

Hypsipyle et ses sœurs. Notes d'analyse structurale et historique¹

Virgilio Masciadri

LA LÉGENDE d'Hypsipyle et des femmes de Lemnos connues pour avoir tué les hommes de leur île a été célèbre pendant toute l'antiquité classique. On trouve des allusions à ce mythe dans l'Iliade et chez Pindare, on sait qu'il a été traité par les tragiques, et il figure dans l'épopée d'Apollonios de Rhodes ainsi que chez les Romains Stace et Valérius Flaccus.² La légende n'en a pas moins suscité l'intérêt des chercheurs modernes. Dans la littérature spécialisée, on trouve des analyses d'auteurs tels que Welcker, Bachofen et Dumézil, ainsi que Burkert et Detienne.³ Cette suite n'est pas fortuite: elle se constitue de recherches dont l'approche ne se limite pas à une interprétation littérale ou littéraire, mais qui s'ouvre sur un horizon anthropologique. On peut même dire que l'histoire du crime des Lemniennes est devenue un exemple de cas prototypique d'une lecture anthropologique des mythes.

- 1 Pour le contexte de la recherche dans laquelle s'insèrent les réflexions suivantes, voir Masciadri 2001. Je remercie Hervé Mesot (Lausanne) de son aide dans la préparation du texte français.
- 2 Voir Ap. Rhod. *Argon.* 1.601-909; Stat. *Theb.* 5.49-498; Val. Fl. 2.77-430. Nous ne savons presque rien sur les *Lemniai* (*TrGF* 3: frs. 123a/b) et l'*Hypsipyle* (*TrGF* 3: frs. 247s.) d'Eschyle et sur les *Lemniai* (*TrGF* 4: frs. 384-389) de Sophocle (mais voir Schol. Ap. Rhod. 1.769-73 = *TrGF* 3:352 = *TrGF* 4:336s.); néanmoins, les fragments des *Kabeiroi* d'Eschyle semblent indiquer que cette pièce a peut-être aussi contenu des éléments de la mythologie lemnienne (*TrGF* 3: frs. 95-97a). Dans les fragments riches de l'*Hypsipyle* d'Euripide nous ne trouvons que quelques allusions à ce mythe (voir Aéliou 1986:128-35), et nous ne savons rien du tout sur la tragédie *Hypsipyle* de Kleainetos, qui a été jouée aux Lénéennes de 363 av. J.-C. (voir *TrGF* 1: no. 84 T 4). Le titre *Lemniai* se trouve plusieurs fois chez les poètes comiques aussi: les pièces d'Aristophane (*PCG* 3.2: frs. 372-91, voir aussi n. 35) et de Nicochares (*PCG* 7: frs. 14-17) ont très probablement traité le mythe d'Hypsipyle, mais pour les comédies d'Alexis, Antiphanes, Diphilus et du romain Turpilius qui portent le même titre, il est très peu vraisemblable que le sujet ait été tiré de la mythologie; pour l'usage d'un tel titre il faut alors comparer les pièces de Ménandre tels que *La Samienne*, *Les Imbriens* etc. Pour les autres sources voir n. 15.
- 3 Welcker 1824:155-304, 311-19, 585-95, Bachofen 1861:85-92 = 1948:264-79, Dumézil 1924 = 1998, Burkert 1970 = 2000 (voir aussi Burkert 1972:212-18), Detienne 1972:172-84. Une analyse détaillée de quelques-uns de ces travaux se trouve chez Leclercq-Neveu 1998:5-34.

Au 19^{ème} siècle, la tendance majeure était de voir dans le crime des Lemniennes le reflet de faits historiques réels. Bachofen lui-même, dans un passage célèbre du ‘Droit maternel,’ a prononcé des paroles dures à l’encontre de ceux qui veulent rejeter cette histoire dans le domaine de la légende.⁴ Pour lui, elle raconte le crépuscule du matriarcat: l’île de Lemnos qui, en l’absence des hommes, est ‘gouvernée par les femmes,’ *gynaikokratoumene* selon la parole d’Apollodore,⁵ représenterait le stade primitif de la société humaine. Hypsipyle qui se réclame d’être la fille du roi Thoas, et qui sauva son père du massacre, serait l’annonciatrice d’une époque nouvelle: le patriarcat, qui aurait trouvé sa pleine vigueur après l’arrivée des Argonautes, lorsque les Lemniennes appelèrent leurs enfants du nom de leur père.⁶

On a coutume aujourd’hui de prendre distance de ce genre de constructions.⁷ Pourtant, il suffit de jeter un coup d’œil dans un manuel de référence comme le 12^{ème} volume des *Inscriptiones Graecae* pour constater ce que la science académique plus traditionnelle a fait de la mythologie lemnienne: toute une série de peuples, Grecs, Sintiens, Tyrrhéniens et de nouveau Grecs se seraient succédés sur l’île en chassant et massacrant leurs prédécesseurs.⁸ La supériorité de la lecture sociologique du mythe proposée par Bachofen à l’encontre de cet historicisme primitif me paraît incontestable. De plus, c’est dans le ‘Droit maternel’ que surgit probablement pour la première fois l’idée que pour bien comprendre les mythes il est essentiel de tenir compte des faits mis à jour en l’anthropologie de la parenté.

Dans les recherches lemniennes, c’est le travail de Dumézil qui a marqué un tournant décisif, après lequel toute interprétation historique de la légende semble être devenue impossible. Dans un passage bien connu de Philostrate, le crime des Lemniennes est cité comme étant à l’origine d’une fête annuelle à Lemnos.⁹ Dumézil a proposé d’établir entre le mythe et cette fête une relation d’après les principes de Frazer. Selon lui, le mythe raconte, d’une façon vague et confuse, le

4 Voir Bachofen 1861:86 = 1948:267.

5 Apollod. *Bibl.* 1.9.17; voir sur ce point Bachofen 1861:85 = 1948:264s.; l’idée d’une gynécocratie ancienne à Lemnos a déjà été proposée par Welcker 1824:585-95.

6 Selon Hyg. *Fab.* 15.6; voir Bachofen 1861:87 = 1948:269.

7 Voir p. ex. Vidal-Naquet 1981:272s. avec la référence à Lemnos et à Bachofen. Pour l’histoire du débat scientifique sur la théorie du matriarcat en général, voir la liste bibliographique chez *DNP* 15.1 (2001) 321-29 s.v. *Matriarchat* (Beate Wagner-Hasel), et pour son influence sur les études classiques voir Georgoudi 1991.

8 Voir Fredrich 1909:2-6, ‘de Lemno et Imbro.’

9 Philostr. *Her.* 53.5-7; le passage comporte un problème textuel: d’autres interprètes y ont vu une fête célébrée tous les neuf ans (voir Leclercq-Neveu 1998:125 avec les notes 1s.); mais l’interprétation traditionnelle (maintenue aussi par Burkert 1970:2s. = 2000:229s.) semble être bien fondée sur les manuscrits, voir De Lannoy 1973.

rite: il en reproduit la structure et le sens, ce qui veut dire que le mythe n'a pas de signifié propre, voire que le sens est à inscrire dans le rituel seul. Le sens attribué au rite serait celui de redonner de la force vitale à la terre épuisée par le moyen d'un feu nouveau. Il s'agirait donc de cette magie de la fertilité qui pullule dans les œuvres anthropologiques du style Frazerien.¹⁰

Dans le sillage de Dumézil, on peut citer le travail de Walter Burkert. Il a apporté deux innovations importantes aux modalités d'interprétation du grand anthropologue français: d'un côté, il a essayé de compléter notre connaissance des rites lemniens en les comparant à d'autres fêtes grecques de structure analogue, ainsi qu'à d'autres mythes de l'île.¹¹ Il en résulte l'image d'une fête sauvage et un peu barbare, image sans doute captivante, mais qui montre peu de concordance avec celle que l'on peut se former en se penchant sur les inscriptions trouvées dans les sanctuaires de Lemnos. D'un autre côté, Burkert a éliminé les éléments d'origine Frazerienne, constitutifs de la lecture de Dumézil: selon lui, le rite ne sert plus la magie de la fertilité, et n'est porteur d'aucun sens qui dépasse le geste rituel lui-même. Car, on le sait bien, l'essentiel du rituel Burkertien n'est pas dans les signifiés, mais il est un vécu réel, doté d'une efficacité psychologique immédiate et fondée sur des constantes anthropologiques qui se situent au-delà de l'histoire et de la culture.

