miracle grec', et aussi parce que les plus anciennes civilisations de la mer Égée ont trop fortement marqué les envahisseurs venus du Nord — contribue peu à l'étude comparative : même les traits les plus considérables de l'héritage y ont été profondément modifiés."

En *ME I*, 1968<sup>1</sup>, p. 581, après avoir précisé que l'*Illiade* et l'*Odyssée* échappent au type d'interprétation proposé par S. Wikander pour le *Mahābhārata*, G. Dumézil ajoute : "Les Grecs, dont la langue a gardé tant d'archaïsmes renvoyant à la langue commune et, par son vocalisme, un air indo-européen plus net que la plupart des langues sœurs, présentent au contraire, dans leur civilisation, dans leur religion, moins de survivances, et des survivances plus limitées que la plupart des peuples frères. Rançon du miracle grec, ai-je souvent dit : en ce coin du monde, l'esprit critique et créateur s'est mis tôt à l'ouvrage, transformant même ce qu'il conservait."

Aucune de ces explications n'exclut les autres, ni ne prétend à l'originalité. On ne peut préciser ni la valeur propre, ni le rôle de chacune.

On ne connaît les civilisations préhelléniques ("Helladiques", "Cypriote" ou "Minoenne") que par les vestiges archéologiques. Parce que manquent des textes, ou parce qu'on n'est pas parvenu à déchiffrer les textes en linéaire A pour la période minoenne, on connaît mal les mentalités. En admettant que la mer Égée a constitué très anciennement une voie de communication, on peut espérer que la comparaison avec les civilisations de l'Asie Mineure apporte quelques éclaircissements, mais cette comparaison, encore balbutiante, ne peut pas s'appuyer, comme dans le domaine indo-européen, sur des parentés linguistiques.

Aucune théologie, aucun rite n'est clairement connu. Grâce au peu que l'on sait, on peut aussi bien supposer que les Préhellènes ont absorbé leurs envahisseurs indo-européens ou, comme on le fait implicitement, que les envahisseurs ont imposé leur culture tout en empruntant certains traits de civilisation aux autochtones, tant sont mal élucidés en général les mécanismes sociaux d'emprunts et de mutations<sup>9</sup>.

La seule certitude, négative, c'est que même dans le domaine du vocabulaire, le grec fait exception parmi les langues indo-européennes : "Les dénominations s'y laissent rarement ramener à une étymologie indo-européenne. Les noms des dieux en particulier donnent lieu à un constat éloquemment négatif", écrivait A. Meillet (*Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, 1913<sup>1</sup>, 1965<sup>7</sup>, p. 71). Les origines et les parentés demeurent obscures. Les premiers Indo-Européens, pense-t-on, sont arrivés dans le monde égéen aux alentours de

---

<sup>9</sup> Le bilan des connaissances actuelles, dressé par M.I. Finley (*Les premiers temps de la Grèce*, Londres, 1970, traduction française, Paris, 1973, avec une bibliographie) apparaît encore maigre. Les "idoles" de marbre, surtout féminines, trouvées dans des tombes signalent une religion dont on ne peut préciser les croyances ni les rites (p. 37-38). En Crète, associée aux représentations figurées du taureau, la légende du Minotaure peut traduire une cérémonie initiatique (p. 55-56). Si les dieux paraissent avoir été assez nombreux, le culte ne passait pas par des temples ou des statues. Les groupes figurés représentent des sacrifices, des cortèges ou des danses rituelles. L'interprétation des objets donne lieu à controverses (p. 58-61). G. Dumézil lui-même (*RRA*, 1966<sup>1</sup>, p. 73 = 1974<sup>2</sup>, p. 77) dit de "la notion de civilisation méditerranéenne" : "malgré beaucoup d'efforts méritoires, elle reste confuse et continue de prospérer dans l'arbitraire. Ici aussi, la comparaison entre plusieurs domaines serait le seul procédé d'exploration possible ; mais on n'a plus le point de départ, le point d'appui que, pour les Indo-Européens, constitue la parenté de langues...."

2000 avant notre ère, soit quelque 600 ans avant la date présumée des tablettes en linéaire B de Cnossos<sup>10</sup>.

Enfin, par hypothèse, il faut admettre que ce que l'on identifie obscurément comme religions préhelléniques résulte déjà de contaminations entre diverses populations qui ont très tôt, comme l'atteste l'archéologie, circulé autour de la Méditerranée.

Il est tout aussi difficile d'apprécier les apports étrangers. La colonisation grecque et les échanges commerciaux attestés dès l'époque achéenne, au deuxième millénaire, n'ont pas pu manquer de favoriser les emprunts idéologiques et religieux<sup>11</sup>. Les interpénétrations se sont développées sur plus de quinze siècles, de l'époque mycénienne à la chute de Rome, non sans variations ni réciprocity. On ne connaît, dans le pourtour méditerranéen, les religions des peuples sans écriture, comme des civilisations préhelléniques, que par des vestiges archéologiques, d'où l'on déduit par conjecture une idéologie, elle-même sujette à caution et à révision permanente, ou par des descriptions presque exclusivement grecques ou latines dont on sait qu'à des degrés divers mais incontrôlables, elles mêlent l'affabulation à l'observation minutieuse<sup>12</sup>. Déjà Hécatée de Milet (fragment 1, *FgrHI*, ed. F. Jacoby, Leyde, 1957, p. 7), le plus ancien des logographes connus, au sixième siècle avant notre ère, vitupérait l'abondance et le ridicule des récits hellènes. On ne peut que rarement préciser les cas d'emprunt caractérisé. Au mieux entrevoit-on des tendances. La Grèce proprement dite

---

<sup>10</sup> Voir B. J. Chadwick, *Le déchiffrement du linéaire B*, Cambridge, 1958, traduction française, Paris, 1972.

<sup>11</sup> J. Boardman (*Greek Overseas*, Londres, 1964, 2<sup>e</sup> édition augmentée, 1980, traduction française par M. Bats, Naples, 1995) et P. Lévêque ("Colonisation grecque et syncrétisme", in *Les syncrétismes dans les religions grecques et romaines*, Paris, 1973, p. 43-66) utilisent surtout une documentation archéologique. Dans un autre article ("Syncrétisme Créto-mycénien" in *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Leyde, 1975, p. 19-75), P. Lévêque fait la synthèse des faits connus, des difficultés et des controverses. Il imagine trois stades (p. 22) : 1. louwite, impliquant un syncrétisme indo-européen avec un substrat anatolien, 2. minoen, ajoutant au premier un substrat égéen, 3. mycénien, ajoutant encore un nouvel apport indo-européen. "Mais...", dit-il, c'est une vue théorique du processus." Il se demande (p. 61) si Zeus, Arès et Poséidon, dont les noms sont bien attestés dans les tablettes mycéniennes, ne présentent pas "des vestiges de structures trifonctionnelles." Mais il ne développe pas cette hypothèse que ne corroborent pas, au demeurant, les faits connus à époque historique.

<sup>12</sup> A cela s'ajoute que les écrivains grecs ne citent guère de textes barbares, car ils se refusent à pratiquer les langues, comme le rappelle A. Momigliano (*Sagesses Barbares*, Cambridge, 1976, traduction française, Paris, 1979). La traduction en grec du *Périple d'Hannon* constitue une exception.

paraît avoir plutôt rechigné à emprunter des dieux, des cultes et des mythes étrangers. Les colons et les écrivains se montrent plus accueillants, les premiers par symbiose, les seconds parce que leur réflexion les conduit à des formes elles-mêmes diversifiées d'hénothéisme : même les religions polythéistes posent l'unité, sinon l'unicité du devin en face des hommes ; le monde des dieux reproduit dans ses différences mais aussi dans sa cohésion celui des hommes <sup>13</sup>.

Pierre Lévêque a proposé une typologie des syncrétismes, laquelle vaut pour les échanges aussi bien préhelléniques qu'historiques ("Essai de typologie des syncrétismes", in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, 1973, p. 179-187). Il en distingue cinq modes : 1. l'emprunt limité introduit, par exemple, en Grèce vers 1000 avant notre ère, l'Apollon asiatique<sup>14</sup> ; 2. la juxtaposition interprétante fait vénérer par les colonisateurs un dieu indigène qu'ils peuvent assimiler à une divinité hellénique, non sans aberrations ; ainsi Opet l'hippopotame devient Aphrodite ; 3. l'infléchissement fait proliférer des cultes chthoniens, en Sicile et dans tout l'Occident ; 4. la crase ou l'amalgame regroupe des traditions hétérogènes, donne, par exemple, au Zeus patriarcal des enfances crétoises ; 5. l'hénothéisme enfin, plus intellectualisé, "tend à rapprocher les divinités d'un même sexe de plusieurs religions." Une telle typologie, pour sommaire qu'elle soit, montre que les interférences et les échanges ne peuvent être étudiés que cas par cas. Les Indo-Européens ne peuvent pas eux-mêmes être arrivés en Méditerranée sans avoir drainé ni essaimé, sur leur route, des éléments de religion ou d'idéologie. Si loin qu'on remonte, il faut les supposer déjà composites ! L'insularité et les cloisonnements de la Grèce continentale, la dispersion consécutive à la colonisation ont sans aucun doute favorisé les particularismes locaux, accentués encore par les différences dialectales. Chaque Hellène, dans la tradition historique, s'identifie comme tel autant par sa patrie que par ses origines familiales. Les biographes précisent, à côté du patronyme, la cité ou le pays du personnage qu'ils introduisent. Les

---

<sup>13</sup> En *HIER*, 1949, p. 115, comparant les imaginations des sociétés, cosmologisantes en Inde, humanisantes en Chine, G. Dumézil ajoute : "Telles autres, comme celles de la Grèce, conçoivent un peuple divin, tout proche de l'homme, par les formes, les caractères, les soucis, localisent ce peuple en quelque point connu du paysage et se passionnent pour les intrigues et les scandales de ce canton imaginaire."

<sup>14</sup> Tityos, d'après une analyse que G. Dumézil a proposée en 1935 ("ΤΙ ΤΥΟΣ", *RHR*, CXI, 1935, p. 66-89) peut, comme Zagreus (p. 88), représenter une ancienne divinité-lune égéenne.

cultes, les épithètes, les mythes relatifs à une même divinité varient d'une cité à l'autre<sup>15</sup>. En contrepartie, les panégyries et les Amphictyonies fondaient la solidarité des Hellènes sur la communauté de religion. Le polythéisme ne s'éparpille jamais au point d'abolir l'idée de Panthéon.

Pour moraliser des mythes et des légendes, à l'origine immoraux, les poètes et les associations religieuses ont inventé de nouveaux récits ou de nouvelles explications plutôt que d'édulcorer les anciens, qui se sont perpétués parallèlement. Bien loin de s'épurer, la littérature théologique a plutôt proliféré, les théogonies dites orphiques ou autres se superposant à celle d'Hésiode que personne n'a tenue pour un catéchisme.

Aucun dogme n'entrave la libre discussion. W.F. Otto (*Les dieux de la Grèce*, 1934<sup>2</sup>, traduction française, Paris, Payot, 1981, p. 195) résume d'une phrase l'originalité de la religion hellénique : "La croyance grecque est l'exemple le plus grandiose d'une religiosité qui ne connaît absolument aucun dogme, qui n'est en contradiction avec aucune expérience de la nature et qui pénètre et embrasse cependant l'existence tout entière." Entre la dévotion et l'impiété, reconnue ou seulement imputée, nulle place n'est laissée à l'hérésie. Tout usage, toute représentation admettent une interprétation théologique, et même plusieurs, pourvu que chacune préserve l'expérience, la complexité des faits, et s'insère dans la cohérence d'une pensée. Toute nouveauté suscite une nouvelle explication qui n'annule pas les précédentes, justifiées par leur pertinence propre. Chacun assume lui-même le mythe qu'il relate. Ainsi s'expliquent les contradictions nombreuses entre les textes. Mais la liberté de parole est compensée par une dévotion vétilleuse et le respect superstitieux des rites, dont on connaît mal le détail, en l'absence de traités rituels que peut expliquer le souci de ne pas transgresser l'interdiction de dévoiler les mystères. La menace de procès en impiété pèse sur quiconque s'écarte de l'usage. L'épithète d'athée, appliquée à Protagoras ou Critias, entre autres, sonne comme une insulte, si bien qu'il faut attendre le troisième siècle, et le sceptique Sextus Empiricus (*Contre les mathématiciens* IX, p. 49-194), pour rencontrer, dans ce qui a survécu de la littérature grecque, un exposé critique développé sur l'existence des dieux. S'ajoutant aux préoccupations morales, la tendance rationaliste n'a pas non plus annihilé les mythes. Elle s'est bien plutôt entée sur eux. Parménide ou Empédocle moulent l'épopée de la vérité ou de la nature dans l'hexamètre d'Homère ou d'Hésiode. Aristote inclut Hésiode parmi ceux qui ont réfléchi, encore qu'imparfaitement, sur la cause efficiente (*Métaphysique* A 4 984b23-31). Au cours de l'époque hellénistique et romaine, cette tendance à la rationalisation produit la méthode allégorique, laquelle ne corrige pas les mythes reçus mais les interprète en termes

---

<sup>15</sup> L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, 5 vols., Oxford, 1895-1909, répertorient les cultes des grands dieux, donne l'impression d'une variété inépuisable des dénominations et des cultes locaux.

de physique, d'éthique ou de psychologie, comme le font Héraclite (*Allégories d'Homère*) ou Porphyre (*Antre des nymphes*).

La question des origines préhelléniques de la religion grecque jette l'helléniste dans l'incertitude. Les quatre autres hypothèses, l'apport étranger, l'émiettement, les préoccupations morales et le rationalisme, traduisent des tendances générales qu'atténuent des forces contraires de xénophobie, de panhellénisme, de conservatisme et de superstition, si bien que l'histoire de la culture grecque oscille de l'innovation la plus hardie à l'immobilisme. D'Homère au christianisme, elle ignore la réforme, tout élément nouveau s'ajoutant en surnombre à ce qui existe déjà. En contrepartie, nulle tradition culturelle, et particulièrement littéraire, ne présente au même degré la tendance systématique à la polémique. Xénophane s'affirme contre Homère et Hésiode (DK 21 B11 à 16 et 23, 26) ; Héraclite (DK 22 B 40, 42, 129) contre Hésiode, Pythagore, Hécatee, Homère et Archiloque. Il serait vain d'allonger indéfiniment la liste, tout auteur critiquant et corrigeant, parfois par simple allusion, ses devanciers qu'il compile.

Pour interpréter la religion des Hellènes, on ne dispose que de documents hautement élaborés, repensés par chaque auteur. L'abondance relative des vestiges et des textes masque une déficience spécifique : on peut déchiffrer un texte savamment écrit ; on peut à la rigueur en apprécier la diffusion et la portée ; on ne peut qu'en conjecturer la valeur documentaire ou la représentativité, tant les auteurs se veulent singuliers. Généraliser un trait idéologique relevé chez un seul ou même plusieurs, c'est, chaque fois, prendre le risque d'étendre à l'ensemble des Hellènes une originalité propre à un auteur, à une école, à un groupe social. Entre les diverses versions d'un récit, on ne peut décider sans conteste laquelle est la mieux reçue ou la plus répandue, ni, à plus forte raison, laquelle remonte à la plus haute des origines. La plus naïve ou la plus schématique ne constitue pas nécessairement la plus authentique. Elle peut simplifier une tradition de beaucoup plus riche, voire contradictoire. On est, le plus souvent, condamné à repérer, sous une trame lâche, une poussière de rudiments communs. Nul ne nie que Zeus ait supplanté Cronos qu'Homère (*Iliade* VIII, 477-481 ; XIV 203-204) enfouit au plus profond du Tartare, tandis qu'Hésiode, se contredisant lui-même, suit, dans la *Théogonie* (v. 717, 729 et 851) la même tradition qu'Homère mais, dans les *Travaux et les Jours* (v. 173a) fait régner Cronos sur les Îles des Bienheureux (ce qu'atteste aussi Pindare, *Olympique* II, 77). On a, depuis le Moyen Âge, résolu la contradiction en supprimant le vers où s'exprime cette seconde version. On a aussi, dès l'Antiquité, tenté de concilier les deux en faisant préciser à un vers mutilé (*Travaux et Jours*, v. 173b), que Zeus avait délivré Cronos<sup>16</sup>. Par suppression ou ajout, la tradition philologique, depuis l'Antiquité, a défiguré le texte au point qu'on n'en reconnaît plus la lettre avec

---

<sup>16</sup> Voir, en dernier lieu, M. L. West, *Hesiod, Works and Days*, Oxford, 1978, p. 194ss.

certitude. A plus forte raison ne peut-on décider qui innove de ceux qui situent Cronos dans le Tartare horrifiant ou de ceux qui lui soumettent les Bienheureux. Peut-être aucun, deux traditions se juxtaposant ! Ainsi en va-t-il de nombreux mythes, et non des moindres.

Ne survivent des civilisations antiques que des débris fossiles, conservés par le hasard aussi bien que par les choix idéologiques, conscients ou inconscients, individuels ou inculqués, des intermédiaires successifs. Autant que les monuments, la littérature s'est délabrée en un champ de ruines d'où émergent seulement quelques ouvrages, sept tragédies de Sophocle, choix de grammairiens à l'époque impériale romaine, alors qu'Aristophane de Byzance et la *Souda*, déjà critiques en regard d'une tradition généreuse, lui en attribuent plus de cent. Comme le paléontologue, l'antiquisant qui prétend faire une synthèse reconstruit un squelette à partir de fragments disjoints. Travaillant une matière idéologique, son imagination risque de le tromper, lui plus que tout autre, parce qu'il se propose de retrouver non seulement des formes, mais des réalités qu'il lui faut en même temps expliquer. Les séries construites demeurent incomplètes, les monographies aussi, faute de pouvoir distinguer sans risque d'erreur l'authentique du faux, l'exemplaire de l'extraordinaire.

On trouve dans la littérature et dans ce que l'on connaît des institutions grecques peu d'exemples de tripartition fonctionnelle. Cela ne signifie cependant pas que ce schème idéologique ait été ignoré. Les vestiges conservés n'en recèlent que quelques traces, hétérogènes, dont G. Dumézil dans un article de 1953 ("Trois fonctions") dresse une liste, d'autant plus décevante qu'elle est déjà presque complète, et esquisse implicitement une typologie.

Plusieurs institutions athéniennes peuvent recevoir une interprétation trifonctionnelle. En 1941, G. Dumézil a relevé que les quatre tribus ioniennes, notamment dans l'Athènes archaïque, les Géléontes, les Hoplètes, les Ergades et les Égicores peuvent, si l'on en croit les témoignages, divergents mais conjugables d'Hérodote, Euripide, Platon, Strabon, Diodore, Plutarque, se répartir entre les trois fonctions<sup>17</sup>. Les trois principaux archontes se

---

<sup>17</sup> *JMQ* I, 1941, p. 252-253. "Trois Fonctions", 1953, p. 26 et n. 3. *ITIE*, 1958, p. 16 et 94. "Métiers", 1958, p. 718 et n. 3. *ME* I, 1968<sup>1</sup>, p. 496 et n. 2 - 1974<sup>2</sup>, p. 637. Voir Hérodote *Histoires* V, 66 ; Euripide, *Ion*, v. 1575-1581 ; Platon, *Timée* 24a : Strabon, *Géographie* VIII, 7, 1 ; Plutarque, *Solon* § 23. Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique* I, 28, 5 (cité en "Métiers", p. 718, n. 3) accentue seulement l'analogie égyptienne expliquée par Platon. Ni Platon, ni Diodore, ni Strabon ne citent les noms éponymes. Deux traditions s'opposent : la première, représentée par Hérodote et Euripide, dérive les noms de ceux des fils d'Ion. La seconde, attestée par Plutarque comme alternative, répartit les tribus entre quatre fonctions sociales. Mais Plutarque n'étymologise pas les noms. Les manuscrits d'Euripide offrent un texte corrompu qu'il faut corriger. Ceux de Plutarque déforment les noms.

caractérisent de la même façon, comme l'a découvert F. Vian : "Le roi s'occupe des hautes affaires religieuses... Le polémarque demeure préposé aux cultes militaires... et aux affaires juridiques impliquant des non citoyens. L'archonte éponyme pose plus de problèmes... Son rôle est de veiller au respect de la propriété, à l'harmonie et à la prospérité de la vie économique d'Athènes" <sup>18</sup>. De même enfin, Athéna reçoit dans le rite panathénaïque de l'Athènes classique quatre sacrifices successifs sous les noms d'Hygie, de Polias (deux fois), de Niké, les trois bienfaits attendus étant la santé, la souveraineté, la victoire<sup>19</sup>. Les Athéniens en effet invoquent une divinité polyvalente comme il convient à la protectrice d'une cité.

Le rôle des quatre tribus, la signification des noms demeurent obscurs. En 1951, M.P. Nilsson (*Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951, p. 143-149) se fondant sur des étymologies proposées par H. J. Frisk, a pensé découvrir une quadripartition entre nobles champions, simples guerriers, cultivateurs et bergers<sup>20</sup>. Cette division distingue en fait deux classes : les militaires et les paysans. G. Dumézil, à ma connaissance, n'a pas répliqué, bien qu'il ait annoncé une réponse (*ITIE*, 1958, p. 94 ; "Métiers", 1958, p. 718 n. 3). Plutarque (*Solon* § 23), le seul auteur à supposer que les noms des tribus dérivent des divers genres de vie, assigne les Hoplètes à la guerre, les Argades au travail, les Géléontes à l'agriculture, les Égicores aux activités pastorales<sup>21</sup>. Il ne distingue aucune classe noble ou sacerdotale. La nature du travail imparté aux Argades n'est pas précisée. Plutarque, en fait, opère une double dichotomie : entre les guerriers et les travailleurs d'une part, les paysans et les pasteurs d'autre part. Strabon (VIII, 7, 1) en revanche, attribue à Ion, sans nommer les tribus, une répartition en quatre genres de vie : les paysans, les artisans, les magistrats

---

<sup>18</sup> F. Vian, *Origines de Thèbes*, 1963, p. 240. G. Dumézil, *ME* I, 1968<sup>1</sup>, p. 496, 1974<sup>2</sup>, p. 637. Il approuve le développement donné à cette hypothèse par R. Bodéüs, "Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen", *Antiquité Classique*, 41, 1972, p. 455-456.

<sup>19</sup> F. Vian, *La Guerre des Géants*, 1952, p. 257-258. G. Dumézil, "Trois fonctions", p. 26 ; *ME* I, 1968<sup>1</sup>, p. 123.

<sup>20</sup> M.P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951, p. 143-149. D. Roussel, *Tribu et Cité*, Paris, 1976, ne se prononce ni sur les fonctions primitives, ni sur les noms.

<sup>21</sup> Plutarque, *Solon* § 23 (ed. K. Ziegler, Stuttgart, BT, 1960, vol. I, p. 110-111). La tradition manuscrite unanime déforme Hoplètes en Hoplites, Argades en Ergades, Géléontes en Gédéontes ou Téléontes, de telle sorte que les deux premiers noms s'analysent plus facilement, hoplites désignant couramment les soldats, Ergades évoquant ἔργον (le travail). Au dix-neuvième siècle, Géléontes a été rétabli dans le texte par Sintenis ; Hoplètes et Argades par CobeT. Rien ne permet d'affirmer ou de nier que les déformations ne remontent pas à Plutarque lui-même.

religieux, les gardiens. Nul n'y paraît dominer hiérarchiquement les autres. G. Dumézil adopte la nomenclature de Strabon et suppose que la classe des artisans s'ajoute aux trois autres : les gardiens correspondraient aux Hoplètes ; les artisans, aux Argades ; les paysans, aux Géléontes ; les magistrats religieux, aux Égicores.

Mais les étymologies demeurent obscures. E. Benveniste (*Vocabulaire des institutions indo-européennes* I, Paris, 1969, p. 189-291), tout en admettant le principe d'une tripartition fonctionnelle, bouleverse les données<sup>22</sup> : selon lui, les artisans sont les Hoplètes, liés à Héphestos, parce qu'*ὄπλα* désigne d'abord les outils. Les Argades sont les paysans liés à Poséidon, parce qu'Argos a signifié "sol, plaine" dans la langue des Macédoniens et des Thessaliens. Les Égicores ont des affinités avec Athéna porte-égide ; les Géléontes évoquent Zeus Geléon.

On obtient ainsi le tableau contradictoire suivant :

	Dumézil (Strabon)	Nilsson-Frisk	Benveniste
Hoplètes	guerriers	guerriers ("armed man")	artisans
Argades	artisans	[paysans] <sup>23</sup>	paysans
Égicores	magistrats religieux	pasteurs ("goat feeders")	[guerriers] <sup>24</sup>
Géléontes	paysans	nobles ("bright ones")	[prêtres]

A elle seule la sémantique ne donne aucune solution assurée. De tous les textes produits, celui d'Euripide, très corrompu, a été le moins examiné, à tort. Si l'on accepte les corrections

---

<sup>22</sup> W. M. Ramsay (*JHS*, 1920, p. 200ss) avait déjà proposé une répartition analogue, donnant toutefois les prêtres à Athéna, les guerriers à Zeus. P. Chantraine, *DELG*, prudent, se garde de proposer des solutions : il range les Égicores dans la rubrique *αἶξ* ("chèvre", p. 36), les Hoplètes dans la rubrique *ὄπλον* ("arme", p. 809 où il signale la divergence). Pour les Argades, p. 103, il rappelle l'étymologie de Plutarque : *ἐργατικόν* ("travailleur"). Pour les Géléontes, p. 215, il mentionne la glose d'Hésychius : *λάμπειν ἄνθεϊν* ("briller, fleurir"). P. Lévêque et P. Vidal-Naquet (*Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964<sup>1</sup>, p. 92, n. 5), rapprochent les Hoplètes (qu'ils lisent Hoplèthes, en relation avec *πληθός* ("la foule") des Pamphyles doriens. Mais ils n'analysent pas le système des tribus dans son ensemble.

<sup>23</sup> M.P. Nilsson et H.J. Frisk ne sont pas certains de l'interprétation : "Did the word designate people who worked in unfruitful soil ?" (*Cults*, p. 148, n. 17)

<sup>24</sup> Les noms entre crochets ne sont pas donnés, mais clairement sous-entendus.

minimes proposées par Canter, au seizième siècle, le texte reçoit un sens satisfaisant. Athéna prédit à Créuse l'avenir de Ion :

"Ses enfants,  
Au nombre de quatre, issus d'une seule racine,  
Seront éponymes de la terre, et sur le sol répartis en tribus,  
Des populations, qui habitent mon promontoire.  
Géléon sera le premier ; ensuite, en second,  
Viendront les Hoplètes et les Argades, et, de mon égide,  
Les Égicores tiendront leur parenté." <sup>25</sup>

Euripide conjugue une quadripartition territoriale avec une division sociale. Entre Géléon, le premier, et les seconds, fortement associés, il suggère une hiérarchie. L'anacoluthie entre le singulier et le pluriel, entre le nom propre et la dénomination collective, marque aussi le passage d'une génération fondatrice aux autres<sup>26</sup>. Les Égicores tiennent une place à part en raison de leur affinité avec l'égide. Au-dessus du lot se dresse Géléon ; à un niveau inférieur se tiennent d'une part les Hoplètes et les Argades, d'autre part les Égicores. Cette répartition confirme celle d'E. Benveniste, qu'il faut retenir en l'état de la question : rien n'empêche qu'une division territoriale ait redoublé une division sociale, comme le suggère R. Bodeüs ("Société athénienne", p. 473 n. 87). On ne peut d'autre part se

---

<sup>25</sup> Euripide, *Ion*, v. 1575-1581. A.S. Owen (Oxford, 1939), dans son appendice sur les noms de tribus (p. 194-196), opte pour une répartition géographique. Je traduis le texte suivant :

οἱ τοῦδε γὰρ (1575)  
παῖδες γενόμενοι τέσσαρες ῥίζημι ἄς  
ἐπώνυμοι γῆς κάπι φυλίων χθονὸς  
λαῶν ἔσσονται, σκόπελον οἷ ναίουσ' ἐμόν.  
Γελέων μὲν ἔσται πρῶτος· εἴτα δεύτερος  
Ὀλητες Ἀργαδῆς τ', ἐμῆς τ' ἀπαίγιδος (1580)  
ἐν φύλον ἔξουσ' Αἰγικορῆς.

Canter a rétabli Γελέων pour τελέων, δεύτερον pour δεύτερος, Ὀλητες Ἀργαδῆς τ' pour l'incompréhensible ὅ πάντες ἀργαλῆς. Bradham (Londres, 1851), suivi par Wecklein, 1898, Owen, 1939, notamment) pour maintenir δεύτερος, suspecte une lacune, dont on ne peut soupçonner ce qu'elle aurait pu contenir, les quatre noms suffisant à donner un sens au texte.

<sup>26</sup> Δεύτερον signale à lui seul trois formes de secondarité : un décalage entre les enfants (Géléon étant l'aîné), une régression dans la hiérarchie sociale, une progression dans l'ordre des générations.

fier aux jeux étymologiques de Plutarque qui, cependant, comme Euripide, associe les Géléontes et les Égicores<sup>27</sup>. Strabon, si les identifications d'E. Benveniste se confirment, énumère les quatre fonctions dans un ordre analogue à celui de Plutarque : les paysans et les artisans d'abord, puis les magistrats religieux n'apparaissent qu'en troisième position, ou

---

<sup>27</sup> Pollux, *Onomasticon* VIII, 109 (II p. 135, 10, Bethe) se tient à l'ordre suivant : Téléontes, Hoplètes, Égicores, Argades, séparant les Hoplètes des Argades : καὶ αἱ φυλαὶ τέως μὲν ἐπὶ Κέκροπος ἦσαν τέτταρες, Κεκροπίς Αὐτόχθων Ἀκταῖα Παραλία, ἐπὶ δὲ Κραναοῦ μετωνομάσθησαν Κραναῖς Ἀθῆναις Μεσόγαια Διακρίς, ἐπὶ δὲ Ἐριχθονίου Διάς Ἀθηναῖς Ποσειδωνία Ἥφαιστιας, ἀπὸ δὲ τῶν Ἴωνος παίδων ἐπὶ Ἐρεχθέως Τελέοντες Ὀλητρες Αἰγικόρεις Ἀργάδεις. Mais comme il suppose que quatre rois : Cécrops, Cranaos, Erichthonios et Ion ont chacun donné aux quatre tribus des noms différents, il propose la liste suivante :

Cécrops	Cranaos	Erichthonios	Ion
Cécropis	Cranaïs	Dias	Téléontes
Autochthon	Atthis	Athénaïs	Hoplètes
Actaïa	Mésogaïa	Poseïdonia	Égicores
Paralia	Diacris	Héphaïstia	Argades

On entrevoit la logique possible du classement des deux premières tribus dans les quatre listes : les Téléontes, nobles, portent le nom du roi régnant (Cecrops, Cranaos) ou se rattachent à Zeus (= Dias). Les seconds sont les autochtones, ou bien portent le nom de l'Attique (Atthis), se rattachent à Athéna, la divinité tutélaire, et finalement prennent la dénomination d'Hoplètes, comprise comme désignant les guerriers. Dans les deux derniers cas, on se heurte à des contradictions : les Égicores sont à la fois du rivage (Actaïa) et de l'intérieur (Μεσόγαια) ; les Argades tirent leurs noms antérieurs de la côte (Παραλία) et de la montagne (Διακρίς). Pollux mêle ici les dénominations dont il n'explique pas le sens. Par le même jeu étymologique que Plutarque, il rattache enfin les Argades à Héphaïstos, maître de l'ἔργον. Les artisans, formant la masse du parti démocratique, peuvent aussi être rapportés à la Diacrie, étant admis, depuis Aristote au moins, que les Diacriens, menés par Pisistrate, étaient démocrates (*Constitution d'Athènes* XIII 4), de même que les marins du Pirée plus tard. Ne reste plus aux Égicores qu'à relever de Poséidon, divinité à la fois marine et fécondante, si bien qu'on peut lui attribuer à la fois le rivage sous son nom poétique (Ἀκταῖα) et la Mésogée agricole, où, selon le même chapitre d'Aristote on penchait pour l'oligarchie. La classification mêle l'authentique et la reconstruction, le traditionnel et le théorique, de sorte qu'elle ne possède par elle-même qu'une faible valeur documentaire, ne s'expliquant qu'en référence aux autres témoignages, divers, qu'elle conjugue.

mieux, en seconde, le texte occultant la solidarité entre les deux premières catégories nommées. Hérodote (*Histoires* V, 66) enfin, énumère les fils d'Ion, dans l'ordre attendu des trois fonctions : Géléon, Égicoreus, Argadès et Hoplès<sup>28</sup>. Seul Pollux (*Onomasticon* VIII, 109) diverge, séparant les Hoplètes des Argades mais il propose une liste profuse, de faible valeur documentaire.

