

KATAKPYITTEIN : CACHER POUR IMMORTALISER

La quête de l'immortalité est un thème largement présent tant dans la littérature grecque que dans les textes des philosophes. Ces sources font état de différentes techniques censées y mener, parmi lesquelles l'immortalisation par le feu. L'exemple le plus connu en est la tentative d'immortalisation opérée par Déméter sur le petit Démophon et rapportée par l'auteur de l'*Hymne homérique à Déméter*. Nous avons pu montrer, dans une précédente étude¹, d'une part que ce récit et bien d'autres s'insèrent dans un contexte initiatique renvoyant essentiellement aux mystères d'Éléusis, d'autre part, qu'à ces textes issus de la tradition mythique fait écho une brève allusion chez Proclus à un mystérieux rituel théurgique au cours duquel le corps de l'initié est enterré complètement, « à l'exception de la tête », comme le mentionne peu explicitement le philosophe néoplatonicien². Par recoupement avec une autre allusion du philosophe à « une sorte d'opération initiatique »³ lors de laquelle les théurges font sortir l'âme du corps puis la font rentrer dans le corps et le réanimer, nous avons avancé l'hypothèse qu'il pouvait peut-être s'agir d'une technique d'ἀπαθανατισμός, apparentée à celle évoquée dans les textes mythiques, et que le rituel théurgique pourrait bien être une mise en acte du mythe⁴. Depuis nous en étions restée là. Or, reprenant récemment l'ouvrage d'Éd. Will consacré à Corinthe, nous y avons découvert une allusion à un rite d'immortalisation par ensevelissement ou inhumation, appelé selon l'auteur

1. Carine VAN LIEFFERINGE, « L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque : du récit mythique à la pratique rituelle », *Dialogues d'Histoire Ancienne* 26, 2 (2000), p. 99-119.

2. Proclus, *Théologie platonicienne*, IV, 9, p. 30, 17-19 (Saffrey - Westerink) : Καί, ὁ πάντων ἐστὶ θαυμαστότατον, ὅτι τῶν θεουργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελευόντων π λ ἦ ν τ ἧ ς κ ε φ α λ ἧ ς ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν [...].

3. Proclus, *In rem publicam*, II, p. 123, 8-14 : Τοῦτο μὲν οὖν ὅπερ λέγω, τὸ τὴν ψυχὴν ἐξίεναι τε δύνασθαι τοῦ σώματος καὶ αὐθις εἰσιέναι καὶ ἔμπνου ποιεῖν ὅπερ ἀπελελοίπει, ταῦτά τε δηλοῖ πάσαις τοῖς ἡγεμόσιν τοῦ Περιπάτου γεγραμμένα, καὶ ὅσα τοῖς ἐπὶ Μάρκου θεουργοῖς ἐκδέδοται πίστιν ἐναργῆ πορίζει τοῦ λόγου. Καὶ γὰρ ἐκεῖνοι διὰ δὴ τινος τελετηρῆς τὸ αὐτὸ δρῶσιν εἰς τὸν τελούμενον.

4. Voir Carine VAN LIEFFERINGE, *La théurgie. Des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège (Kernos, Suppl. 9), 1999, p. 265-268 et notre article cité à la note 1.

katakrupteia et présenté par lui comme une « vieille tradition » : l'histoire des enfants de Médée, qui, selon lui, auraient été « enterrés »⁵ vivants par leur mère dans le temple d'Héra Akraia afin d'obtenir l'immortalité⁶, n'a évidemment pas manqué de nous suggérer un rapprochement entre la tradition mythique et les pratiques des théurges plus étroit encore que celui que nous avons déjà établi. L'interprétation d'Éd. Will du texte de Pausanias qui rapporte les agissements de Médée semble avoir fait son chemin. J.-P. Vernant en conclut à l'existence de deux rites d'immortalisation, par le feu et par ensevelissement, qui correspondent aux deux types de funérailles pratiquées par les Grecs : « le mort est tantôt “caché dans le feu” (incinération), tantôt “caché dans la terre” (inhumation) »⁷. C'est également une tentative d'immortalisation par ensevelissement dans la terre qu'H. Mathieu prête à Médée dans un article consacré précisément à la résurrection et à l'immortalisation⁸. Pourtant, à l'analyse, les textes se révèlent moins explicites et, si on relit Pausanias, qui allègue lui-même le témoignage du poète corinthien Eumélos, le verbe qui désignerait cette action d'ensevelir est *κατακρύπτειν*⁹, qui, à notre sens, suggère plus l'action de cacher que d'ensevelir. Pour Monique Halm-Tisserant, le préverbe *κατα-* ne modifie pas le sens du verbe simple, mais le renforce. Selon elle, la technique d'immortalisation mise en œuvre sur les Médéides n'est pas différente de celle opérée par Déméter sur Démophon, d'autant plus que l'auteur de l'*Hymne homérique* qui rapporte celle-ci utilise le verbe *κρύπτειν*. Les enfants de Médée auraient donc subi une « cryptie