Il a fallu attendre les 'Jardins d'Adonis' pour que la narration mythique soit revalorisée pour elle-même. Marcel Detienne a placé l'histoire d'Hypsipyle dans le contexte de la mythologie des aromates. Selon certaines variantes du mythe, la punition qu'Aphrodite a envoyée aux Lemniennes était une mauvaise odeur, la célèbre *dysosmia*,¹² en exacte opposition à la bonne odeur de la myrrhe et de la menthe, si riches en connotations érotiques.¹³

De ce bref repérage des recherches spécialisées, il ressort qu'il n'y a jamais de lecture du mythe comme tel. On essaie toujours de le mettre en perspective, de le

10 Bachofen 1861:91 = 1948:277s. avait aussi donné une interprétation de la fête lemnienne: pour lui, elle représente la victoire du principe masculin du feu d'Héphaïstos qui purifiait les femmes de leur crime, sur une féminité tellurique, qui ne connaissait ni pardon ni pitié. Mythe et rite, chez Bachofen, ne se reproduisent donc pas simplement l'un l'autre, mais par un procédé plus complexe, la fête exprimait d'une façon originale le même sens profond que le mythe. C'est une position qui va être partagée par Dumézil dans le développement ultérieur de sa pensée, voir Leclercq-Neveu 1998:22-29. La question des relations entre mythe et rite à Lemnos a aussi été traitée par Welcker 1824:247-76.

11 La reconstruction des rites à partir des mythes est toujours très incertaine, voir p.ex. les réserves de Graf 2001:45. Néanmoins, Robertson 1985:276-80, essaie de corriger certaines conclusions de Burkert sans abandonner cette 'méthode' problématique; voir aussi nn. 21, 49.

12 Leclercq-Neveu 1998:31s. attribue à Dumézil le mérite d'avoir attiré l'attention sur ce détail; cependant, le motif joue déjà un rôle important dans les analyses de Welcker 1824:248-50 et de Bachofen 1861:85 = 1948:265s.

comparer à un paradigme extérieur pour lui faire produire du sens: c'est l'étude de la parenté chez Bachofen, ce sont les rites chez Dumézil et Burkert, c'est la mythologie des aromates chez Detienne. Bien plus, ce paradigme comparatif est toujours d'une nature hétérogène aux histoires lemniennes, et à l'exception des travaux de Detienne, il ne provient même pas du champ de la narration mythique. En quelque sens, les interprétations s'installent dans le creux des mythes: ceux-ci semblent receler une espèce de vide magnétique qui attire du sens de l'extérieur. Je ne prendrai personnellement pas l'initiative d'abandonner l'approche comparative dans ces pages, mais je vais la restreindre à un cercle plus étroit et proposer une lecture de quelques mythes qui ressemblent à celui d'Hypsipyle. Ils sont d'ailleurs bien connus: exception faite pour la légende de Zalpa, tous ont déjà été cités par Dumézil. Mais j'essaierai de montrer qu'on peut aller encore plus loin en les soumettant à une analyse détaillée.

J'aimerais partir de l'histoire d'Hypsipyle telle qu'elle est racontée par Apollonios de Rhodes.¹⁴ On a souvent sous-estimé l'importance de cet auteur pour notre connaissance des mythes lemniens. En effet, nous ne disposons que de très peu de témoignages qui sont plus anciens que les 'Argonautiques'¹⁵, et l'image qui nous est transmise par ces passages est fragmentaire, voire contradictoire. On reste avec l'impression que la gamme des variantes anciennes devait être bien plus large que celle que l'on peut déceler aujourd'hui, et ainsi, il est difficile de déterminer ce qu'Apollonios a changé.¹⁶ Par contre, les auteurs qui sont venus après les 'Argonautiques' racontent l'histoire dans un style plutôt uniforme. Ils semblent donc dépendre de cette œuvre clé de la littérature hellénistique, sauf pour quelques

13 Pour compléter le système mythologique de ces plantes, Detienne 1972:177s. a cité des traditions selon lesquelles, dans le rituel lemnien, les femmes utilisaient de la rue (*ruta graveolens* L.) pour se rendre malodorantes, voir la glose marginale citée par Jacoby dans l'*apparatus criticus* à Myrsilus, *FGrH* 477 F 1b = Antig. Car. *Mir.* 118. Mais ces traditions (invoquées déjà par Burkert 1970:10, note 7 = 2000:240, note 52) ne sont qu'un fantôme: il s'agit d'une erreur de Jacoby qui a mal copié l'*apparatus criticus* de Keller 1877—en vérité, aucun témoignage ancien ne met en contact les Lemniennes avec cette plante.

14 Voir Vian/Délage 1976:78-93 ainsi que leur introduction 19-28.

15 Pour l'essentiel, ce sont les vers de l'*Iliade* (Hom. *Il.* 7.467-71) et de Pindare (Pind. *Ol.* 4.19-27 et *Pyth.* 4.251-54) déjà cités, deux allusions, l'une chez Eschyle (Aesch. *Cho.* 631-34), l'autre chez Hérodote (Hdt. 6.138.4), quelques remarques dans un papyrus d'Euripide (voir avant tout Eur. *Hyps.* 254-96 Diggle) et une notice chez l'historien Myrsilus (*FGrH* 477 F 1a-c); pour les fragments des pièces de théâtre du 5^{ème} siècle, voir n. 2.

16 On sait qu'il a adapté son épisode lemnien au modèle de certaines scènes homériques; en particulier le rapport avec l'épisode de Circé dans Hom. *Od.* paraît être important; voir sur ce sujet Claus 1993:106s., et Knight 1995:162-69; pour le récit d'Apollonios en général la meilleure analyse est celle de Claus 1993:106-47; voir aussi Levin 1971:59-86, George 1972, Clare 2002: 62-66, 179-87, 208-11, 268-73.

éléments de l'action qui proviennent de toute évidence de la tragédie d'Euripide, surtout chez Stace.

On y trouve l'histoire suivante: Les Lemniennes n'avaient pas honoré d'offrandes la déesse Aphrodite; celle-ci, prise de colère, inspira aux maris des Lemniennes un violent amour pour des femmes captives qu'ils avaient ramené de la Thrace. Les Lemniennes, répudiées par leurs maris, se vengèrent en les tuant dans leur lit. Seule Hypsipyle sauva son père, le roi Thoas, en le laissant partir à la dérive sur la mer dans un coffre, que des pêcheurs ramèneront sur l'île de Sikinos, aussi appelée Oinoié. Les Lemniennes organisèrent ensuite une véritable cité des femmes, en se partageant les travaux que faisaient les hommes. Plus tard, Jason et les Argonautes accostèrent à Lemnos avec leur navire, l'Argo. D'abord, les Lemniennes hésitèrent à les accueillir chez eux, mais la vieille Polyxo les convainquit qu'il était nécessaire d'avoir des enfants pour que l'île ne se dépeuplât pas. Hypsipyle se joignit à Jason, et le reste des Lemniennes aux autres Argonautes, par un mariage improvisé, avec le résultat qu'Aphrodite elle-même se réconcilia avec les Lemniennes.

En examinant ce récit, on remarque qu'aucune mention n'est faite chez Apollonios de la mauvaise odeur si importante dans les interprétations modernes.¹⁷ Je n'approfondirai pas cet argument ici, mais j'aimerais toutefois relever qu'à mon avis, ce motif a une vie plus ou moins indépendante de l'histoire d'Hypsipyle et que les narrateurs anciens semblaient libres de l'introduire à leur guise.

Mais il y a d'autres différences dans notre tradition qui concernent le roi Thoas sauvé: Hérodote nous dit qu'il a été tué avec les autres hommes,¹⁸ tandis que dans d'autres textes, nous pouvons lire qu'Hypsipyle l'aurait caché chez elle dans un coffre pour le sauver. Les autres femmes l'auraient ensuite découvert et jeté le coffre dans lequel il se trouvait à la mer pour le tuer. Selon certains, le roi est mort à cette occasion,¹⁹ mais selon la variante suivie par Euripide, il fut sauvé par Dionysos. Cette idée a été développée dans des grandes scènes narratives par les Romains Stace et Valérius, mais elle est déjà présente de manière plus discrète chez Apollonios, où le roi est sauvé sur l'île *Oinoié*, ce qui veut dire *l'île du vin*. Ce jeu de mots a été ensuite retravaillé par Stace, pour lequel le roi sauvé parvient à une autre île, Chios, où règne son frère *Oinopion*, dont le nom est aussi dérivé du *vin*.