Dans d'autres régions de la Grèce des indices, plus ténus encore, de tripartition fonctionnelle ont été décelés<sup>29</sup>. A Samothrace, le classement des divinités en "dieux grands", "dieux forts", "dieux bienfaisants" appartient à l'héritage thrace, comme le précise G. Dumézil (*JMQ* I, 1941, p. 250-251).

La théologie et la mythologie ne livrent guère plus de traces. Les dieux ne se laissent pas répartir entre les trois fonctions : "Les Grecs, chez qui la tripartition fonctionnelle a très tôt cédé la place à une tripartition d'un autre type où intervient un élément égéen, la mer, les Grecs eux aussi contaient comment les trois grands dieux, Zeus, Pluton et Poséidon, une fois vaincus les Titans, s'étaient partagé les provinces de l'univers (*Tarpeia*, 1947, p. 221)"<sup>30</sup>. Le partage territorial, attribuant à Poséidon la mer blanche, à Hadès l'obscurité brumeuse, à Zeus le vaste ciel, à tous trois en commun la terre et l'Olympe, procède d'une rationalisation si peu commune qu'Hésiode ni ne la thématise ni même n'y fait allusion<sup>31</sup>. Homère lui-même l'évoque une seule fois, Poséidon menaçant Zeus d'une rébellion redoutable (*Iliade* XV, 187-

---

<sup>28</sup> En *RRA*, 1966<sup>1</sup>, p. 168 = 1974<sup>2</sup>, p. 175, G. Dumézil rappelle que la répartition des tribus athéniennes n'est plus, à l'époque historique qu'une référence mythique : "La lumière de l'histoire surprend la Grèce au moment où la mutation est presque partout achevée, au point que la valeur fonctionnelle des tribus ioniennes n'y est plus qu'une donnée mythique."

<sup>29</sup> Il serait inutile de répéter la liste dressée par B. Sergent, "Les Trois fonctions", 1979. Il n'entre pas dans mon propos d'examiner et de discuter les découvertes et les hypothèses que n'a pas faites ou explicitement reprises G. Dumézil, ni même, dans *JMQ* IV, 1948, p. 176, la note dans laquelle L. Gerschel avait distribué les trois *politeumata* de Lycurgue (institutions de la gérousie, partage des terres, syssities) et ses trois *rhétrai* (ne pas écrire les lois, ne pas s'adonner au luxe, ne pas combattre de nouveau les mêmes ennemis) entre les trois fonctions, dans l'ordre I, III, II (la référence est répétée dans "Trois fonctions", p. 26 et n. 5 et évoquée allusivement en *ITIE*, 1958, p. 23).

<sup>30</sup> En *HMG*, 1969, p. 118, Indra distribue les quartiers du monde à ses alliés "tout comme Zeus à Poséidon et à Pluton avant de partir en guerre contre Kronos" ; mais la ressemblance, occasionnelle, ne permet pas d'attribuer à ce motif une origine indo-européenne plutôt qu'asiatique ou autre.

<sup>31</sup> Dans le seul passage où Hadès, Poséidon et Zeus sont nommés ensemble, Hésiode (*Théogonie*, 455-458) les superpose dans le cosmos : Hadès demeure sous terre ; Poséidon ébranle le sol ; Zeus fait vaciller la terre sous sa foudre.

188)<sup>32</sup>. Ni la littérature ultérieure, ni ce que l'on sait de la pratique religieuse ne manifestent une répartition aussi tranchée des domaines : si Hadès, fantôme sans forme et terrifiant, domine le monde infernal, il se laisse aussi assimiler à Pluton, au moins au cours du cinquième siècle avant notre ère. (Platon, *Cratyle* 403a, tient le double nom pour acquis). A l'inverse, Zeus lui-même, dès Homère, peut recevoir l'épithète de "souterrain" (en *Iliade* IX, 457, Zeus Catachthonios et la terrible Perséphone accomplissent les imprécations d'Amyntor contre Phénix). Dès Hésiode aussi, il peut en tant que chthonien faire germer le grain<sup>33</sup>. Poséidon ne fluctue pas moins, il ébranle la terre aussi bien que la mer. Comme Zeus, il peut être appelé "Père" à Éleusis (Pausanias, *Périégèse* I 38, 6). Non seulement il détient le cheval, sous le nom d'Hippios, il peut aussi nourrir les plantes sous le nom de Phytalmios, comme Zeus<sup>34</sup>. Zeus de son côté peut secouer le sol sous le tonnerre (Hésiode, *Théogonie* 457-458), si bien que l'on a pu prétendre que Poséidon n'était qu'une forme spécialisée de Zeus (A.B. Cook, *Zeus* I, Cambridge, 1914, p. 717 n. 2). La religion grecque en effet balance librement du polythéisme le plus diversifié au monothéisme ou, du moins, au cathénothéisme, tous les dieux s'effaçant et se profilant à la fois derrière le dieu invoqué, comme l'établit A.P. Nilsson, *Histoire des croyances religieuses de la Grèce*, traduction française, Paris, 1955, p. 134 et 141. Chaque individu, chaque cité peuvent organiser librement leurs croyances et leurs cultes, lesquels, de plus, évoluent avec le temps. Chaque écrivain peut varier selon les contextes : d'où l'impossibilité d'attribuer à Homère une doctrine religieuse absolument cohérente sans variation ni même contradictions. La personnalité d'un dieu grec ne se réduit pas à une figure, immuable et localisable, elle se dessine et se transforme au gré de ses actions, des cultes, des mythes, des relations, provisoires ou durables, avec d'autres puissances divines.

L'étude des personnalités divines menant à une impasse, on pourrait espérer trouver d'autres critères de répartition.

Après avoir montré qu'à l'intérieur de la première fonction Mitra est assisté d'Aryaman, responsable de la dynamique sociale, et de Bhaga, le distributeur des lots, G. Dumézil

---

<sup>32</sup> Platon, *Gorgias* 523a, renvoie explicitement à Homère (*Iliade* XV, 187-188) et ne précise pas les apanages. Apollodore (*Bibliothèque* I, 2, 1) insère le partage dans une théogonie qu'inspire plutôt Hésiode.

<sup>33</sup> Chez Hésiode (*Travaux* 465-478), au moment du labour, le paysan doit prier Zeus chthonien et Déméter la pure pour que le grain s'alourdisse, de sorte que si, plus tard, Zeus olympien donne aux épis une bonne maturité, la récolte soit bonne.

<sup>34</sup> A.B. Cook, *Zeus* I, Cambridge, 1914, p. 74 et n. 4. Höffer, in Roscher, *Lexicon* III 2490, sv *Phytalios*.

suggère une correspondance en Grèce : "La théologie grecque a très tôt reconstitué, à moins qu'elle ne l'ait trouvée, malgré l'usage différent des poèmes homériques, dans quelque coin de son héritage indo-européen, la distinction hiérarchisée des êtres surnaturels en trois groupes : *θεοί* les dieux, *ἥρωες* les "héros" qui protègent des *γένη* ou des villes, dont ils sont souvent les fondateurs ou d'anciens chefs légendaires (dans le cas du héros Hellèn, l'éponymie s'étend à tout l'hellénisme), les *δαίμονες*, enfin, les "démons" qui sont proprement les "répartiteurs" puisque leur nom est formé sur la racine \**day* (*DSIE*, 1977, p. 109)<sup>35</sup>. Peut-être tient-on là une voie de recherche. Mais la triade "dieux-héros-démons" ne s'atteste guère, ni en épigraphie, ni dans la tradition littéraire : Platon y fait référence pour caractériser l'ensemble du divin par opposition à l'humanité : il n'en souligne pas la hiérarchie<sup>36</sup>. Plus tard, de la même façon, le pseudo-Plutarque dit que l'on peut tenir sur les

---

<sup>35</sup> Une remarque semblable se lit en *DIE*, 1952, p. 54 et "Triades", 1955, p. 179 n. 3.

<sup>36</sup> A. Delatte (*Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 48) a relevé les attestations de la triade *θεοί*, *ἥρωες*, *δαίμονες* dans la littérature pythagoricienne : selon Jamblique (*Vie Pythagoricienne* § 37) et Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes*, VIII, 23), Pythagore, hiérarchisant les dignités, enjoignait aux jeunes d'honorer plus les dieux que les démons, ceux-ci plus que les demi-dieux, les héros plus que les hommes. Parmi les préceptes rappelés chaque soir, il était dit de respecter la race des dieux, des démons, des héros (Jamblique, *Vie Pythagoricienne* § 99), ce que rapporte aussi dans les mêmes termes Porphyre (*Vie de Pythagore* § 38). Les trois premiers vers des *Vers d'or* ordonnent d'honorer les dieux immortels et de vénérer le serment, puis les héros illustres et les démons souterrains. L'ordre de présentation ne change pas autant qu'il y paraît les héros et les démons se trouvant ici étroitement associés. A. Delatte formule, mais sans s'y arrêter, l'hypothèse d'une origine populaire. V. Goldschmidt, "Theologia", *REG*, LXIII, 1950, p. 20-42, et, particulièrement, p. 30-33, étend la liste des références et tente de faire remonter la division des êtres divins en dieux, démons, enfants des dieux (= héros) jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, bien qu'aucun témoignage explicite, épigraphique ou littéraire, antérieur au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, ne subsiste, et que les catégories varient chez Platon, le principal témoin : dans le *Cratyle* 397d, Socrate et Hermogène décident de rechercher les dénominations correctes des "dieux, des démons, des héros." En *République* III 392a, Socrate distingue cinq catégories d'êtres religieux : dieux, démons, héros, habitants de l'Hadès, hommes. En *République* IV 427b, il propose de laisser à Apollon les "dieux, les démons, les héros." En *Lois* IV 717a-718a, l'Athénien distingue cinq catégories de dieux susceptibles de recevoir un culte : 1) les Olympiens et les (dieux) tutélaires des cités ; 2) les chthoniens ; 3) les démons ; 4) les héros ; 5) les dieux ancestraux. En *Lois* V 738d, l'Athénien enjoint au législateur de ne pas ébranler les traditions religieuses et d'attribuer chaque portion de la population à "un dieu, un démon ou même un héros quelconque." En *Lois* VII 799a, l'Athénien loue

démons et les héros approximativement le même langage que sur les dieux (= Aétius I, 8, 1 ; *Doxographi Graeci*, ed. H. Diels, Berlin, 1879, p. 307). Comme Platon, il entend répertorier l'ensemble des noms appliqués au divin, sans distinction systématique, ni, à plus forte raison, hiérarchisation. Si les trois noms ont donné lieu à un système théologique, on n'en trouve pas trace dans les textes conservés.

Les Dioscures révèlent des affinités avec les dieux indiens ou germaniques de troisième fonction : eux-aussi sont de ces jumeaux dont les traits sont présentés en *ITIE*, 1958, p. 86-88, et se complètent l'un l'autre : "Kastor est spécialiste des chevaux et des chars ; si Polydeukès ne juxtapose ni une vocation de bouvier, ni des dons ou des goûts de première fonction au talent hippique de son frère, du moins ne le partage-t-il pas : son art est dans les poings ; de plus, la seule fois que des vaches jouent un rôle dans la vie du couple, Polydeukès y triomphe et Kastor y succombe (*ME I*, 1968<sup>1</sup>, p. 87-88)." Ils ont aussi été assimilés à deux frères de tradition vandale, Raos et Raptos : "M. John Loewenthal a interprété ces deux noms qui paraissent être une transcription grecque du germanique \*Rauzaz et \*Raftaz, c'est à dire "roseau" et "Poutre", à la lumière de la plus vieille représentation des Dioscures spartiates qui, pas plus que les Alcis des Naharvales, n'avaient de statues, mais étaient figurés, ou plutôt sans doute symbolisés, par deux  $\delta\acute{o}\kappa\alpha\nu\alpha$ , deux poutres parallèles reliées par des transversales (*SH*, 1953, p. 126 et n. 1-4 = *MR*, 1970, p. 117 et n. 1-4). Mais ils ne sont pas égaux : "l'un est fils d'un mortel, l'autre est fils de Zeus. Pendant leur vie, cette différence d'origine n'a guère eu d'effet. Il n'en est pas de même au moment de leurs morts. Le premier succombe, misérablement, involontairement, dans le creux d'un tronc

---

la technique des Egyptiens qui calculent d'avance quelles fêtes doivent avoir lieu dans l'année, en quel temps, pour quels "dieux, enfants de dieux et démons." En *Lois VII* 801e, l'Athénien approuve que l'on chante hymnes et louanges entremêlés de prières aux "dieux, puis aux démons et aux héros." En *Lois VII* 818c, l'Athénien dit que la divinité, "dieu, démon ou héros" doit pratiquer les contraintes mathématiques pour pouvoir intervenir auprès des hommes. En *Lois X* 909e-910a, l'Athénien justifie l'interdiction d'ériger des sanctuaires privés, parce que les femmes et les faibles promettent des fondations "aux dieux, aux démons, aux enfants des dieux." Le dernier exemple montre que la triade dieux, démons, héros (conçus comme les enfants des dieux) peut être rapportée aux croyances et aux superstitions populaires. Les tablettes votives sur plomb de Dodone (en l'absence irrémédiable des tablettes sur bois détruites par le temps), citées par V. Goldschmidt (p. 31-32), confirment l'hypothèse pour le VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Il serait vain de vouloir préciser une date d'origine. Les autres classifications platoniciennes détaillent par souci d'exhaustivité. Les démons et les héros sont soit mis à égalité en face des dieux olympiens (ils peuvent alors s'intervertir entre eux), soit hiérarchisés de telle manière que les demi-dieux héroïques ne précèdent pas les démons, dieux accomplis.

d'arbre où il s'est réfugié ; à son frère désespéré et qui veut mourir, Zeus offre de le transporter, dieu lui-même, au séjour des dieux, et l'on sait à quelle condition, le généreux jeune homme accepte ce brillant destin : mettant dorénavant en commun, par moitié, une nature mortelle et une nature immortelle, Castor et Polydeukès connaîtront alternativement les joies de l'Olympe et le sommeil du tombeau (*SH*, 1953, p. 151-153 = *MR*, 1970, p. 140-141)<sup>37</sup>. De même, Njördr et Freyr ne sont pas égaux dans leur solidarité : ils sont père et fils, ils meurent de deux façons différentes, l'un est incinéré, l'autre enseveli. A Rome, Rémus meurt misérablement sur le sillon fondateur, tandis que Romulus accède au monde divin, sous la forme de Quirinus. En Inde, des Asvin-Nasatya, l'un est fils d'un Sumakha, l'autre du ciel. Ainsi se manifeste un réseau comparatif convergent exceptionnel et, malgré tout, marginal dans la religion grecque.

Dans les *Travaux et les Jours* (v. 106-201), Hésiode répartit les cinq races successives en trois groupes. En 1941, G. Dumézil avait suggéré une correspondance avec un mythe indien : "Il semble bien que tout comme le mythe indien correspondant, le mythe des Races, dans Hésiode, associe à chacun des Ages ou plutôt des trois "couples d'Âges" à travers lesquels l'humanité ne se renouvelle que pour se dégrader, une conception "fonctionnelle" - religion, guerre, labeur - des variétés de l'espèce (*JMQ* I, 1941, p. 259)." Sans reprendre le dossier comparatif, J.-P. Vernant a explicité, de son côté, cette hypothèse<sup>38</sup>. Si Hésiode

---

<sup>37</sup> En *SH*, 1953, p. 151-153 = *MR*, 1970, p. 139-141, G. Dumézil cite la dixième *Néméenne* de Pindare. Il y relève : "un des rares exemples grecs superposables à la liste trifonctionnelle indo-iranienne : 1) le souverain Zeus ; 2) Les guerriers Arès et Athéna ; 3) Les Dioscures (*SH*, 1953, p. 152 n. 1 = *MR*, 1970, p. 140 n. 2)." En fait le texte transmis comporte une lacune que A. Boekh (*Pindari Opera*, Leipzig, 1811-1821) a comblée : il n'est pas assuré que Zeus se nomme explicitement lui-même. Il apparaît clairement, en revanche, que Zeus invite Pollux, pugnace vainqueur des Apharétides proposé en modèle au lutteur Théaios d'Argos, à rejoindre ses autres enfants belliqueux : Athéna et Arès.

<sup>38</sup> J.P. Vernant "Le mythe hésiodique des races, essai d'analyse structurale" *RHR*, 1960, p. 21-54 et "Le mythe hésiodique des races ; sur un essai de mise au point", *Revue de Philologie*, XL, 1966, p. 247-276 = *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1971, I, p. 13-41 et 42-79. G. Dumézil approuve cette étude : "Dans deux belles études, J.P. Vernant a montré que le mythe hésiodique des races est une riche variation sur ce schème traditionnel (*scilicet* triparti), combiné avec la structure proprement grecque de la Diké et de l'Hybris... *ME* I, 1968<sup>1</sup>, p. 262-263). La note de "Triades", 1955, p. 179 n. 3, corrige l'intuition de *JMQ* I, 1941, p. 259 par l'analyse de V. Goldschmidt "Theologia", *REG* LXIII, 1950, p. 33-40. Elle exprime un renoncement provisoire. Sur l'assise d'analyses nouvelles, on peut retrouver une hypothèse, abandonnée faute de preuves et d'arguments.

utilise ou réinvente un vieux schéma, il se propose surtout de présenter des modèles de vie, aussi bien nobles qu'odieux, le mythe insérant la description dans le déroulement du temps. Bien loin d'être féconde, et prospère, la dernière race, infâme, peine au labeur, dans un univers de méchanceté.

Dans la tradition légendaire et la littérature les indices de trifonctionnalité paraissent d'autant plus rares qu'ils ne sont pas exploités ingénument. Le mythe des races ne livre pas de lui-même une structure tripartite, qui se conjugue avec d'autres divisions ; en cinq parties évidemment, en deux parties si l'on prête aussi attention à l'opposition entre la race de fer et toutes les autres, en d'autres encore à déceler. Aucune n'exclut les autres. Le texte s'enrichit de ces articulations multiples. G. Dumézil relève aussi des survivances de détail ; le nom d'Augias, le roi d'Elide aux écuries fabuleuses, peut signifier la richesse : "La fable grecque conserve peut-être, dans un dérivé, la trace d'un \* $\alpha\tilde{\upsilon}\gamma\omicron\varsigma$  qui, au niveau de la "troisième fonction", comme i. ir. \**aujas* au niveau de la seconde et l'\**augus-* d'*augustus* au niveau de la première, désignerait la plénitude de moyens (ici économiques) : \* $\alpha\tilde{\upsilon}\gamma\omicron\varsigma$  est, en effet, supposé par le nom propre légendaire  $\text{A}\tilde{\upsilon}\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$  comme  $\text{σ}\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  explique  $\text{Σ}\theta\epsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$  ("Augur", *REL*, XXXV, 1957, p. 150 = *IR*, 1969, p. 102)." L'hypothèse intéresse la légende d'Héraclès, Augias pouvant incarner la troisième fonction en face d'Héraclès lui-même et d'Eurysthée d'une part, de Diomède, le roi thrace vindicatif, et Minos, le roi crétois, d'autre part. Mais le verbe  $\alpha\tilde{\upsilon}\xi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$  en grec, de même radical que le latin *augeo* appartient à un champ sémantique étendu et ne s'applique à aucune fonction spécifique<sup>39</sup>.

Eschyle, dans le dialogue entre Atossa et Darius (*Perses* 715-716), évoque trois causes de ruine : la peste, la sédition, ou la défaite militaire<sup>40</sup>, lesquelles s'inscrivent respectivement dans la troisième, la première et la deuxième fonction. En comparant la deuxième tirade de Darios (v. 759-786) avec les textes iraniens, notamment l'inscription de Béhistoun, G. Dumézil relève d'autres correspondances qui lui font supposer qu'Eschyle a repris une tradition perse : "La publicité, nouvelle chez les Perses, que le Grand Roi avait ainsi donnée

---

<sup>39</sup> LSJ sv  $\alpha\tilde{\upsilon}\xi\acute{\alpha}\nu\omega$  et  $\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\xi\omega$ . Rosemarie Philipp, *Lexicon des frühgriechischen Epos*, sv.  $\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\xi\omega$ , col 177-180.

<sup>40</sup> G. Dumézil "Les trois fonctions dans le *Rg Vêda*", 1961, §16, p. 294-298 = *ME* I, 1968<sup>1</sup>, p. 617-621. P. Mazon dans la neuvième tirage de son édition (CUF, 1966, p. 87) ne signale pas la double leçon loimou' - limou' et traduit : "la peste." Ni G. Murray (*OCT*<sup>2</sup>, 1955), ni D. Page (*OCT*, 1972) ne relèvent, dans leurs apparats critiques plus détaillés que celui de P. Mazon, cette divergence dont je n'ai jusqu'à présent trouvé trace que dans l'édition de Wellauer (Leipzig, 1823-24 ; 1830,31) l'attribuant à un manuscrit de Paris.

à ses succès, à ses expériences, à ses pensées, avait pu par bien des intermédiaires, depuis les Ioniens de l'empire jusqu'aux prisonniers de Salamine, de Platées, d'Éion, atteindre les Athéniens ses vainqueurs et vainqueurs de son fils ("Trois fonctions", 1961, p. 294 = *ME I*, 1968<sup>1</sup>, p. 618 : la seconde version ajoute l'incise "nouvelle chez les Perses"). Si Eschyle, dans les vers 715-716, reprend une formule iranienne, il ne la trouve pas si exotique qu'elle doive être explicitée.

Dans le *Prométhée enchaîné* (v. 167-177), Prométhée dit qu'il ne révélera pas à Zeus le dessein nouveau par lequel il est dépouillé de son sceptre et de ses honneurs (v. 170-171) : "(Il) crie bien haut que Zeus ne lui fera dire son secret ni par les incantations (ἐπαοιδῶσι) mielleuses de la persuasion, ni par les dures menaces (στρέας... ἄπειλάς), mais uniquement s'il le délivre et lui paie compensation de ses mauvais traitements (ποινάς... τίθειν τῆσδε αἰκίας) "Triades", 1955, p. 184 n. 2)"<sup>41</sup>. Si Eschyle reprend ou retrouve un modèle triparti, d'envoûtement, de violence et de rémunération, il le dévoie, opposant l'iniquité des paroles mielleuses ou menaçantes à la justice de la délivrance et de la réparation. Non seulement la violence s'est dévaluée en menace, la rémunération s'est changée en réparation ; le texte oppose deux formes de paroles vaines à deux actes, complémentaires et efficaces.

On peut trouver d'autres tripartitions. Dans les *Grenouilles* (1032-1036) d'Aristophane, le personnage d'Eschyle énumère les fondateurs de la poésie :

"Orphée nous a montré les initiations et qu'il faut s'abstenir de verser le sang.

Musée nous a montré les remèdes des maladies et les oracles ; Hésiode,

---

<sup>41</sup> G. Dumézil renvoie à la classification des thérapeutiques donnée par Pindare (*Pythique* III, 49-55) : incantations, chirurgie, médication (ἐπαοιδῶσι, τομαί, φάρμακα) dégagée par E. Benveniste, "La doctrine médicale des Indo-Européens", *RHR* CXXX, 1945, paru en 1947, p. 5-12. Allusion y est aussi faite en *ITIE*, 1958, p. 21. Il rappelle la classification et la met en parallèle avec d'autres triades ("expiation par purification religieuse, par châtement corporel (talion), par amende ; capture par ensorcellement, par menace physique, par achat ; dommage causé par incantation, par violence, par vol") dans *MIE*, 1972, p. 92.

Il reprend la question de la médecine dans une esquisse, "La médecine et les trois fonctions", *Le Magazine Littéraire*, n°229, avril 1986, p. 36-39. Il conclut : "s'il est certain que les Indo-Européens, comme toutes les sociétés, pratiquaient bien les trois formes de médecine, en revanche seuls Pindare et l'*Avesta* en présentent ce que Benveniste a appelé une «doctrine»." Il se demande si cette tripartition ne résulte pas "d'une réflexion formée certes, sur l'idéologie trifonctionnelle, mais après la dispersion, dans une des sociétés résultantes, et étendue à une autre (p. 39)." En l'occurrence, les Ioniens d'Asie l'auraient empruntée aux Perses, leurs voisins immédiats.

Les travaux de la terre, les saisons des fruits, les labours ; et le divin Homère,  
D'où a-t-il obtenu honneur et gloire si ce n'est de ce qu'il enseignait des pratiques utiles :  
Les dispositions de combat, les mérites, les armements de hommes ?<sup>42</sup>"

Trois formes de poésie sont distinguées : 1. la poésie initiatique et téléstique, représenté par les poètes légendaires, Orphée et Musée ; 2. la poétisation du travail rural représentée par Hésiode ; 3. la poésie épique et guerrière, représentée par Homère. Elles répondent aux trois fonctions dans l'ordre I, III, II. On ne saurait pourtant dire si cette classification recouvre une théorie littéraire élaborée ou bien relève du hasard<sup>43</sup>.

G. Dumézil avait pensé découvrir des vestiges de tripartition fonctionnelle dans les noms des trois Hécatonchires (*Tarpeia*, 1947, p. 222)<sup>44</sup>, dans ceux des trois tribus doriennes (*JMQ* I, 1941, p. 254-257)<sup>45</sup>, dans les trois figures de Poséidon, Apollon, Laomédon ("Trois fonctions", 1953, p. 28, n 10). Il y a renoncé : "J'ai même eu le tort de vouloir passer

---

<sup>42</sup> Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι,  
Μουσαῖος δ' ἔξακέσεις τε νόσων καὶ χρησμούς, Ἡσίοδος δὲ  
γῆς ἐργασίας, καρπῶν ὥρας, ἀρότους· ὁ δὲ θεῖος Ὀμηρος  
ἀποτοῦτιμήν καὶ κλέος ἔσχεν πλὴν τοῦδ', ὅτι χρήστ' ἐδίδαξεν,  
(1035)

τάξεις, ἀρετὰς, ὀπλίσεις ἀνδρῶν (Aristophane, *Grenouilles*, 1032-1036)

<sup>43</sup> Dans la *République* de Platon, II 363b-d, Adimante distribue les récompenses promises à l'homme juste, entre 1. Homère et Hésiode, 2. Musée et Eumolpe, 3. "d'autres" non nommés, mais sous lesquels un scholiaste devinait une allusion à l'oracle rendu à Glaucos (Hérodote, *Histoires* VI, 86, non sans une référence implicite aussi aux *Travaux et aux Jours* d'Hésiode, v. 285). Il n'explicite pas la raison de sa répartition : Homère et Hésiode assurent à l'homme juste un bonheur de prospérité. Musée et Eumolpe lui annoncent, chez Hadès, un *symposium* éternel. Les autres lui garantissent une postérité abondante. Cette répartition ternaire ne correspond à aucune division fonctionnelle.

<sup>44</sup> "Les noms des trois Hécatonchires ont des sens qui se répartissent sans artifice sur le schéma des trois fonctions : le premier, celui qui traite avec Zeus, Kottos, est la «tête» ; le second, Briaréôs, est «le fort» (physiquement) ; le nom du troisième, Guês, désigne proprement le bois qui tient le soc de la charrue et, par une extension assez généreuse, le champ, la terre cultivée (*Tarpeia*, 1947, p. 222)."

<sup>45</sup> Voir aussi *ITIE*, 1958, p. 94.

l'uniforme trifonctionnel aux tribus doriennes des Hyllées, des Dymanes et des Pamphyles ; elles sont probablement d'un autre type ("Trois fonctions", 1953, p. 25)<sup>46</sup>."

Les renoncements explicités invitent l'helléniste à la prudence. Les vestiges sont rares et déformés<sup>47</sup>.

Ni l'*Iliade* ni l'*Odyssée* ne livrent trace ni d'une transposition théologique, ni, à plus forte raison, de l'application concertée d'un schéma trifonctionnel : "Les poèmes homériques, aussi bien les épreuves d'Ulysse que la colère d'Achille, échappent certainement au type d'interprétation dont S. Wikander a montré pour le *Mahābhārata* non seulement la possibilité, mais la nécessité... On ne sait si les personnages doivent leur être à l'histoire ou à l'imagination, mais ils n'imitent aucun dieu (*ME I*, 1968<sup>1</sup>, p. 580-581)." Homère ne met en œuvre aucun projet universel : ni la "terre soulagée", ni la "naissance d'un peuple" pour

---

<sup>46</sup> G. Dumézil confiait à B. Sergent qu'"il ne s'attacherait plus aujourd'hui à suggérer trifonctionnelles des données aussi succinctes ("Les trois fonctions", 1978, p. 1159)". Il reprend l'étude d'Apollon, dans *AS*, 1982, p. 9-108, celle de Laomédon dans *OHHD*, 1985, p. 31-37, mais sans essayer de construire un schéma triparti avec quelque autre personnage que ce soit. Dans *AS*, 1982, "J. Scot Erigène I", p. 242-246, il démontre, à propos, que tout ce qui est ternaire n'est pas nécessairement trifonctionnel. La triade *essentia, virtus, operatio* (transcription de la triade **οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια** de Denys l'Aéropagite) est métaphysique "ne fournit rien à la doctrine des Trois Ordres, ni même des trois fonctions (p. 246)."