5. Tout en reconnaissant que le *κατακρύπτειν* du texte de Pausanias sur lequel il se fonde (voir note 9 ci-dessous) prête à discussion, Éd. Will (*Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, De Boccard, 1955, p. 89) soutient fermement que les enfants de Médée ont été enterrés. Le récit de cette « inhumation » est selon lui un mythe de religion agraire : « les fruits retournent à la terre pour renaître à nouveau, cette éternelle renaissance étant ce qu'on interpréta comme immortalité ».

6. Sur les différentes versions entourant la mort des fils de Médée, voir A. BRELICH, « I figli di Medeia », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XXX, 1 (1959), p. 213-254.

7. J.-P. VERNANT, « Hestia - Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », dans *L'Homme* III, 3 (1963), p. 42 (repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Paris, Maspero, 1978, p. 124-170).

8. H. MATHIEU, « Résurrection et immortalisation », dans *Mort et fécondité dans les mythologies. Actes du colloque de Poitiers, 13-14 mai 1983*, publiés par Fr. JOUAN, Paris, « Les Belles Lettres », 1986, p. 40 et 45.

9. Pausanias, II, 3, 11 : Μηδεία δὲ παῖδας μὲν γίνεσθαι, τὸ δὲ αἰετικτόμενον κατακρύπτειν αὐτὸ ἐς τὸ ἱερὸν φέρουσαν τῆς Ἥρας, κατακρύπτειν δὲ ἀθανάτους ἔσεσθαι νομίζουσιν· τέλος δὲ αὐτὴν τε μαθεῖν ὡς ἡμαρτήκοι τῆς ἐλπίδος καὶ ἅμα ὑπὸ τοῦ Ἰάσονος φωραθεῖσαν — οὐ γὰρ αὐτὸν ἔχειν δεομένη συγγνώμην, ἀποπλέοντα δὲ ἐς Ἰωλκὸν οἴχεσθαι. Pour la traduction et le commentaire de l'ensemble de l'extrait, voir plus loin.

dans le feu » : « l'identité de la situation et la proximité du vocabulaire employé dans le texte de Pausanias excluent toute autre éventualité »¹⁰. De son propre aveu, Monique Halm-Tisserant rencontre ainsi l'opinion exprimée naguère par Ch. Picard¹¹. Assez curieusement, cette affirmation catégorique est tempérée par d'autres propos qui suggéreraient plutôt de nouvelles pistes de recherches. D'abord, le verbe κατακρύπτειν ne semble pas être réservé uniquement à la « cryptie immortalisante » : Monique Halm-Tisserant en relève un usage particulier dans un extrait de la *République* où, selon elle, Platon évoquerait par ce verbe l'exposition des enfants anormaux¹². Ensuite, elle signale des cas d'enfants « cachés » ailleurs que dans le feu, comme sous la cendre chaude ou dans une ciste¹³. En somme, les agissements de Médée dans le temple d'Héra, racontés par Pausanias dans un texte où il n'est fait mention ni du feu ni de la terre, restent bien mystérieux, et, contrairement à notre attente, n'apportent qu'un faible éclairage à notre enquête sur les pratiques des théurges. Leur relecture nous a toutefois invitée à une petite recherche sur les usages des verbes κρύπτειν et κατακρύπτειν qui a révélé de façon récurrente quelques contextes ou quelques associations intéressantes.