17 De même, on ne trouve pas ce motif chez Stat. *Theb.*; Val. Fl.; Schol. Hom. *Il.* 7.467; Hyg. *Fab.* 15.

18 Le motif du roi sauvé est absent des textes de Orph. *Argon.* 471-84; Schol. Hom. *Il.* 7.467; Schol. Pind. *Pyth.* 4.88b; Schol. Ap. Rhod. 1.609-19a. Dans certaines variantes, mention est faite d'un *agon* sportif, célébré lors de l'arrivée des Argonautes, mais qui est représenté comme les jeux funéraires de Thoas, voir n. 41. Je trouve exagéré le scepticisme de Leclercq-Neveu 1998:48 avec notes 2s. et page 49 avec note 2 à l'égard de la tradition sur ces jeux funéraires.

19 Voir Apollod. *Bibl.* 3.6.4 et Hyp. Pind. *Nem.* b 2.8-14.

A noter finalement une troisième variante où le roi n'arrive pas sur l'île de Dionysos, mais en Tauride, où il devient le protecteur du temple de 'Diane de Tauride.' Ce détail ne se trouve que chez Valérius,²⁰ mais nous verrons bientôt qu'il pourrait être beaucoup plus ancien.²¹

Il faut regarder l'ensemble de ces variantes pour les comprendre: le roi est sauvé ou mort, il est caché dans la maison ou bien chassé au dehors de l'île—en tout cas (et c'est la seule chose qui est claire), la nuit du crime des Lemniennes, le roi a disparu, et il ne joue plus aucun rôle dans la *polis*. Il est évident, que ce fait simple a été exprimé ou expliqué par des narrations différentes.

Après le crime, c'est la fille de Thoas qui lui succède sur le trône—ce qui indique en passant, que la cheftaine de la cité des femmes était choisie selon le principe de la filiation patrilinéaire. N'oublions pas ensuite, que Thoas est aussi le fils de Dionysos, un dieu qu'on a souvent considéré comme le seigneur de la communauté par excellence. La cité des femmes n'est donc point conçue comme une alternative à la *polis* des hommes. Bien au contraire, elle se réfère toujours à celle-ci: elle constitue un espace intermédiaire, en se plaçant entre la disparition du roi Thoas et la naissance des fils d'Hypsipyle, dont l'un portera le même nom que son grand-père.²² Thoas, le roi, personnifiant l'ordre de la *polis*, est renfermé ou exilé, sa figure est oblitérée—mais elle ne peut s'effacer, sans laisser une trace, qui annonce son retour.

Mais l'épisode du roi Thoas sauvé offre encore un autre point d'intérêt: c'est le coffre, le *larnax*, dans lequel le roi est abandonné à la mer. Dans la mythologie grecque, on connaît plusieurs histoires semblables qui suivent le même schéma.²³ Chaque fois, un père enferme dans le *larnax* sa fille avec un enfant d'origine non

20 Val. Fl. 2.300-05; le motif a été repris par Hyg. *Fab.* 15.1.

21 Néanmoins, la plupart du récit de Val. Fl. 2.242-305, qui concerne le roi sauvé et qui est plutôt différente de tout le reste de notre tradition, paraît être inventée par le poète Romain selon le modèle de quelques scènes de l'Énéide voir p.ex. Verg. *Aen.* 7.385-405 et les commentaires de Poortvliet 1991:159. Il s'agit d'un tour de force typique pour un poète de la cour Flaviennne, et qui constitue une allusion à un épisode semblable de la vie de Domitien, voir Tac. *Hist.* 3.74.1; Suet. *Dom.* 1.4 (la parallèle a été notée par Burkert 1970:7s., note 4 = 2000:237, note 32); voir aussi l'analyse (quoique insuffisante dans beaucoup de respects) de ce passage chez Frings 1998. Certes, on ne peut exclure que Valérius pour quelques détails de son récit s'est inspiré de sources anciennes que nous ignorons aujourd'hui. Néanmoins, je trouve très problématiques les essais de Dumézil 1924:42-44 = 1998:77-79 et de Burkert 1970:7s. = 2000:236s. de fonder sur ce passage la reconstruction d'un rituel archaïque.

22 C'est le nom qu'il porte chez Eur. *Hyps.*, ainsi que dans la tradition correspondante (voir p.ex. Hyp. Pind. *Nem.* b 2.16; Stat. *Theb.* 6.340-43 etc.; voir aussi *Anth. Pal.* 3.10 avec la variante *Eunoos*); chez Apollod. *Bibl.* 1.9.17 ce deuxième fils de Jason s'appelle *Nebrophonos*, chez Hyg. *Fab.* 15.3 et 273.6 *Deipylus*.

23 Voir avant tout Usener 1899:80-114; collection de matériel très riche chez Binder 1964:125-250; voir aussi *EdM* 1 (1977) 1048-65 s.v. *Aussetzung* (Gerhard Binder) et Bremmer 1987:27-30.

légitime. C'est ce que fait Acrisios avec Danaé et Persée, Aleos avec Augé et Télèphe, Staphylos avec Rhoeo et Anios, et finalement Cadmos avec Sémélé et Dionysos selon une tradition de Brasiai.²⁴

Mais ce motif ne se limite pas aux légendes grecques: il n'est pas moins connu dans l'Ancien Orient.²⁵ Ainsi, dans un texte babylonien, le roi Sargon raconte que sa mère l'avait mis au monde en secret et abandonné dans un panier, qu'elle confia à un fleuve,²⁶ et dans la Bible, la même histoire est racontée sur Moïse.²⁷ Mais il y a une différence bien marquée entre les variantes grecques et celles de l'Ancien Orient: les légendes grecques mettent en jeu trois générations (père, fille, petit-fils), celles de l'Orient seulement deux (mère et fils). De ce point de vue, la variante lemnienne est alors plus proche des histoires de l'Orient. Elle semble entretenir avec eux une relation de transformation qui se définit par un double renversement: celui du transfert des rôles entre les générations (rôle de la mère prise par la fille, rôle du fils par le père) et celui de la fonction séquentielle (on ne raconte pas la naissance d'un prince, mais sa fin). Ce rapport devient d'autant plus clair si l'on considère que le petit Moïse avait été déposé sur le fleuve parce que le Pharaon avait donné l'ordre de tuer tous les garçons hébreux et de ne laisser en vie que les filles, et que l'enfant Moïse avait été finalement sauvé par la fille du roi. Le parallèle avec le crime des Lemniennes semble ici évident. Si l'on admet donc l'hypothèse que la légende lemnienne—par des intermédiaires que nous ignorons—remonte à une tradition du Proche-Orient, on peut dire que la variante pour ainsi dire 'grecque' de ce type de légende a été produite en réunissant les acteurs de la variante orientale (mère et fils) et lemnienne (père et fille) dans un même ensemble narratif.²⁸

Les mythes lemniens ont d'ailleurs donné lieu à une expression proverbiale, les *Lemnia kaka*, les 'crimes lemniens'.²⁹ A en croire Hérodote, ce proverbe ne se référait pas uniquement à Hypsipyle et à ses compagnes mais aussi à un épisode de

24 Pour Danaé voir p.ex. Pherec. *FGrH* 3 F 10 = Schol. Ap. Rhod. 4.1091; Apollod. *Bibl.* 2.4.1; Hyg. *Fab.* 63.2s. et pour les images *LIMC* 3 (1986) s.v. *Danae* nos. 41-70; pour Augé Strab. 13.1.69; Paus. 8.4.9, et pour les images *LIMC* 3 (1986) s.v. *Auge* nos. 25f; pour Rhoeo Diod. Sic. 5.62.1s.; Schol. Lycoph. *Alex.* 570; pour Sémélé voir Paus. 3.24.3s.

25 La légende d'Osiris, souvent citée dans ce contexte, me paraît trop problématique pour être utilisée ici: dans sa forme célèbre, elle n'est pas attestée avant Plut. *De Is. et Os.* 13.356b-d. Elle apparaît donc dans un texte grec qui a été écrit après plusieurs siècles d'échanges culturels entre la Grèce et l'Égypte; je doute, qu'on puisse en tirer quelque chose sur les traditions anciennes. Je ne dis rien ici sur toutes les légendes de l'Inde, de la Perse etc. (collectionnées par Binder 1964:175ss.), qui contiennent des motifs semblables: aucune d'elles n'est fixée par écrit avant l'âge hellénistique et par conséquent on ne peut exclure qu'elles ont été influencées par les modèles grecs ou sémitiques.

26 Voir *ANET*:119.

27 Voir *Ex.* 2.1-10.

l'histoire plus récente.³⁰ Après que les Pélasges aient été chassés de l'Attique, ils occupèrent Lemnos, et voulant se venger ensuite, ils décidèrent d'enlever un certain nombre de filles Athéniennes qui se trouvaient à Brauron pour en faire leurs concubines. Celles-ci élevèrent leurs enfants dans la langue et les coutumes attiques, si bien que les Pélasges se méfièrent de ces enfants qui faisaient bande à part et étaient plus forts que les enfants des épouses légitimes. Ils finirent enfin par massacrer les Athéniennes et leurs enfants, après quoi l'île fut frappée d'une grande stérilité.