<sup>47</sup> Parmi les autres traits épars, on relève que : 1. les tritittes grecques, survivance d'un sacrifice de purification ou de préservation, bien attesté dans les *suovetaurilia* de Rome (*Tarpeia*, 1947, p. 133-138 ; résumé en *RRA*, 1966<sup>1</sup>, p. 238 = 1974<sup>2</sup>, p. 248) ; 2. les trois pierres que Pausanias (*Périégèse IX*, 38, 1) dit honorées à Orchomène sous le nom de Charites et que F. Vian "La triade des rois d'Orchomène", *Latomus*, 45, 1960, p. 216-224, a rapprochées de la quatorzième *Olympique* (vers 7), où Pindare dit que les Charites rendent l'homme habile (**σόφος**), beau (**καλός**), éclatant (**ἀγλαός**), *RRA*, 1966<sup>1</sup>, p. 171 = 1974<sup>2</sup>, p. 177 : allusion en *ME I*, 1968<sup>1</sup>, p. 119 n. 1 ; 3. le thème de *Tarpeia* est "certainement emprunté à la Grèce" (*RRA*, 1966<sup>1</sup>, p. 80 n. 1 = 1974<sup>2</sup>, p. 84 n. 1). Mais ce dernier exemple signale un emprunt limité de culture et n'intéresse pas la comparaison indo-européenne.

reprendre les titres que G. Dumézil a donnés aux deux premières parties de *ME I*<sup>48</sup>. L'enjeu y est l'honneur d'Achille ou d'Ulysse, que leurs exploits n'exhaussent cependant pas au point de les soustraire à la mort, étrangère à l'un et l'autre poème, mais annoncée dans chacun par un être fabuleux : par le cheval Xanthe à Achille (*Iliade* XIX, 400-424), par l'ombre infernale de Tirésias à Ulysse (*Odyssee* XI, 100-137). Violente pour Achille, douce pour Ulysse, la mort ne les en ramène pas moins tous deux au lot commun. Les rois cumulent la richesse et la valeur guerrière<sup>49</sup>. Les fonctions religieuses n'échoient pas à une classe sacerdotale spécifique. Léiodès, le sacrificateur, ne se distingue des autres prétendants dans la demeure d'Ulysse que par sa moindre démesure ; comme les autres, il est occis (*Odyssee* XXI, 144-162 ; XXII, 310-329). La généalogie de Théoclymène (*Odyssee* XV, 222-255) évoque un lignage de devins, incluant Mélampous et Amphiaraios, que le savoir mantique ne dispense cependant pas de combattre, le premier pour les bœufs d'Iphiclos, le second autour de Thèbes (*Odyssee* XV, 222-255).

Seul le jugement de Pâris paraît faire clairement référence aux trois fonctions de souveraineté, de force et de fécondité, représentées respectivement par Héra, Athéna et Aphrodite. Il aurait pu servir de trame à l'*Iliade* et donner lieu à un ensemble de transpositions théologiques puisqu'il explique la hargne d'Héra et Athéna envers les Troyens, que favorise, en revanche, Aphrodite. Mais il n'est évoqué qu'une seule fois, au dernier chant du poème, en quatre vers déjà suspectés par Aristarque au deuxième siècle avant notre ère (*Iliade* XXIV 25-30)<sup>50</sup> :

"Alors à tous les autres il agréait (de restituer à Priam le cadavre d'Hector) mais pas encore à Héra,

---

<sup>48</sup> Déjà les *Chants cypriques* attribués à Stasinos de Chypre (VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère ?) et, par certains scholiastes, à Homère (*Iliade* I 5, scholie A, citée par T.W. Allen, *Homeri Opera*, Oxford, OCT, 1902-1912, vol. V, p. 117) ont interprété l'énigmatique dessein de Zeus comme la volonté de soulager la Terre. Euripide (*Hélène* 31-41) fait énumérer à Hélène trois causes de la guerre de Troie : le jugement des déesses, les desseins que Zeus a eus de soulager la terre et de donner la célébrité au plus fort des Grecs. De ces trois raisons, Apollon dans l'*Oreste* (1639-1642) ne retient que le soulagement de la terre.

<sup>49</sup> M. I. Finley, *Le monde d'Ulysse*, 1954<sup>1</sup>, traduction française, Paris, 1978<sup>2</sup>, décrit la société homérique comme une société divisée par un profond clivage entre les *aristoi*, riches et puissants, et la multitude qu'aucun nom générique ne définit (p. 63).

<sup>50</sup> Scholie A à l'*Iliade* XXIV 25-30 (H. Erbse, *Scholia in Homeri Iliadem*, Leyde, 1969-1777, vol. 5, p. 521). P. Von der Mühl, *Kritisches Hypomnema zur Ilias*, Bâle, 1952, p. 372-373, attribue les vers à son poète B qui aurait, selon lui, remanié et élargi l'*Iliade* originale d'un poète A.

Ni à Poséidon ni à Athéna au regard de chouette.

Ils persistaient à haïr, comme ils le faisaient d'abord, Ilioupolis la sacrée

Et Priam et son peuple, à cause du forfait d'Alexandre,

Qui avait outragé les déesses, lorsqu'elles étaient venues au milieu de son enclos

Et qu'il avait prisé celle qui lui donna la lascivité douloureuse.<sup>51</sup>"

Homère, par l'ellipse, traite l'épisode comme un fait bien connu dont il ne précise ni les circonstances, ni la cause. Il ne nomme même pas Aphrodite, évoquée suffisamment par la lascivité. La littérature et l'iconographie ultérieure décrivent la scène, qui figurait sur le trône d'Apollon à Amyclée et le coffre de Cypsélos à Olympie<sup>52</sup>. Au cinquième siècle après NOTRE ÈRE, Collouthos en a fait le sujet d'un épyllion : *L'enlèvement d'Hélène*. Dans l'*Iliade*, sans justification théologique, la guerre s'impose, dans son absurdité pathétique, pour l'honneur et le lucre ; chacun, tour à tour, y trouve gloire et détresse. Les Olympiens que caractérisent un bonheur immortel, n'incarnent pas la perfection ; ils se soumettent eux aussi au destin, compris comme la loi du partage que pas même Zeus ne peut transgresser sans mettre en péril l'ordre universel (*Iliade* XVI, 431-461). Ils ne forment pas une société cohérente où se refléterait une théologie. Par sa force propre, Zeus contrebalance l'ensemble des autres (*Iliade* XV, 14-33), non toutefois sans conflits ni risque de déchéance. Hormis les cas de compétence technique qui font d'Hermès d'abord le héraut de Zeus, d'Héphaïstos d'abord un artisan, ou qui actualisent, sans vraiment les personnaliser, des abstractions telles que le destin (la moire-μοῖρα), le forfait (ἄτη), le sommeil (ὑπνος) ou la mort (θάνατος), tous les dieux personnels vivent, chacun d'une manière spécifique, la vie la plus parfaite des héros dont ils incarnent l'idéal et qu'ils assistent selon leurs affinités. Ils individualisent les forces prodigieuses du surnaturel de telle manière qu'ils ne se fixent pas dans une fonction exclusive. Dès l'origine, ils possèdent le pouvoir de métamorphose qui

---

<sup>51</sup> ἔνθ' ἄλλοις μὲν πᾶσι νῆϊν ὄσανεν, οὐδέ ποθ' Ἴριον  
οὐδέ Ποσειδάων' οὐδέ γλαυκώπιδι Κούρη,

ἀλλ' ἔχον ὥς σφιν πρῶτον ἀπήχθετο Ἴλιος ἰρή

καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς Ἀλεξάνδρου ξνεκ' ἄτης,

ὄσνεϊ κέσσε θεᾶς ὄτε οἱ μέσσαυλον ἴκοντο,

τὴν δ' ἦν ἦσ' ἢ οἱ πόρε μαχλοσύνην ἀλεγείνην (*Iliade* XXIV 25-30).

<sup>52</sup> Pausanias (*Périégèse* III 18, 9 ss ; et V 19, 5). J. D. Beazley, *Attic Black Figure Vase Painters*, Oxford, 1956, p. 727, *Athenian Red Figure Vase Painters*, Oxford, 1963<sup>2</sup>, III, p. 1730 et *Paralipomena*, Oxford, 1977, p. 534 répertorie un grand nombre de vases où figure le jugement de Pâris. Voir aussi T. C. W. Stinton, *Euripides and the Judgement of Pâris*, Londres, 1965, S. Woodford, *The Trojan War in Ancient Art*, Londres 1993, p. 17-22.

leur a permis d'évoluer à travers toute l'antiquité, et au-delà. Leur nature les pousse au syncrétisme. Ils accueillent volontiers de nouveaux hôtes et changent eux-mêmes selon les lieux et les circonstances.

Ainsi s'explique que le jugement de Pâris n'ait pas donné un cadre strict à l'*Iliade*, bien qu'il remonte à une tradition ancienne. G. Dumézil y fait quatre fois référence ("Trois fonctions", 1954, p. 27-28) : par comparaison avec des choix ou des prodiges triples dans d'autres sociétés, on peut donner à la querelle des trois déesses, Héra, Athéna et Aphrodite une explication trifonctionnelle : à la souveraine Héra, à la guerrière Athéna, Pâris préfère Aphrodite la voluptueuse. Ni Homère, ni ce qu'on peut savoir des *Chants cypriaques*, les deux textes les plus anciens que l'on connaisse, ne spécifient les dons qu'auraient pu offrir Héra et Athéna.

Homère précise que Pâris cède à la lascivité. La *Chrestomathie des Chants Cypriaques* dit seulement qu'il se laisse entraîner par la perspective d'épouser Hélène<sup>53</sup>.

Au Vème siècle avant notre ère., dans ce qui reste du sixième péan de Pindare, on ne trouve pas trace du jugement de Pâris<sup>54</sup> : l'hostilité d'Héra et d'Athéna contre Ilion y est rappelée (vers 87-89). Il y est aussi rappelé que Pergame devait être incendiée "pour Hélène à la belle chevelure (vers 95.)". Apollon n'a pu que retarder la fin.

Plus radical encore, Eschyle impute à Hélène la guerre et les morts sans faire allusion à la querelle entre les déesses (*Agamemnon*, surtout dans les vers 1448-1488). Hélène et Clytemnestre, les deux Tyndarides, en souillant chacune son foyer, l'une par la fuite adultère, l'autre par le meurtre de son époux, ont toutes deux accompli le destin attaché à la perte des Tantalides.

Sophocle, si l'on en croit Athénée (*Deipnosophistes* XV 687C), aurait composé un drame satyrique intitulé le *Jugement*<sup>55</sup>, dans lequel il aurait opposé, à travers une allégorie

---

<sup>53</sup> *Homeri Opera*, ed. T. W. Allen OCT, 1902<sup>1</sup>-1912, vol. V, p. 116-125. *Poetae Epici Graeci* I, ed. A. Bernabé, Stuttgart, 1987, p. 36-64. *Epicorum Graecorum Fragmenta*, ed. M. Davies, Göttingen, 1988, p. 27-45.

<sup>54</sup> Pindarus, Pars II, *Fragmenta Indices*, édition B. Snell-H. Mahler, Leipzig, BT, 1975<sup>4</sup>, volume II, p. 25-31. Pindaro, *I Peani, testo, traduzione, scoli e commento*, a cura di G. Bona, Roma, CNR, 1988, p. 99-141.

<sup>55</sup> A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889<sup>2</sup>, 332-333, p. 209. S. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen, 1977, 360-361, p. 324-325. Athénée ne résume que l'opposition entre Aphrodite et Athéna : l'une, parfumée de myrrhe, et se reflétant dans un miroir, est la Jouissance (Ἡδονή), l'autre, frottée d'huile, s'entraînant aux exercices, est la Réflexion (Φρόνησις) et l'Esprit (Νοῦς). Dans l'*Hymne à Aphrodite* (que S. Radt retient parmi les

moralisante, le plaisir d'Aphrodite et la pensée vertueuse d'Athéna. Héra n'est pas mentionnée dans cette allusion qui ne résume peut-être qu'un seul épisode de la pièce.

Euripide fait dix fois référence au jugement de Pâris<sup>56</sup>. Il n'en explicite l'enjeu que deux fois :

1. Dans les *Troyennes*, vers 913-937, Hélène, pour se disculper, impute la responsabilité de la guerre à Hécube, parce qu'elle a enfanté Pâris, au vieux serviteur parce qu'il ne l'a pas tué à sa naissance. Elle évoque ensuite le jugement pour caractériser trois dangers dont son propre enlèvement a été le moindre : Athéna promettait à Pâris de ravager la Grèce à la tête d'une armée phrygienne (vers 926). Héra lui offrait de posséder en maître absolu l'Asie et les confins de l'Europe (vers 927-928). Dans les deux cas, il aurait satisfait aux ambitions du Grand Roi. En optant pour Aphrodite et pour la beauté d'Hélène, il a préféré l'ombre à la proie. La Grèce a été épargnée.

2. Dans l'*Iphigénie à Aulis* (vers 1284-1311), Iphigénie, chantant son malheur, évoque le destin de Pâris, enfant mal venu, exposé, devenu bouvier, à qui Héra, Athéna et Aphrodite, conduites par Hermès, sont venues imposer de trancher leur différend. Chacune a exalté son propre mérite : Cypris a tiré vanité du désir (vers 1304). Pallas s'est enorgueillie de sa lance (vers 1305). Héra s'est vantée de partager le lit de Zeus (vers 1306). Pâris a dû choisir entre trois genres de vie, désormais refusés à Iphigénie, qui ne connaîtra ni l'amour, ni la gloire, ni la puissance. Vierge, elle sera immolée pour Artémis, la vierge. Que la renommée, pour une femme, soit symbolisée par la lance, prouve qu'Euripide n'invente pas les raisons du choix, mais reprend des significations obligées.

Ces deux textes illustrent le choix d'existence, que Pâris fait mal. Sans entrer dans autant de détails, les autres textes évoquent le même leurre. Dans l'*Andromaque* (vers 204-303), le chœur rappelle que Cypris a surpris Pâris par des paroles trompeuses (vers 289), dissimulant sous le plaisir qu'elles ont donné à entendre la ruine amère. Dans l'*Hécube* (vers 629-656), le chœur précise que l'inintelligence d'un seul a entraîné la ruine de tous (vers 641-643). L'*Hélène* tout entière a pour sujet l'illusion, Héra n'ayant accordé à Pâris qu'un fantôme d'Hélène.

S'il revivifie une tradition ancienne, Euripide la coule dans son propre univers tragique, binaire, opposant moins la puissance et la gloire à la volupté que l'efficace à l'illusoire. Les

---

*testimonia* de la Κρίσις), Callimaque décrit longuement (vers 15-32) les préparatifs d'Athéna pour la joute : elle s'entraîne et se frotte d'huile comme un jeune athlète.

<sup>56</sup> *Andromaque*, 274-303 ; *Hécube*, 629-656 ; *Troyennes*, 919-937 ; *Hélène*, 23-34, 357, 674-697 ; *Iphigénie à Aulis*, 71-77, 180-184, 573-586, 1300-1311. T. C. W. Stinton, *Euripides and the Judgement of Paris*, Londres 1965, a étudié les légendes relatives à la jeunesse de Pâris.

écrivains postérieurs ou bien ont tenté de justifier Pâris ou bien en ont fait le jouet du destin ou d'une illusion.

Dans l'*Eloge d'Hélène* (§ 41-44), Isocrate rapporte la querelle des déesses dans les mêmes termes qu'Euripide, Héra offrant la royauté en Asie, Athéna la supériorité militaire, Aphrodite, le mariage avec Hélène, fille de Zeus. Non sans sophisme, Isocrate réhabilite le choix de Pâris en rejetant l'obsession du plaisir pour lui substituer le désir de s'apparenter à Zeus. Ainsi, Pâris aurait opté pour une royauté plus prestigieuse encore que celle que lui offrait Héra, de telle sorte que le schéma triparti en est complètement oblitéré.

Dans l'*Epitomé* (I I I 2) du pseudo-Apollodore, les trois déesses promettent des dons fonctionnels : Héra promet la royauté universelle; Athéna, la victoire à la guerre ; Aphrodite, le mariage avec Hélène. Aucune justification n'explique le choix de Pâris. Une cause plus providentielle est recherchée : Zeus peut avoir voulu ou bien que sa fille devienne célèbre, ou bien "emporter" la race des demi-dieux<sup>57</sup>. Part faite au travail de compilation puis de résumé, les deux explications, hétérogènes, font de Pâris l'instrument d'une volonté qui le dépasse.

Dans le *Dialogue des dieux* (§ XX), Lucien détaille, sur le ton de la plaisanterie, les mérites et les promesses de chacune des trois déesses. Héra promet la royauté d'Asie ; Athéna, la victoire au combat ; Aphrodite, l'amour d'Hélène. Elle enjôle finalement un Pâris niais. Dans les *Dialogues marins* (§ V), Lucien revient sur ce même sujet, fait dire à Galéné que, dans un concours de beauté, Aphrodite ne peut pas ne pas l'emporter, à moins que le juge ait la vue basse. L'épisode sert de prétexte à des traits d'esprit.

Collouthos aussi, dans l'*Enlèvement d'Hélène*, brode sur le thème : quand Eris jette la pomme de discorde, Héra veut la prendre, fière d'être l'épouse de Zeus (vers 64-65), Aphrodite la veut aussi parce que la pomme est le lot des amours (vers 66-67). Les raisons d'Athéna ne sont pas évoquées dans le texte transmis, mais elle ne cède pas<sup>58</sup>. Plus tard (vers

---

<sup>57</sup> le verbe grec ἀρθῆ de αἶρω que je paraphrase par "emporter" est équivoque. J. G. Frazer (*Apollodorus, The Library*, Londres, 1921, II, p. 171) choisit la signification alternative d'*exalter*. Mais l'allusion à la disparition de la race des demi-dieux ainsi que les nomme Hésiode (*Travaux*, 156-173 ; voir ἀμφοκάλυψε, vers 166) paraît plus évidente que le rappel d'Euripide (*Hélène* 31-41, résumé *supra*), lequel dit que Zeus veut donner célébrité non pas à tous mais au *plus fort*. Il est vrai que certains papyrus ne transmettent pas le vers 166 des *Travaux*, que Proclus n'en tient pas compte, que Solmsen (OCT 1978) le suspecte, comme si tous les héros se trouvaient dans l'île des bienheureux. Mais M. L. West (*Hesiod, Works and Days*, Oxford, 1978) rappelle que tous ne sont pas promis à la félicité, sinon dans une tradition tardive. De toute façon, la race des héros est emportée.

<sup>58</sup> P. Orsini, *Collouthos, L'Enlèvement d'Hélène*, Paris, CUF, 1972, p. 4, suspecte une lacune. Mais la formule "ne céda pas" (οὐχ ὑπόεικεν) suffit à suggérer la pugnacité d'Athéna.

85-97), Aphrodite compare ses attributs et ses pouvoirs avec ceux d'Héra et d'Athéna : à la première, le sceptre et la souveraineté ; à la seconde, le nom de "reine des combats" et la lance ; pour Aphrodite elle-même, le lien des amours et le *Ceste*. En présence de Pâris, effrayé mais fasciné, Athéna parle la première (vers 138-144) : elle déprécie Aphrodite "reine des chambres nuptiales" et promet d'enseigner les guerres et le courage. Ensuite, Héra ne s'oppose, elle aussi, qu'à une seule de ses rivales (vers 147-152) : elle dénigre Athéna et les "travaux des combats." Elle définit aussi le pouvoir royal, qu'elle promet sur toute l'Asie, comme le pouvoir de commander aux forts et à ceux qui ne font pas la guerre<sup>59</sup>. Aphrodite enfin, seule, se dénuode et s'oppose aux deux autres (vers 154-165). Au lieu de la guerre et du courage, au lieu du sceptre en Asie et de la royauté, elle offre une épouse aimable, Héléne. Avant même qu'elle se taise, elle a reçu de Pâris la pomme. Pour conclure la querelle, elle raille Héra, que n'ont secourue aucun de ses enfants, ni les Charites aux beaux cheveux, ni la lance d'Arès, ni les flammes d'Héphaïstos<sup>60</sup>, ni la grâce souveraine, ni la violence guerrière, ni l'instrument artisanal. Elle accuse aussi Athéna de n'être ni homme ni femme (vers 170-188). Collouthos emprunte à Euripide et à Lucien pour donner un tour romanesque au choix symbolique, oublié dans la suite du poème.

Le spécialiste apprend ici du comparatiste à suivre les avatars d'un thème dans une tradition précise. Rien ne permet plus de supposer que le jugement a opposé primitivement

---

<sup>59</sup> Le roi régit et la guerre et la paix. Parce qu'ils n'ont pas voulu comprendre qu'Héra souligne que le pouvoir royal s'étend au-delà de la guerre, certains éditeurs (Abel, Livrea) ont corrigé le texte, remplaçant ἄπτολέμοισι "ceux qui ne font pas la guerre" (attesté avec des variantes orthographiques dans tous les manuscrits) par εὐπολέμοισι "bon guerriers." On ne peut pas non plus dire que "le propos est nettement pacifiste" (P. Orsini, *Collouthos, L'Enlèvement d'Héléne*, Paris, CUF, 1972, *ad locum*, p. 23).

<sup>60</sup> Ψομμε Cornutos (*De natura Deorum* XV : τὴν δ' Ἥραν ἄλλοι διδόασιν αὐταῖς μητέρας, καθὸ εὐγενέσταται τῶν θεῶν εἰσίν — variante signalée par T. Gale, *Opuscula mythologica, physica et ethica*, Amsterdam, 1688 : ἴν' εὐγενέσταται τῶν θεῶν ὥσιν, ὡς περὶ τῶν πράξεων εἰσι — "d'autres leur donnent comme mère Héra, en tant qu'elles sont très nobles parmi les dieux, — variante : pour qu'elles soient très nobles parmi les dieux, comme ceux qui s'occupent des activités —"), Collouthos, fait d'Héra la mère des Charites (vers 87) : Ἥρην μὲν Χαρίτων ἰερὴν ἐνέπουσι τιθήνην "on dit qu'Héra est la mère sacrée des Grâces." Collouthos emploie explicitement τιθήνην au sens de mère, et non pas seulement de mère nourricière, puisqu'au vers 379, il désigne ainsi Héléne que ne voit plus Hermione, sa fille : οὐχ ὀρώσα τιθήνην.

deux déesses, comme le faisait L. Weniger<sup>61</sup>. Les oppositions deux à deux, celle, par exemple, qu'Athénée attribue à Sophocle, ou bien les deux plaidoyers proposés par Collouthos, apparaissent des simplifications rhétoriques ou moralisatrices. On apprend aussi à interpréter la métamorphose d'une vérité légendaire ou mythique en symbole, puis en jeu littéraire, même si le point d'origine absolue n'est pas irrécusablement donné.

En 1958, G. Dumézil a comparé le choix de Pâris à d'autres choix, notamment à ceux des fils de Feridun (*ITIE* 1958, p. 28 et note p. 98). Il suppose, à cette occasion, une possible influence des Indo-Européens de Phrygie, hypothèse que l'helléniste ne peut ni vérifier ni infirmer. Plus significative est la constatation attribuée à L. Gerschel ("Sur un thème trifonctionnel dans une famille de légendes germaniques", *RHR*, CL, 1956, p. 55-92) : dans la tradition folklorique, le jeune homme invité à choisir opte généralement pour le bien. Si la tradition grecque a reçu des Indo-Européens un épisode ou un schème légendaire, elle l'applique à un mauvais héros.

L'histoire de Pâris peut être ramenée à un jeu littéraire : "En Grèce où l'essentiel de la religion n'est sûrement pas indo-européen, le groupement des déesses dans la légende du berger Pâris, par exemple, reste un jeu littéraire, ne forme évidemment pas une authentique combinaison religieuse (*ITIE* 1958, p. 58)." L'impression de fantaisie romanesque provient de ce que seuls des textes tardifs attestent le détail de la légende, Homère refusant de l'exploiter, Euripide lui donnant déjà valeur de modèle symbolique.

En 1961, la réponse faite au critique de W. Pötscher explicite le malentendu entre le comparatiste et l'historien spécialisé, entre l'analyse formelle et l'archéologie réaliste ("*ITIE*" 1961). A l'objection qu'Héra et Athéna étaient, à l'époque mycénienne, des déesses du palais, toutes deux à la fois royales et guerrières, tandis que la beauté des armes relève aussi d'Aphrodite, G. Dumézil réplique : "Cette récitation du catéchisme nilssonien passe entièrement à côté de la question. Je ne m'occupe pas des valeurs primaires mycéniennes, combien hypothétiques, de chacune des trois déesses, ni de ce que, aux temps historiques, chacune peut être ou peut faire dans d'autres contextes littéraires ou culturels... Héra, Athéna, Aphrodite ou bien Margot, Fanchon, Catin, peu importe ; c'est la structure et le sens du thème, c'est l'articulation des rôles couverts par ces noms, et non pas ces noms eux-mêmes qui concerne mon problème (*ITIE* 1961, p. 525-526)." Il n'importe pas, précise-t-il, de savoir si les vieux auteurs ont eu raison ou non de distribuer trois déesses sur l'idéologie tripartite. Leur *interpretatio* peut même boiter sous certains aspects. Le fait est qu'on les a fonctionnellement utilisées. Double est la leçon. Le comparatiste ne prétend pas retrouver, dans sa complexité effective, une figure originale, au demeurant hypothétique, voire tout

---

<sup>61</sup> L. Weniger, "Das Urteil des Pâris", *Socrates*, NF, XI, 1919, p. 1-18, cité par G. Dumézil, "Trois fonctions", 1953, p. 27, n. 9.

aussi illusoire que les divinités naturalistes inventées par les comparatistes du dix-neuvième siècle. Il prétend déceler des constantes formelles, quels que soient les personnages du jeu. Réciproquement, on n'a pas le droit de ramener un personnage ou une légende, par nature complexes, aux traits mis en relief par la comparaison. G. Dumézil ne réduit pas la personnalité des dieux aux traits fonctionnels qu'il décèle. Il ne déduit pas une signification théologique exclusive à partir d'épisodes divers, mais caractérise, dans certaines situations déterminées, la relation réciproque de plusieurs divinités : la personnalité abstraite de Margot ou de Fanchon ou de Catin compte moins que les lignes de force qui les opposent ou les unissent dans des situations culturelles ou des récits mythiques déterminés. Dans les railleries d'Aphrodite contre Héra, racontées par Collouthos, le feu d'Héphaïstos remplit l'office d'une violence monstrueuse.

En 1968, l'analyse est une nouvelle fois reprise et développée (*ME I*, 1968<sup>1</sup>, p. 580-586 = 1974<sup>2</sup> et 1979<sup>3</sup>). G. Dumézil rappelle qu'Aristarque athétisait les cinq vers où Homère évoque le jugement de Pâris (*Iliade* XXIV 25-30), parce que certains termes lui paraissaient suspects, mais sans que ses arguments convainquent. Chacun des mots condamnés porte une signification pertinente : ~~νυεσίκιππος~~ "insulter" est bien attesté dans beaucoup d'autres passages, qu'il faudrait athétiser aussi. Il contraste dans le contexte avec ἤγησε "loua." Le contenu de l'insulte n'est certes pas précisé, mais le verbe, dérivé de **ν ε ῖ κ ο ς** "la querelle", suggère aussi que Pâris suscite un conflit entre les deux déesses vaincues et lui-même. Le mot **μ έ σ α υ λ ο ς / μ έ σ σ α υ λ ο ς** "l'enclos de bétail" apparaît quatre fois ailleurs dans les poèmes homériques. Il désigne notamment l'enclos de Polyphème (*Odyssée* X, 435), où — Euryloque — le rappelle, Ulysse et ses compagnons se sont indûment introduits. Les trois autres emplois (*Iliade* X 548, XVII 112 et 657) figurent dans une comparaison : un guerrier repoussé ressemble à un lion chassé de l'enclos où il a pénétré. Les cinq exemples connotent une intrusion dommageable. Le mot **μ α χ λ ο σ ύ ν η**, enfin, s'applique à la lascivité féminine<sup>62</sup> : "C'est, dans la pensée d'Héra et Athéné, un surcroît d'injure contre le prince qu'elles détestent", ajoute G. Dumézil (*ME I*, 1968<sup>1</sup>, p. 583). Un ravaudeur aurait donc réussi, au moyen des mots condamnés, à résumer le dilemme de Pâris, incapable de ne pas s'aliéner Héra et Athéné. Après avoir été requis de force et avoir subi une intrusion dans son enclos, il est insulté. A supposer même que les cinq vers condamnés par Aristarque aient été ajoutés à une hypothétique première version de *Iliade*, ils n'en contredisent pas pour autant l'ensemble du poème et justifient l'amitié d'Héra et Athéné pour les Argiens, leur inimitié pour les Troyens, la protection qu'Aphrodite assure à Pâris et aux Troyens ; le comparatiste est en droit de conclure : "un vieux mode traditionnel indo-européen de pensée a servi à justifier la ruine de Troie, concurremment avec d'autres motifs de haine divine (*ME I*,

<sup>62</sup> P. Chantraine, *DELG*, sv **μ ά χ λ ο ς**, précise : "dit de Pâris qui est efféminé."

1968<sup>1</sup>, p. 585)." Nulle part ailleurs la légende ne se retrouve sous une forme identique. Ce que la comparaison révèle, ce n'est pas la répétition homéothétique d'un récit, mais un modèle de pensée dans lequel s'est coulée l'opposition entre Héra et Athéna d'un côté, Aphrodite de l'autre, on ne sait par quel cheminement. Aucun groupe ethnique ou linguistique précis, aucune secte, aucune école ne peut s'en faire attribuer l'invention ou l'adaptation : "Le choix de Pâris, recueilli, au plus tard, au VII<sup>ème</sup> siècle avant notre ère par les *Chants Cypriaques*, est indépendant des spéculations qui, de l'école pythagoricienne à Platon, ont rendu quelque vie à l'idéologie des trois fonctions, bien oubliée dans la pratique de la Grèce (*ME I*, 1968<sup>1</sup>, p. 591)."

Dans les dernières pages de *ME I*, G. Dumézil invite l'helléniste à se garder des reconstructions hâtives, des applications hasardeuses du schéma trifonctionnel : "Aux origines de la guerre troyenne certes les trois fonctions sont présentes en forme mythique : le prince berger Pâris a mal choisi, il a préféré le don d'Aphrodite, irritant les deux autres postulantes, Athéna et Héra, et tournant contre sa patrie les avantages précieux qu'elles ont sans succès fait briller à ses yeux, la puissance guerrière, la souveraineté. Mais ce n'est pas ce récit des causes qu'ont pris les aèdes pour ressort de l'épopée et Homère, qui connaissait sûrement la légende, n'y fait que de rares allusions ; ils n'ont pas non plus emprisonné les protagonistes dans les corsets des uniformes : malgré l'opulence fabuleuse de Troie et même si, parmi les autres motifs de sa ruine figure l'avarice du fondateur — péché de riche —, l'armée des Grecs ne s'oppose pas aux Troyens comme le font les Nartes Forts aux Nartes Riches ; Hector suffirait à interdire une exégèse de ce type. Le sujet de l'Iliade est autre chose : la colère d'Achille, d'un Achille aussi complexe déjà que les Alexandre et les César de l'histoire et qu'il serait enfantin de vouloir réduire au type du guerrier ; fierté, férocité, passion des sens et du cœur, mais aussi étonnante sagesse faite d'intelligence et d'expérience le conduisant de crise en crise à la merveilleuse nuit d'humanité qui termine le poème... Bref la Grèce a choisi, comme toujours, la meilleure part : aux réflexions toutes faites, aux relations préétablies des hommes et des choses que lui proposait l'héritage de ses ancêtres du Nord, elle a préféré les risques et les chances de la critique et de l'observation, elle a regardé l'homme, la société, le monde avec des yeux neufs (*ME I*, 1968<sup>1</sup>, p. 633)."