Commençons par quelques considérations d'ordre général permettant de cerner plus précisément la spécificité sémantique du terme, l'action qu'il recouvre et le lieu de cette action. Une première constatation s'impose et elle va de soi puisque c'est bien le sens de (κατα)κρύπτειν : ce verbe contient l'idée de dissimuler, au sens propre de dérober physiquement aux regards comme au sens figuré quand il s'agit par exemple de cacher la vérité. Cette dissimulation est très souvent présente dans les récits mythiques où le plus faible – il peut s'agir de Zeus voulant éviter que la colère d'Héra ne s'exerce sur l'objet de son amour ou sur sa progéniture illégi-

10. Monique HALM-TISSERANT, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne* (Vérité des mythes), Paris, « Les Belles Lettres », 1993, p. 57-58. P. BONNECHÈRE (*Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège [Kernos, Suppl. 3], 1994, p. 72-73) rejoint l'opinion de Monique Halm-Tisserant et considère comme difficilement compréhensible le κατακρύπτειν dans son sens premier de « cacher, dissimuler ».

11. Monique HALM-TISSERANT, *op. cit.* (n. 10), p. 80, note 27 et Ch. PICARD, « L'héraion de Pérachora et les enfants de Médée », *Revue Archéologique* 35 (1932), p. 218.

12. Platon, *République*, V, 460 c : τὰ δὲ τῶν χειρόνων, καὶ ἕαν τι τῶν ἐτέρων ἀνάπηρον γίγνηται, ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἀδήλω κατὰ κρύψουσιν ὡς πρέπει. Voir plus loin notre interprétation de ce passage.

13. Monique HALM-TISSERANT, *op. cit.* (n. 10), p. 58 et p. 80, note 29. Sur Érichtonios caché dans une ciste, voir plus loin.

time – doit faire appel à la ruse face au plus fort¹⁴. Pour J.-P. Vernant et M. Detienne, κρύπτειν fait partie des termes les plus importants que l'on trouve associés à la μῆτις¹⁵. Les deux savants relèvent que, dans le monde animal, la seiche a été prise par Aristote comme exemple de ce comportement puisqu'elle se sert de son encre pour se cacher (κρύψεως χάριν) puis, faisant semblant de poursuivre sa route, retourne en arrière et s'y dissimule¹⁶. Ils notent également que pour Plutarque elle imite en cela les dieux, à qui il arrive souvent de dissimuler ceux qu'ils veulent sauver en les enveloppant d'une nuée sombre (κυανέη νεφέλη)¹⁷. On se rappelle en effet qu'Athéna couvrit Ulysse et Télémaque d'un voile de nuit afin de les faire sortir de la ville en toute sécurité après le massacre des prétendants¹⁸. De la même veine, mais avec le verbe καλύπτω, un passage de l'*Iliade* a retenu notre attention. Lors de l'affrontement entre Diomède et le Troyen Idée, fils du prêtre d'Héphaïstos, ce dernier échappe à la mort grâce à Héphaïstos, qui l'enveloppe des ténèbres de la nuit¹⁹. Dans le même chant, Énée, blessé par le même Diomède, reçoit l'aide de sa mère Aphrodite qui « autour de son fils répand ses bras blancs et, devant lui, déploie un pli de sa robe éclatante »²⁰. Lorsqu'Aphrodite, frappée par Diomède, répand son sang immortel, c'est Apollon qui prend Énée dans ses bras dans une sombre nuée²¹. Pour le protéger de Diomède qui repart au combat contre Énée, Apollon place celui-ci dans la sainte Pergame où est bâti son temple. Mais, lorsque les Troyens reprennent ardeur au combat, Arès enveloppe la bataille d'une nuit sombre²² et Apollon fait sortir Énée de son sanctuaire.

14. *Hymne homérique à Dionysos*, III, A, 6-7 : « Le Père des dieux et des hommes t'engendra loin des hommes, se cachant d'Héra aux bras blancs » (σὲ δ' ἔτικτε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε / πολλὸν ἄπ' ἀνθρώπων, κρύπτων λευκώλενον Ἕρην).

15. M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 18, note 3. Nous rappellerons également que Gaia a caché Cronos afin qu'il piège son père (κρύψασα, Hésiode, *Théogonie*, 174) ou que Clytemnestre cacha Agamemnon dans le filet qui lui fut fatal (κρύψασα, Eschyle, *Euménides*, 461).

16. Aristote, *H. A.*, IX, 37 (cité par M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *op. cit.* [n. 15], p. 165, note 142).