On a depuis longtemps vu que ce récit, au moins dans la forme que nous connaissons, était une création Athénienne qui servait à justifier la conquête de Lemnos par Miltiade,³¹ et qu'il était d'autre part forgé sur le modèle du mythe d'Hypsipyle. Une comparaison étroite des deux récits révèle en effet des relations intéressantes:

<i>Hypsipyle</i>	<i>Pélasges</i>
	<i>d'</i> . Les hommes de Lemnos s'unissent avec des femmes grecques, qu'ils vont chercher à l'extérieur contre leur volonté.
	<i>e'</i> . Ils ont des enfants.
<i>a.</i> Conflit entre les Lemniens et les Lemniennes.	<i>a'</i> . Conflit entre les enfants lemniens et les enfants grecs.
<i>b.</i> Les Lemniennes tuent leurs maris et leurs fils.	<i>b'</i> . Les Pélasges tuent leurs femmes et leurs fils.
<i>c.</i> Stérilité.	<i>c'</i> . Stérilité.

28 On trouve à Ténédos une autre variante particulière de ce conte qui met en jeu trois personnes (comme les variantes 'grecques'), mais seulement deux générations (Cycnos, le père, et ses deux enfants Hémithéa et Ténès), voir Paus. 10.14.1-3; Conon *Narr.* 28; Schol. Hom. *Il.* 1.38b. La petite île de Ténédos est placée sur les marges du monde archaïque grec et voisine à Lemnos, il n'est donc pas étonnant qu'elle présente une variante 'contaminée.'

29 Première attestation chez Aesch. *Cho.* 631. L'expression est devenue une formule rhétorique chez Lib. *Ep.* 24.2, *Or.* 61.19; voir aussi Zen. 4.91; Diogenian. 6.2; Apostol. 10.65; Hsch. *s.v.* *Lemnion kakon.*

30 Hdt. 6.138s. et spécialement 6.138.4; voir aussi 4.145.2.

31 Voir Dumézil 1924:10f = 1998:44. Naturellement, il n'est pas exclu qu'une partie de ces motifs ait déjà été utilisée avant dans la mythologie liée au sanctuaire de Brauron.

- d. Les Lemniennes s'unissent avec
des hommes grecs qui viennent de
l'extérieur de leur propre gré.
- e. Ils ont des enfants.

On voit que les deux chaînes narratives sont composées d'anneaux qui se ressemblent beaucoup mais dont la disposition a été changée: La séquence d'Hypsipyle débute avec une dispute et finit avec l'union, tandis que la séquence des Pélasges suit l'ordre inverse. Dans les deux cas, le conflit est motivé par une différence fondamentale: celle entre hommes et femmes dans la séquence d'Hypsipyle, celle entre Pélasges et Athéniens dans l'autre. On passe donc de la différence des sexes à la différence des ethnies. Cette transformation est facile dans la pensée grecque où l'on a parfois tendance à concevoir les groupes des deux sexes comme des peuples différents, ou bien à ne pas distinguer de façon toujours précise les deux notions, comme le montre par exemple l'usage ambigu du mot *phylon*.³² Mais concernant l'ordre des éléments narratifs, la morale de la deuxième histoire est également renversée par rapport à la première: chez Hypsipyle le conflit entre les époux endogames, c'est à dire lemniens, conduit à une catastrophe qui entraîne la stérilité, ce problème étant ensuite résolu par des mariages exogames avec les Argonautes. L'histoire des Pélasges, par contre, se présente comme l'expression d'une idéologie nationaliste rigide qui tend à prouver que l'exogamie conduit à la catastrophe.³³

Mais l'analogie entre l'histoire d'Hypsipyle et celle des Pélasges ne s'arrête pas ici. Je reviens sur le détail de l'enlèvement des filles Athéniennes à Brauron. On connaît bien ce sanctuaire d'Artémis dans lequel une partie des filles Athéniennes se préparaient au mariage en exécutant une danse rituelle où elles jouaient à l'ours—les Pélasges avaient donc bien choisi le lieu pour chercher leurs concubines. De plus, selon certains, Brauron était l'endroit où Iphigénie, au retour de Tauride, débarqua avec le *xoanon* d'Artémis.³⁴ On pense ici aux traditions où le roi Thoas est recueilli par 'Diane de Tauride,' ainsi qu'à quelques détails plus obscurs de la tradition: dans la comédie d'Aristophane intitulée *Les Lemniennes*, il

32 Comparer Hom. *Il.* 2.840 avec 9.130/272; Hes. *Theog.* 1021 etc.; pour ce qui concerne les animaux, on peut trouver p.ex. chez Ael. *NA* 10.9 une tradition qui fait du mâle et de la femelle de la vipère deux espèces différentes. Pour la relation des idées de sexe, race et tribu en Grèce voir aussi Loraux 1981:90-94.

33 Voir Vidal-Naquet 1981:283s., qui soupçonne que ce trait est une invention spécifiquement attique et compare le récit avec une autre légende proche des traditions lemniennes, *Hdt.* 4.145.

34 Paus. 1.33.1, voir aussi 3.16.7s., 8.46.3; sur Brauron en général voir Gentili et Perusino 2002.

est mentionné le nom que les filles de Brauron portaient dans le culte, *arktoi*, les 'ourses,' également cité dans l'*Hypsipyle* d'Euripide.³⁵ De plus, selon une scolie à Apollonios de Rhodes, Thoas avait une sœur qui s'appelait *Tauropolis*,³⁶ ce qui fait penser à l'épithète d'Artémis Tauropolos. On sait enfin que le culte d'Artémis avait déjà été important à Lemnos avant la conquête Athénienne.³⁷ Néanmoins, dans l'histoire des Pélasges (ainsi que chez Euripide et Aristophane), par la référence qui est faite à Brauron, la présence de la déesse prend une forme très attique.

En regardant de plus près, on voit qu'entre le Thoas sauvé et les Pélasges, il y a des parallèles et des contrastes très nets:

<i>Hypsipyle:</i>	<i>Pélasges:</i>
une fille	plusieurs maris
(= femme	(= hommes
consanguine	non consanguins
d'une génération différente)	de la même génération)
transporte un	transportent beaucoup
homme par la mer	de femmes par la mer
vers Artémis	loin d'Artémis
dans un <i>larnax</i> (= non-bateau)	dans des bateaux
pour le sauver	pour se venger

On constate donc que dans la légende d'Hypsipyle un rapport de solidarité est établi entre deux générations, tandis que dans l'histoire des Pélasges, ce thème a disparu: on ne parle alors plus de la descendance, mais seulement de l'alliance. Placé au début de l'épisode, ce renversement de l'axe narratif annonce déjà que l'histoire va aboutir à la stérilité et à la catastrophe totale de la société Pélasge.

Je ne veux pas poursuivre, sans tirer un bilan provisoire: J'ai essayé de préciser les relations entre le mythe d'Hypsipyle et deux autres complexes narratifs, les légendes d'abandon et l'histoire des Pélasges. J'ai déjà remarqué que l'histoire des

35 Aristoph. fr. 386 et Eur. fr. 767; malheureusement nous ne savons rien sur le contexte dans lequel cette expression était citée chez les deux auteurs.

36 Schol. Ap. Rhod. 3.997-1004a.

37 Voir Beschi 1998:69f. Un des témoignages les plus intéressants est l'inscription 'tyrrhénienne' publiée par Della Seta 1937:143ss. (no. 4).