En Grèce, non seulement l'idéologie trifonctionnelle s'estompe, mais Homère ne tire aucun parti d'un vestige qui aurait pu conférer à l'*Iliade* une signification morale ou religieuse spécifique. De même qu'il ne raconte pas l'ensemble de la guerre, mais un seul épisode, la colère d'Achille, il ne remonte pas aux grandes raisons, qu'il n'ignore pas plus que les autres événements étrangers au poème. Il n'isole pas seulement un épisode grandiose ; il restreint les explications qu'il dissémine à travers des allusions. Ni l'*Iliade* ni l'*Odyssee* ne se sont laissées ramener à une interprétation totalisante, qu'elle fût idéologique ou historique. Les analystes qui, depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, ont dépecé les deux épopées en récits supposés rabotés ou en strates successives, ont décelé des étrangetés ou des anomalies, ils n'ont pas

donné un sens ou une configuration irréfutable du poème. L'absence d'orthodoxie, qui ne se confond pas avec l'incohérence ou l'insouciance, se donne libre cours dès l'origine, avant de traverser l'histoire grecque ancienne. Reste le texte à déchiffrer, la cohérence sus-jacente à découvrir, avec d'autant plus de difficulté qu'aucun schéma attendu ou même conjecturé ne donne satisfaction. Les poèmes homériques s'imposent comme étranges et polymorphes, alors même qu'on les tient pour le plus ancien monument littéraire de l'Europe et qu'on les taxe de naïveté.

La comparaison ne décèle pas seulement les traces estompées d'une idéologie archaïque. Elle peut aussi expliquer l'agencement de certains textes littéraires, les fondements d'une théorie, sans en épuiser le sens, sans même y prétendre. Elle exhume le cadre à l'intérieur duquel s'insère une narration ou une réflexion, dont la tripartition ne fait pas non plus tout le sens ou tout le matériau.

Peut-être Hérodote emprunte-t-il au folklore le thème et la trame de la rencontre entre le roi lydien Crésus et Solon l'Athénien (*Histoires* I 30-33 et 84-89). Le sage y dialogue avec le roi, lui enseigne une vérité commue de bon sens : nul ne peut être tenu pour parfaitement heureux avant sa mort<sup>63</sup>.

En 1953, G. Dumézil analyse l'épisode ("Trois fonctions", 1953, p. 28-32) : "De quelque manière qu'on tourne l'apologue, le sens s'en inscrit dans le cadre des trois fonctions. A la mort glorieuse du guerrier sur le champ de bataille, à la mort miraculeuse des fils pieux dans le temple même, s'oppose le misérable bûcher du richissime, dans la ruine de sa richesse. Ou encore : le prospère et fécond Telloos s'élève finalement au dessus de cette condition par l'héroïsme, et les vigoureux athlophores Cléobis et Biton s'élèvent de même à leur dernier jour, par une conduite exemplairement religieuse, tandis que le roi Crésus pourtant sage, dévot entre tous, cher aux dieux, et même brave, encourt la ruine pour avoir surestimé la richesse et pour avoir, lui si riche, attaqué et mis en appétit un peuple pauvre : seul un retour sincère et profond à la sagesse et à la dévotion lui sauvera la vie *in extremis* ("Trois

---

<sup>63</sup> L'adage a servi, sous diverses formes, dans la tragédie. Si Eschyle (*Agamemnon* 928 et scholie à 930) et Euripide (*Andromaque* 1000-1003 et scholie *ad locum* ; *Troyennes* 505-510 ; *Héraclides* 865) l'évoquent seulement en passant, Sophocle le place au premier vers des *Trachiniennes* et dans les trois derniers de l'*Œdipe Roi*. Plus tard, les auteurs font référence à Solon et à Crésus : Aristote, *Ethique à Nicomaque* I 10, 1100a10-1101a18. Cicéron, *De Finibus* II 27. Diogénien, *Paræmiographi Graeci* VIII 51 = II 96 (E. L. von Leutsch-F. G. Schneidewin, *Corpus Paræmiographorum Graecorum* I, Göttingen, 1839, p. 315, 12 et II, p. 773, 21). Dans un montage sur le proverbe  $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{\omicron}\ \Phi\rho\acute{\upsilon}\xi$  "plutôt le phrygien", la *Souda* cite l'adage solonien, sans faire référence à Solon ou à Crésus (*Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, Leipzig 1928-1935, volume III, p. 315, 9).

fonctions" 1953, p. 30)<sup>64</sup>." Des trois phases de l'anecdote, la dernière s'intègre au fil de l'histoire, racontée par Hérodote lui-même. Interrogé par Crésus qui, en lui exhibant ses richesses, lui demande quel est le plus heureux des hommes, Solon a répondu que le premier rang revient à Tellos l'Athénien, de fortune modeste, plutôt que prospère, mais durable, mort au combat pour la défense de sa patrie. Interrogé de nouveau, il a donné le second rang aux Argiens Cléobis et Biton, deux jeunes frères, qui se sont endormis pour toujours dans le temple d'Héra, après y avoir traîné le char de leur mère, prêtresse du culte. Crésus ne pouvait être tenu pour parfaitement heureux parce que, l'homme n'étant que vicissitude, le pouvoir et la richesse pouvaient lui échapper, ce qui lui advient lorsque Cyrus le défait. Sur le bûcher où il doit périr, Crésus se souvient de Solon, l'évoque, intrigue son vainqueur, en est sauvé<sup>65</sup>. Hérodote ne livre pas ses sources qu'il serait vain de prétendre inventer. Il coule

---

<sup>64</sup> R. Bodéüs, "Société athénienne", 1972, p. 475-481, conclut l'étude qu'il fait de l'anecdote par une supposition : "Les cadres primitifs trifonctionnels ont pu aussi présider pour une part à l'élaboration du mythe historique... La sagesse grecque, celle d'un Solon, par exemple, peut être regardée, à ce point de vue du moins, comme l'harmonieuse synthèse des qualités (hiérarchisées) répondant à chaque secteur de l'activité sociale (p. 481)." Il juge, lui-même, incomplète une telle définition. La trifonctionnalité n'épuise pas le sens.

<sup>65</sup> Après Hérodote, la fable appartient à la tradition littéraire. Si Diodore (*Bibliothèque historique* IX 2) ne mentionne ni Tellos ni Cléobis et Biton, Plutarque résume le récit entier et le juge assez exemplaire pour écarter les problèmes de chronologie qu'il pose : Crésus commence à régner au moment où meurt Solon. Ailleurs, Plutarque lui-même (*Comment on pourra distinguer le flatteur d'avec l'ami* § 15, 58D) et Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, I 50) considèrent l'anecdote comme assez connue pour n'en résumer que la réponse de Solon. Dion de Pruse (*Sur la fortune* 593) fait de même. Lucien (*Charon* 10) inverse le classement : Cléobis et Biton ravissent la première place à Tellos. C'est que, par un jeu fréquent dans la littérature grecque, la question a été modifiée. Chez Hérodote, Crésus demande : "qui est le plus prospère (ὄλβι ὡτ ατ ον) ?" Diodore et Plutarque changent déjà le terme : qui est plus (véridiquement) bienheureux (μακαρώτερον) ? Diodore toutefois évoque le bonheur simple (εὐθδαιμονία) dans la réponse de Solon. Diogène Laërce pose explicitement la question en termes de bonheur (εὐδαιμονία). Tirant la conséquence des déplacements sémantiques, Lucien attribue le plus haut bonheur, la plus haute faveur des dieux aux fils pieux de la prêtresse argienne. Hermès avertit Charon que Solon ne dira rien d'ignoble (ἀγνός). Peut-être faut-il entendre que Lucien reproche ironiquement à Hérodote d'avoir préféré un bonheur trivial à un exploit. Thémistius (XVIII 221 D περιφιληκός) reproche à Crésus d'avoir préféré l'or au blé, réintroduit le mot ὄλβι ὡτ ατ ον, pour conclure que l'empereur le plus prospère et le plus heureux est celui qui

si bien la leçon dans son propre récit qu'il en diffère le dénouement pendant cinquante paragraphes. L'adage prétexte "nul ne peut être dit heureux avant sa mort" s'enrichit, d'un exemple à l'autre, de deux corollaires : mieux vaut une honnête médiocrité sans faille qu'une opulence caduque (§32) ; mieux vaut être mort que vivant (§31).

Tellos, jugé le plus prospère des hommes, a vécu une vie anodine, ni trop haute ni trop vile, dans Athènes, cité elle-même modérément prospère. Il ne saurait représenter le type ni du riche ni du guerrier. Il possède seulement assez de bien pour vivre et ne manque pas d'héroïsme, pour ordinaire qu'il soit. Il combat, il vainc, il meurt avec la même noblesse que les héros de l'épopée. Non seulement Solon discrédite le luxe, il étend aussi à tous les citoyens la bravoure. Si un schème trifonctionnel est exploité, il est aussi brisé : la richesse n'a rien d'enviable ; le courage n'est pas réservé à un groupe social. La juste mesure delphique renverse les valeurs trompeuses, abolit les barrières sociales, exalte le courage civique<sup>66</sup>.

Plus piquant, plus célèbre aussi, l'exploit de Cléobis et Biton illustre à la fois la piété religieuse et l'amour filial. Hérodote (*Histoires* I § 31) raconte que les Argiens leur avaient consacré un couple de statues à Delphes<sup>67</sup>. Au deuxième siècle après notre ère, Pausanias a vu dans Argos un groupe sculpté les représentant attelés au char de leur mère (*Périégèse* II

---

utilise sa richesse à entretenir une armée forte. La *Souda* (Adler III, p. 196), en revanche, comme Lucien fait porter la question sur le bonheur (τίνα εὐδαίμονα πάντων ἀνθρώπων νενόμικας Le scholiaste des *Trachiniennes*, vers 1, rappelant la rencontre, ne mentionne même plus Tellos : Cléobis et Biton sont dits plus heureux que Crésus auquel est refusé aussi le second rang. Apostolius (*Paræmiographi Graeci* II 515, 7), Zénobius (*Paræmiographi Graeci* I 122, 8) sv μᾶλλον ὁ Φρύξ et la *Souda* (Adler III 315, 6) proposent tous εὐδαίμονέσταιος. C. Heer, Makar, *Eudaimon, Olbios, Eutuchès, A study of the semantic field denoting happiness in ancient Greek to the end of the fifth century BC*, 1969, p. 71, relève que chez Hérodote le premier trait, ὄλβιος, c'est la possession ; le second, la permanence. Il interprète l'ensemble du passage comme le jeu d'un malentendu sémantique, sans s'y arrêter.

<sup>66</sup> Quand le civisme s'estompe, au cours du temps, la figure de Tellos s'efface. Ainsi s'explique la raison pour laquelle Lucien préfère Cléobis et Biton, la raison pour laquelle le scholiaste de Sophocle oublie Tellos.

<sup>67</sup> Les deux *couroi* du musée de Delphes ont été identifiés comme Cléobis et Biton par Th. Homolle, leur découvreur. C. Vatin, *BCH*, suppl. IV, 1977, *Etudes Delphiques*, a mis en doute cette identification qu'aucune inscription ne justifie. R. Robert, "Cléobis et Biton dans l'Antiquité : du texte aux images", p. 25-40, *Cléobis et Biton, un mythe oublié*, Musée des beaux arts de Carcassonne 1995, a étudié la tradition antique des personnages.

20, 3). Une épigramme célébrant leur dévotion atteste qu'ils figuraient sur la dix-huitième colonne du temple d'Apollon à Cyzique (*Anthologie Grecque* III 18). Cicéron fait de leur destinée un thème de *consolatio* (*Tusculanes* I 47, 113), qu'utilise Plutarque (*Consolation à Apollonios* 14, 108E-F ; *Que même une femme doit être éduquée*, fragment 133 Sandbach) : la mort douce qui récompense les enfants pieux est un bien. Valère Maxime les cite parmi les modèles de piété filiale (*Faits et paroles mémorables*, IV 4, 4). La tradition retient moins le bonheur de leur endormissement dans le temple que leur exploit extraordinaire. Le contexte religieux consacre leur vigueur comme le fait d'un athlète la victoire dans l'un des jeux majeurs. Ils ne sont ni des prêtres, ni des sages de haut savoir. La piété ne relève pas d'une classe ou d'une fonction spécialisée. Elle ne se manifeste pas seulement dans des gestes purement rituels. En remplaçant les bêtes de somme, donc en se ravalant pour l'honneur de leur mère, Cléobis et Biton se sont acquis la félicité éternelle.

Les deux récits de Solon exposent les deux modes possibles de l'héroïsation que confère une action d'éclat, guerrière ou athlétique. Le héros, mort au combat, reçoit sur place un monument. Les athlètes reçoivent des statues dans les sanctuaires de leur cité, des lieux saints. La munificence, les dons opulents comptent pour peu. L'âge mûr ou même avancé (Solon ne le précise pas) de Tellos, la jeunesse de Cléobis et Biton ne font aucune différence. tous trois reçoivent des honneurs comparables. Seul l'acte ultime, grandiose, importe. Il fixe pour toujours la figure héroïque, pour terne qu'elle ait été auparavant.

Crésus, dans toute la tradition, en face du sage Solon comme en présence de Cyrus, se caractérise par sa richesse d'abord étalée, ensuite perdue<sup>68</sup>. Il ne trouve la sérénité et la sagesse que dépouillé de son royaume et de ses trésors, quand, arraché au bûcher, il devient le confident et le conseiller perspicace de Cyrus<sup>69</sup>.

Si Hérodote applique un schéma tripartite, c'est en le déformant au point que seules les trois fins illustrent les trois fonctions : Tellos meurt au combat, Cléobis et Biton s'endorment dans le temple d'Héra, Crésus perd ses richesses et sa liberté sinon sa vie. Sous les apparences du malheur, toutes trois représentent le vrai bien approprié. Si les deux premières sont explicitement hiérarchisées entre elles, Tellos l'emportant sur tous les autres

---

<sup>68</sup> Weissbach, article "Cresus", *REA-PW*, Supplementband V, 1931, col.455-472, (surtout col. 470), en fait un "parvenu" proverbial. Voir Diogénien, *Centuria* VIII 53, E. L. von Leutsch-F. G. Schneidewin, *Corpus Paræmiographorum Graecorum* I, Göttingen, 1839, p. 316, 1 ; Grégoire de Chypre, *Centuria* (codex de Leyde) III 15, *Corpus Paræmiographorum Graecorum* II, p. 87, 7 ; Apostolius, *Centuria* XVII 17, *Corpus Paræmiographorum Graecorum* II, p. 689, 12.

<sup>69</sup> Bacchylide, *Epinicie* III, 16-41, sans faire référence à Solon, raconte la déchéance de Crésus. Il fait lui-même dresser son bûcher. Zeus le sauve pour récompenser sa piété. Apollon l'emporte chez les Hyperboréens.

hommes, ce n'est pas parce que le courage l'emporte sur les autres vertus, même sur la piété, mais parce que le dévouement civique à la communauté offre un modèle fort, plus communément accessible que l'exploit athlétique. Ainsi se bouleverse l'ordre attendu que rétablit la tradition littéraire et artistique ultérieure. Cléobis et Biton sont plus célèbres que l'humble Tellos. "L'ordre de présentation des fonctions, dit G. Dumézil, est 3, 2, 1 quant à la carrière des personnages avant leur acte fatal et le genre de leur mort, 2, 1, 3, quant à ces derniers ("Trois fonctions", 1953, p. 30, n. 13)." Hérodote toutefois n'attribue pas d'opulence à Tellos. Il lui accorde l'aisance suffisante d'un artisan. Cléobis et Biton ne sont rien d'autres que deux jeunes hommes vigoureux. La frugalité hellénique s'oppose au faste lydien<sup>70</sup>. Tellos habite une ville aisée (τῆς πόλιος εὔῆκουσης, §30, 19). Il engendre des enfants honnêtes (παῖδες ἦσαν καλοὶ κάγαθοί, § 30, 19). Il vit lui-même dans l'aisance (τοῦ βίου εὔῆκοντι, § 30, 21). S'il relève de la troisième fonction, ce n'est pas par quelque richesse, mais par son activité. Cléobis et Biton vivent, eux aussi, dans la simple aisance (βίος τε ἀρκέων ὑπῆν, § 31, 6). Athlophores, ils ont la chance supplémentaire de détenir la force physique (πρὸς τούτων ῥώμη σώματος τοι ἦδε, § 31, 6). Le cadre trifonctionnel n'épuise pas la signification du récit où s'entremêlent aussi des oppositions binaires entre Grecs et Barbares, luxe et tempérance, avidité et dévouement. Mais l'analyse tripartite proposée par G. Dumézil ajoute une cohérence à ces antithèses reconnues depuis longtemps. Elle permet de comprendre les différences spécifiques entre les deux modèles grecs et d'intégrer clairement Crésus parmi les exemples.

G. Dumézil est revenu à la fable de Crésus en 1985 (*OHHD*, 1985, esquisse 55, p. 55-70). Il précise que la faute de Crésus est une faute unique, royale, d'orgueil : "Une seule et même *hybris* se poursuit à travers les trois questions du roi, l'illusion d'être et le désir de s'entendre proclamer non seulement *excellens*, mais *summus*, ici le plus heureux (p. 59)." Par comparaison avec l'Iranien Yima et l'Indien Yayati, G. Dumézil établit que le récit est unitaire. Il a pour signification de conduire Crésus du péché au salut. Hérodote vise même à expliquer comment le roi déchu peut devenir le meilleur conseiller de son vainqueur, ou, inversement, il justifie que Crésus puisse être le meilleur conseiller, parce qu'il a fait l'expérience de la royauté perverse (Bacchylide, lui, fait disparaître Crésus sur le bûcher).

---

<sup>70</sup> R. Bodéüs ("Société athénienne", p. 477) voudrait rattacher Tellos, avant même sa mort, à la deuxième fonction, "parce que l'abondance, la sienne propre et celle de sa maison se voient doublées de valeur guerrière." Il n'est pas non plus certain que Cléobis et Biton représentent avant leur mort "l'homme idéal, qui réunit en lui, portés à la perfection, trois ordres de qualités correspondant aux trois fonctions indo-européennes (p. 478)." Si tel était le cas, ils devraient tenir le premier rang !

Comme les exemples, les châtements se distribuent entre les trois fonctions : "le châtement infligé par les dieux à Crésus, —malgré Apollon, nous le saurons plus tard—, est triple : son fils périt dans une chasse (§ 34-35), il fait une guerre qui se termine par une déroute (§ 46-84), Cyrus le détrône et l'envoie au bûcher (§ 85-87). Il est donc frappé, d'abord dans sa postérité, puis dans sa force militaire, enfin dans sa royauté et dans sa vie (*OHHD*, 1985, p. 60)."

D'autres fables peuvent s'expliquer par référence au schéma triparti. G. Dumézil lui-même signale le dialogue entre Silène et Midas, emprunté par Élien (*Histoires Variées* III 18), le sophiste polygraphe contemporain de Septime-Sévère, à l'historien Théopompe, disciple d'Isocrate : "Silène enseigne au roi phrygien que, dans une île de l'Océan, il y a deux grandes cités, dont les habitants sont bien conformes à l'étiquette des noms : la Guerrière et la Pieuse, τὴν μὲν μάχιμον, τὴν δὲ εὐσεβῆ. Un jour, les gens de ces deux cités débarquèrent sur notre continent, mais ayant vu en quoi consiste notre bonheur, ils se retirèrent. Le texte, rapide en ce point, ne précise pas que c'est par mépris pour notre forme de richesse et d'économie, mais cela ressort de ce qu'il a dit d'abord des Εὐσεβεῖς (chez qui il y a abondance de tout sans travail) et surtout des Μάχιμοι (chez qui l'or et l'argent sont abondants, amis sans plus de valeur que le fer chez nous) ; cela ressort aussi de la personnalité de Midas, le destinataire du sermon de Silène ("Trois fonctions" 1953, p. 30-31)<sup>71</sup>." Ainsi interprétée, la fable se superpose à l'histoire de Crésus, s'insère dans la tradition des apologues littéraires et sophistiques, mais aussi ressortit au mythe hésiodique des races, tel que l'interprète J. P. Vernant. Les Pieux et les Belliqueux l'emportent sur le commun des mortels et méprisent leurs activités viles (καταφρονῆσαι ὡς φα'θλως καὶ ταπεινῶς πράττοντας). De plus, leur continent renferme une troisième race : les Méropes, nom qui s'applique dans l'épopée aux simples mortels que nous sommes<sup>72</sup>. Aux limites de leur territoire, dans un lieu "sans retour", coulent deux fleuves : le *Chagrin* et le *Plaisir*. Quiconque boit l'eau du premier meurt de consommation. Quiconque boit l'eau du second, rajeunit progressivement jusqu'à la prime enfance, puis est emporté doucement dans la mort. L'allégorie schématise le mythe du *Politique* de Platon (268c-274c) pour suggérer que le moyen d'échapper aux peines de l'âge et de la mort, c'est de retrouver la vitalité et l'insouciance de l'enfance. D'une part, les Méropes nous représentent dans l'île de l'Océan. D'autre part, en référence à Platon, les deux fleuves figurent, l'un l'inéluctable sénescence, l'autre l'idéal d'ataraxie. Deux modèles, l'un triparti, l'autre binaire, se conjuguent une

---

<sup>71</sup> L'analyse est reprise en *OHHD*, 1985, esquisse 19, p. 67-68 : plus que Crésus, Midas est le richissime. Sa destinée est annoncée par le prodige des fourmis qui, pendant sa prime enfance, ont empli sa bouche de provisions (Élien, *Histoires Variées* XII, 45).

<sup>72</sup> "L'étymologie (de mevrope") est obscure", dit P. Chantraine, *DELG* sv, p. 687.

nouvelle fois pour épuiser ensemble les descriptions possibles de la vie. Si sur l'Océan, les Méropes nous répètent, c'est pour idéaliser, malgré tout, notre existence besogneuse. Soumis aux vicissitudes que méprisent les Pieux et les Belliqueux, nous pouvons nous libérer de l'inquiétude misérable où nous enfermait le pessimisme d'Hésiode.

Le schéma trifonctionnel infiniment variable, peut servir de cadre à des récits ou à des exposés de styles très différents, mythiques, historiques, philosophiques, rhétoriques. Il peut servir à des propos divergents : illustrer la misère du monde ou proposer des modèles de conduite. Il sous-tend la trame de textes encore à explorer.

Dans ses quatre derniers ouvrages, G. Dumézil propose des esquisses de questions grecques qui mériteraient d'être développées. Toute la première partie de *l'Apollon sonore et autres essais*, Paris 1982, répertorie des traces de trifonctionnalité dans *l'Iliade* et dans les *Poèmes homériques* : maître de la parole et des sons, l'Apollon délien de *l'Hymne homérique à Apollon* maîtrise les offices religieux de la voix (oracles, chant), le grondement de l'arc guerrier, la parole banale du commun. Il maîtrise aussi les oracles, l'arc et les remèdes. Par une extension de trois à quatre pouvoirs, il maîtrise encore la musique. Il donne enfin la prospérité sans peine (esquisses 1-11)<sup>73</sup>. A tout cela s'est secondairement ajoutée la médecine : "La médecine était un remplissage tout prêt pour occuper dans le tableau trifonctionnel, hors de Délos, la place évacuée par le ravitaillement sans labour (*AS*, 1982, p. 37)". Le contenu peut se modifier, le cadre peut se remplir de succédanés, quand les références culturelles se modifient. Il demeure. Même si, dans son ensemble, elle se répartit entre les trois fonctions, la médecine usuelle, médicamenteuse, relève plutôt de la troisième fonction. De façon moins générale, G. Dumézil répartit aussi la descendance de Trôs entre les trois fonctions (esquisse 12), puis montre que la rencontre d'Ulysse avec Circé met en œuvre successivement la potion, l'épée et le serment, de telle manière qu'elle se soumet à un schéma trifonctionnel (esquisse 13). De façon toute différente, il étudie aussi l'utilisation fonctionnalisée (Coriolan emprunte des traits à Méléagre) ou non (Camille associe le feu et l'eau) de thèmes homériques dans la tradition latine. Il reprend un détail de la geste d'Héraclès (*CSC*, 1983, "Héraclès, ses fils et sa fille", esquisse 29). Il examine la rencontre d'"Alexandre et des sages de l'Inde" (esquisse 31), "La théologie scythique d'Hérodote" (esquisse 38), "Fougue et rage dans *l'Iliade* (esquisse 44). Dans *OHHD*, 1985, il revient sur plusieurs questions grecques : "*Homerus vindicatus*, le troisième chant de *l'Iliade* (esquisse 51), "Le triple péché de Laomédon (esquisse 52)", "Ilos, Ilion et le Palladion (esquisse 53)",

---

<sup>73</sup> G. Dumézil renvoie aussi à Callimaque, *Hymne à Cyrène*, vers 42-46. Les poètes hellénistiques, parce qu'ils conservent ou retrouvent des traditions anciennes, particulières, indatables, ne sont pas de mauvais témoins.

"Le roman de Crésus (esquisse 55)", "Mort et testament d'Héraclès (esquisse 56)", "Adraste coupable et sauvé (esquisse 57)", "La triple Hécate (esquisse 58)", "Alexandre et le mandat céleste (esquisse 70)", "Notes sur l'idéologie des Perses selon Hérodote (esquisse 71)", "Hérodote et l'intronisation de Darius (esquisse 72)." Les références au monde grec sont moins nombreuses dans *Le roman des jumeaux* publié par J. Grisward, Paris 1994 : "Note sur la théologie des Thraces (esquisse 90)", "La théologie des Perses d'après Hérodote (esquisse 91)", "Les anti-Pandava grecs : les malheurs des fils de Iapetos, Prométhée II (esquisse 92)", "Les trois malheurs de la fille d'Agamemnon (esquisse 94)", "Prométhée I", p. 330-333.

Incidentement (*AS*, 1982, p. 49), G. Dumézil explique le nom du Marsyas des légendes grecques par une isoglosse arménienne, *mort'uadz* «écorché» et fait l'hypothèse d'influences orientales : "Marsyas écorché (cf arménien *mort* «peau», *mort'el* «écorcher», *mort'uadz* «écorché» ; pour *t'*, cf. arm. *t'uk'*, grec *ΣΥΚΟΝ* «figue») parce qu'il avait défié le dieu, son frère Babys gracié parce qu'il avait mal joué<sup>74</sup>, oriente vers la Phrygie, ainsi qu'un vocabulaire technique dont témoignage notamment la série *i-ambos*, *thri-ambos*, *dithur-ambos*, qui semble formée d'instrumentaux de noms en nasale tirés de numéraux (*voir* les instrumentaux arm. en *-amb* des thèmes en *un*) : «par unités, par groupes de trois, de

---

<sup>74</sup> Dans l'*Histoire des Arméniens* ("enfants perdus de la Phrygie" dit G. Dumézil), "L'historien Moïse de Khorène, I, 31, "attribue au roi fabuleux Tigrane trois fils, Bab, Tiran et Vahagn". Si Vahagn, sans conteste, "n'est autre que le dieu iranien de la victoire Vrthragna"... "le nom de Bab, isolé en Arménie est celui du Phrygien Βάβυς, frère de Silène ou Satyre Marsyas, comme lui joueur de flûte, qui avec lui défia le cithariste Apollon, mais qu'Apollon gracia, estimant qu'il avait mal joué : ainsi Babys, et Bab par conséquent, doit être le représentant mythique d'anciennes confréries sacerdotales, de musiciens sacrés, peut-être des ancêtres de ces corps de *gêt-k'*, proprement «savants» et par suite incantateurs (racine *\*weid*), par quoi le traducteur arménien de la Bible, au V<sup>e</sup> siècle, a rendu le grec *ἑπαιοδοί* (*JMQ* 251-252)." Cette analyse sinieuse montre exemplairement comment la comparaison dumézilienne repère des origines communes, trace des évolutions divergentes, retrouve des croisements accidentels. L'histoire de Babys, évoquée dans le proverbe Βάβυς χειρὸν (pseudo-Plutarque, *Proverbes des Alexandrins*, XXVI) ou ΚΑΚΙΟΝ Βάβυς αὐλεῖ (Athénée, *Deipnosophistes* XIV, 624b ; Zénobius, *Centurie* IV, 81), commenté par Erasme (*Adages*, "Pejus Babys tibia canit"), n'est pas racontée par les poètes ou les polygraphes grecs. Elle est résumée par Zénobius, *ad locum* (E. L. von Leutsch-F. G. Schneidewin, *Corpus Paræmiographorum Graecorum* I, Göttingen, 1839, p. 106-107). Le troisième fils de Tigrane, Tiran, porte le même nom et doit avoir à peu près les mêmes qualités qu'un autre Tiran (II, 62), "roi vassal voué à la paix, à la chasse et au plaisir." L'ensemble du dossier est mince. Il n'en stimule pas moins la recherche, pour vérification, nuances et développements.

quatre»." L'Arménie conserve le mots, les noms, les significations. La Grèce transmet les récits étiologiques.

### **Le modèle triparti en Grèce au IV<sup>o</sup> siècle avant notre ère**<sup>75</sup>

Les trois classes sociales distinguées par Platon se rangent sous le modèle idéologique commun des trois fonctions de souveraineté, de combativité, de fécondité que la comparaison entre les faits indiens et romains, d'abord, avait mis en lumière. Cette exception à la singularité grecque pose des problèmes particuliers d'origine et de diffusion. Quand Platon recourt à la tripartition, il ne pose pas seulement des problèmes d'origine et d'influence. Il pose surtout la question des rapports entre le modèle culturel et l'originalité personnelle. D'où lui est venue l'idée de diviser la société en trois groupes ? Comment en explique-t-il les raisons et les modalités ? Comment sa théorie a-t-elle été reçue. Couronne-t-elle une réflexion ? Reformule-t-elle de façon personnelle l'idéologie commune à l'Athènes classique ?

G. Dumézil évoque à cinq reprises la cité idéale que Platon décrit aux livres III et IV de la *République*. En 1941 (*JMQ* I 1941, p. 257-260), il formule l'hypothèse d'un héritage indo-européen : "La cité idéale de Platon ne serait-elle pas au sens strict une réminiscence indo-européenne ? Elle est constituée par l'harmonieux agencement de trois fonctions, de trois états (τὸ φυλακτικόν ou βουλευτικόν, τὸ ἐπικουρικόν, τὸ χρημαστικόν, *custodum genus, auxiliarii, quaestuarii*, comme traduit Marsile Ficin, c'est-à-dire les philosophes qui gouvernent, les guerriers qui combattent, le tiers état, laboureurs et artisans qui créent la richesse... ." Suit une comparaison avec les traités politico-religieux de l'Inde où se retrouvent "même définition des trois états sociaux ; même solidarité des deux premiers ; même anathème contre la confusion... même exhortation à s'en tenir au mode d'action de l'état auquel on appartient ; même distribution des devoirs et des vertus entre les états." A ces trois groupes correspondent dans l'âme trois parties : "le principe de la connaissance, celui de la passion, celui de l'appétit" qui peuvent se comparer aux trois *guna* de l'Inde : "De même l'Inde avec l'instabilité de représentation et de formulation qui lui est propre, compose l'âme ou du moins l'enveloppe de l'âme des trois mêmes *guna* que la société, que l'univers : ces qualités qui furent d'abord lumière, crépuscule et ténèbres, *sattva, rajás* et *tamas*, soit par leurs présences isolées, soit par leurs combinaisons, constituent les individus comme les états : tantôt le sens de la loi morale, la passion, l'intérêt, *dharma, kâma, artha*, s'unissent dans une triade équivalente à celle des *guna* et leurs équilibres définissent les types d'hommes ; tantôt, suivant un schéma bien indien, c'est la

---

<sup>75</sup> Cette partie de l'étude a été publiée dans, Georges Dumézil, *Cahiers pour un temps*, Paris-Aix en Provence, Centre G. Pompidou-Pandora, 1981, p. 121-136. Faute de place, l'éditeur, J. Bonnet, n'avait pu accueillir l'ensemble de l'étude.

connaissance sereine, l'activité inquiète, l'ignorance source d'erreur qui se disputent notre éphémère édifice, et cette simple énumération dessine une thérapeutique<sup>76</sup>." Analogiquement, la reine Medb demandait que quiconque voulait l'épouser fût "sans jalousie, sans peur, sans avarice<sup>77</sup>." Les termes peuvent changer ; on peut, fût-ce provisoirement, mal répartir les qualités ; le schéma idéologique s'impose.