17. Plutarque, *De solertia animalium*, 26, 978 a (cité par M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *op. cit.* [n. 15], p. 165, note 143).

18. *Odyssée*, XXIII, 371-372 : τοὺς δ' ἄρ' Ἀθήνη / νυκτὶ κατακρύψασα θεῶς ἐξήγε πόλῆος.

19. Homère, *Iliade*, V, 23 : σάωσε δὲ νυκτὶ καλύψας.

20. Id., *ibid.*, V, 314-315 : ἀμφὶ δ' ἔδον φίλον υἱὸν ἔχεύατο πήχεε λευκῶ, / πρόσθε δὲ οἱ πέπλοιο φαεινοῦ πτόγμ' ἐκάλυψε ν.

21. Id., *ibid.*, V, 344-345 : καὶ τὸν μὲν μετὰ χερσὶν ἐρύσατο Φοῖβος Ἀπόλλων / κυανέη νεφέλη.

22. Id., *ibid.*, V, 506-507 : ἀμφὶ δὲ νύκτα / θοῦρος Ἄρης ἐκάλυψε μάχη Τρώεσσι ἀρήγων.

Ἐνέε qui était blessé en revient vivant et intact²³. Si le verbe κρύπτω n'est pas utilisé ici, nous retiendrons néanmoins pour la suite de notre enquête l'usage du verbe καλύπτω – que l'on peut rencontrer comme synonyme de κρύπτω²⁴ –, la mise à l'abri d'Ἐνέε dans un temple et son retour dans la pleine force de ses moyens.

De ces exemples se dégage encore une caractéristique commune qu'il importe de souligner, car nous la retrouverons dans la plupart des témoignages que nous invoquerons : l'obscurité. Les lieux obscurs dans lesquels on cache peuvent être des éléments naturels comme des lieux souterrains²⁵ ou la terre elle-même²⁶, des antres ou des grottes²⁷, du fumier²⁸, des pierres²⁹, ou des objets comme une fêrule, un panier, un coffre³⁰ ou

23. Id., *ibid.*, V, 512-515 : ἀντὸς δ' Αἰνεῖαν μάλα πίονος ἐξ ἀδύτοιο / ἦκε, καὶ ἐν στήθεσσι μένος βάλε ποιμένι λαῶν. / Αἰνεΐας δ' ἐτάροισι μεθίστατο· τοὶ δ' ἐχάρησαν, / ὡς εἶδον ζῶόν τε καὶ ἀρτεμέα προσιόντα.

24. Par exemple, chez Hésiode (*Travaux*, 138-142), Zeus a caché (ἔκρυψε) les hommes de la race d'argent et la terre les a recouverts (κατὰ γαῖα κάλυψε), ou encore chez Nonnos de Panopolis (*Dionysiaques*, XXXI, 145-148), Iris exprime sa colère contre Dionysos qui, par les torches nocturnes de son culte, voile la clarté des astres : ἡμετέρων γὰρ / φαιδρότεραις δαΐδεσσι κατακρύπτει φλόγας ἄστρον. / Εἷς βροτὸς αἰσχύνει με φαεσφόρος ὅτι καλύπτει, / καὶ μεγάλην περ ἔοδσαν, ἐμῆς ἀκτίνα Σελήνης.

25. Créon cachera Antigone vive dans un souterrain (Sophocle, *Antigone*, 774 : κρύψω πετρώδει ζῶσαν ἐν κατάρυχι).

26. La terre recèle les métaux (Eschyle, *Prométhée*, 500-502 : ἔνερθε δὲ χθονός / κεκρυμμέν' ἀνθρώποισιν ὠφελήματα, / χαλκόν, σίδηρον, ἄργυρον χρυσόν τε), elle cache le grain, tout simplement lors de l'ensemencement (Hésiode, *Travaux*, 471 : un petit esclave achève le travail de la charrue : aux endroits où le grain est resté découvert, il enfouit la semence dans la terre, σπέρμα κατακρύπτω) ou parce qu'on l'y a caché (*Hymne homérique à Déméter*, 353 : Déméter veut se venger en cachant la semence sous la terre, σπέρμ' ὑπὸ γῆς κρύπτουσα) ; par le vouloir de Zeus, les Titans sont cachés sous la terre et la mer dans l'ombre (Hésiode, *Théogonie*, 730 : κεκρυφαταὶ βουλῆσι Διός) ; Zeus a caché la race d'argent et le sol les recouvrit (Hésiode, *Travaux*, 138-140 : voir note 24) ; Zeus avait caché Élarè sous terre, Ἐλάρης ἦν Ζεὺς, ἐπειδὴ συνήλθε, δείσας Ἥραν ὑπὸ γῆν ἔκρυψε (Apollodore, *Bibliothèque*, 1, 23).