Pélasges paraît être inventée d'après le mythe d'Hypsipyle à Athènes, au temps de la conquête de l'île ou peu après, au début du 5^{ème} siècle. Plus difficile est la question des mythes d'abandon: le matériau présenté nous suggère que l'épisode de Thoas repose sur des contacts avec les légendes du Proche-Orient, les versions grecques ne pouvant suffire pour en déduire ses traits distinctifs. On aimerait penser que cette adaptation ait eu lieu à l'époque orientalisante, une période dont on sait aujourd'hui combien elle a été importante pour la formation de l'imaginaire grec.³⁸

Mais il y a d'autres mythes encore qui ressemblent à l'histoire d'Hypsipyle. Les Grecs eux-mêmes la comparaient à légende des Danaïdes.³⁹ Danaos et Égyptos se disputaient la royauté de l'Égypte. Danaos construisit un navire et se réfugia en Argos avec ses filles. Les fils d'Égyptos poursuivirent leurs cousines jusqu'à Argos pour les épouser contre leur gré. Danaos fut obligé de céder mais ordonna à ses filles de poignarder leurs cousins pendant la nuit des noces. Toutes obéirent à leur père sauf Hypermestre, qui épargna son mari Lyncée. Danaos la fit emprisonner puis juger, mais elle fut acquittée grâce à l'intervention d'Aphrodite. Plus tard, afin de choisir d'autres maris pour ses filles, Danaos organisa un *agon* sportif, c'est à dire une course dont ses filles étaient le prix.⁴⁰

Il y a toute une série d'analogies entre ce mythe et celui d'Hypsipyle: il y a un groupe de femmes qui se querellent avec leurs maris et les tuent. L'une d'entre elles sauve un des hommes, et il s'ensuit une période intermédiaire à la fin de laquelle les femmes sont réunies avec de nouveaux maris. Chez les Lemniennes, comme chez les Danaïdes, nous avons des traditions qui parlent d'un *agon* sportif qui a eu lieu lors de l'arrivée des Argonautes, et dont la course était une partie importante.⁴¹ Et finalement, chez les Danaïdes, ainsi qu'à Lemnos, il y a le motif du groupe d'hommes qui arrive en bateau pour épouser les femmes, quand bien même ce motif s'applique aux premiers maris chez les Danaïdes, aux deuxièmes chez les Lemniennes.

38 Voir l'analyse classique de Burkert 1984 ainsi que les matériaux collectionnés par West 1997.

39 Voir Eur. *Hec.* 886s.; pour les analogies entre les Lemniennes et les Danaïdes, voir aussi Dumézil 1924:48-51 = 1998:84-87 et Burkert 1970:12 = 2000:242s.; pour des histoires analogues voir *EdM* 2 (1979) 887-902 s.v. *Brüder suchen Schwestern* (Uku Masing).

40 Pour l'ensemble de la légende voir Pind. *Pyth.* 9.112-16; Aesch. *PV* 853-69; Schol. Hom. *Il.* 4.171c; Hor. *Carm.* 3.11.25-52; Ov. *Her.* 14; Apollod. *Bibl.* 2. 1. 4; Hyg. *Fab.* 168 *etc.*, et pour les images *LIMC* 3 (1986) s.v. *Danaïdes*, nos. 5s. Les sources concernant les Danaïdes ont été collectionnées et commentées en détail par Garvie 1969:163-174. Pour l'interprétation voir aussi *DNP* 3 (1997) 307s. s.v. *Danaos, Danaiden* (Christoph Auffarth).

41 Sur l'*agon* à Lemnos, voir Simon. *PMG* fr. 547; Philostr. *Gym.* 3; Scholl. Pind. *Ol.* 4.31-37, *Pyth.* 4.450s.; Apostol. 7.95. Cet *agon* est peut-être représenté déjà sur une *olpe* étrusque du milieu du 7^{ème} siècle av. J.-C., voir Rizzo et Martinelli 1989; plus spécialement sur Erginos, vainqueur à la course, Pind. *Ol.* 4.19-27; Callim. fr. 668; voir aussi n. 18.

On peut poursuivre dans cette voie en analysant des analogies plus spécifiques: par exemple, ni les Danaïdes ni les Lemniennes choisissent de leur propre volonté de tuer leurs maris; chez les Danaïdes, l'instigateur est le père, chez les Lemniennes, c'est Aphrodite. Mais la figure d'Aphrodite est aussi présente chez les Danaïdes: c'est elle qui protège la seule femme non-meurtrière. Et de même, la figure du père est présente à Lemnos: c'est lui qui est protégé par la seule femme non-meurtrière. On retrouve donc un de ces doubles renversements qui caractérisent souvent la transformation d'un mythe:

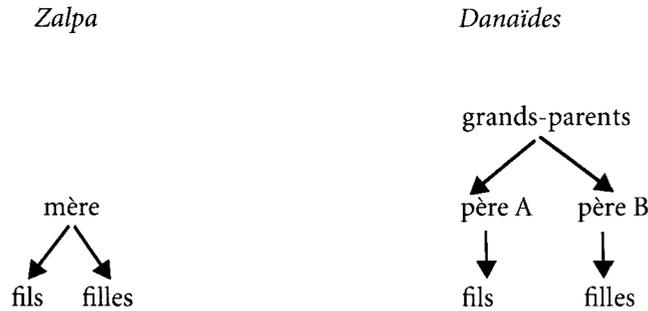
	<i>Lemnos</i>	<i>Argos</i>
<i>instigation des meurtrières</i>	Aphrodite	père
<i>protection de la non-meurtrière</i>	père (objet)	Aphrodite (sujet)

On pourrait bien approfondir l'étude du rapport entre ces deux mythes. Toutefois, je préfère encore introduire une dernière légende. Cette fois, il ne s'agit pas d'un mythe grec, mais d'un texte provenant des archives de l'empire Hittite, et qui date du milieu du 2^{ème} millénaire av. J.-C. Celui-ci nous raconte l'histoire suivante:⁴² La reine de la ville de Kanesh en Anatolie avait donné naissance à trente fils dans une même année. Comme elle détestait cette foule de garçons, elle les abandonna dans des paniers sur un fleuve, qui les emporta vers la ville de Zalpa près de la Mer Noire. Après quelques années, la reine de Kanesh accoucha d'une trentaine de filles qu'elle garda avec elle pour les éduquer. Un beau jour, les trente garçons de Zalpa arrivèrent à Kanesh et apprirent que la reine de cette ville avait trente filles. En entendant cela, ils comprirent qu'elle était leur mère. Celle-ci ne les reconnut pas mais proposa de marier ses filles avec les trente garçons. Ceux-ci étaient d'accord, sauf le plus jeune d'entre eux, qui dit: 'Est-ce que nous voulons vraiment nous marier avec nos sœurs? Ce n'est certainement pas juste de coucher avec elles.' C'est ici que la tablette d'argile a été rompue, en conséquence de quoi, nous ignorons la fin de l'histoire.

On constate que cette légende réunit des traits qui ressemblent à celle d'Hypsipyle tout comme aux Danaïdes: on y retrouve par exemple l'enfant abandonné dans une version analogue à celle qui a peut-être inspiré l'épisode du roi sauvé à

42 L'analogie avec les Danaïdes a d'abord été notée par Burkert 1982:719; il est revenu sur le sujet dans Burkert 1991:534; voir aussi West 1997:439, 446s. Une traduction anglaise de ce texte hittite se trouve chez Beckman et Hoffner 1990:62s. (no.19); pour le contexte historique voir Bryce 1998:22-42.

Lemnos. Si l'on examine maintenant de plus près les ressemblances entre la légende de Zalpa et les Danaïdes, on remarque que l'analogie concerne d'abord le motif du mariage endogame: à Zalpa, les noces devaient avoir lieu entre frères et sœurs de la même mère, chez les Danaïdes entre cousins et cousines, dont les pères sont des frères, c'est à dire des cousins parallèles patrilinéaires:



Chez les Hittites, on a donc deux générations, chez les Grecs trois—je vous rappelle, que c'est une différence identique à celle entre les légendes d'abandon grecques et celles du Proche-Orient.

Ensuite, il y a deux séquences de voyage: les fils et les filles sont séparés, puis réunis. À Zalpa, ce sont les garçons qui font le premier voyage; chez les Danaïdes, ce sont les filles.

En résumé, on pourrait dire que la structure narrative du mythe est constituée, jusqu'à ce point, de deux séquences (parenté et voyage), dont chacune est composée de deux éléments: parents et enfants dans la première, séparation et réunion dans la deuxième. Le rapport entre les mythes de Zalpa et des Danaïdes est alors défini par un renversement des sexes dans le premier élément de chacune des deux séquences:

	<i>Zalpa</i>		<i>Danaïdes</i>	
	<i>parents:</i> <i>enfants</i>	<i>séparation:</i> <i>réunion</i>	<i>parents:</i> <i>enfants</i>	<i>séparation:</i> <i>réunion</i>
1. <i>élément</i> <i>renversé</i>	mère	voyage des garçons	pères	voyage des filles
2. <i>élément</i> <i>identique</i>	garçons et filles	voyage des garçons	garçons et filles	voyage des garçons

C'est ce même renversement des sexes qui est constitutif du rapport entre les deux légendes dans la suite de l'histoire: à Zalpa, c'est la mère qui veut que ses filles épousent les garçons, et c'est un des garçons qui refuse cette liaison problématique; chez les Danaïdes, c'est le père qui veut empêcher le mariage, et c'est une des filles qui ne participe pas au crime qui s'en suit.