Ces sociologies, ces psychologies concordantes suggérant une origine indo-européenne, cinq intermédiaires sont proposés : 1. l'apport dorien et ionien, 2. le modèle de l'empire achéménide, 3. l'influence thrace à travers l'orphisme, 4. l'influence hyperboréenne à travers

---

<sup>76</sup> *JMQ* I, 1941. p 257-260. Le texte de référence, chez Platon, se lit, autant qu'au livre IV (436a-445e), au livre IX (580c-583a) de la *République*, où sont définis trois caractères : l'un veut la sagesse, l'autre la victoire, le troisième le gain (φιλόσοφον, φιλόνοικον, φιλοκερδές, 581c), répondant aux trois parties de l'âme, celle par laquelle on s'instruit, celle par laquelle on s'emporte, celle, polymorphe et difficile à nommer, que caractérise le désir (ὃ μανθάνει ... ὃ θυμοῦται ... ἐπιθυμητικόν, 580d-581a). Socrate éprouve, lui aussi, de la difficulté à définir la troisième fonction : " La première espèce, disons-nous, était celle par laquelle l'homme apprend ; la seconde, celle par laquelle il s'emporte ; la troisième, à cause de son grand nombre de formes, nous ne pouvions la nommer d'un seul nom qui lui soit propre, mais nous l'avons dénommée par ce qu'elle contient de plus important et de plus fort. Nous l'avons appelée désirante à cause de l'intensité des désirs de nourriture, de boisson, de plaisirs sexuels et de tout ce qui accompagne cela. Nous l'avons aussi appelée avide de richesse parce que les désirs de ce genre se satisfont surtout par la richesse (580d-581a)." En *Timée* 69c-70d, la tripartition est aussi évoquée. Timée distingue d'abord l'âme immortelle du corps mortel dans lequel les dieux ont construit une âme mortelle, elle-même divisée en : 1. ce qui, de l'âme, participe du courage et de l'ardeur, aime la victoire (τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνοικον ὄν, 70 a), logé dans le thorax ; 2. le reste de l'âme appétitive, séparée du qumov" par le diaphragme. Si les trois parties de l'âme apparaissent dans ce passage, elles le font par dichotomies successives, le θυμός mortel se trouvant rejeté du côté des appétits, tout en conservant son rôle d'intermédiaire. La réflexion suit un tout autre cheminement que celui par lequel sont sélectionnés les vrais gardiens en *République* III-IV. Au lieu de progresser du vulgaire au plus pur, Timée pose d'abord les deux extrêmes, puis divise la partie basse en deux sous-parties.

<sup>77</sup> En *ME* I, 1974<sup>2</sup>, p. 637, note aux p. 484-503, G. Dumézil compare les trois épreuves du héros ossète Batraz ("sobriété, courage, jalousie dominée") aux qualités requises par la reine Medb. Il y annonce l'étude à paraître de J. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale*, Paris, Payot, 1981, dans laquelle sera montré, entre autres, que la sobriété s'inscrit dans la troisième fonction, la "jalousie dominée", dans la première.

le pythagorisme, 5. le rôle du folklore. L'abondance des hypothèses montre qu'aucune n'est assez assurée pour effacer les autres. L'imprécision des termes *apport, influence, rôle*, montre aussi qu'on ne peut expliquer la façon dont l'héritage a pu se transmettre.

En 1953, G. Dumézil résume son analyse antérieure : "La cité idéale de Platon— et tout ce qui en est sorti — "modèle" que ce philosophe pourrait certes inventer, mais que, sans parler du spectacle perse, ses prédécesseurs en sagesse avaient sans doute préparé à partir du réel ionien ou autre, comme l'analyse de l'âme par les Pythagoriciens dont nous sommes un peu informés avait préparé la tripartition platonicienne des facultés ("Trois fonctions, 1953, p. 96)." L'hypothèse s'est légèrement modifiée : les Doriens ne sont plus nommés ; car depuis que leurs trois tribus n'apparaissent plus se répartir entre les trois fonctions, on ne leur connaît plus de trait caractéristique de l'idéologie indo-européenne<sup>78</sup>. Il est de plus supposé que l'apport "ionien ou autre" a été médiatisé par une réflexion théorique. Le modèle perse se trouve lui-même mis entre parenthèses. Les auteurs grecs classiques, Eschyle, Hérodote, les fragments de Ctésias, Xénophon, donnent en effet de la civilisation perse une image où la fantaisie et l'interprétation se mêlent tant à la description qu'on ne peut discerner toujours l'authentique de l'inventé<sup>79</sup>. L'Orphisme n'est plus, non plus, évoqué

---

<sup>78</sup> J. Chadwick, "Who were the Dorians ?", *Parola del Passato*, CLXVI 1976, p. 103-117, suppose que les Doriens, bien loin de former une dernière vague d'envahisseurs, auraient représenté un élément de population d'abord submergé, puis dominant au moins dans certaines aires.

<sup>79</sup> A. Momigliano, *Sagesses barbares*, Cambridge, 1976, traduction française, 1979 p. 137-165, résume ce que l'on peut dire des relations entre les Grecs et les Iraniens. Se fondant, p. 140-141, sur une lecture critique de M. L. West (*Early Greek Philosophy and the Orient*, 1971), il admet que les mages ont pu exporter leurs théories dans le monde grec. Mais on ne peut déceler que des correspondances de détail. La situation est analogiquement la même que celle de la mythologie comparée au XIX<sup>ème</sup> siècle. On rapproche l'une de l'autre deux assertions isolées de leur contexte, le fait, par exemple, que, dans l'astronomie d'Anaximandre, les étoiles sont placées plus près de la terre que la lune. En regard de la variété des doctrines et de la cohérence propre à chacune, les propositions isolées ne révèlent rien, les rencontres pouvant relever du hasard, aussi bien. L'étude entière d'A. Momigliano montre que les intellectuels grecs ignoraient la culture de leurs voisins, parce qu'ils n'en apprenaient pas la langue. Platon lui-même (*Lois* III 693d) fait du régime perse de son temps la forme extrême de la monarchie, avant perdu le juste équilibre entre la servitude et la liberté. G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, Londres, 1979, p. 229-234, caractérise l'originalité de la science grecque, comparée aux savoirs des sociétés voisines, technologiquement aussi développée, par trois traits principaux : l'émergence de questions fondamentales, un scepticisme

nommément : c'est que les certitudes antérieures n'ont pas résisté au travail critique. La palinodie de E.R. Dodds<sup>80</sup> ramène ce que l'on peut encore avancer à une seule assertion doublée d'un soupçon de supercherie littéraire : " Je sais donc encore qu'au Vème et au IVème siècle, il circulait un certain nombre de poèmes religieux pseudonymes, conventionnellement attribués à l'Orphée mythique, mais que les personnes douées d'un esprit plus critique savaient ou estimaient être d'origine plus récente<sup>81</sup>." Au mieux peut-on imaginer un zèle diffus exploité par les charlatans que Platon tourne en dérision (*République* II 364b-365a). Même quand, comme G. Colli, on prétend faire remonter à l'époque archaïque la composition des premiers poèmes orphiques, on ne cherche plus à reconstruire une doctrine : " Parlare di dottrina è improprio<sup>82</sup>." Référence n'est plus faite au folklore, qu'on ne peut connaître avec précision<sup>83</sup>.

Entre temps, J.-P. Vernant avait montré qu'aux deux qualités distinctives imparties à chacune des deux premières classes de la *République* (IV 428a-436a), sagesse ou savoir des gardiens, courage des auxiliaires, ne répond aucune qualité spécifique de la troisième. La tempérance se propage dans toute la société qu'équilibre la justice ("Prométhée et la fonction technique", *Journal de Psychologie*, 1952, p. 426 et n. 2, repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1971<sup>2</sup>, II p. 12 et n. 18).

---

généralisé, conduisant à rechercher des évidences premières, une attitude agonistique envers les autres et leurs opinions.

<sup>80</sup> E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, traduction française, 1965, p. 147-149.

<sup>81</sup> E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Berkeley, 1959, traduction française, Paris, 1965, p. 147, rappelle le savoir antérieur, récusé en doute. Il relève, p. 167, n. 88, que "l'Eglise orphique historique, qui figure, par exemple chez A. Toynbee, *Study of History*, V, 64ss., sera citée un jour comme l'exemple classique du genre de mirage historique qui est suscité quand les hommes, à leur insu, projettent leurs préoccupations présentes dans le lointain passé." Le disparate des matériaux fragmentaires favorise l'illusion historique et conduit à deux attitudes contradictoires : 1. ou bien on objective un squelette de religion ou de pensée qu'on ne peut manquer de juger fruste ; 2. ou bien on y projette une intellection ou une spiritualité anachronique.

<sup>82</sup> G. Colli, *La sapienza greca* I, Milan, 1978<sup>2</sup>, p. 37.

<sup>83</sup> R. Bodéüs, "Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen", *Antiquité Classique* 41, 1979, p. 453-486, tente de déceler des thèmes, sinon folkloriques, du moins "populaires", à quoi précisément lui sert "l'idéologie trifonctionnelle." Car, en l'absence de documents authentiques, on ne peut que procéder du modèle aux indices, et non pas inventer un modèle à partir de renseignements épars, médiatisés par la littérature ou la philosophie. Ce qui va de soi se dit le moins et se donne, une fois l'évidence abolie, à découvrir dans l'implicite.

En 1955 ("Triades", 1955, p. 182-185), G. Dumézil répartit entre les trois fonctions les trois délits : vol, violence et sortilège, qui peuvent faire perdre aux gardiens philosophes la vérité ainsi que les trois épreuves auxquelles ils sont soumis. Les gardiens sont affrontés à des situations propres à leur faire oublier la vérité, à des travaux pénibles et à des luttes, à la peur et aux plaisirs. Comparaison est faite avec les "trois oppressions de l'île de Bretagne" et "les délits privés énumérés dans la huitième des Douze Tables romaines"<sup>84</sup>. Les dénominations paraissent mal convenir : le vol se caractérise par l'oubli et l'imposture ; la violence par la peine et la douleur ; le sortilège par le plaisir ou la peur : "Il est clair que la série vol, violence, enchantement, κλοπή, βίβα, γοητεία, n'a pas pu naître de l'analyse de la matière psychologique que Socrate y distribue ensuite avec un artifice évident. Elle s'y applique mal. Elle préexistait donc, relative sans doute aux faits ordinairement désignés par ces mots c'est-à-dire aux délits ("Triades", 1955, p. 184)." Ce n'est pas que la série s'applique mal : il faut vérifier que les gardiens, élevés aux honneurs suprêmes, ne risquent pas de déroger ; on s'assure qu'ils ne succomberont pas à l'une des trois catégories reconnues du délit. Le vol et le sortilège intervertissent leur mode d'application pour qui ne croit plus au pouvoir effectif de la magie, les incantations n'agissent pas sur l'esprit mais influent sur les formes les plus frustes du désir et de la répulsion. Le vol qualifie, par métaphore, toute spoliation subreptice, y compris celle de la rationalité par l'oubli ou la séduction sophistique. Seule la violence ne varie pas.

Pour expliquer que Platon ait pu reprendre, même en la modifiant, une classification indo-européenne, G. Dumézil suppose qu'ont pu l'inspirer "l'ancienne pratique des Ioniens aussi bien que la pratique ou la théorie des peuples voisins, indo-européens ou du moins marqués d'influences indo-européennes ("Triades", 1955, p. 183)." Le modèle perse réapparaît, parce que, dans le conteste, la comparaison porte sur les traits iraniens. En 1958 (*ITIE*, 1958, p. 24 et p. 94-95 = *JMQ I*, 1941, p. 257-259 ; p. 97 = *JMQ I*, 1941, p. 259-260), l'acquis comparatif antérieur s'accroît de l'analyse que K. Barr ("Irans Profet som τ έλειος άνθρωπος", *Festkr. til L.L. Hammerich*, 1952, p. 26-36) a donnée de la naissance de Zoroastre, " préparée par la combinaison de trois principes, l'un souverain, l'autre guerrier et le troisième charnel", s'augmente des conseils donnés par des traités rituels domestiques de l'Inde aux femmes désireuses de concevoir un enfant mâle : il leur est

---

<sup>84</sup> L'analyse se fonde sur *République IV* 413b-414a. Le parallèle avec les trois médecines d'incantation, de chirurgie, de pharmacopée, dégagées par E. Benveniste, ("La doctrine médicale des Indo-Européens", *RHR*, 1945, p. 5-12) explique le procédé : pour énumérer exhaustivement et classer, on recourt à un modèle triparti implicite, à la fois admis et peut-être inconscient.

dit d'invoquer Mitra et Varuna, les Asvin, Indra accompagné d'Agni ou de Sûrya. Mais l'analyse de la théorie platonicienne elle-même ne s'enrichit pas<sup>85</sup>.

En 1968, l'ensemble du dossier est synthétisé à partir d'une analyse de la tempérance, comparée au Zond dévolu au Narte Batraz (*ME I*, 1968, p. 493-496; 1974<sup>2</sup>, p. 637 ajoute la référence à R. Bodéüs "Société athénienne"). Le tableau, désormais cohérent, détermine les caractères des trois classes sociales et leurs rapports : aux philosophes qui gouvernent, aux guerriers, aux laboureurs et artisans correspondent quatre vertus : la sagesse, le courage, la tempérance, la justice. La sagesse échoit aux philosophes, le courage aux guerriers ; la tempérance s'étend à toute la société ; la justice fait que chacun remplit sa fonction sans empiéter sur celle des autres. De même, l'âme individuelle se compose de trois parties : la raison, la passion, l'appétit, entre lesquelles la justice maintient la hiérarchie naturelle. Les gouvernants sont soumis à la triple épreuve du vol, de la violence et de l'ensorcellement. Chaque classe peut se comparer à un métal : l'or pour les philosophes, l'argent pour les auxiliaires, le bronze pour les laboureurs et les artisans. La division en classes se double d'une hiérarchie des valeurs.

L'hypothèse d'un modèle folklorique et d'une origine pythagoricienne continue d'être admise : "le rêve de Platon se fonde sur la même idéologie qui survit dans le folklore ossète pour la quête du meilleur. Dès Pythagore et, sans doute, avant lui, les philosophes grecs avaient beaucoup spéculé sur la "tripartition sociale" dont ils tenaient sans doute la conception du passé indo-européen, dans le temps même où elle était éliminée de la pratique. Mais l'Athénien Platon en trouvait aussi, dans sa patrie, quelques survivances... (*ME I*, 1968, p. 496. Suivent les exemples des quatre tribus et des trois principaux archontes)."

Aucun présocratique ne propose, dans les fragments subsistants, un modèle triparti de la société. Des prédécesseurs pythagoriciens de Philolaos, contemporain de Socrate, aucun

---

<sup>85</sup> Le vers 259 du poème de Claudien, *Sur le quatrième consulat d'Honorius : si metuis, si prava cupis, si duceris ira* (cité en *ITIE*, 1958, p. 94), illustre la postérité intellectuelle de Platon, mais n'inscrit pas les trois défauts sous les trois fonctions. Dans le contexte de Claudien, la peur contracte la poitrine que gonfle, à l'inverse, la colère. Toutes deux représentent des tares du courage. Claudien dénonce d'abord une carence du  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  : la peur, puis deux excès : la concupiscence, qui siège dans le bas-ventre, et la colère, qui réside dans la poitrine. L'âme qui tempère les appétits tumultueux règne à partir de la tête. La référence se fait au *Timée* 69c-70d.

fragment, même controversé, n'a été conservé<sup>86</sup> : on ne connaît les Pythagoriciens anciens que par des témoignages indirects. Parce qu'Aristote (*Métaphysique* A 6, 987a29-31), dit que Platon suit les Pythagoriciens sur la plupart des points, parce que les biographes anciens lui font acheter les écrits de Pythagore (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* III 9, VIII 15, VIII 84) ou de Philolaos (VIII 85), on suppose que Platon les a plagiés de sorte qu'on reconstruit leur doctrine par une réduction du platonisme dont on se trouve en retour légitimé à prétendre qu'il dépend du pythagorisme<sup>87</sup>.

Parmi les doctrines politiques antérieures à Platon, on connaît celle d'Hippodamos de Milet par un résumé critique d'Aristote (*Politique* II 8, 1267b22-1268b28). L. Gerschel, cité par G. Dumézil (*JMQ* IV, 1949. p. 176 n. 1 : avec une allusion en "Trois fonctions", 1953, p. 26, n. 5), y a décelé une survivance du modèle trifonctionnel. On avait voulu trouver une source possible de la cité platonicienne, mais sans preuve ni le moyen de développer l'hypothèse<sup>88</sup>. D'après Aristote, Hippodamos aurait, dans la cité qu'il imaginait, réparti les citoyens en trois classes, divisé le territoire en trois fractions : "Il organisait la cité numériquement comme un ensemble de dix mille hommes, divisé en trois portions : il faisait en effet des artisans une portion, des paysans une autre et une troisième du groupe qui combat et porte les armes. Il divisait le territoire en trois portions, l'une sacrée, une autre publique, une autre privée : celle à partir de laquelle on rendrait aux dieux leurs cultes était

---

<sup>86</sup> C.H. Kahn " Pythagorean Philosophy before Plato ", in *The Presocratics*, ed. A. P. D. Mourelatos, New York, 1974, p. 161-185, résume les débats des cinquante dernières années. On reconstruit la doctrine de Pythagore et des premiers Pythagoriciens par inférence. On ne formule que des probabilités.

<sup>87</sup> Ainsi procède, par exemple, W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* IV, Cambridge, 1975, p. 35-36, tout en reconnaissant qu'il est difficile de séparer la philosophie pythagoricienne de celle de Platon.

<sup>88</sup> W. L. Newmann, *The Politics of Aristotle*, Cambridge, 1887-1902, II, p. 298 (repris par J. Aubonnet, Paris, CUF, 1960, I, p. 153, n. 11) soupçonne une influence égyptienne et impute à Hippodamos la manie de tout diviser par trois, qu'il aurait pu hériter des Pythagoriciens. Ceux-ci toutefois n'énoncent pas seuls — ni seulement — des triades. Le texte invoqué du *De Caelo* A 1, 268a10 pose une abstraction : les Pythagoriciens ("aussi" dit Aristote, dont on néglige cette précision) déterminaient tout par la triade "fin, milieu, début." Cela ne justifie pas qu'on leur attribue toute analyse ternaire.

sacrée ; celle d'où les combattants tireraient leur subsistance était publique ; celle des paysans était privée (*Politique* II 8, 1267b30-37)<sup>89</sup>."

Les deux répartitions ne coïncident pas. La première, sociale, reproduit les trois classes athéniennes dont Plutarque (*Thésée* § 25) impute l'institution à Thésée : géomores-paysans, démiurges-artisans, eupatrides-nobles, à cette différence importante près que Plutarque n'assigne pas les eupatrides à la guerre, mais aux fonctions religieuses et aux magistratures. Cette tripartition sociale se fonde sur une double dichotomie progressive entre travail agricole et artisanal, entre ville et campagne d'une part, entre l'ensemble de ces travailleurs et les nobles d'autre part<sup>90</sup>. Les artisans qui forment le premier groupe n'ont droit à aucune portion du territoire et l'on ne sait qui cultive les terres communes (comme le relève Aristote, *Politique* II, 1268a14-b14), ni à plus forte raison, les terres sacrées. A cela s'ajoute que les délits possibles sont, dans la suite immédiate du texte, classés sous trois chefs : la démesure, la nuisance, le meurtre (1267b37-1268a1). Ou bien Hipodamos abuse des classifications ternaires, ce qu'Aristote donne à entendre, ou bien le résumé regroupe des renseignements dispersés pour faire ressortir les contradictions et les confusions.

Paradoxalement, les secteurs territoriaux ne correspondent pas aux classes sociales, mais reproduisent les trois fonctions "indo-européennes."

La discordance pose problème. Aristote (*Politique* VII 10 1330a9-25)<sup>91</sup> divise le territoire de son propre état idéal en deux fois deux parties : la partie commune se subdivise en une fraction destinée au culte des dieux et une fraction destinée à subvenir aux frais des syssities. La partie privée comprend une fraction frontalière et une fraction suburbaine. La réflexion philosophique redistribue les divisions reçues : le culte et les syssities, assurant la cohésion sociale, sont regroupés, sans toutefois que s'efface la distinction entre le sacré et le civique. La propriété privée est morcelée, chaque propriétaire détenant à la fois des terrains

---

<sup>89</sup> Pour Aristote lui-même, le choix d'un site pour une cité doit répondre à quatre considérations ; la santé, la défense, les activités politiques, la beauté. Les trois premières s'inscrivent dans le schéma des trois fonctions. La quatrième s'y ajoute comme un supplément ou un couronnement.

<sup>90</sup> Aristote, *Constitution d'Athènes* XIII 2, atteste l'ancienneté de la classification rapportée par Plutarque (*Thésée* § 25), puisqu'il dit, sans expliquer le principe de la répartition, qu'après l'archontat de Damasias, les Athéniens ont décidé d'élire dix archontes : cinq Eupatrides, trois paysans, deux artisans, ce qui montre au moins que les paysans et les artisans, ensemble, prétendaient équilibrer le pouvoir des Eupatrides.

<sup>91</sup> Les références données ici conservent la nomenclature traditionnelle des livres de la *Politique*, aussi cohérente (et pas plus problématique) que les réagencements proposés, dont J. Aubonnet, Paris, CUF, 1960, p. CV-CIX, dresse le tableau.

frontaliers et suburbains, de peur qu'en cas de guerre, les frontaliers se montrent moins pugnaces que les autres citoyens. Cette quadripartition recouvre trois fonctions sociales : le culte, l'organisation des *syssities* dont on a depuis longtemps reconnu le caractère militaire, l'agriculture. C'est qu'Aristote, dont les *Ethiques* et la *Politique* se fondent sur des oppositions binaires entre l'esprit et le corps, le maître et l'esclave, le pouvoir et la soumission, le public et le privé, n'échappe pas totalement au modèle triparti, bien qu'il le dissimule et le déforme.

Il connaît aussi trois formes d'idéaux politiques : "Tous ceux qui placent le bien vivre dans la richesse pour un individu estiment aussi prospère la cité tout entière, si elle est riche ; tous ceux qui honorent surtout la vie tyrannique pourraient dire la plus heureuse une cité commandant à un très grand nombre de sujets, et si l'on approuve l'individu pour son excellence, on dira aussi que plus une cité est avisée, plus elle est heureuse (*Politique* VII, 1324a6-13)<sup>92</sup>." Entre le désir de bonheur matériel et l'idéal de sagesse, s'intercale l'ambition d'hégémonie que représentent, dans la suite du texte, les régimes militaristes, lacédémonien,

---

<sup>92</sup> En *Ethique à Nicomaque* I 3, 1095b14-1096a10, Aristote pose que les hommes conçoivent le bien d'après la vie qu'ils mènent : la foule le place dans le plaisir, l'élite active préfère l'honneur, qui est la fin de la vie politique. En troisième lieu vient l'idéal théorétique. Cette analyse transfère à l'ensemble de la société la psychologie que propose Platon en *République* IX 580d ss. En *Ethique à Eudème* I 1, 1214a30-b5, Aristote énumère trois conceptions du plus grand bien : il est, pour les uns, la réflexion ( $\varphi\rho\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) ; pour d'autres, l'excellence ( $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ ) ; pour d'autres encore le plaisir ( $\acute{\eta}\delta\omicron\nu\acute{\eta}$ ) ; le bonheur coïncide avec le bien et réunit les trois idéaux, selon certains ; deux seulement, selon d'autres ; ou bien il ne procède que d'un seul, selon d'autres encore. Le terme *ajrethv*, ambigu, désigne la discipline morale, impliquant la conscience de ce qu'on fait, mais aussi la fermeté et la constance (voir *Ethique à Nicomaque* II 3, 1105a28-33 ; VIII 4, 1156b12 ; *Grandes Morales* II 11, 1209b11-15). En *Ethique à Eudème* I 5, 1216a10-37, Anaxagore sert d'exemple à l'idéal théorétique ; Sardanapale représente la vie de jouissance (comme aussi dans l'*Ethique à Nicomaque* I 3, 1095b22). Personne ne figure le désir de gloire, pourtant évoqué. J.L. Ackrill, "Aristotle on Good and the Categories", in *Essays Presented to R. Walzer*, 1972 = *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, 1977, p. 17-24, tient le bien aristotélicien pour plurivoque. Mais Aristote range les opinions reçues à ce sujet sous trois rubriques : le politique, le philosophique, le voluptueux (*Ethique à Eudème* I 5, 1216a27-29), étant admis que le politique recouvre la vie active et la gloire des belles actions pour elle-même. Dans le traité apocryphe *Sur les excellences et les maux* (1249a30-b29), l'auteur reproduit la tripartition proprement platonicienne de l'excellence : la vertu intellectuelle consistant dans la réflexion ( $\varphi\rho\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ), la vertu propre au  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  se caractérisant par la douceur et le courage ( $\pi\rho\alpha\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ), la vertu du désir accaparant les qualités qui devraient appartenir à l'ensemble : la tempérance et la maîtrise de soi ( $\sigma\omega\varphi\rho\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\gamma\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\alpha$ ).

crétois, scythe, perse, thrace ou celte. Le qualificatif "tyrannique" a pour but de déprécier l'esprit de conquête. A l'inverse, sous les termes "excellence" (ἀρετήν) et "avisée" (σπουδαίον τέραν) s'euphémise l'idéal théorique, qui s'applique mal à l'ensemble d'une cité.

A peine plus loin dans le texte (*Politique* VII, 1327b23-33), s'esquisse une théorie des climats : les peuples des pays froids sont pleins d'ardeur (θυμοῦ πλήρη), mais manquent de réflexion et de technique (διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης). Les peuples de l'Asie sont réfléchis et techniciens (διανοητικὰ καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν) mais sans ardeur (ἄθυμα δέ). Les Hellènes, localisés dans l'intervalle, participent des deux. Ils sont à la fois ardents et réfléchis (ἔνθυμον καὶ διανοητικόν), de sorte que, s'ils étaient unis, ils pourraient commander aux autres. La "sociologie climatique" justifie l'expansionnisme des Hellènes. Pour faire des Grecs un peuple mixte possédant à la fois les qualités des nordiques et celles des méridionaux, il aurait suffi de deux termes : l'ardeur et la réflexion. Ils ne reçoivent même pas explicitement l'habileté technique. Le terme superfétatoire induit à conclure qu'Aristote simplifie, sans l'occulter, une taxinomie ternaire : capacité technique, combativité, intelligence, laquelle peut transposer aussi bien un modèle trifonctionnel reçu que la tripartition platonicienne<sup>93</sup>.

D'après les chapitres suivants (*Politique* VII 8-9, 1328b3-1329a39), six besoins conditionnent l'autarcie d'une cité : 1. la nourriture (τροφὴν), 2. les techniques (τέχναι), 3. les armes (ὄπλα), 4. l'abondance des richesses (χρημάτων εὐπορίαν), 5. le soin du culte divin (τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλειαν), 6. le discernement des intérêts et de la justice réciproque (κρίσιν περὶ τῶν συμφερόντων καὶ τῶν ὀκείων τῶν πρὸς ἀλλήλους). Leur correspondent six activités : 1. la production d'aliments, 2. la fabrication du matériel indispensable à la vie, 3. la lutte contre les citoyens insoumis et les ennemis, 4. le financement des dépenses courantes et militaires, 5. le culte des dieux (en fait, le premier soin), 6. la fonction judiciaire (la plus nécessaire de toutes). En conséquence, la cité autarcique se compose de six classes : 1. la foule des paysans, 2. les techniciens; 3. la classe militaire, 4. la classe aisée, 5. des prêtres, 6. des juges. La suite du texte exclut de la pleine citoyenneté les artisans et les commerçants, parce qu'ils mènent une vie ignoble, et les

---

<sup>93</sup> W.L. Newmann, *The Politics of Aristotle* III, p. 363, renvoie à Platon, *République* IV 435e, où la comparaison de l'état avec les individus qui le composent s'appuie sur ce que les Thraces et les Scythes sont ardents (τὸ θυμοειδέες), les Hellènes aiment apprendre (τὸ φιλομαθές), les Phéniciens et les Egyptiens aiment la richesse (τὸ φιλοχρήματον). Le traité hippocratique *Des airs, des eaux et des lieux* ne structure pas aussi nettement la caractérologie climatique, exposée aux paragraphes 12 à 24.

paysans, parce qu'ils manquent du loisir requis pour l'excellence et les activités politiques. Les fonctions militaire et délibérative impliquant l'une la vigueur, l'autre la réflexion, sont dévolues aux mêmes personnes mais pas au même âge, étant entendu que ces citoyens actifs possèdent les biens fonds. Quant aux fonctions sacerdotales refusées aux citoyens incomplets que sont les artisans et les paysans, elles reviennent aux vieillards fatigués par l'âge<sup>94</sup>. Cette sociologie politique combine trois opérations. Après avoir énuméré les six classes, Aristote les regroupe sous deux catégories : d'abord la masse, puis les nantis, qui se divisent à leur tour en trois classes d'âge : les jeunes, les adultes et les vieillards. Deux critères théoriques permettent une telle conversion : d'une part, la richesse, d'autre part et implicitement, trois causes finales : la satisfaction des besoins, la défense, le maintien, par la religion et les instances délibératives, de la cohésion sociale. Même quand le modèle idéologique des trois fonctions n'apparaît pas explicitement, il sous-tend la réflexion. Ainsi s'explique la dernière phrase de l'exposé : "Les paysans, les techniciens et tout l'ensemble de ceux qui travaillent pour vivre, sont nécessaires à l'existence des cités. Mais les parties de la cité sont constituées par le groupe militaire et délibératif. Chacun de ces éléments existe séparément, l'un toujours, l'autre par fractions successives (*Politique* VII 9, 1329a35-39)<sup>95</sup>."