27. Hésiode, *Théogonie*, 482-483 : Rhéa cacha Zeus dans un antre inaccessible, dans les profondeurs secrètes de la terre (κρύψε ν δὲ ἐχερσὶ λαβοῦσα / ἄντρον ἐν ἠλιβάτω, ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης).

28. *Odyssee*, IX, 329 (κατακρύψαζ ὑπὸ κόπρω).

29. *Hymne homérique à Apollon*, 383 : Apollon fonde son sanctuaire en poussant un rocher sur la source, il fit disparaître le cours d'eau (ἀπέκρυψε ν δὲ ῥέεθρα).

30. Déjanire possède, caché dans un coffret de bronze, le sang du centaure Nessos (Sophocle, *Trachiniennes*, 556 : λέβητι χαλκῶ κεκρυμμένον) ; Adonis fut placé, en cachette des dieux, par Aphrodite dans un coffre, puis confié à Perséphone (Apollodore, 3, 185 : Ἄδωνιν, ὃν Ἀφροδίτη διὰ κάλλος ἔτι νήπιον κρύφα θεῶν εἰς λάρνακα κρύψασα Περσεφόνη παρίστατο).

encore les plis du vêtement ³¹. Bien souvent, l'obscurité dans laquelle se passe l'acte de cacher est mise en évidence par la proximité dans le texte de son opposé, la lumière. Dans le *Prométhée enchaîné*, Hermès dit à Prométhée :

Zeus fera voler en éclat la roche et ensevelira ton corps [...] et une longue durée de jours s'achèvera avant que tu ne reviennes à la lumière ³².

Hermès qui avait caché les vaches d'Apollon dans un antre de pierre les ramena à la lumière ³³. Au lieu de laisser monter leurs enfants à la lumière, Ouranos les cachait dans le sein de Terre ³⁴. Cette opposition obscurité-lumière peut se rencontrer dans un sens figuré :

Le malheur n'est plus caché, il apparaît, leur effrayante ³⁵.

Ces deux caractéristiques (dissimulation - obscurité) liées l'une à l'autre amènent naturellement à une troisième : nos sources associent souvent le (κατα)κρύπτειν au deuil ³⁶, à la mort, aux enfers ³⁷, au tombeau ³⁸ ou à la terre en tant que lieu d'ensevelissement ³⁹. Ces témoignages semblent

31. *Odyssee*, XV, 469 (κατακρύψασ' ὑπὸ κόλπῳ) ; Plutarque, *Antoine*, 938 c, 48, 2 (τῆ ἐσθῆτι κατακρύψαι) ; Thétis cache Achille dans des vêtements de femme (Apollodore, 3, 174 : κρύψασα ἐσθῆτι γυναικεία).

32. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 1016-1021 : [...] κρύψει δέμας / τὸ σόν, [...] ἥξεις ἐς φάος.

33. *Hymne homérique à Hermès*, 394 et 402 : ἀπέκρυψε βοῶν ἴφθιμα κάρηνα et εἰς φῶς ἐξήλαυε βοῶν ἴφθιμα κάρηνα.

34. Hésiode, *Théogonie*, 157 : πάντας ἀποκρύπτασκε, καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίσσκε, / Γαίης ἐν κευθμῶνι.

35. Eschyle, *Agamemnon*, 386-387 : οὐκ ἐκρύφθη, / πρόπει δὲ φῶς αἰνολαμπὲς σίνος.

36. Eschyle, *Perses*, 536 (en parlant de l'armée des Perses anéantie par Zeus : « Tu as enseveli Suse et Ecbatane dans un deuil ténébreux », πένθει δνοφερῶ κατακρύψας).

37. Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1551-1552 : « Désormais je m'en vais cacher chez Hadès mon dernier jour de vie » (ἦδη γὰρ ἔρπω τὸν τελευταῖον βίον / κρύψω νπαρ' Ἄϊδην).