Cette opposition très simple entre les deux récits est probablement liée à la différence entre les systèmes de parenté en Grèce et en terre hittite. Nous savons en effet que la liaison entre frères et sœurs, telle que la reine de Zalpa veut l'organiser, était défendue chez les Hittites. Une telle liaison était même punie de la peine de mort. C'est ce qui ressort des paroles du plus jeune des garçons, ainsi que d'autres sources. Les Hittites savaient cependant que le mariage entre frères et sœurs était usuel chez quelques-uns de leurs peuples vassaux, et certains témoignages indiquent que ce type de mariage était considéré comme le signe d'une vie barbare.⁴³ Par contre, en pays grec, on observe une forte tendance à des mariages endogames, exception faite peut-être dans l'aristocratie de l'époque archaïque. On connaît la situation à Athènes: le célèbre mariage de l'*epikleros* n'est alors pas du tout un phénomène isolé. Des témoignages chez les orateurs attiques nous indiquent également que le mariage préférentiel était celui avec le frère du père, ou bien avec le cousin parallèle patrilinéaire. Nous savons même qu'il était considéré comme de très mauvais goût d'empêcher une telle liaison.⁴⁴ Tandis que la reine de Kanesh essaie de forcer des noces barbares, Danaos empêche ce qui est vu comme un mariage normal en Grèce. Le projet de chacun des deux est pervers et en opposition totale avec les règles de la culture humaine. Le héros positif est le seul enfant qui refuse de participer au crime. Les légendes de Zalpa et des Danaïdes expriment donc une pensée analogue en l'adaptant à un contexte social différent.

Il est temps de revenir sur le crime des Lemniennes qui coïncide avec ces deux légendes dans un bon nombre de traits distinctifs. D'abord, il y a les deux couples d'éléments qui constituent la colonne vertébrale des trois récits: le premier est composé de la séparation suivi du voyage forcé par la mer (A1), et de l'arrivée du groupe d'hommes chez les femmes (A2). La deuxième paire est constituée par un crime qui a rapport au mariage (B1) et par son abstention par l'une des personnes (B2). Chez les Danaïdes, ainsi que dans la légende de Zalpa, la séquence de ces

43 Voir sur ce point Beckman et Hoffner 1996:22ss. (no.3 §25).

44 Pour le mariage préférentiel voir p.ex. Lys. 32.4; Dem. 43.22/24, 43.74, 44.9s.; pour le refus d'un tel mariage Isae. 7.11s.; voir aussi Leduc 1991:304s. sur le mariage préférentiel à Athènes. Mais la tendance n'est pas seulement athénienne; pour un parallèle au mariage de l'*epikleros* et l'endogamie dans les lois de Gortyne voir Leduc 1991:288-91. Pour les raisons politiques de la pratique aristocrate voir aussi DNP 3 (1997) s.v. *Ehe. II. Griechenland*, 894s. (Beate Wagner-Hasel).

quatre éléments est identique (A1/2 - B1/2), tandis que l'ordre est renversé dans la fable lemnienne (B1/2 - A1/2):

		<i>Danaïdes</i>	<i>Lemnos</i>	<i>Zalpa</i>
<i>Voyage forcé par la mer</i>	A1	1. Fuite des Danaïdes	3. Thoas sauvé	1. Les garçons abandonnés
<i>Arrivée du groupe d'hommes chez les femmes</i>	A2	2. Les fils d'Égyptos	4. Les Argonautes	2. Les garçons viennent chez les sœurs
<i>Crime qui a rapport au mariage</i>	B1	3. Meurtre	1. Meurtre	3. Mariage barbare
<i>Abstention par l'une des personnes</i>	B2	4. Hypermestre	2. Hypsipyle	4. Le plus jeune des garçons s'abstient

Ici, de même qu'avant, on peut approfondir l'analyse par quelques points de détail: dans ces légendes, le crime consiste à nouer une liaison illégitime (à Zalpa) ou bien à détruire une liaison légitime (chez les Danaïdes). Il est évident, qu'à cet égard, la légende d'Hypsipyle s'accorde avec les Danaïdes. Ensuite, l'instigateur du crime chez les Danaïdes est un homme, le père, tandis qu'à Zalpa, c'est une femme, la reine. À Lemnos, c'est une divinité féminine, Aphrodite—voici donc les Lemniennes du côté de Zalpa. Et finalement, il y a le motif du double voyage, qui est aussi présent chez les Lemniennes: le motif de la séparation, quand Thoas est abandonné dans un coffre sur la mer, et puis la réunion avec les Argonautes qui arrivent par la mer. J'ai donc essayé de montrer que l'épisode du sauvetage de Thoas dépend des contes du Proche-Orient sur les enfants abandonnés, et que l'on retrouve dans la légende de Zalpa. Par contre, dans l'épisode de l'arrivée des Argonautes, tout comme c'est le cas dans la légende des Danaïdes, nous retrouvons le motif du navire, qui selon certains auteurs aurait été le premier bateau du monde.⁴⁵

Voilà maintenant le moment de rassembler le fil de nos pensées et de formuler une hypothèse capable d'articuler ensemble ces analyses. À cette fin, je prendrai comme point de départ deux observations différentes mais concordantes: d'abord, on a vu qu'il est possible de définir le rapport entre les histoires de Zalpa et des

Danaïdes par des transformations simples et directes. On a ainsi l'impression que les deux textes se répondent l'un à l'autre sans intermédiaire. D'un autre côté, la légende des Lemniennes semble contraster tant avec la structure de l'histoire de Zalpa qu'avec celle des Danaïdes, le signe le plus clair étant le renversement de la séquence A/B - B/A. Je propose d'en conclure que les mythes de Zalpa et des Danaïdes sont plus anciens que la légende lemnienne et que pour trouver l'origine de l'histoire des Danaïdes, il faut remonter à une époque où l'on peut supposer un contact direct entre le monde grec et la culture de l'Anatolie. On se souvient peut-être de certaines notices qu'on trouve dans les documents hittites à partir du 15^{ème} siècle av. J.-C. et qui parlent de conflits avec un peuple qui habite à la frontière occidentale de l'empire et qui porte le nom d'*Ahhiyawa*. On soupçonne depuis longtemps qu'il pourrait s'agir ici des Grecs mycéniens.⁴⁶ Je rappelle à ce propos qu'un des centres importants de la culture mycénienne a précisément été Argos, c'est à dire l'endroit où le crime des Danaïdes a eu lieu. On sait d'ailleurs, que depuis l'*Iliade*, le nom des *Danaoi* est utilisé pour désigner les Grecs,⁴⁷ et l'on peut trouver dans des inscriptions égyptiennes du 14^{ème} siècle av. J.-C. le nom *Ta-na-ja* (ou *Ta-na-ju*) qui sert à désigner une région de la Grèce.⁴⁸ Toute somme faite, il n'est pas absurde d'en conclure que le mythe des Danaïdes a été formulé à l'âge de bronze au moins dans ses traits principaux.⁴⁹

Si l'on suppose maintenant que le mythe d'Hypsipyle est né du dialogue avec ces deux complexes mythologiques, il nous faut conclure que cela s'est passé à une

45 L'Argo est considérée comme le premier bateau par Catull. 64.11; Ov. *Am.* 2.11.1s.; Stat. *Achil.* 1.64s; Schol. Aratus, *Phaen.* 342; Apostol. 3.60c, voir aussi Diod. Sic. 4.41.1; le bateau de Danaos aurait été le premier bateau, ou bien le premier bateau à 50 rames selon Apollod. *Bibl.* 2.1.4; Schol. Hom. *Il.* 1.42c; Schol. Aesch. *PV* 853; les deux traditions ont été mises en relation déjà durant l'Antiquité, voir Phaedr. 4.7.6-20; Plin. *HN* 7. 206s.; Schol. Eur. *Med.* 1; Schol. Ap. Rhod. 1.1-4e; Schol. Strozz. German. *Arat.* 347-55 (page 172s. Breysig).

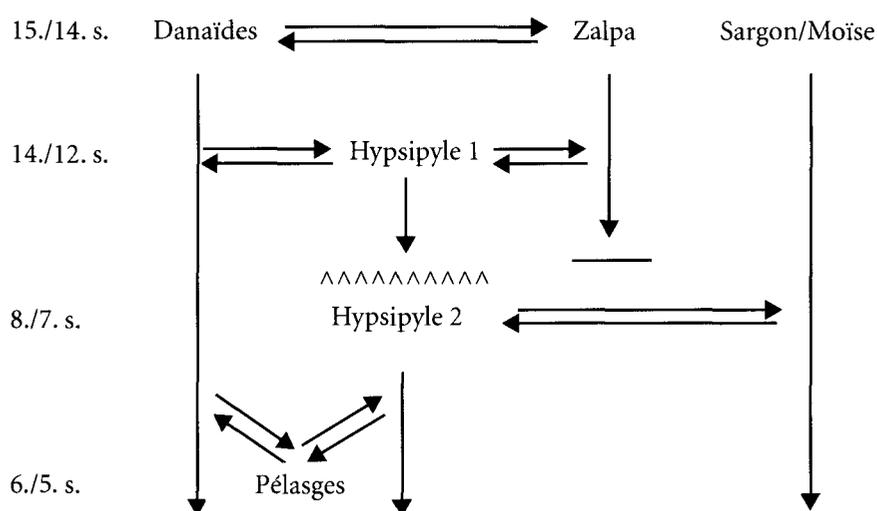
46 Voir Bryce 1998:59-63.