---

<sup>94</sup> Auparavant (*Politique* IV 4, 1290b38-1291b13) Aristote avait énuméré huit classes. Cinq tout d'abord : paysans, ouvriers, marchands, thètes et guerriers ; puis trois ; les juges et les conseillers, les riches (qui participent aux liturgies), ceux qui assurent le service public et les liturgies. Il reproche à Socrate (= Platon, *République* II 369b-371b) de n'avoir distingué que quatre classes dans sa cité première : les tisserands, les paysans, les corroyeurs, les maçons, à quoi s'ajoutent ensuite trois autres corps de métier : les forgerons, les éleveurs, les commerçants. Aucune référence n'est faite à la cité idéale de Platon, sans qu'Aristote falsifie : pour lui-même, il rejette les guerriers dans le groupe des activités purement utilitaires et ne se prête pas à discuter la théorie platonicienne de l'âme. Fondant sa distinction sur le partage binaire entre le matériel et le spirituel, il ajoute aux professions utiles les activités délibératives et religieuses. Il ne fait pas se succéder les classes en progression dialectique. Il les pose toutes ensemble.

<sup>95</sup> W. L. Newmann, *The Politics of Aristotle* III p. 382, et *appendix* E, p. 573-575, condamne la fin du chapitre 9, sous le prétexte d'interpolation ; la phrase citée en référence (1329b35-39) ne serait donc pas d'Aristote. W. L. Newmann, voulant surtout retirer à Aristote l'exposé historique du chapitre 10, jugé superflu, trouve que la récapitulation qui vient à la suite coïncide mal avec celle qui clôt le chapitre 9, qu'en conséquence, il supprime. Aucun argument de sens ou de cohérence n'appuie le rejet de la prétendue digression historique. Dans son introduction générale (I, p. 75), W. L. Newmann se demande, sans trancher, si le passage est de la main d'Aristote. Dans son commentaire *ad locum* (III, p. 389), il incline à l'attribuer à un membre de l'école péripatéticienne. A ce jeu de

L'exemple d'Aristote peut expliquer la difficulté majeure que présente Platon et à laquelle G. Dumézil ne s'arrête pas. Fondamentalement, la cité ne se divise pas en trois mais en deux classes : au livre II de la *République* (369a-376 b), Socrate détaille les étapes par lesquelles se construit idéalement un état<sup>96</sup> : fondée sur l'incapacité de l'individu à vivre en autarcie, la solidarité sociale regroupe d'abord les quatre ou cinq professionnels indispensables : paysan, maçon, tisserand, corroyeur ou tout autre professionnel qui prenne soin de ce qui a trait au corps, chacun fournissant aux autres ce que produit le travail auquel il est préposé. A mesure que l'état grandit, les métiers se multiplient jusqu'à ne plus satisfaire seulement les besoins vitaux, mais aussi le luxe. Alors se révèle la nécessité de conquérir et la menace de guerre, à quoi est affecté un groupe professionnel spécifique : les gardiens, doux à leurs concitoyens, hostiles aux étrangers. Quatre qualificatifs les caractérisent : ils doivent être philosophes, ardents, rapides et forts. Dans un quatrième temps, parmi les gardiens, sont sélectionnés les parfaits, dont les combattants, qui, de cette façon, ne sont pas distingués, deviennent les auxiliaires. Les gouvernants philosophes forment donc le groupe quintessencié de la classe combattante, de même que certains, au-delà des stricts besoins, " chasseurs et imitateurs en tous genres", avaient procuré le luxe. Tandis que le superflu ne se distingue plus du nécessaire dans la société constituée, si bien que tous les producteurs se ramènent à une seule classe, la sélection isole les philosophes, seuls gardiens authentiques. La dichotomie précède la tripartition : de même que le matériel se coupe de l'idéal, le sensible de l'intelligible, le corps de l'âme, l'âme elle-même se divise d'abord en deux parties : la partie appétitive tirant en tous sens pour combler les désirs matériels, la partie spirituelle aspirant

---

l'argumentation formelle et floue, de l'atéthèse en chaîne, le philologue le plus éminent peut entraver le déchiffrement du texte.

<sup>96</sup> Le début du *Timée* (17a-18b) résume si succinctement les thèses de la *République* qu'on a pu penser qu'il n'y fait pas référence. W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy* V, Cambridge, 1978, p. 945, n. 1) conclut son bref historique de la controverse en rappelant que Socrate, au début du *Timée*, récapitule "des extraits évidents de la République." Il en redit même les acquis politiques indubitables. Au début du *Critias*, Critias, appliquant le modèle théorique à l'histoire, raconte que, dans l'ancienne Athènes, la classe militaire vivait séparée du reste de la population, artisans et paysans. La distinction des trois groupes, dans ce passage, reproduit la distinction des trois classes attribuée à Thésée (Plutarque *Thésée* § 25, voir *supra*), mais pour mieux distinguer deux catégories : les producteurs et les combattants.

à la vérité idéale. De même aussi, la société comporte essentiellement deux classes : les producteurs et les défenseurs<sup>97</sup>.

Platon ajuste deux modèles. L'un, biparti, lui permet d'isoler le groupe des gardiens qui seuls l'intéressent. Au moyen de l'autre modèle, triparti, il analyse les fonctions publiques, sans pour autant négliger les intérêts matériels et privés, si bien qu'il embrasse l'ensemble de la société.

Jamais sur ce sujet il ne se réfère aux Pythagoriciens dont il faut rechercher ailleurs les traces d'une doctrine et d'une pratique politiques. Dans toute la tradition antique, l'école pythagoricienne est donnée pour une secte, séparée du commun, impliquant une solidarité très poussée entre ses membres, une réflexion théorique, une ascèse et, qu'elle fût voulue à l'origine ou subie comme une conséquence, une action politique. Les théories se révèlent beaucoup plus disparates voire contradictoires, évoluant de la parénèse morale au symbolisme théorique, l'ensemble se dispersant dans des témoignages éparpillés sur dix siècles, depuis Aristote et surtout Aristoxène jusqu'à Jamblique. M. Détiénne pense déceler dans le pythagorisme ancien des traces de syssities et de compagnonnage guerrier, avec communauté de biens<sup>98</sup>, toutes pratiques qui "semblent répondre à un effort pour transposer certaines institutions caractéristiques des sociétés militaires que nous font connaître Sparte et la Crète<sup>99</sup>." De telles communautés se seraient proposées de "combattre la *truphé*, le luxe qui amollit les cités." Nulle théorie originale, ni, à plus forte raison, une justification tripartite n'explicitent cette morale politique. Si les Pythagoriciens ont, jusqu'au milieu du cinquième siècle avant notre ère, joué, en Grande Grèce et notamment à Crotona, un rôle politique, E.

---

<sup>97</sup> En *Lois* V 733d-734e, Platon pose quatre genres de vies bénéfiques : 1. tempérante, 2. sensée, 3. courageuse, 4. saine, auxquelles il oppose quatre genres de vies maléfiques : 1. déréglée, 2. insensée, 3. lâche, 4. malade. Puisque la tempérance s'étend à l'ensemble des classes sociales, les trois autres modes de vie et les trois tares qui leur sont opposées correspondent chacun à chacune des trois classes.

<sup>98</sup> M. Détiénne, *Atti del quinto convegno di studi sulla Magna Grecia*, Tarento, 1965, Naples, 1966, p. 159 ss.

<sup>99</sup> Dans le même volume, P. Boyancé, "L'influence pythagoricienne sur Platon", *Atti del quinto convegno di studi sulla Magna Grecia*, Tarento, 1965, Naples, 1966, p. 149ss., suppose que les Pythagoriciens ont enseigné à Platon que l'univers est soumis à un ordre et que les connaissances intellectuelles, notamment musicales et astronomiques, comportent une valeur morale. De ces deux hypothèses, aucune, sous cette forme schématique, ne permet d'imaginer le contenu de la cosmologie, de l'astronomie et de la musicologie propres aux Pythagoriciens antérieurs à Philolaos, ni, à plus forte raison, de deviner leurs théories politiques.

Will ne parvient pas à en discerner la forme et les fondements spécifiques<sup>100</sup>. Bien qu'A. Delatte ait réuni et analysé les témoignages dont aucun n'est antérieur au quatrième siècle avant notre ère<sup>101</sup>, le travail de synthèse et de caractérisation reste à faire. La difficulté s'accroît encore de ce que la plupart des textes ou des dits politiques prétendus

---

<sup>100</sup> E. Will, *Le monde grec et l'orient* I, Paris, 1972, p. 237-241.

<sup>101</sup> A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, 1922.

pythagoriciens ont été forgés à époque tardive, pour couvrir une opinion récente d'une autorité antique et vénérable<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Parmi les sources antiques réunies et analysées par A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, 1922, p. 3-34 pour les sociétés pythagoriciennes, p. 35-202 pour les théories politiques, le seul texte qui peut recouvrir une tripartition est l'anecdote relative aux trois genres de vie, rapportée par Cicéron (*Tusculanes* V, III 8-9), Jamblique (*Vie Pythagorique* § 58-59) et Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres* VIII, 8) qui s'inspirent tous trois de la version fixée par Héraclide du Pont : selon Pythagore, la vie ressemble aux panégyries. Les uns y viennent pour commercer, d'autres pour concourir, d'autres pour contempler (et philosopher). La classification ternaire entre amoureux du gain, amoureux de la gloire, amoureux de la sagesse, explique le terme "philosophe" et fait ressortir l'excellence particulière de l'activité intellectuelle. Elle masque l'opposition radicale entre la volonté de savoir, unique, et toutes les autres formes d'aspirations variées. Platon use des mêmes termes ou de leurs synonymes. En *République* IX 581c et 582d, il introduit ensemble les trois modèles :  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\nu$ ,  $\phi\iota\lambda\omicron\nu\iota\kappa\omicron\nu$ ,  $\phi\iota\lambda\omicron\kappa\epsilon\rho\delta\eta\varsigma$  (581e);  $\phi\iota\lambda\omicron\kappa\epsilon\rho\delta\omicron\upsilon\varsigma$ ,  $\phi\iota\lambda\omicron\tau\acute{\iota}\mu\omicron\upsilon$ ,  $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\upsilon$  (582d). J. Burnet (Plato, *Phaedo*, Oxford, 1911, p. 68, ad 68c2), répertorient les occurrences chez Platon de  $\phi\iota\lambda\omicron\tau\iota\mu\omicron\varsigma$  et  $\phi\iota\lambda\omicron\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ , esquisse une étude de la tradition antique (voir aussi J. L. Stocks, "Plato and the Tripartite Soul", *Mind*, NS, XXIV, 1915, p. 207-221). Le problème reste posé de savoir si Platon emprunte la tripartition des vies et de l'âme aux Pythagoriciens ou si les auteurs anciens, d'Héraclide du Pont, l'Académicien, à Jamblique, le Néo-Platonicien, n'ont pas, tous, coloré de platonisme l'anecdote pythagoricienne des trois genres de vie. Comme J. S. Morrison, "The Origins of Plato's Philosopher-Statesman", *CQ*, 1958, p. 198-218 (particulièrement, p. 208), R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie*, 1956, p. 24-40) critique W. Jaeger ("Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal", *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* 1928, p. 390, traduction anglaise, "On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life, Aristotle, Oxford, 1934<sup>1</sup>, 1948<sup>2</sup>, p. 426-461) d'avoir supposé que l'idéal de vie théorique était une invention platonicienne et que les traits des trois catégories d'hommes : les commerçants, les concurrents, les spectateurs, illustrent la tripartition platonicienne. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentare*, Heft VII : *Herakleides Pontikos*, Bâle, 1953, 89. A. J. Festugière, "Les trois vies", *Acta Congressus Madvigiani*, volume 2, Copenhague 1958, p. 137-138, supposent aussi qu'Héraclide développe un thème spécifique à l'ancienne Académie. R. Joly, voulant attribuer l'apologue au pythagorisme ancien, n'oppose que deux genres de vie : le politique et le contemplatif, admettant implicitement que le lucratif ne constitue pas un idéal. S'il suffisait d'opposer la vie contemplative à la vie active, il ne servirait à rien de produire un exemple à trois termes. A. Cameron, *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection, Menasha* (Visconsin, USA), 1938,

Ainsi le début de la Constitution attribuée à Hippodamos de Milet dans l'*Anthologie* de Stobée, décrit, en contradiction avec le résumé qu'Aristote propose en *Politique* II, une société trifonctionnelle qui rappelle celle des livres III et IV de la *République* de Platon : "Je dis, moi, que l'ensemble du corps politique se sépare en trois catégories. L'une est la catégorie des bons qui gouvernent la communauté. La deuxième comprend ceux qui se caractérisent par la puissance. La troisième, ceux qui se caractérisent par la production et la fourniture du nécessaire. J'appelle le premier groupe "délibératif", le second "auxiliaire", le troisième "laborieux." Et les premiers de ces groupes, je dis qu'ils forment une parentèle de gens menant une vie libre, tandis que le troisième forme la famille de ceux qui peinent au travail ; je dis que le "délibératif" est le meilleur, que le "laborieux" est inférieur et l'"auxiliaire" médian. Il faut que le "délibératif" commande, que le "laborieux" soit soumis au commandement, et que l'"auxiliaire" à la fois commande et soit soumis au commandement. Le premier, en effet, délibère aussi d'avance sur ce qu'il faut faire. L'auxiliaire, parce qu'il combat pour tous, commande à tout le groupe laborieux, mais, parce qu'il est soumis aux délibérations préalables, il est soumis au commandement<sup>103</sup>."

---

chapitre 3, avait pensé établir qu'Héraclide dépend de sources du Vème siècle avant notre ère. W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, I, 1967, p. 165 l'approuve. Personne ne parvient à dégager clairement un modèle ou une pratique politique tripartite dans le pythagorisme ancien. T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, Londres, 1951<sup>1</sup>, 1959<sup>2</sup>, p. 26-28, se fondant sur l'étude de L. Minar (*Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, 1942), tire des témoignages d'Aristoxène l'indice d'une communauté élitiste gouvernant la cité et d'une réflexion sur les rapports entre les gouvernants et les gouvernés. Aucun modèle tripartite ne transparaît sous cette reconstruction hypothétique et schématique. Voir aussi K. von Fritz, *Pythagorean Politics in South Italy, an Analysis of the Sources*, New York, 1940.

<sup>103</sup> Ἡ ποδάρμου Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περὶ πολιτείας.  
 Φαμί δ' ἐγὼν ἐς μοίρας τρεῖς διεστάσθαι τὰν σύμπασαν πολιτείαν· καὶ μίαν μὲν εἶμεν μοῖραν τῶν ἀρετᾶ κυβερνώντων τὰ κοινά, δευτέραν δὲ τῶν δυνάμει, τρίταν (5) δὲ τῶν ἐκπλαρώσει καὶ χορηγία τῶν ἀναγκαίων. ὄνυμαίνω δὲ τὸ μὲν πρῶτον πλᾶθος βουλευτικόν, τὸ δὲ δεύτερον ἐπίκουρον, τὸ δὲ τρίτον βάνουσον. καὶ τὰ μὲν πρῶτα τῶν ἐλευθέραν βιοτὰν ἐχόντων οἰκῆα φαμί εἶμεν, τὸ δὲ τρίτον τῶν βιοπόνων. καὶ τὸ μὲν βουλευτικόν ἄριστον εἶμεν, (10) τὸ δὲ βάνουσον χερρήϊον, τὸ δ' ἐπίκουρον μέσον. καὶ τὸ μὲν βουλευτικόν ἄρχεν δεῖ, τὸ δὲ βάνουσον ἄρχεσθαι, τὸ δὲ ἐπίκουρον καὶ ἄρχεν καὶ ἄρχεσθαι. τὸ μὲν γὰρ καὶ τί δεῖ

L'auteur de ce texte s'inspire de Platon, ce qu'il indique ne serait-ce qu'en dénommant la classe dirigeante "délibérative", la classe combattante "auxiliaire"<sup>104</sup>. Il établit une hiérarchie stricte entre les "bons", les "puissants" et les "producteurs", faisant des puissants les intermédiaires plus proches, par leur existence libre, des gouvernants que des gouvernés. A. Delatte, bien qu'il propose, pour l'ouvrage entier, une date tardive de composition, conclut que l'auteur a voulu donner l'illusion d'un traité composé à l'époque classique. Le faussaire, tout en platonisant, se donne pour Hippodamos. Il tenait donc la tripartition sociale, qu'il

---

πράσσειν προβουλεύει, τὸ δ' ἐπίκουρον τῶ μὲν προπολεμὲν ἄρχεϊ τῶ βαναύσω παντός, τῶ δὲ προβουλεύεσθαι ἄρχεται (Hippodamos, dans Stobée, *Anthologie* IV 1, 93, Ioannis Stobaei, *Anthologium* IV, ed. O. Hense-C. Wachsmuth, Berlin, 1909, p. 28, Περὶ Πολιτείας). B. Sergent ("Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne, bilan critique", *Annales ESC*, 1979, p. 1155-1186) évoque le texte (p. 1173). Depuis A. Delatte, on s'accorde à considérer le texte comme un faux tardif. Le lemme de Stobée dit seulement "d'Hippodamos le pythagoricien, extrait de La Constitution." A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, 1922, p. 132-135, traduit et étudie, parmi d'autres, ce fragment. Ma traduction serre au plus près le texte transmis par la tradition manuscrite, sans retenir les corrections mineures proposées par les différents éditeurs : ligne 2, à ἀγαθῶν, Hirschig a substitué ἀρερᾶς, retenu par O. Hense-C. Wachsmuth et traduit par A. Delatte. Si l'on comprend que le second groupe puisse gouverner par la force, on ne comprend plus que le troisième le puisse par le travail productif. Puisqu'il faut admettre une anacoluthie, autant conserver celle qu'a transmise la tradition : au sommet gouvernent les bons ; en dessous, les uns se caractérisent par la force, les autres, par l'activité productive. Ligne 7, à αὐτῶν, Elter substitue πρᾶτα τῶν, que retiennent O. Hense-C. Wachsmuth et que traduit A. Delatte. Le sens ne change guère, si ce n'est que l'absence d'article devant ἑσόντων, dans la tradition manuscrite, suggère que les deux premiers groupes se composent d'un nombre indéterminé et diversifié de gens, pourvu seulement qu'ils mènent une vie libre, cependant que le troisième ensemble comprend tous les tâcherons. La suite du texte (Stobée, *Anthologie* IV 1, 94 et 95, HW IV, p. 29-36) subdivise chaque catégorie en trois sous-groupes et expose les modes de l'harmonie civile. Elle mériterait une analyse pour elle-même, mais sans relation avec une étude des formes de tripartition. A. Delatte (p. 133-155) en étudie le contenu.

<sup>104</sup> *République* IV. 441a. N'appartiennent à Platon seul ni la métaphore "gouverner" (κυβεργᾶν, voir *République* IX 590b ; *Critias* 109c), ni l'opposition entre condition laborieuse (to; bavnauson) et liberté (voir *Lois* I, 644a ; *Lettre* VII, 334b ; mais aussi implicitement, *Epinomis* 976d où s'atteste le couple commander/être commandé), ni enfin l'appellation "nécessaire" pour les biens matériels. Toutefois, ces expressions accumulées donnent à l'expression un style platonisant.

fige en hiérarchie, pour un trait caractéristique de la littérature politique de l'époque classique.

De fait, Isocrate attribue au roi légendaire d'Égypte, Busiris, une répartition tripartite du peuple. Après s'être emparé du lieu le plus beau possible, Busiris, "séparant par groupes ceux qui l'entouraient préposa les uns aux sacerdoce, en orienta d'autres vers les activités techniques, en contraignit d'autres encore à s'exercer aux activités de la guerre, car il pensait qu'en premier lieu, le nécessaire et le superflu doivent procéder de la campagne et des activités techniques et que le moyen le plus sûr de les garder, c'est à la fois le soin donné à la guerre et la piété envers les dieux (*Busiris* § 15)."

Parce que la tripartition du Busiris rappelle celle de la *République*, le texte a fait l'objet de controverses insolubles selon que l'on voulait ou non soupçonner, sous les allusions, une escarmouche littéraire avec Platon<sup>105</sup>. La signification et la portée du *Busiris*, opuscule polémique explicitement dirigé contre le sophiste Polycrate, ne peuvent se comparer aux développements théoriques de la *République* : tandis que Platon recherche les conditions de la justice sociale, Isocrate esquisse le tableautin d'une société prospère. Il n'analyse pas ni ne justifie les structures idéales de l'État. Sous couvert d'apologie, il peint le roi idéal, bon administrateur et prévoyant. Sa rhétorique fait fonds de tous les lieux communs utilisables. Lui-même conjugue tripartition et bipartition, les prêtres et les guerriers ayant pour tâche de conserver les biens produits par les techniciens.

Il prouve que le modèle de la tripartition sociale était suffisamment connu pour n'avoir pas à être justifié. Déjà au cinquième siècle, Pindare, Eschyle, Hérodote, Aristophane l'utilisent sans l'expliquer<sup>106</sup>. Euripide, non seulement rappelle les trois récompenses

---

<sup>105</sup> C. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, 1971, p. 40ss, résume les discussions qu'a suscitées le *Busiris*. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, 1922, p. 45, suppose qu'Isocrate a emprunté, archaïsé, coloré d'exotisme certains traits de la philosophie pythagoricienne, mais ne peut, ni le prouver irréfutablement, ni, à plus forte raison, faire la part de l'emprunt et de l'invention. Il fonde son intuition sur ce qu'Isocrate souligne l'influence bienfaisante de "la crainte des dieux", opinion qu'Aristoxène attribue aux Pythagoriciens. Il pense trouver la clef du texte dans les paragraphes 28 et 29, où il est dit que Pythagore a emprunté à l'Égypte sa philosophie. C'est prendre le détail pour le tout, la digression érudite pour le fond d'un exercice rhétorique.

<sup>106</sup> Les textes de références sont Pindare, *Pythique* III 47-54, *Olympique* XIV 7, Eschyle, *Perses* 715-716, *Prométhée enchaîné* 167-177, Hérodote, *Histoires* I §.30-33, 84-89, Euripide, *Troyennes* 913-937, *Iphigénie à Aulis* 1284-1311, Aristophane, *Grenouilles* 1032-1036. Isocrate évoque aussi les trois choix fonctionnels offerts à Pâris, dans l'*Eloge d'Hélène*.

promises à Pâris par Héra, Athéna et Aphrodite, il fait énumérer par Thésée (*Suppliantes*, 234-237) trois formes d'ambition juvénile : les jeunes gens se plaisent à la guerre où ils s'exaltent sans justice pour la ruine de la cité . L'un veut conduire une armée (ὄπως στρατηλατῆ). L'autre veut la puissance pour en abuser (ὡς ὑβρίζη δύναμι ν ἔς χει ῖ ρα λαβών) ; la phrase, dans le contexte de la tragédie, fait allusion à Polynice). Un troisième veut le gain (κέρδοθς ἔνεκα). Les trois aspirations à l'activité guerrière, au pouvoir, à la richesse, s'inscrivent dans les trois fonctions. Comme Platon, Aristote s'y réfère, mais de manière voilée. Tous deux combinent plusieurs schèmes d'analyse pour construire, l'un une théorie de la justice, l'autre une sociologie politique systématique. Platon ne découvre pas la tripartition. Il n'y aboutit pas non plus. Il l'utilise pour fonder sa réflexion sur le statut et la formation des gardiens de l'Etat. En l'absence de tout témoignage irrécusable ou d'une méthode qui permettrait de retracer théoriquement des filiations précises, mieux vaut renoncer à imputer aux Pythagoriciens la formulation d'un modèle idéologique suffisamment reçu pour ne pas avoir, à l'époque, requis de justification historique. Si Platon se l'est, dans la tradition, approprié, c'est qu'il en a donné l'analyse et la théorie les plus fines, la formulation la plus nette. Des philosophes, ses contemporains, ne subsistent que des fragments, des citations ou des résumés de doctrine, si bien que l'historien des idées, après avoir identifié un modèle d'analyse, en est réduit à rechercher des indices de diffusion dans les fragments, les ouvrages poétiques rhétoriques ou historiques. La "recherche des sources" l'a habitué à traiter ces indices comme des faits originaux, à tenir une convergence idéologique pour la trace d'une influence, une différence pour le signe d'une polémique. G. Dumézil repoussant, dans son domaine propre, la question des origines jusqu'à la préhistoire indatable, invite le spécialiste à traiter les " survivances ", non plus comme des constructions théoriques, plus ou moins originales, mais comme des schèmes de pensée sur lesquels se fonde la réflexion. L'histoire sociale de la culture grecque reste à écrire. La tripartition fonctionnelle y constitue un modèle parmi d'autres, non sans déplacements et modifications.

### **Héraclès**

Non seulement l'analyse trifonctionnelle décèle les lambeaux d'une idéologie sous-jacente dans certaines institutions, dans certaines pratiques, dans les traditions légendaires tels que le jugement de Pâris, dans des récits comme l'entrevue de Solon et de Crésus, dans des textes philosophiques comme les livres III et IV de la *République*, dans des figurations, elle propose aussi un cadre cohérent à l'intérieur duquel se moule, quelque modification, quelque ajout qu'elle puisse subir, une légende entière, non pas interprétée par un auteur, mais telle que l'ont rapportée les érudits.

En 1956, G. Dumézil, par comparaison avec le mythe d'Indra en Inde, et l'histoire de Starkatr en Scandinavie, a découvert que la geste d'Héraclès, quelles qu'en soient les variantes, se coule dans un cadre triparti : "La carrière d'Héraclès se divise en effet, en trois parties, et trois seulement, ouverte chacune par un grave péché qui exige une expiation et

dont le groupe d'aventures qui suit immédiatement est présenté comme la conséquence ; le contrecoup de ces péchés atteint le héros, la première fois dans sa santé mentale, la seconde fois dans sa santé physique, la troisième dans sa vie même ; ces péchés enfin correspondent aux trois fonctions suivant l'ordre hiérarchique décroissant, puisqu'il s'agit successivement d'une hésitation devant l'ordre de Zeus, du meurtre lâche d'un ennemi surpris, d'une passion amoureuse coupable (*AFGIE*, 1956, p. 95 = *HMG*, 1969, p. 90. Résumé en *ME II*, 1971<sup>1</sup>, p. 18)." Personne auparavant n'avait aussi rigoureusement jalonné l'histoire d'Héraclès, ni n'avait ramené les douze travaux au rang d'épisode majeur mais comparable aux autres exploits<sup>107</sup>. L'attention ne se fixe plus sur les aventures mais sur les crises que les Tragiques ont mises en scène : Euripide représente la folie infanticide dans l'*Héraclès Furieux*, Sophocle raconte la prise d'Œchalie, la passion pour Iole et la mort dans les *Trachiniennes*<sup>108</sup>. Jamais, à ma connaissance, le meurtre d'Iphitos, au mépris des lois de l'hospitalité, n'a formé le sujet d'une tragédie, bien qu'il l'eût pu<sup>109</sup>.

Si les allusions à des faits isolés ne manquent pas dans la tradition littéraire, seuls deux compilateurs, Diodore (*Bibliothèque Historique IX*, 8-39), contemporain d'Auguste, et le pseudo-Apollodore (*Bibliothèque II*, 4, 8- 7, 8), que l'on situe au premier ou au second siècle après NOTRE ÈRE<sup>110</sup>, racontent l'ensemble de la geste. Ils s'accordent, à quelques nuances

---

<sup>107</sup> F. Bader, "Les travaux d'Héraclès et l'idéologie tripartite", *Héraclès, d'une rive à l'autre de la Méditerranée*, C. Bonnet et C. Jourdain-Annequin éditeurs, Bruxelles-Rome, 1992, p. 7-42, a tenté une analyse des travaux.

<sup>108</sup> Les deux sujets auront suffisamment de succès pour que Sénèque les reprenne dans l'*Hercule Furieux* et l'*Hercule sur l'Œta*.

<sup>109</sup> Sophocle avait composé un drame satyrique : *Héraclès à Ténare*, aujourd'hui perdu, qui traitait de la descente dans l'Hadès pour y capturer Cerbère. De l'*Eurysthée*, drame satyrique d'Euripide, on sait seulement qu'Héraclès y tenait un rôle important, la descente dans l'Hadès et l'hydre de Lerne y étant invoquées. Ion de Chios, dans son *Omphale*, autre drame satyrique, avait montré Héraclès esclave, vêtu de vêtements féminins. Ailleurs, tel un *deus ex machina*, il n'apparaît que pour délivrer Prométhée dans le *Prométhée Délivré* d'Eschyle, aujourd'hui perdu, pour ramener Alceste à la vie dans l'*Alceste* d'Euripide, ou pour signifier leur gloire guerrière commune à Philoctète et Néoptolème au terme du *Philoctète* de Sophocle

<sup>110</sup> Jean Tzètzès (*Chiliades II*, 157-507), au XII<sup>e</sup> siècle après notre ère, met en vers la version du pseudo-Apollodore. Il y ajoute des interprétations tantôt allégoriques, tantôt rhétoriques. Hérodore, *FrgrH*, F. Jacoby, 31F13-37, Leyde, 1957. Pour autant que l'on puisse en juger, les *Herakleia* de Panyassis traitaient principalement des seuls travaux (V. J. Matthews, *Panyassis of Halicarnassos, Text and Commentary*, Leyde 1974, p. 21-26).

près, pour retracer une carrière cohérente : après une naissance et une adolescence déjà héroïque, Héraclès est contraint de se mettre au service d'Eurysthée, son cousin, à qui Zeus, dupé par Héra, a donné de régner sur Tyrinthe, avec la promesse, en compensation, qu'Héraclès obtiendrait l'immortalité après avoir accompli douze travaux<sup>111</sup>. En conséquence, les exploits contemporains des travaux, mais non comptés comme tels et les faits ultérieurs risquent de paraître adventices, ce que sont les errements en Italie, détaillés par le sicilien Diodore (*Bibliothèque Historique* IV, 20-25) et les expéditions orientales auxquelles s'arrête Apollodore (*Bibliothèque* II, 5, 10), moins toutefois que ne fait Diodore pour les aventures en Italie. Non seulement on peut changer l'ordre de succession des travaux ou déplacer un épisode, on peut aussi ajouter un fait pour expliquer la fondation d'une ville, justifier une généalogie ou un rite, si bien que, par provignement, l'histoire d'Héraclès peut toujours s'amplifier. Ainsi s'explique qu'il soit devenu ou ait été tenu pour un héros panhellénique, une colonie pouvant se réclamer de lui par référence à son passage dans tous les lieux de la terre, aux enfants qu'il a engendrés çà et là, aux migrations successives de ses multiples descendants<sup>112</sup>.

Parvenu à l'âge adulte, il avait épousé la fille de Créon, roi de Thèbes, Mégara, dont il avait eu des enfants. Héra le rend fou, sans autre motif (selon Apollodore, *Bibliothèque* II, 4, 12) que la jalousie qu'elle éprouve, selon Diodore (*Bibliothèque Historique*, IV, 10) parce qu'il avait hésité à se rendre aux ordres d'Eurysthée, bien que l'oracle de Delphes lui eût ordonné d'accomplir les douze travaux au terme desquels il recevrait l'immortalité<sup>113</sup>. Après avoir

---

<sup>111</sup> Apollodore sépare nettement les deux derniers travaux : en *Bibliothèque* II, 4, 12, la Pythie ordonne dix travaux. En *Bibliothèque* II, 5, 11, Eurysthée refusant de compter les écuries d'Augias et l'hydre, impose les pommes d'or des Hespérides et Cerbère.