38. Diodore de Sicile, *Bibliothèque*, XXVI, 18, 1 (parlant du tombeau d'Archimède : κρύπτω ἐν τάφοις τοῖς πατρώοις) ; Sophocle, *Antigone*, 196 (accompagné de τάφος) ; Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1544-1546 (Œdipe évoque le tombeau que le destin lui assigne dans cette terre : ἐατέ με / αὐτὸν τὸν ἱερὸν τύμβον ἐξευρεῖν ἴνα / μοῖρ' ἀνδρὶ τῷδε τῆδε κρυφῆναι χθονί). Sur la connotation mystérieue du terme dans les deux extraits de l'*Œdipe à Colone*, voir plus loin.

39. Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, 4, 480 : Jason donne une sépulture au frère de Médée en le cachant dans la terre (ἐν γαίῃ κρύψεν νέκρυν) ; Eschyle, *Agamemnon*, 452-455 : certains guerriers troyens ont été ensevelis et non brûlés sur le bûcher : la terre les tient cachés (Οἱ δ' αὐτοῦ περὶ τεῖχος / θήκας Ἰλιάδος γὰς / εὐμορφοὶ κατέχουσιν· ἐχ- / θρὰ δ' ἔχοντας ἔκρυψεν) ; Sophocle, *Antigone*, 25 (κατὰ χθονός).

conforter la thèse d'Éd. Will qui a considéré qu'en « cachant » ses enfants dans le temple d'Héra, Médée les ensevelissait, mais on aura constaté que dans ce sens le verbe s'accompagne d'un complément au datif ou introduit par une préposition du type *ὑπό* indiquant explicitement un enfouissement dans la terre.

Enfin, et bien que ce dernier point tienne pour le moment du détail, notons encore que la terre n'est pas le seul élément naturel dans lequel on cache. On dissimule également dans le feu ⁴⁰ et le verbe *κατακρύπτειν* est également utilisé pour l'engloutissement dans l'eau ⁴¹. Aussi, si on considère que la nuée dans laquelle il arrive aux dieux de cacher le héros homérique est du domaine de l'air, on notera que l'action de cacher, sinon d'immortaliser, peut s'opérer dans les quatre éléments primordiaux ⁴².

Comme nous l'avons vu dans les exemples évoqués ci-dessus, le *κατακρύπτειν* ne s'accomplit pas nécessairement dans le but précis d'obtenir l'immortalisation. Du moins peut-on penser que ce parcours éclairera les quelques témoignages qui associent cryptie et immortalisation. Avant de revoir le cas des enfants de Médée qui a suscité nos interrogations, nous examinerons d'autres témoignages de ce qui pourrait être considéré comme une cryptie immortalisante.

Le premier que nous invoquerons est l'engloutissement d'Amphiaraos. La légende qui entoure Amphiaraos le lie à l'expédition menée par Argos contre Thèbes afin de rétablir Polynice sur le trône. Lors de la déroute de l'armée argienne, Amphiaraos échappe à la mort grâce à l'intervention de Zeus qui, au moment où Amphiaraos allait être frappé d'un coup de lance

40. Outre l'épisode de l'immortalisation manquée de Démophon, rappelons la tentative d'immortalisation par le feu de Téthys sur Achille, à laquelle fait allusion notamment Lycophron, *Alexandra*, 178-179, parlant des sept enfants réduits en cendres par l'étincelle et d'Achille, seul rescapé de la cendre brûlante : ἄφ' ἐπτά παιδῶν φεψάλῳ σποδουμένων / μόνον φλέγουσαν ἐξάλυξαντα σποδόν.

41. Dans un contexte qui nous éloigne de notre propos, on peut lire chez Nonnos de Panopolis (*Dionysiakes*, XXV, 437) que Zeus emporte délicatement Ganymède « de peur que les flots meurtriers de la mer ne l'engloutissent » (μὴ φονίους ῥοθιοῖσι κατακρύπτειν το θαλάσσης). Nous rappellerons également, bien que nous n'ayons rencontré aucune occurrence de *κατακρύπτειν* dans les textes s'y rapportant, qu'Ino, rendue folle par Héra pour avoir caché Dionysos, se tua en se jetant dans la mer : elle est alors confondue avec Leucothée, divinité protectrice des marins. Son engloutissement par les flots eut ainsi pour effet de l'immortaliser. Sur Dionysos, le dieu « caché », et notamment dans l'eau, voir plus loin.