47 Hom. *Il.* 1.42, *Od.* 1.350 *etc.*; à noter que le terme est absent des œuvres authentiques d'Hésiode, qui ont probablement été fixés par écrit avant l'*Iliade*. En mycénien, on trouve l'anthroponyme masculin *da-na-jo* (KN Db 1324.B), dont la relation avec *Danaos* est peu claire, voir *DMic s.v. da-na-jo*.

48 Voir Burkert 1991:534, qui propose lui aussi une origine mycénienne à la légende des Danaïdes. Le nom *Ta-na-ja* est attesté trois fois dans des inscriptions d'Aménophis III, voir Helck 1979:29-32, et pour l'état actuel de la question Cline 1998; l'argument sceptique de *LFE s.v. Danaoi* col. 217 (Gerd Steiner), selon qui *Ta-na-ja* ne peut signifier 'pays des Danaoi' parce que la tradition grecque ne connaît pas de toponyme dérivé de *Danaos*, est évidemment erroné—il est bien clair que cela ne joue aucun rôle dans un texte en langue égyptienne! Cependant, je ne partage pas l'évhémérisme naïf de Faure 1969 qui suppose que la légende des Danaïdes reflète des événements historiques de l'âge de bronze.

49 Néanmoins, j'émet des doutes sur les analyses de Dowden 1989:146-165, qui essaie de déduire du mythe l'existence de certains rites à l'âge de bronze; sur cette méthode problématique voir n. 11.

époque où les cultures porteuses de ces deux mythes étaient encore d'une certaine importance dans la région. L'invention de ce mythe doit donc remonter avant la destruction de l'empire hittite autour de 1200 av. J.-C. Ce n'est pas le moment ici d'entrer dans la question difficile de l'histoire de l'île de Lemnos à l'âge géométrique, mais j'aimerais faire remarquer que les fouilles archéologiques ont en général confirmé l'hypothèse d'une présence grecque sur l'île à l'âge de bronze, ainsi que celle d'une certaine continuité culturelle entre la période submycénienne et les siècles obscurs.⁵⁰ Si l'ancienneté de ce mythe paraît donc probable, il ne faut pas oublier cependant qu'il est fort possible qu'il ait subi encore des changements plus tard. Ainsi, par exemple, les échos aux épisodes des enfants abandonnés ont peut-être été introduits ou bien renforcés à l'époque orientalisante, quand les Lemniens devaient affronter des cultures nouvelles, apparues dans l'espace qui était auparavant occupé par les Hittites.⁵¹ Finalement, j'aimerais proposer un schéma, qui résume la genèse de cet ensemble de mythes:



Mais je ne peux conclure ces analyses sans dire un mot sur les réflexions de principe qui les ont accompagnées. Rappelons la démarche que j'ai poursuivie dans ce travail: j'ai d'abord confronté des mythes qui se ressemblent et j'ai fait

50 A noter quand même que cette image (déjà traditionnelle et influencée surtout par l'article classique de Della Seta 1937) a été corrigée sur beaucoup de points par les nouvelles fouilles de l'École Italienne, voir p. ex. les analyses de Beschi 1998.

51 Dans l'état actuel de la question, il me paraît prématuré de formuler une hypothèse sur l'âge des rites lemniens qui, dans nos textes grecs, sont liés au crime des Lemniennes. Dans l'architecture des sanctuaires lemniens ainsi que dans la forme des idoles qu'on y a trouvés, on a souvent vu des traces mycénienes, voir p.ex. *LIMC* 8.1 (Suppl. 1997) 771-73 s.v. *Lemnos* (Christos Boulotis), mais voir aussi les analyses très critiques de Beschi 1998, surtout 55s. et 62-66.

l'examen des différences qui les séparent. Puis, j'ai mis en relief que ces différences ne sont pas fortuites, mais qu'elles font système, et qu'il est possible de les réduire à des oppositions simples ou bien, pour prononcer la parole magique, des oppositions binaires. Ainsi, les Danaïdes sont opposées à la légende de Zalpa, tandis que le mythe des Lemniennes se révèle être un terme médiateur de cette paire. Rien de nouveau, jusqu'à ce point: il s'agit d'une analyse structurale classique, telle qu'elle a été développée par Lévi-Strauss, et introduite dans le champ de la mythologie grecque par les 'Jardins d'Adonis.' J'ai poursuivi cette approche en essayant de décrire comment ces transformations correspondent à l'idéologie des sociétés porteuses de ces mythes. Mais je ne me suis pas arrêté là: on sait qu'en principe, l'analyse structurale s'inspire de la linguistique synchronique et s'oppose à l'histoire. De ce point de vue, les relations de système sont logiques et nécessaires: elles correspondent aux lois de l'esprit humain, tandis que l'histoire reste du domaine des contingences. Dans mes analyses, j'ai par contre proposé une lecture historique de la structure même du système différentiel à l'intérieur duquel les légendes individuelles sont produites. Ainsi les différences entre les mythes ont été soumises à une temporisation: au lieu d'être des structures fixes, qui définissent un contexte immobile, elles apparaissent comme les traces d'une dynamique évolutive. On notera que même ici il s'agit d'un mode de lecture linguistique, qui rappelle le concept des lois linguistiques diachroniques.

Néanmoins, j'espère qu'on aura remarqué que mes analyses diffèrent des reconstructions historiques plus anciennes en plusieurs aspects. Je n'ai par exemple nullement l'intention de faire revivre des fantaisies vagabondes dans le style de Pettazoni et Untersteiner qui pensaient pouvoir déduire des mythes grecs des conclusions sur l'histoire religieuse du 3ème millénaire av. J.-C. Mes hypothèses n'ont point remonté au delà des siècles qui nous ont laissé des fragments écrits, que ce soit un conte sur une tablette hittite, ou quelques signes de linéaire B. Mais la différence la plus importante, c'est certainement que j'ai essayé de renoncer aux concepts habituels de l'approche diffusionniste. Je n'ai pas seulement fondé mes analyses sur les analogies, mais également et surtout sur les différences et les innovations. De plus, je me suis abstenu de l'usage du mot 'influence,' puisqu'il s'agit là d'un concept ethnocentrique qui suppose une hiérarchie entre les cultures, et j'ai préféré utiliser le terme plus neutre du dialogue entre les mythes.

En développant ultérieurement cette idée, on arrive à réfléchir d'une manière nouvelle sur l'origine des oppositions binaires qui dominant la structure des mythes. Selon la doctrine classique du structuralisme, le recours au modèle binaire dans les transformations des mythes trouve son origine dans les fondements phonologiques de la langue, c'est-à-dire dans la projection de la structure binaire des phonèmes au niveau des structures de pensée mythique. Mais cette extension de la notion de structure phonématique a été justement critiquée de n'être qu'une

métaphore *ex post*, car il n'y a aucune nécessité à ce que les structures complexes répètent les structures basales d'une façon si stricte. Pourrait-on alors expliquer le binarisme manifeste dans les mythes d'une autre manière, p.ex. en réfléchissant à l'importance de la communication orale dans la production et la transmission des mythes, même s'ils sont structurés par le discours poétique?

Dans de telles circonstances, le conteur ne raconte jamais un mythe absolument nouveau, mais il oppose sa narration à une autre qui lui préexiste. Il ne s'agit donc jamais d'une narration isolée et monologique, mais le conte se narre toujours déjà en référence à un autre. Maintenant, dans une situation dialogique, il est bien naturel qu'une même action racontée par deux participants conduise à des échanges de position, notamment entre les pronoms 'je' et 'tu.' Pour prendre un exemple très banal: A dit: 'je te donne la pomme,' et B réplique: 'tu me la donnes.' L'appropriation de l'énoncé de A par B s'effectue par une inversion binaire entre le sujet et l'objet qui ressemble tout à fait à ces opérations transformatrices qui marquent les contrastes entre les variantes des mythes que j'ai analysées. On peut aussi en déduire que les agents des mythes, par exemple les Lemniennes ou les Danaïdes, ne sont pas des troisièmes personnes, mais représentent des 'je,' des 'nous,' des 'tu' et des 'vous.' Par conséquent, la structure narrative en elle-même contient déjà le point de vue du narrateur, aussi peut-on d'un côté essayer de retrouver ce point de vue et de lui assigner sa place historique. D'un autre côté, il s'ensuit que le mythe est étroitement lié à la définition de l'identité sociale du narrateur, ce qui a tendance à renforcer les différences entre les légendes, tendance que l'on retrouve déjà esquissée dans la structure dialogique du mythe comme telle.