<sup>112</sup> Si Olympie (où Héraclès aurait fondé les jeux) et Delphes (dont Héraclès consulte l'oracle) constituent les pôles de l'hellénisme, Héraclès lui-même sert de modèle aux Grecs migrants, ses déplacements couvrant l'ensemble du monde connu et même au-delà.

<sup>113</sup> Nicolas Damascène, *fragment* 20 (*FHG* III, ed. C. Müller, Paris, 1859 = *Excerpta de Virtutibus, Cod. Turon. fol. 229, 7 = FgrH*, Jacoby 90F13) n'impute pas la folie à Héra. Dans l'*Idylle* IV, *Mégara*, attribuée à Moschos, Mégara ne sait de qui, de l'une des Kères ou d'Érinye, sont venus les traits d'Héraclès en délire (vers 13-14). Des récits de Stésichore (*fragment* 53, *PMG*, Page) et de Panyassis (*fragment* 22 K., *Panyassis of Halicarnassus, Text and Commentary*, ed. V. J. Matthews, Leyde, 1974, p. 111-113), évoqués par Pausanias (*Périégèse* IX, 11, 2), on ne sait rien. Euripide (*Héraclès Furieux*, v. 1191) fait révéler par Thésée que l'épreuve vient d'Héra. Selon la scholie à la *Néméenne* IV, 104, Hérodore dénombrerait deux folies d'Héraclès (*FgrH*, 31F32), l'une ayant entraîné le meurtre des

massacré ses enfants, revenu à la raison il demeure un temps prostré, avant de guérir, seul, selon Diodore, avant de se faire purifier par Thespios, et de consulter, alors seulement l'oracle de Delphes, selon Apollodore. Il se met enfin au service d'Eurysthée.

Après qu'il a accompli les douze travaux, il n'est plus soumis à Eurysthée. Il répudie Mégara et la donne à Iolaos. Lui-même veut épouser Iole que lui refuse Eurytos. Selon Diodore (*Bibliothèque Historique* IV, 31) il lui vole ses juments pour se venger. Selon Apollodore (*Bibliothèque* II, 6, 1), Eurytos l'accuse indûment, car c'est Autolykos qui a volé des bœufs. Dans les deux récits, Iphitos, le seul fils d'Eurytos favorable à Héraclès, se rend auprès de lui à Tyrinthe en quête des animaux volés. Héraclès le précipite du rempart et, selon Diodore, ajoute la fourberie cynique à la trahison, en lui faisant reproche des accusations portées contre lui. Selon Apollodore (II, 6, 2), il a reçu Iphitos en hospitalité et a été pris d'une crise de démence<sup>114</sup>. Il tombe alors malade et consulte l'oracle de Delphes, lequel lui enjoint de se vendre comme esclave pour payer réparation du meurtre.

Acheté par Omphale, il châtie les brigands de Lydie et, affranchi, revient dans le Péloponnèse. Il s'empare, au passage, de Troie où il offre la royauté à Priam. Selon Apollodore (*Bibliothèque* II, 7, 1), il participe alors à la Gigantomachie<sup>115</sup>. Il combat Augias,

---

enfants, l'autre consécutive au meurtre d'Iphitos (voir le commentaire de Jacoby, *FgrH*, Leyde, 1957, p. 507).

<sup>114</sup> Apollodore (*Bibliothèque* II, 6, 2), seul dans la tradition, substitue des vaches aux juments. Même Jean Tzètzès, *Chiliades* II, 417, dit que les animaux volés — par Autolykos — sont des juments. Homère souligne qu'Héraclès n'a respecté ni la vigilance des dieux ni la table en tuant Iphitos, alors qu'il était son hôte, dans sa propre maison (*Odyssée* XXI, vers 22-30). Un scholiaste, *ad locum*, précise que es juments ont été volées par Autolykos. La *Scholia minor* (pseudo-Didyme) à l'*Iliade* 392, résumant sans doute une *Prise d'Œchalie*, place la destruction d'Œchalie et la capture d'Iole avant la mort d'Iphitos. Les versions peuvent varier infiniment, sans souci de vraisemblance. Seul Sophocle (*Trachiniennes*, v. 277), fait dire à Lichas que Zeus n'a pas supporté qu'Héraclès ait tué Iphitos, seul parmi les hommes, par ruse (dovlw/, et non par trahison). Si la ruse au combat peut compter parmi les qualités guerrières, à côté de la force, de l'agilité, de la bravoure, elle devient déloyauté inacceptable quand l'hostilité est suspendue et, tout particulièrement quand on reçoit un hôte.

<sup>115</sup> Diodore (*Bibliothèque Historique* IV, 15) place la Gigantomachie au milieu des travaux, entre l'épreuve du taureau de Crète et la capture des juments de Diomède. Il semble que Diodore (ou ses sources) ait sciemment voulu placer, entre les travaux péloponnésiens ou méridionaux et les autres, les actes religieux : fondation des Jeux Olympiques, participation à la Gigantomachie, délivrance de Prométhée. De même, immédiatement après avoir capturé en Thrace les chevaux de Diomède, donc

prend Elis et donne la royauté à Phylée ; il combat les Hippocoontides, prend Lacédémone et remet la royauté à Tyndare (en dépôt, selon Diodore, *Bibliothèque Historique* IV, 23). Selon Apollodore (*Bibliothèque* II, 7, 3), il combat aussi contre Nélée et les Néléides, prend Pylos et donne la royauté à Nestor. Quittant le Péloponnèse pour Calydon, il épouse Déjanire, après avoir terrassé le fleuve Achéloos, son rival. Il aide les Calydoniens à combattre les Thesprotes dont il prend la ville, Ephyre, et tue le roi Phylée.

Au cours d'un festin à Calydon, il tue l'échanson d'Oineus, le père de Déjanire. Il s'exile, et, sur le chemin vers Trachis, tue le centaure Nessos qui voulait violer Déjanire. Il combat avec les Méliens contre les Dryopes, avec les Doriens contre les Lapithes. En Pelasgotide, il tue le roi d'Orménios, qui lui refusait sa fille en mariage selon Diodore (*Bibliothèque Historique* IV, 37), le passage, selon Apollodore (*Bibliothèque* II, 7, 7). Il prend enfin Œchalie, la ville d'Eurytos, enlève Iole et, sur le chemin du retour à Trachis, il endosse la tunique que Déjanire, voulant regagner son amour par un philtre, a trempée dans le sang du centaure Nessos. Consumé de douleur, il s'immole sur le bûcher de l'Œta<sup>116</sup>.

Il monte alors dans l'Olympe, où il reçoit l'immortalité et prend Hébé pour épouse.

---

avoir quitté le mode hellénique, il accompagne les Argonautes, avant d'aller chercher à l'Est le baudrier d'Hippolyte, à l'Ouest les vaches de Géryon, dans l'Hadès Cerbère, du côté de la Libye (donc au Sud mais au-delà du monde habité) les pommes d'or du jardin des Hespérides. G. Dumézil, *ME* II, 1986<sup>3</sup>, p. 189, rappelle incidemment l'épisode de la Gigantomachie au cours duquel, d'abord, Zeus cueille le remède (Φάρμακον) d'immortalité, puis adjoint aux dieux Héraclès, parce qu'il leur faut l'aide d'un mortel. Le thème se retrouve analogiquement dans le roman de Kavya Usanas (1<sup>o</sup> chant du *Mahābhārata*), dans le récit irlandais de la bataille de Moytura, dans la seconde partie du Mabinogi de Branwen "un des deux partis est en possession d'un moyen matériel ou formulaire, soit de ressusciter les morts, soit d'assurer l'invulnérabilité, l'immortalité à ses combattants, et l'autre parti cherche à s'emparer de ce moyen ou à le détruire (*ME* II, 1986<sup>3</sup>, p. 186)." Le thème n'exploite qu'une péripétie dans des ensembles plus complexes. La tradition grecque lui donne moins de relief que la littérature indienne ou les légendes celtes. il n'en apparaît pas moins, lourd de possibilités, que n'a exploitées aucun auteur subsistant.

<sup>116</sup> Pour éviter d'alourdir l'exposé, je m'en suis tenu aux faits que je tiens pour essentiels à la compréhension de la geste. L'ensemble des faits mériterait une étude approfondie et rien n'a remplacé l'étude d'U. von Wilamowitz-Möllendorf : "Der Herakles der Sage" (in *Euripides, Herakles*, vol. II, Berlin <sup>2</sup>, 1895, p. 1-108) pas même l'article d'O. Gruppe (in *Pauly-Wissowa, REA*, Suppl. III, 1922, col. 910-1121). Dans un chapitre de *Greek Myths*, Londres, 1974, p. 176-213, G. S. Kirk tente d'expliquer la geste d'Héraclès en termes de contradictions, notamment entre nature et culture, mais il n'articule pas les épisodes entre eux.

La seconde partie de sa carrière, depuis son retour de Lydie jusqu'à sa mort s'est caractérisée surtout par des guerres ethniques, tantôt dans le Péloponnèse, tantôt dans le Nord de la Grèce. S'il terrasse encore des monstres, il n'en fait plus sa tâche principale, à l'inverse de ce qui advenait dans la première partie où les guerres purement humaines tenaient une place secondaire. De ce fait, les travaux apparaissent idéaliser une initiation à la fonction guerrière parfaite<sup>117</sup>. Par le meurtre de ses enfants, Héraclès se trouve rejeté du monde commun des mortels, où pourtant il se distinguait déjà. Marginalisé, il parcourt l'univers pour faire d'abord dans le monde sauvage l'épreuve de sa pugnacité : par vigueur, il étrangle le lion de Némée ; par subtilité, il trouve le moyen d'annihiler l'hydre de Lerne, adversaire multiple et multiforme ; avec courage, il affronte le sanglier d'Erymanthe qui menace de le déchiqueter ; il surpasse en vitesse la biche de Cerynée ; il manie l'arc, l'arme requérant la plus haute technique, avec tant d'habileté qu'il atteint les oiseaux du lac Stymphale. Dans un second temps, il pratique envers les rois trois attitudes attendues du guerrier : allégeance, alliance, hostilité ; au service d'Augias, il ne répugne pas à nettoyer les écuries, tâche vile. De Minos, avec courtoisie, il obtient qu'il lui cède le taureau de Crète. Il vainc enfin Diomède pour lui enlever ses chevaux. Le merveilleux s'ajoute à ces actes pour en magnifier l'accomplissement. Les quatre derniers travaux renferment une signification eschatologique, se situant aux extrémités du monde : au Nord-Est, Héraclès s'empare du baudrier d'Hippolyte ; du Sud-Ouest, il ramène les vaches de Géryon (personnage dont G. Dumézil, *HMG*, 1969, p. 144, compare, sans s'y arrêter, le triple corps avec les triplicités

---

<sup>117</sup> G. Dumézil (*HMG*, 1969, p. 101-104) suggère, sans toutefois appliquer explicitement l'hypothèse à Héraclès, que les exploits assurent la promotion du guerrier : "Lorsqu'on a à comparer des mythes et des légendes, qui illustrent chez divers peuples la fonction guerrière, on constate souvent que des scènes homologues, par exemple une lutte contre un genre d'adversaire particulièrement fort ou effrayant, ont été employées sans grande variation, ici dans un récit d'initiation, à la gloire du héros novice, là dans un récit de "confirmation" ou de "promotion", à la gloire d'un héros déjà éprouvé (p. 104)." Les plus grands exploits d'Héraclès ont été rejetés au temps de son "initiation" ; mais certains peuvent se déplacer : selon Apollodore (*Bibliothèque* II, 5, 11), Héraclès combat un premier Cycnos sur son chemin vers le jardin des Hespérides ; un second (*Bibliothèque* II, 7, 7) après avoir vaincu les Lapithes et les Dryopes. Dans les deux cas, au moment d'achever ses entreprises : avant les deux derniers travaux, de portée eschatologique ; avant de prendre Œchalie, sa dernière conquête, et de monter sur l'Œta. Diodore (*Bibliothèque Historique* IV, 37) ne signale que le second combat. Jean Tzétzès fait de même (*Chiliades* II, 466ss), mais, par cette omission du premier combat, montre que dans un récit concordant en général avec celui d'Apollodore, le travail de résumé peut supprimer un épisode jugé secondaire ou redondant.

indiennes et celtiques, et même avec les trois Curiace) ; de l'Hadès, il remonte Cerbère ; au-delà du lieu où Atlas porte la sphère du monde, il cueille (ou fait cueillir) les pommes d'or du jardin des Hespérides. A l'intérieur d'un même ensemble, il importe peu que les épisodes s'intervertissent, que Cerbère précède ou succède aux Hespérides<sup>118</sup> : tous deux font couple dans l'au-delà. Ainsi s'explique que Diodore (*Bibliothèque Historique* IV, 26-27) situe le jardin des Hespérides du côté de la Libye, tandis que, en contradiction explicite, Apollodore (*Bibliothèque* II, 5, 11) le situe chez les Hyperboréens<sup>119</sup>, chez lesquels Héraclès parvient après avoir parcouru le monde entier : Illyrie, Libye, Egypte, Asie, Arabie, Caucase, pays enfin des Hyperboréens. Par-delà le monde parcouru, le Nord et le Sud se rejoignent. Le symbolisme propre à chaque épisode, obscur, a donné lieu dans la littérature grecque à de multiples interprétations allégoriques<sup>120</sup>. Le nombre total n'importe pas. La liste peut subir des modifications, des retranchements ou des ajouts<sup>121</sup>. Elle n'en propose pas moins un

---

<sup>118</sup> Dans les deux premiers groupes, Apollodore (*Bibliothèque* II, 5, 5 et 6), intervertit les écuries d'Augias et les oiseaux du lac Stymphale. Le fait s'explique parce que le nettoyage des écuries d'Augias n'est pas tenu pour un travail authentique et parfait. Apollodore dit qu'Eurysthée refuse de les compter parmi les travaux, parce qu'Héraclès y a travaillé pour un salaire. D'autre part, il dit qu'au retour de chez Augias, Héraclès a tué le Centaure Eurytion, ce qui rapproche l'épisode de celui du sanglier d'Erymanthe au cours duquel, chez Pholos, Héraclès a tué la foule des Centaures. A l'épisode près d'Eurytion, Jean Tzètzès (*Chiliades* II, 278-290), rapporte, dans le même ordre de succession, la même tradition qu'Apollodore.

<sup>119</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 215-216 situe les Hespérides au-delà de l'Océan.

<sup>120</sup> Héraclite, *Allégories d'Homère*, éd. F. Buffière, CUF, 1962, p. 39-40, donne une liste d'allégories morales et philosophiques. Au fil de son texte, Jean Tzètzès (*Chiliades* II) cite des interprétations allégoriques : l'hydre (*Chiliades* II, 237-264) figure, "rhétoriquement", neuf frères ou les têtes des fils d'Aigyptos, "philosophiquement", le mal sans cesse renaissant que le raisonnement personnifié par Héraclès détruit avec l'aide du Juste, personnifié par Iolaos. Géryon (*Chiliades* II, 324-329) représente, "physiquement", le temps triparti, tandis qu'Héraclès représente le soleil. "Plus rhétoriquement", Géryon figure trois frères. Les Hespérides, "physiquement", correspondent aux saisons, les pommes d'or aux astres, le dragon berger à l'horizon et à l'eau d'où les astres émergent, lavés. A cela s'oppose la narration "plus rhétorique" de Jean Tzètzès lui-même.

<sup>121</sup> Dans le second *stasimon* de l'*Héraclès furieux* (v. 348-441), Euripide énumère douze travaux : 1- Le lion de Némée, 2- La lutte contre les Centaures, 3- La biche aux cornes d'or, 4- Le domptage des cavales de Diomède, 5- La victoire sur Cycnos, 6- Les pommes d'or du jardin des Hespérides, 7- Une descente dans les profondeurs marines pour apaiser la mer, 8- La substitution à Atlas pour soutenir le ciel, 9- La ceinture d'Hippolyte, 10- L'hydre de Lerne, 11- D'autres courses (parmi lesquelles il

faut compter Géryon, évoqué au vers 424), 12- La descente chez Hadès, dernier travail.(Cf. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Euripides, Heracles*, 1895<sup>1</sup>, III, p. 86).

Deux séries se suivent, l'une s'achevant par le jardin des Hespérides, l'autre par la descente dans l'Hadès. Zeus est nommé pour le premier exploit, Hadès pour le dernier, Artémis est évoquée pour le troisième (la biche), Arès pour le neuvième (la ceinture d'Hippolyte).

Avec son arc, Héraclès tue les Centaures (2), Cycnos (5), l'Hydre (10), Géryon (11).

Tout cet ensemble apparemment disparate s'organise selon le schéma suivant :

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Lion de Némée	Centaures	Biche de Cerynée	Cavales de Diomède	Cycnos	Pomme des Hespérides	Plongée dans la mer	Atlas et le ciel	Amazone	Hydre de Lerne	Autres courses (Géryon)	Cerbère
Zeus		Artémis						Arès			Hadès
	flèches			flèches						flèches	
chasse			guerre		d'envergure cosmique			guerre	chasse	chasse guerre et autres	le terme

Zeus offrant l'existence, comme Hadès la clôt, l'activité commence par des chasses (Lion de Némée, Centaures) que couronne une consécration à Artémis (biche de Cérynée). Elle se poursuit par des activités proprement guerrières (dressage du cheval, meurtre du brigand ennemi). L'épisode des Hespérides figure l'apogée. Lui succèdent deux épisodes cosmiques (apaisement des flots et substitution à Atlas pour porter le ciel). Héraclès, résumant ses activités antérieures, peut alors conquérir par la guerre un objet fabuleux appartenant à la postérité d'Arès et le consacrer dans Mycènes. Il reprend ensuite ses activités de chasse, symbolisées par l'Hydre, puis ensemble, de chasse, de guerre et autres, évoquées dans leur multiplicité sous la dénomination "autres courses" et que caractérise l'assaut contre Géryon, le bouvier au triple corps. Il parachève enfin son œuvre par une descente dans l'Hadès. L'usage des flèches signifie le combat à distance, par opposition implicite avec le corps à corps, aussi bien à la chasse qu'à la guerre. Moins viril, il n'est évoqué dans chaque série de combat qu'en second lieu. On pourrait prolonger l'analyse dans le détail. Chaque auteur peut modifier, selon son propos, la liste et l'agencement des travaux. Il peut même modifier la signification d'un épisode (ici la conquête des cavales de Diomède figure la maîtrise du char), il n'en modifie pas le rôle exemplaire, initiatique. O. Gruppe, PW, *REA*, suppl. III, col. 1022, 1922, donne un tableau des traditions mythographiques. Il faut y ajouter, à côté d'Auson, Quintus de Smyrne,

ensemble cohérent d'épreuves exemplaires. L'initiation, ainsi interprétée ne comporte aucune action défensive. Jamais alors Héraclès ne protège une cité. Il attaque en expédition, il contraint les étrangers (Busiris et Antée) à renoncer à leur hostilité pour se montrer plus hospitaliers. Si le meurtre des enfants signifie le renoncement à l'existence normale<sup>122</sup>, le meurtre d'Iphitos le signifie aussi par transgression des lois de l'hospitalité, sacrées même envers un adversaire ; mais il permet aussi, paradoxalement, de réintégrer Héraclès dans la société hellénique. Le guerrier, affranchi des contraintes communes, qui a libéré en lui les forces agressives jusqu'à s'ensauvager, menace l'harmonie des relations sociales. L'esclavage chez Omphale, redoublant dans l'assujettissement, la soumission au pouvoir royal, peut représenter un nouveau rite de passage : de l'éphébie à l'âge adulte. Il tempère la violence et l'arrogance guerrière en inversant les situations : d'être autonome, quasi sauvage à qui l'entrée de la cité royale est interdite, Héraclès devient esclave, au plus bas de l'échelle humaine, et de surcroît, l'esclave d'une femme. Quand on le représente accoutré de vêtements féminins et maniant le rouet, on souligne le sens de l'épreuve : elle adoucit. A son retour, non sans avanies, il peut enfin remplir son office, défaire et faire les rois, mais dans le respect du code social : il restaure Tyndare, épargne Phylée, fils d'Augias, Priam et Nestor qu'il fait régner sur les domaines de leurs familles. Les expéditions étoliennes redoublent les expéditions péloponnésiennes. Au Nord et au Sud, il couvre de son action l'ensemble du territoire dorien. Il épouse Déjanire, à la façon d'un guerrier, en la remportant de haute lutte. Il n'en arrive pas pour autant à se fixer : redoublant le crime contre l'ordre social, il tue, par mégarde, l'échanson de son beau-père : la violence guerrière, même endiguée, demeure redoutable, menacée de sautes imprévues et incontrôlables. Il dit et veut alors s'exiler. Sa sexualité, débridée sans dommage jusqu'alors, le conduit à sa perte. Expatrié à Trachis, il peut, même s'il est marié à Déjanire, avoir des enfants d'autres femmes : selon Apollodore (*Bibliothèque* II, 7, 6), d'Astyoché, la fille de Phylas, roi des Thesprotes, il avait avant son exil, engendré Tlépolème ; d'une fille anonyme de Phylas, roi des Dryopes, selon Diodore (*Bibliothèque Historique* IV, 37), il engendre Antiochos. Il prétend même, selon

---

qui selon Jean Tzètzès, *Chiliades* II 487-505, ajoutait un troisième travail : la fécondation des filles de Thespios. Voir aussi F. Brommer, *Heracles, die Zwölf Taten des Helden in Antiker Kunst and Literatur*, Munster-Cologne, 1953. W. Burkert, "Herakles and the Master of Animals", *History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979, p. 78-98, néglige les hypothèses de G. Dumézil. Voir aussi maintenant, D. Pralon, "Les travaux d'Héraclès (Euripide, *Héraclès Furieux* 348-441)", in *L'Initiation*, ed. A. Moreau et J. C. Turpin, Actes du Colloque International de Montpellier, 11-14 avril 1991, Montpellier, 1992, II, p.5-17.

<sup>122</sup> Apollodore (*Bibliothèque* II, 4, 12) dit qu'après le meurtre des enfants, la Pythie change son nom d'Alcide en Héraclès (voir *Scholies à Pindare, Olympique* VI, 68, cōlon 115).

Diodore (*Bibliothèque Historique* IV, 37), épouser Astydémie, la fille du roi d'Orménios. Celui-ci la lui refuse. Il le défait, le tue et d'Astydémie engendre Ctésippe. Il s'empare enfin d'Œchalie et d'Iole. Il succombe alors au stratagème d'une femme. Après avoir défait les monstres les plus redoutables et tous les guerriers qui lui ont été opposés, il reçoit la mort de l'être le plus faible et qui lui est le plus proche. Même inconsciente du mal qu'elle fait, Déjanire s'apparente aux épouses meurtrières, à Clytemnestre et à Médée<sup>123</sup>.

A lire G. Dumézil, on apprend que la carrière d'Héraclès se divise nettement en trois parties : deux humaines, une divine ; il s'initie d'abord à la fonction guerrière, puis vit une maturité remplie d'entreprises moins fabuleuses mais tout aussi exemplaires. Enfin, il monte dans l'Olympe rejoindre les immortels. Ses péchés (meurtre des enfants ; meurtre déloyal d'Iphitos ; abandon de Déjanire pour Iole) et les disgrâces qui s'ensuivent (folie, maladie, mort) marquent le passage d'un état à un autre. Parce que les exploits initiaux révèlent et expriment le mieux les qualités et le caractère du héros, les auteurs tragiques ont pu déplacer le moment de la première et de la dernière faute. Sophocle place la prise d'Œchalie au terme des douze travaux : Déjanire attend l'ultime retour de son époux<sup>124</sup>. Euripide raconte qu'Héraclès tue les enfants qu'il a eus de Mégara, au moment où, dernier travail, il ramène Cerbère de l'Hadès<sup>125</sup>. Fautes et exploits font tellement corps, se compensent si bien qu'ils peuvent s'intervertir dans le temps. Le guerrier, dans tous les cas, ne peut mener une vie familiale ordinaire. Il abandonne ou détruit ceux que normalement il protège le plus activement. Sophocle et Euripide, en plaçant, avec la liberté que leur laisse la fable grecque, l'un la folie, l'autre la mort, au terme des travaux, situent la crise tragique au moment où leur personnage, parvenu à son plein épanouissement, ne peut plus progresser, mais

---

<sup>123</sup> Si Sophocle, dans les *Trachiniennes*, édulcore la vindicte de Déjanire, jalouse, Sénèque (se souvenant de la *Médée* d'Euripide) la fait d'abord étinceler de rage au début du deuxième acte de *Hercule sur l'Œta*.

<sup>124</sup> Sophocle, *Trachiniennes*, v. 36-37 : Déjanire impute l'exil d'Héraclès au meurtre d'Iphitos (v. 38-40), plus tragiquement exemplaire que celui, accidentel, de l'échanson d'Oineus, que Diodore (*Bibliothèque Historique* IV, 36) appelle Eurynomos et Apollodore (*Bibliothèque* II, 7, 6) Eunomos (J.G. Frazer, *Apollodorus, The Library*, Londres, Loeb, 1921, I, p. 259, n. 3, *ad locum*, énumère tous les noms donnés à la victime). En 244-290, Lichas rappelle à Déjanire l'affront d'Eurytos et le meurtre d'Iphitos, lui apprend l'esclavage chez Omphale et la rancœur enfin assouvie contre Eurytos. En 351-374, le messager révèle que ni l'esclavage chez Omphale, ni la mort d'Iphitos n'expliquent la prise d'Œchalie, mais bien le charme d'Eros.

<sup>125</sup> Euripide, *Héraclès furieux*, v. 13-25 : Amphitryon explique qu'Héraclès a proposé à Eurysthée "d'appivoiser la terre" pour obtenir leur retour à Argos.

s'effondre sous la démesure ou le destin. Le tragique, saisissant l'homme au plus haut de sa puissance et de sa gloire, ou au plus bas de sa déchéance, le terrasse ou le restaure. Il s'impose au terme des douze travaux dont, ni les enfances, ni la pleine maturité n'égalent l'éclat. Au dénouement des *Trachiniennes*, Héraclès meurt ; à la fin de l'*Héraclès furieux*, il suit Thésée à Athènes, déchu mais héroïsé comme l'est Œdipe à la fin de l'*Œdipe-Roi* de Sophocle. Les compilateurs, Diodore et Apollodore, n'avaient pas d'aussi puissants motifs pour changer une tradition bien établie. Quand ils reproduiraient un arrangement tardif, ils n'en transmettraient pas moins une narration articulée par les trois disgrâces, ce que les textes littéraires estompent, de telle manière que les divergences passent pour des incohérences, plutôt que des modifications concertées.

Si le premier péché s'inscrit dans la première fonction, magico-religieuse, ce n'est pas seulement parce qu'Héraclès refuse de se soumettre à la volonté de Zeus, c'est aussi et surtout parce qu'il commet un sacrilège en tuant ses propres enfants. Tout meurtre souille quiconque l'accomplit ; le meurtrier doit s'exiler et se purifier. Mais, plus horrible, plus néfaste que tout autre est le meurtre de l'un des siens. Agamemnon paie de sa propre vie le sacrifice d'Iphigénie, lui-même provoqué par l'enchaînement de crimes familiaux dans le lignage de Tantale (Eschyle, *Agamemnon*, 1186-1197 ; 1214-1242 ; 1412-1425). Si le second péché relève de la deuxième fonction, ce n'est pas tant parce qu'il manifeste une trahison que parce qu'il rompt un pacte tacite d'hospitalité. Le seul endroit où le guerrier ne doit pas attaquer un étranger, c'est la demeure où il le reçoit. En précipitant Iphitos du rempart de Tyrinthe, Héraclès souille sa patrie du sang d'un hôte, si bien que, ne ménageant plus de refuge dans le monde hostile, il rend toute trêve, toute loyauté impossibles. Dans ses dérèglements, Héraclès s'attaque aux êtres qu'il devrait le moins agresser : les enfants, l'hôte, la femme. Le troisième péché résulte de la sexualité débordante, mais, en termes proprement grecs, ne constitue une faute que parce que Déjanire risque d'être répudiée ou reléguée (voir *Trachiniennes*, 550-551). Les étreintes à l'étranger n'encourent pas de blâme. Héraclès est sanctionné parce qu'il introduit dans la demeure familiale une nouvelle femme et s'aliène Déjanire. Le forfait est puni par la rivalité féminine elle-même. Déjanire se venge, quelque inconsciente qu'elle soit des conséquences de son acte. Elle envoie à Héraclès un vêtement maléfique, empoisonné du sang et du sperme de Nessos, infecté par les flèches trempées dans le sang de l'Hydre, mais L. Gernet a relevé que la drogue magique n'y était pas indispensable : "La sorcellerie du don peut s'en passer"<sup>126</sup>. Le vêtement donné voue l'ami au bien, l'ennemi au mal.

---

<sup>126</sup> L. Gernet, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", *Année Sociologique*, 3ème série, 1948-1949, p. 21-119 = *Anthropologie de la Grèce antique*, 1968, p. 199.

Mégara, Iole, Déjanire, trois femmes jalonnent tout particulièrement la carrière d'Héraclès. Chacune lui procure le motif d'une disgrâce : folie, terrible maladie, consommation. En *HMG*, 1969, p. 94, n. 1 (où le récit d'Apollodore est résumé), G. Dumézil note : "Ni dans Apollodore, ni dans Diodore, aucune des autres violences que commet Héraclès dans sa longue carrière, pas même l'odieuse mutilation des Κῆρυκες, des hérauts du roi des Minyens (Diodore IV, 10, 2 ; Apollodore II, 4, 11) n'est considérée comme une faute, n'entraîne de châtement divin, maladie ou autre." Il y revient en *ME* II, 1971, p. 118 : "Quant aux péchés, la biographie d'Héraclès présente plus d'une action que nous serions portés, même en termes grecs, à qualifier ainsi, mais le fait est que seules ces trois-là ont été retenues par les dieux et ont eu sur le coupable une influence destructrice." L'observation vaut pour les femmes : de toutes celles qu'Héraclès connaît, seules Mégara, Iole et Déjanire lui occasionnent des disgrâces. Avec Hébé, la dernière de toutes, dans l'Olympe, il atteint à la félicité sans fin, mais aussi au repos. Il abandonne pour l'éternité son activité guerrière<sup>127</sup>. Par la grandeur exceptionnelle et prédestinée de ses exploits, il meurt avant d'avoir parcouru l'âge de la maturité déclinante. Au lieu de la vieillesse, il obtient l'immortalité. Mais, en contrepartie, il n'a connu sur terre que la sexualité dérégulée et instable des guerriers. S'il laisse derrière lui une descendance, il n'a pas tenu ou fondé un fief, ce que ses enfants auront à conquérir.

En 1971, G. Dumézil (*ME* II, 1971, p. 117-124) a analysé la naissance d'Héraclès et les relations qu'il entretient avec Héra et Athéna : Zeus n'engendre pas un monstre comparable à Starkatr ou Sisupála, et qu'il aurait fallu ramener à la forme humaine. Mais il triple la nuit où il s'unit à Alcène pour annoncer "l'excès de force de l'enfant à naître" (Diodore, *Bibliothèque Historique* IV, 9, 2-3 ; Apollodore, *Bibliothèque* II, 4, 8)<sup>128</sup>. Si la légende grecque euphémise ainsi la monstruosité, c'est parce que Zeus, à la différence d'autres dieux, n'engendre aucun monstre. L'union sexuelle triple annonce la triple vigueur à laquelle correspondent aussi les trois calamités.