Voici donc les principes que j'ai suivis dans mes recherches sur les mythes lemniens. Je suis bien conscient des limites des reconstructions historiques en général; aussi je tiens plutôt à insister sur le caractère exploratif des analyses proposées à titre d'exemple que sur les résultats obtenus en tant que tels. J'espère néanmoins que mes réflexions nous aident à voir que ces inventions antiques s'inscrivent dans un dialogue entre les cultures qui dépasse les frontières des langues et des nations, souvent trop respectées par la science moderne, d'un dialogue par ailleurs, auquel nous participons encore de nos jours.

BIBLIOGRAPHIE

- EdM: Kurt Ranke et al. (éd.) 1977. *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* (Berlin)
- Aéliou, Rachel 1986. *Quelques grands mythes héroïques dans l'œuvre d'Euripide*. Collection d'Études Mythologiques (Paris)
- Bachofen, Johann Jakob 1861. *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (Stuttgart) [Réédité dans: Meuli, Karl (éd.): *Johann Jakob Bachofen, Gesammelte Werke*, Bâle 1948]
- Beckman, Gary M. et Harry Angier Hoffner (éd.) 1990. *Hittite myths* (Atlanta)
- (éd.) 1996. *Hittite diplomatic texts* (Atlanta)
- Beschi, Luigi 1998. 'Arte e cultura di Lemno arcaica,' *PP* 53:48-76
- Binder, Gerhard 1964. *Die Aussetzung des Königskindes. Kyros und Romulus*. Beiträge zur klassischen Philologie 10 (Meisenheim)
- Bremmer, Jan N. 1987. 'Romulus, Remus and the foundation of Rome,' dans Jan N. Bremmer et Nicholas M. Horsfall, *Roman myth and mythography. BICS Supplement* 52 (London):25-48
- Bryce, Trevor 1998. *The kingdom of the Hittites* (Oxford)
- Burkert, Walter 1970. 'Jason, Hypsipyle and new fire at Lemnos. A study in myth and ritual,' *CQ* 20:1-16 [Réimprimé dans Richard Buxton (éd.) 2000. *Oxford readings in Greek religion* (Oxford):227-48 (avec des addenda 248s.); traduction allemande dans Walter Burkert 1990. *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*. Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 22 (Berlin):60-76, en français dans Walter Burkert 1998. *Sauvages origines: mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*. Vérité des mythes 15 (Paris):113-46]
- 1972. *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* [²1997] *RGVV* 32, (Berlin)
- 1982. [Recension à *Enzyklopädie des Märchens* 1-2] *Gnomon* 54:713-19
- 1984. *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*. SHAW 1984.1 (Heidelberg) [Édition en langue américaine: Walter Burkert 1992. *The Orientalizing revolution. Near eastern influence on Greek culture in the early archaic age*. *Revealing Antiquity* 5 (Cambridge Mass.)]
- 1991. 'Typen griechischer Mythen auf dem Hintergrund mykenischer und orientalischer Tradition,' dans Domenico Musti et al. (éd.). *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città. Atti del Convegno Internazionale, Roma 14-19 marzo 1988* (Rome):527-38
- Clare, Ray J. 2002. *The path of the Argo. Language, imagery and narrative in the Argonautica of Apollonius Rhodius* (Cambridge)
- Clauss, James Joseph 1993. *The best of the Argonauts. The redefinition of the epic hero in Book 1 of Apollonius' Argonautica*. *Hellenistic Culture and Society* 10 (Berkeley)
- Cline, Eric H. 1998. 'Amenhotep III, the Aegaeon, and Anatolia,' dans David O'Connor et Eric H. Cline (éd.). *Amenhotep III. Perspectives on his reign* (Ann Arbor):236-50
- De Lannoy, Ludo 1973. 'Note critique sur Philostrate, "Héroïkos"; 207.29,' *AC* 42:526-31
- Della Seta, Alessandro 1937. 'Arte tirrenica di Lemno,' *Aeph* 2:629-54
- Detienne, Marcel 1972. *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce* [²1989] (Paris)
- Dowden, Ken 1989. *Death and the maiden. Girls' initiation rites in Greek mythology* (Londres et New York)
- Dumézil, Georges 1924. *Le crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen* (Paris) [Réédité sous le même titre dans Leclercq-Neveu 1998.]
- Faure, Paul 1969. 'Aux sources de la légende des Danaïdes,' *REG* 82:XXVI-XXVIII
- Fredrich, Carl 1909. *Inscriptiones Graecae. Volumen XII: Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum. Fasciculus VIII: Inscriptiones insularum maris Thracici* [repr. 1966] (Berlin)

- Frings, Irene 1998. 'Die Rettung des Thoas,' dans Ulrich Eigler et Eckard Lefèvre (éds.), *Ratis omnia vincit. Neue Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus*. Zetemata 98 (Munich): 261-68
- Garvie, Alexander F. 1969. *Aeschylus' Supplikes. Play and trilogy* (Cambridge)
- Gentili, Bruno et Franca Perusino (éds.) 2002. *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Florence)
- George, Edward Vincent 1972. 'Poet and characters in Apollonius Rhodius' Lemnian episode,' *Hermes* 100:47-63
- Georgoudi, Stella 1991. 'Bachofen, le matriarcat et le monde antique. Réflexions sur la création d'un mythe,' dans Pauline Schmitt-Pantel (éd.), *Histoire des femmes en occident 1. L'antiquité* (Paris):477-91
- Graf, Fritz 2001. *Griechische Mythologie. Eine Einführung* [Zürich/München 1985] (Düsseldorf)
- Helck, Wolfgang 1979. *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jh. v. Chr.* Erträge der Forschung 120 (Darmstadt)
- Keller, Otto (éd.) 1877. *Rerum naturalium scriptores Graeci minores. Vol. I. Paradoxographi. Antigonus, Apollonius, Phlegon, Anonymus Vaticanus* (Leipzig)
- Knight, Virginia 1995. *The renewal of epic. Responses to Homer in the Argonautica of Apollonius*. Mnemosyne Supplementum 156 (Leiden)
- Leclercq-Neveu, Bernadette (éd.) 1998. [Georges Dumézil:] 'Le crime des Lemniennes,' *Edition présentée, mise à jour et augmentée*. Collection Argo (Paris)
- Leduc, Claudine 1991. 'Comment la donner en mariage? La mariée en pays grec (IX^e - IV^e s. av. J.-C.),' dans Pauline Schmitt-Pantel (éd.), *Histoire des femmes en occident: 1: L'antiquité* (Paris):259-316
- Levin, Donald Norman 1971. *Apollonius' Argonautica re-examined. I. The neglected first and second books*. Mnemosyne Supplementum 13 (Leiden)
- Loraux, Nicole 1981. 'Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus,' dans *id.*, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Textes à l'appui, Histoire classique (Paris):75-117
- Masciadri, Virgilio 2001. 'Mélampous et la langue des animaux: contribution à l'étude de la mythologie grecque,' *AEHE* (V^e sect.) 109:517-19
- Poortvliet, Harm Marien 1991. *C. Valerius Flaccus. Argonautica Book II. A commentary* (Amsterdam)
- Rizzo, Maria Antonietta et Maurizio Martinelli 1989. 'Un incunabulo del mito greco in Etruria,' *ASAA* 66/67:7-56
- Robertson, Noel 1985. 'The origin of the Panathenaea,' *RhM* 128:231-295
- Usener, Hermann 1899. *Die Sintfluthsagen. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Dritter Theil* (Bonn)
- Vian, Francis et Délage, Émile (éds.) 1976. *Apollonios de Rhodes. Argonautiques. Tome I. Chants I-II*. Texte établi et commenté par Francis Vian et traduit par Émile Délage [1974] Collection Budé (Paris)
- Vidal-Naquet, Pierre 1981. 'Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie,' dans *id.*, *Le chasseur noir*. Textes à l'appui, Histoire classique (Paris):267-288
- Welcker, Friedrich Gottlob 1824. *Die aeschyleische Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos nebst Winken über die Trilogie des Aeschylus überhaupt* (Darmstadt)
- West, Martin Litchfield 1997. *The east face of Helikon. West Asiatic elements in early Greek poetry and myth* (Oxford)