Tout au long de sa carrière humaine, Héraclès subit la haine d'Héra, tandis qu'Athéna le seconde. Toutefois, les deux déesses ne s'affrontent pas à son propos, même dans l'épisode

---

<sup>127</sup> B. Sergent, "Les Trois fonctions", 1979, p. 1173, relève que, selon Jamblique (*Vie Pythagorique* § 155), les Pythagoriciens sacrifiaient à Zeus, à Héraclès et aux Dioscures. Mais Héraclès y symbolise abstraitement la force de la nature (τὴν δύναμιν τῆς φύσεως) si bien qu'on peut difficilement y percevoir une définition de la fonction guerrière, sinon très édulcorée.

<sup>128</sup> Apollodore (*Bibliothèque* II, 4, 8) mentionne aussi une tradition parallèle selon laquelle Zeus aurait quintuplé la nuit. Dans une note (*Apollodorus, The Library*, Londres, Loeb, 1921, I, p. 172) J. G. Frazer signale que l'*Épitomé vaticane* justifiait par cette triple nuit l'épithète "τριέσπερος" - trois fois vespéral, donné à Héraclès.

où Héra, sur l'invitation d'Athéna, donne le sein à Héraclès, nouveau-né abandonné (Diodore IV, 9, 4-8)<sup>129</sup>. Diodore (IV, 9, 4-8) ne dit pas qu'Athéna trompe Héra. Elle la persuade. Depuis Homère, le conflit dresse Héra contre Zeus, lequel délègue Athéna<sup>130</sup>. Mais rien ne permet de les affronter comme un dieu sombre à un dieu clair. Tous deux détiennent ensemble la suprême souveraineté, plus inquiétante, parce que féminine en Héra, mais aussi plus attachée à défendre les rois légitimes de l'Argolide, sa terre. Aussi bien qu'Héraclès, Eurysthée appartient à la postérité de Zeus, lequel, de son côté, innoverait en donnant la royauté à un enfant né en exil. Puisqu'Héraclès s'illustre au combat, la déesse tutélaire des guerriers se doit de l'assister, comme elle le fait pour Tydée, Diomède, Achille ou Ulysse. Mais, en vérité, Zeus lui-même protège et fait protéger Héraclès. G. Dumézil résume son drame : "Zeus père veut le bonheur d'un fils dont il a particulièrement soigné l'engendrement, et il fait d'abord, sinon son malheur, du moins son  $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ , dans une longue suite d'épreuves physiques et morales. Zeus, le roi des dieux, le destine à une brillante royauté parmi les hommes et il doit le contraindre à servir un roi grotesque. Zeus, maître des destins, éprouve dans ce cas majeur, la limite de sa maîtrise, le risque qu'il y a à mettre en formule ses arrêts : la formule se retourne contre son intention, contre son protégé (*ME* II, 1971, p. 129)." La valeur ne fait pas seule le roi ; la puissance ne fait pas seule le dieu suprême. Le respect des lois du cosmos, de la société, du serment, contrecarre la force brutale. Tant qu'Héraclès guerroye, Athéna l'assiste. Sitôt qu'Héra, réconciliée, l'accepte dans l'Olympe et lui accorde Hébé en mariage, la fonction et la divinité guerrière s'effacent. D'un lieu de culte à l'autre, d'un auteur à l'autre, la vénération d'Héraclès varie,

---

<sup>129</sup> Apollodore ne consigne pas l'épisode. Les trois autres textes y faisant référence (Lycophron, *Alexandra*, v. 1327-1328); *Anthologie Palatine* IX, 589; Pausanias, *Périégèse* IX, 25, 2) ne mentionnent pas Athéna. Pausanias rapporte même que les Thébains disaient qu'Héra avait allaité Héraclès par suite d'une tromperie de Zeus : tromperie après la naissance punissant la tromperie avant la naissance. Héra peut avoir empêché Héraclès de devenir roi, elle n'en doit pas moins le nourrir. Plus tard, Isaac Tzétzès (Scholie à l'*Alexandra* de Lycophron 39; Scheer, 1968 II, p. 31) dit de nouveau qu'Héra est persuadée par Athéna.

<sup>130</sup> *Iliade* XIX, 90-133 raconte, dans un mythe étiologique, la duperie d'Héra (voir D. Pralon, "L'invention des cadets (Homère *Iliade* XIX)", Colloque de Sienne sur les Cadets, Juillet 1991, *Les cadets*, éd. M. Segalen et G. Ravis-Giordani, Paris, 1995, p. 59-65). En *Iliade* VIII, 362-369, Athéna rappelle que Zeus l'a envoyée au secours d'Héraclès harassé, et ne lui en sait pas gré. En *Odyssée* XI, 626, le fantôme d'Héraclès rappelle qu'Hermès aussi bien qu'Athéna l'ont aidé à ramener Cerbère de l'Hadès.

comme il est de règle en Grèce : elle ne s'adresse pas à une divinité combattante, mais au mieux "préservatrice du mal" (ἄλ ε ξ ί κ α κ ο ς).

En 1979 (*MIE*, 1979, p. 59-65), G. Dumézil a appliqué à Héraclès l'hypothèse "qui prévoit qu'un même personnage expérimente, à divers moments de sa vie, tout ou partie de la collection des procédures fondamentales (*scilicet* de mariage), ce que l'Inde appelle les mariages *brahma* (don religieux et gratuit de la jeune fille par son père), *asura* (achat de la jeune fille à son père), *raksasa* (enlèvement violent de la jeune fille non consentante à ses parents non consentants), avec en outre, éventuellement, le mariage *gandharva* —union décidée conjointement et librement par les deux partenaires—(p. 60)."

Le mariage avec Mégara, donnée par Créon, le roi de Thèbes, après la victoire sur le roi d'Orchomène, s'apparenterait au mariage *brahma*, "laïcisé comme il convient entre familles guerrières (p. 62)." Le mariage avec Déjanire représenterait "une variante noble du mariage par achat... : à défaut de «payer», il (Héraclès) gagne par un service la faveur qu'il est venu demander (p.62)." Héraclès obtient Déjanire aux dépens du fleuve Achéloos, néanmoins contraint de fertiliser la région de Calydon par ses eaux (Diodore, *Bibliothèque Historique* IV, 35) ou la corne d'Amalthée (Apollodore, *Bibliothèque* II, 7, 5 ; Diodore, *Bibliothèque Historique* IV, 35 interprète le fait comme une allégorie). La prise d'Œchalie et l'enlèvement d'Iole "répond terme pour terme à la définition du mariage *raksasa* (p. 63)." A cela s'ajoutent "les innombrables unions *gandharva* : étreintes toujours consenties, parfois sollicitées, qui donnent naissance à des héros pour lesquels une telle ascendance vaut légitimité (p. 63)."

G. Dumézil conclut : "Il semble donc que les auteurs de la geste, entre autres desseins, ont voulu faire passer le héros panhellénique par toutes les formes de mariage qu'une théorie ancestrale, mais non plus la pratique contemporaine, réunissait en un système. En cela, comme en beaucoup de traits, Héraclès prolongeait sans doute un type déjà indo-européen...(p. 63)." Il esquisse ensuite une comparaison avec le cycle de Sigudr-Sigfrid.

Le classement satisfait. Il faut préciser que Iole est deux fois conquise, la première dans un concours de tir à l'arc contre Eurytos (Apollodore, *Bibliothèque Historique* II, 6, 1 ; Jean Tzètzès, *Chiliades* II, 412-414 ; Diodore n'y fait pas référence), la seconde par la prise d'Œchalie. L'affrontement agonistique avec le futur beau-père euphémise l'enlèvement par la violence. Par sa première victoire, Héraclès avait acquis le droit d'épouser Iole. De la même façon, Pélops, dont l'exploit figure au fronton d'Olympie, remporte Hippodamie en surpassant Œnomaos à la course de chars. Par la prise d'Œchalie, Héraclès fait valoir belliqueusement ses droits.

Pour épouser Déjanire, Héraclès a défait un rival indésirable sinon monstrueux (Sophocle, *Trachiniennes*, v. 6-21) ; ne possédant aucun bien propre, il ne pourrait rien donner. La formule "achat de la jeune fille", risque d'induire en erreur : non seulement on ne l'acquiert pas à prix d'argent, ni on ne la troque comme une marchandise, on la remporte en

échange de munificences, ou, à défaut, de services. Sous Ilion, Othryonée a mis ses armes au service de Priam, en échange de la promesse qu'il épousera Cassandre (*Iliade* XIII, 361-362).

Dans deux au moins de ses mariages légitimes, Héraclès se retrouve dans la position de ce qu'on appelle un "gendre rentré". A Thèbes, il s'installe chez Mégara, puis, à Calydon, chez Déjanire. Sans doute aurait-il fait de même dans le troisième aussi, à Œchalie, si Eurytos lui avait accordé Iole. Les guerriers errants se fixent dans la communauté de leur femme.

Les trois familles des trois femmes sont royales : Créon, dont le nom lui-même signifie "roi"<sup>131</sup>, règne en pur souverain sur Thèbes. Il ne combat pas contre le roi d'Orchomène. Il en laisse la tâche à Héraclès. Eurytos, dont le nom évoque la maîtrise de "vastes étendues", manie l'arc en guerrier, mieux que tout autre, excepté Héraclès à qui selon Apollodore (*Bibliothèque* II, 4, 9) et Théocrite (*Idylles* XXIV, 107-108), il aurait même enseigné l'archerie. Homère (*Odyssée* VIII, 224) les associe dans l'éloge qu'Ulysse fait des archers d'antan. L'arc d'Eurytos, qu'Iphitos avait donné à Ulysse, sert au concours entre les prétendants, puis à la mnestérophonie (*Odyssée* XXI, 11-41). Oineus, dont le nom évoque le "vin" et la "vigne", lesquels lui auraient été donnés par Dionysos (Apollodore, *Bibliothèque* I, 8, 1) paraît un roi riche, chez qui Héraclès festoie avant de lui tuer son échanson (Apollodore, *Bibliothèque* II, 7, 6). Du dieu fleuve Achéloos, Héraclès obtient qu'il assure la fertilité de Calydon.

Par chacun de ses mariages, successivement, Héraclès entrerait dans une famille de souverains, une famille de riches, enfin s'emparerait de la fille de guerriers.

Les trois familles se juxtaposent aux trois péchés et concordent avec eux : la folie, faute de première fonction, se déchaîne contre une famille royale que caractérise la première fonction ; le meurtre déloyal de l'hôte, crime de deuxième fonction, se commet envers une famille de guerriers ; l'abandon de Déjanire, méfait de troisième fonction, si elle a pour prétexte une fille de guerriers, lèse une femme issue d'un lignage prospère.

Pour montrer que "lorsqu'un récit mythique, légendaire ou épique un peu développé présente en évidence, dans son cadre ou dans une de ses grandes articulations, une applications de la structure des trois fonctions, d'autres applications s'y laissent reconnaître (*OHHD*, 1985, p. 71)", G. Dumézil analyse la mort et le testament d'Héraclès (*OHHD*, 1985, p. 71-79, esquisse 56) : "Si le feu du poison châtie spectaculairement l'*homme sensuel*, l'*adultère*, le feu du bûcher est l'occasion de l'ultime parade du *héros sous les armes* ; la foudre est l'instrument de l'apothéose, de la promotion du mortel en immortel." Les "allumeurs" se répartissent eux-mêmes entre les trois fonctions : "une *femme jalouse*" et un "centaure *en rut*" d'abord, un "jeune guerrier grec" (Philoctète ou son père, Poias) ensuite, "Zeus souverain de l'*Univers*" enfin. De même les trois donations testamentaires ("la liste ne figure au complet

---

<sup>131</sup> P. Chantraine, *DELG*, sv κ ρ ε ί ω ν .

[III II/I] que dans Sophocle, si, comme il est sûrement légitime) l'on complète les *Trachiniennes* par *Philoctète*", *OHHD*, 1985, p. 76) : la jeune épousée, Iole pour Hyllos, son fils, l'arc pour Poias ou Philoctète, la vie et la vitalité même pour Zeus et pour l'Olympe. Même si la dernière "donation" ne peut être comme un legs proprement dit, elle représente ce qu'en dernier lieu un mortel abandonne. Il faut, certes, conjuguer les témoignages des *Trachiniennes* et du *Philoctète*, mais la tradition n'en a pas moins conservé le souvenir solidaire de ces trois renoncements volontaires.

G. Dumézil analyse aussi le récit que fait Lichas (*Trachiniennes*, 260-269) des trois offenses par lesquels Eurytos a justifié son refus de marier Iole à Héraclès (*OHHD*, 1985, esquisse 52, "Le triple péché de Laomédon", p. 36-37) : "Héraclès, vainqueur du concours, n'en est pas moins resté inférieur au fils d'Eurytos dans l'épreuve de l'arc (peu importe que l'argument soit spécieux). Il s'est laissé traiter tyranniquement comme un esclave, non comme un homme libre. Comme il s'était pris de boisson, Eurytos a dû le faire jeter dehors. G. Dumézil conclut : "Homme de combat, homme de bonne naissance, homme de chair ou, si l'on veut, les bras, la dignité, les entrailles : Eurytos frappe successivement les trois niveaux (II I III) de sa cible (*OHHD*, 1985, p. 37)." La dignité n'est pas vraiment le pouvoir souverain, qu'évoque néanmoins la référence métaphorique à la tyrannie. Héraclès n'a pas seulement été dépouillé du pouvoir qui aurait dû lui revenir, il a été réduit en servitude. Du plus haut il est tombé au plus bas de l'échelle sociale.

Non sans nuances ni déplacements, infimes au regard de l'ensemble, la triplicité, plus encore que la trifonctionnalité, parcourt l'histoire d'Héraclès.

## Conclusion

Appliquée au domaine hellénique, la théorie des trois fonctions se manifeste plus qu'on ne l'attendait d'abord. Certes, les exemples sont rares et diffus ; mais cela tient aux lacunes des documents eux-mêmes, autant, sinon plus, qu'aux raisons historiques et géographiques généralement invoquées pour justifier le miracle grec<sup>132</sup>. Les documents épigraphiques, tardifs et ponctuels, expriment peu l'idéologie tripartite, car ils fixent dans la pierre des faits précis, des dévotions locales ou conjoncturelles, non pas des dogmes universels. Les documents littéraires présentent une variété exceptionnelle qui ne tient pas seulement à la diversité des genres. Le souci de l'orthodoxie n'habite pas les écrivains grecs. Il cède devant l'exigence de cohérence et d'intelligibilité, toute l'anomalie se réduisant en considération d'une rationalité supérieure à celle qui n'explique pas la différence. Toute proposition théorique est recevable, pour autant qu'elle ne contredit ni la logique ni l'expérience. La réflexion idéologique se libérant et se laïcisant, les mythes et les traditions religieuses font l'objet d'une interprétation symbolique, allégorique ou évhémériste, selon les axiomes retenus par chaque école ou même chaque auteur. Ainsi est apparu, sous la forme spécifique qu'il a prise en Grèce et dans la tradition culturelle européenne, le symbolisme mythologique. Par delà les manques d'une tradition sélective, par delà le jeu de l'interprétation et de la modification, par delà le travail de rationalisation très tôt raffinée, de nouveaux indices d'idéologie trifonctionnelle, et plus généralement indo-européenne, restent à découvrir. Mais la prudence méthodologique exige qu'on ne contraigne pas les faits et les documents. Quand, sous une réinterprétation, on devine une trace de tripartition fonctionnelle, il faut pouvoir aussi expliquer le cheminement, sinon la cause, des modifications. Chaque fait supposé indo-européen découvert en Grèce doit aussi être clairement replacé dans l'ensemble de ce qu'on peut savoir de la culture hellénique. En renonçant aux hypothèses trop aventureuses, ou même seulement trop ténues, G. Dumézil donne lui-même en ce domaine l'exemple de la circonspection.

Mieux qu'en donnant l'occasion de récolter des indices disséminés, le concept d'idéologie tripartite, parmi d'autres, offre à l'helléniste l'occasion de restituer les textes dans leur contexte culturel, occulté par la distance temporelle et les lacunes de la tradition. Si certains textes, et non des moindres, l'*Iliade* par exemple, ne se coulent pas dans l'idéologie des trois fonctions, si cette idéologie ne donne pas le sens ultime des textes où elle transparait, du

---

<sup>132</sup> En *MV*, 1940, p. IX (préface à la première édition, 1948<sup>2</sup>, p. 18, G. Dumézil, à un certain nombre de reproches, dont celui d'exagérer la netteté du système et celui d'attribuer trop d'importance à des éléments secondaires, répond : 1. que les sociétés donnent des classifications moins nettes que celles dégagées par la comparaison, 2. que sa tâche est d'éclairer les vieux équilibres déchus. Les Grecs n'ont pas seuls modifié le modèle idéologique.

mythe hésiodique des races ou de la *République* de Platon, elle constitue un modèle théorique possible sur lequel prolifère une réflexion poétique ou philosophique. Elle peut donner un cadre nécessaire, sinon suffisant, à certains exposés, apparemment disparates d'abord : au lieu de se succéder linéairement, les parties s'agencent rationnellement. Les ellipses et les dissymétries s'élucident. Le non-dit et l'implicitement ou le communément admis apparaissent en filigrane. La rencontre de Crésus et de Solon, celle de Silène et de Midas, d'autres apologues encore à élucider, s'ordonnent selon une tripartition à partir de laquelle s'affine l'interprétation. Les vieux mythes enfin, où ont puisé les auteurs, acquièrent une vigueur renouvelée quand on n'y cherche plus les balbutiements métaphoriques d'une pensée prérationnelle<sup>133</sup>. La symbolique et l'exégèse allégorique font place à l'analyse formelle. La narration dont les érudits, sous leur compilation, conservent la trame, se donne à structurer, les éléments et l'agencement du récit se complétant pour fonder la signification, si bien qu'on hésite à comparer des personnages qui paraissent apparentés, mais dont la fable s'organise différemment. On hésite aussi à tirer argument de deux éléments, isolés de leur contexte et artificiellement rapprochés. Mais on hésite aussi à contraindre ce qui est dit dans un moule préétabli.

---

<sup>133</sup> En *ME I*, 1968<sup>1</sup>, p. 257, la coïncidence des formes poétiques conduit G. Dumézil à supposer comme vraisemblable "l'existence d'une littérature indo-européenne." Mais il ne s'y arrête pas.

## Bibliographie

- FI*, 1924, *Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, P. Geuthner, 1924.
- CL*, 1924, *Le crime des Lemniennes, rites et légendes du monde égéen*, Paris, P. Geuthner, 1924.
- PC*, 1929, *Le problème des Centaures, étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, P. Geuthner, 1929.
- LN*, 1930, *Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques*, *BIFL* 11, Paris (études slaves), 1930.
- OV*, 1934, *Ouranos-Varuna, étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, A. Maisonneuve, 1934.
- FB*, 1935, *Flamen-Brahman*, Paris, P. Geuthner, 1935.
- "Tityos", 1935, "ΤΙ ΤΥΟΣ", *Revue d'Histoire des Religions*, CXI, 1935, p. 66-89.
- "Sisyphé", 1937, "Le crime de Sisyphé", *Travaux du premier congrès international de folklore* (Paris), Tours, Arrault, 1937, p. 156-162.
- MDG*, 1939, *Mythes et Dieux des Germains, essai d'interprétation comparative*, Paris, E. Leroux, 1939 ; refondu dans *Les dieux des Germains*, Paris, PUF, 1959.
- MV*, 1940<sup>1</sup> *MV* 1948<sup>2</sup>, *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, 1<sup>o</sup> édition, Paris, 1940 ; 2<sup>o</sup> édition remaniée, 1948, condensé dans *DSIE* 1977, p. 55-85.
- JMQ*, I 1941, *Jupiter, Mars, Quirinus, essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard, 1941.
- HC*, 1942, *Horace et les Curiaces (MR I)*, Paris, Gallimard, 1942.
- SF*, 1943, *Servius et la Fortune, essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain (MR II)*, Paris, Gallimard, 1943, résumé et mis à jour dans *IR* 1969, p. 103-124.
- NR*, 1944, *Naissance de Rome (JMQ II)*, Paris, Gallimard, 1944.
- NA*, 1945, *Naissance d'Archanges, essai sur la formation de la théologie zoroastrienne (JMQ III)*, Paris, Gallimard, 1945.
- Tarpeia* 1947, *Tarpeia, cinq essais de philologie comparée indo-européenne (MR III)*, Paris 1947.
- "A propos d'un CR", 1947, "A propos d'un compte-rendu. Discussion du compte-rendu de *Mitra-Varuna*, de *Jupiter, Mars, Quirinus*, de *Naissance de Rome*, de *Horace et les Curiaces*, de *Servius et la Fortune*, par H. J. Rose (*Journal of Roman Studies* XXXVII, 1947, p. 183-186)", *Revue d'Histoire des Religions* CXXXIII, 1947, p. 241-243.
- Loki*, 1948, *Loki*, Paris, Maisonneuve, 1948, 1958<sup>2</sup> (traduction allemande, Stuttgart, WBG), 1986<sup>3</sup>.
- JMQ*, IV, *Jupiter, Mars, Quirinus IV, explications de textes indiens et latins*, Paris, PUF, 1948.

"Préface à M. Eliade", 1949, préface à Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, 1964<sup>2</sup>, p. 5-9.

*CIE*, 1949-*CIE*, 1951, "Chaire de Civilisation indo-européenne. Leçon inaugurale faite le jeudi 1 décembre 1949", Paris, Collège de France, 1950, republiée dans les *Cahiers du Sud* XXXIV, 1951, p. 221-239.

*TS*, 1949, *Le troisième souverain, essai sur le dieu indo-iranien Aryaman*, Paris, Maisonneuve, 1949, remanié dans *DSIE* 1977, p. 86-114.

*HIER*, 1949, *L'héritage indo-européen à Rome, introduction aux séries "Jupiter, Mars, Quirinus" et "Les mythes romains"*, Paris, Gallimard, 1949 (la conclusion est réexaminée dans *OHHD* 1985, p. 319-335 : "Pro domo (1949) revisited (1984)").

*DIE*, 1952, *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, PUF, 1952, remanié dans *DSIE* 1977.

"Trois fonctions", 1953, "Les trois fonctions dans quelques traditions grecques", *Eventail de l'histoire vivante, Hommage à Lucien Febvre II*, p. 25-32.

*RIER*, 1954, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, Klincksieck, 1954.

*SH*, 1953, *La saga de Hadingus (Saxo Grammaticus I V-VIII), du mythe au roman*, Paris, PUF, 1953, remanié dans *MR* 1970.

"Triades", 1955, "Triades de calamités et triades de délits à valeur fonctionnelle chez divers peuples indo-européens", *Latomus* XV, 1955, p. 173-185.

*AFGIE*, 1956, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, PUF, 1953, refondu dans *HMG* 1969.

"Augur", 1956, "Remarque sur *augur, augustus*", *Revue d'Etudes Latines* XXXV, 1956, p. 126-151, remanié dans *IR*, 1969, p. 79-102.

*DLMV*, 1956, *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles, Latomus, 1956.

*ITIE*, 1958, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958.

"Métiers", 1958, "Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens", *Annales ESC* XIII, 1958, p. 716-721.

*DG*, 1959, *Les dieux des Germains*, Paris, PUF, 1959, refonte de *MDG* 1939.

"ITIE", 1961, "L'idéologie tripartite des Indo-Européens, MM. Walter Pötscher et Martin van den Bruwaene", *Latomus* XX, 1961, p. 524-529.

"Les trois fonctions", 1961, "Les trois fonctions dans le *Rg Veda* et les dieux indiens de Mitani", *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, classe des lettres et des sciences morales et politiques* 47, 1961, p. 265-298.

*LH*, 1965, *Le livre des héros, légendes sur les Nartes*, Paris, Gallimard, 1965.

*RRA*, 1966, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, 1974<sup>2</sup>.

*ME I*, 1968, *Mythe et épopée I, l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968, 1974<sup>2</sup>, 1979<sup>3</sup>, 1981<sup>4</sup>, 1986<sup>5</sup>.

*IR*, 1969, *Idées Romaines*, Paris, Gallimard, 1969.

*HMG*, 1969, *Heur et malheur du guerrier, aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, PUF, 1969.

*MR*, 1970, *Du mythe au roman, la saga de Hadingus et autres essais*, Paris, PUF 1970 (collection Quadrige 1982).

*ME II*, 1971, *Mythe et épopée II, types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, Paris, Gallimard, 1971, 1977<sup>2</sup>, 1982<sup>3</sup>, 1986<sup>4</sup>.

*ME III*, 1973, *Mythe et épopée III, histoires romaines*, Paris, Gallimard, 1973, 1978<sup>2</sup>.

*FR*, 1975, *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de dix Questions romaines*, Paris, Gallimard, 1975.

*DSIE*, 1977, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard, 1977, 1980<sup>2</sup>.

*RSA*, 1978, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, Payot, 1978 ; Flammarion, 1985<sup>2</sup>, 1988<sup>3</sup>.

*MIE*, 1979, *Mariages indo-européens, suivi de quinze questions romaines (11-25)*, Paris, Payot, 1979.

*Discours*, 1979, *Discours de réception de M. Georges Dumézil à l'Académie française et réponse de M. Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 1979.

*AS*, 1982, *Apollon sonore et autres essais, esquisses de mythologie I (1-25)*, Paris, Gallimard, 1982.

*CSC*, 1983, *La courtisane et les seigneurs colorés, esquisses de mythologie II (26-50)*, Paris, Gallimard, 1983.

*MNGV*, 1984, "Le moyne noir en gris dedans Varennes", *soitie nostradamique suivie d'un divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, Paris, Gallimard, 1984.

*OHHD*, 1985, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux, esquisses de mythologie III (51-75)*, Paris, Gallimard, 1985.

*MB*, 1986, *Le Mahabarat et le Bhagavat du colonel de Polier*, présenté par Georges Dumézil, Paris, Gallimard, 1986.

*RJ*, 1994, *Le roman des jumeaux, esquisses de mythologie IV (76-100, + "Prométhée I")*, publié par J. Grisward, Paris, Gallimard, 1992.

*EDE*, *Entretien avec Didier Eribon*, Paris, Gallimard, 1987.

*MDIE*, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Paris, Flammarion, 1992, textes réunis et présentés par H. Coutau-Bégarie (extraits de *CIE* 1950, *ITIE* 1958, *ME I*, 1968, *IR* 1969, *OHHD* 1985, *Loki* 1986, *MIIE* 1979, *Discours* 1979).

Voir aussi :

"Société athénienne", 1972, R. Bodéüs, "Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen", *Antiquité Classique* 41, 1972, p. 453-486.

"Les trois fonctions", 1979, B. Sergent "Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne, bilan critique", *Annales ESC*, 1979, p. 1155-1186 (voir aussi la synthèse récente du même B. Sergent, *Les Indo-Européens, histoire, langues, mythes*, Paris, Payot, 1995).

## Compléments à mon article sur Dumézil, à partir des *Esquisses de Mythologie*

—*AS*, 1982, mise en relation d'Apollon avec Vac, la déesse védique de la parole.

I. Testimonium: L'Apollon délien réunit dès sa naissance (*HHAp* 131-139) trois pouvoirs

1 Il détient l'oracle et réclame la lyre, liés à la première fonction, sacrée.

2. il porte l'arc lié à la fonction guerrière

3 il étend sur l'île une chape d'or, symbole de prospérité, liée à la troisième fonction. (les vierges et les offrandes hyperboréennes introduisent une variation sur ce thème de la richesse apportée de l'extérieur.

p. 37 L'Apollon médecin nuance ce tableau spécifiquement grec et délien : "La médecine était un remplissage tout prêt pour occuper dans le tableau trifonctionnel, hors de délos la place évacuée par le ravitaillement sans labour."

Renvoi à Callimaque, hymne à Apollon Cyrénéen v. 26-46

Commentaire: en changeant de lieu et de contexte, le cadre demeure, les contenus anecdotiques varient.

Même si la médecine peut se répartir entre les trois fonctions, elle est le plus usuellement liée à la troisième fonction.

NB: p. 49 Le nom de Marsyas pourrait signifier "l'écorché", (isoglosse arménienne : Mort'vadz "écorché")

Dans la même légende le frère vaincu et épargné, Babys, rappelle le roi Bab (renvoi à *JMQ* 251-252), lequel représenterait une confrérie de musiciens soumis.

Commentaire: Les Arméniens ("ces Phrygiens perdus") garderaient la signification des noms et les fonctions, les Grecs conserveraient la trame d'une légende et broderaient dessus.

Citation-résumé, p. 51 : "Par la lyre, Apollon anime le culte qui fait la joie des dieux et, par les oracles, transmet aux hommes les pensées de Zeus ; par l'arc, il assume une forme de la violence guerrière ; à travers l'or symbolique dont il couvre Délos, il annonce au rocher stérile sa prospérité et d'abord le ravitaillement en vivres qu'assureront la communication et l'entente entre les hommes : ce sont bien des portions de l'idéologie indo-européenne qu'il fait ainsi bénéficier de son action. Dans la variante (Callimaque, Horace, Virgile...) où le quatrième terme est non plus la circulation nourricière des richesses, mais la science

médicale, c'est encore la troisième fonction qui est concernée : l'art de guérir, même s'il emprunte ses moyens au trois niveaux —incantation, chirurgie, herbes— réside fondamentalement sur celui-là."

p. 52-53, la comparaison montre non seulement des différences de détails mais Vâc reste une abstraction, une "personnification artificielle", alors qu'Apollon est un "personnage complet, organique, et aussi, à en juger par son nom préhellénique, un personnage sur lequel les envahisseurs venus du Nord ont simplement posé, à la faveur d'affinités qu'il serait vain de prétendre déterminer, le morceau de leur savoir traditionnel qui concernait la voix (p. 53)."

Commentaire : le schéma hérité se greffe sur un personnage complexe (ce pourrait être une situation) venu d'un autre héritage, s'y adapte sans altérer la personnalité du héros ou du dieu.

"En appliquant le même tableau (*scilicet* que celui de Vâc) à une forte et complexe personne divine qui ne porte pas cette entité (*scilicet* la parole) dans son nom, la Grèce, sans le disloquer, en a distendu la cohésion et le principe (p. 54)."

p. 56 Apollon n'est pas un souverain (analyse de ses rapports avec le souverain, Zeus), avec les rois.

p. 57 l'arc n'est pas l'arme d'Apollon dans les combats de *Illiade*.

p. 57-58, Apollon n'est pas à proprement parler un nourricier, chez Homère. La légende de Niobé illustre l'incompatibilité d'Apollon avec le grand nombre.

Apollon entretient donc des relations étroites et privilégiées avec les pouvoirs du son, mais dans la tradition grecque ni son rôle guerrier, ni son intervention enrichissante ne sont liées à la parole.

## II Quatre pouvoirs (p. 60-73)

p. 60 le récit du premier chant de *Illiade* est encadré par l'arc et la lyre, l'arc qui tue(33-53), la lyre dont joue Apollon au banquet des dieux(601-604). Dans l'intervalle, Calchas tient son savoir mantique d'Apollon (68-72 ; 85-91). Apollon d'autre part fait preuve de "mansuétude", ne développant sa colère que lentement, l'arrêtant dès qu'il a obtenu réparation