42. À ce sujet, dans une perspective ethnologique et anthropologique, on consultera l'ouvrage de J.-N. LAMBERT et G. PIERI, *Symboles et rites de l'ancestralité et de l'immortalité. Le vent, la pierre, l'eau et le feu dans les mythologies*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 1999.

thébain, entrouvre la terre qui l'engloutit. D'Homère à Apollodore, l'image et la légende d'Amphiaraos évoluent. Dans l'*Odyssée*, Amphiaraos est présenté comme un grand guerrier aimé de Zeus et d'Apollon, qui périt à Thèbes à cause de sa femme – allusion à Ériphyle qui, corrompue par Polynice, poussa son mari à prendre part à l'expédition⁴³. Pindare le cite comme exemple de bon guerrier et de devin et fait allusion à son engloutissement⁴⁴. Dans l'*Électre* de Sophocle, le chœur invite Électre qui se désespère de la « mort » de son frère à prendre en exemple Amphiaraos qui, mort à cause du piège d'une femme, vit pourtant et règne sous terre⁴⁵. Avec Euripide, l'intervention des dieux dans son engloutissement est explicite :

Quant au noble rejeton d'Œclès, les dieux, qui l'ont emporté vivant aux gouffres de la terre avec son quadrigé, lui manifestent clairement leur considération⁴⁶.

Il faut attendre Apollodore⁴⁷, qui, avec Diodore, constitue une source majeure pour cerner la légende d'Amphiaraos, pour voir associés son engloutissement dans la terre (exprimé par le verbe κρύπτω) et son immortalisation par Zeus :

Amphiaraos s'enfuit le long du fleuve Isménos et, avant que Périclyménos n'ait pu le blesser dans le dos, Zeus lança sa foudre et entrouvrit la terre. Amphiaraos y fut caché, avec son char et son cocher Baton (Élaton, pour certains), et Zeus le rendit immortel⁴⁸.

S'il s'agit clairement d'un engloutissement, nous avons opté pour une traduction qui rend plus fidèlement l'idée de cacher : en entrouvrant la terre, Zeus fait disparaître Amphiaraos à la vue de son poursuivant. Diodore dit sans grand détail qu'il devint invisible⁴⁹. D'après Pausanias, qui d'une certaine manière rejoint là le témoignage d'Euripide, Amphiaraos resurgit à Oropos, ville d'Attique, où il reçut un sanctuaire, rendit des

43. *Odyssée*, XV, 243-248.

44. Pindare, *Olympiques*, VI, 21-22.

45. Sophocle, *Électre*, 838.

46. Euripide, *Suppliantes*, 925-927 : καὶ μὴν τὸν Οἰκλέους γε γενναῖον τόκον / θεοὶ ζῶντ' ἀναρπάσαντες εἰς μυχὸς χθονὸς / αὐτοῖς τεθρίπποις εὐλογοῦσιν ἐμφανῶς.

47. Sur l'auteur et la date de la *Bibliothèque*, voir *La Bibliothèque d'Apollodore*, traduite, annotée et commentée par J.-Cl. CARRIÈRE et B. MASSONIE (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 443), Paris, « Les Belles Lettres », 1991, p. 10-12.

48. Apollodore, *Bibliothèque*, 3, 77 : Ἀμφιαράῳ δὲ φεύγοντι παρὰ ποταμὸν Ἴσμηνόν, πρὶν ὑπὸ Περικλυμένου τὰ νῶτα τρωθῆ, Ζεὺς κεραυνὸν βαλὼν τὴν γῆν διέστησεν. Ὁ δὲ σὺν τῷ ἄρματι καὶ τῷ ἠνιόχῳ Βάτωνι, ὡς δὲ ἔνιοι Ἐλάτωνι, ἐκρύφθη καὶ Ζεὺς ἀθάνατον αὐτὸν ἐποίησεν.

49. Diodore de Sicile, IV, 65, 6 : ἄφαντος ἐγένετο.

oracles et fut l'objet d'un culte⁵⁰. Ainsi, même s'il convient d'exploiter avec prudence des témoignages d'époques sensiblement différentes, il apparaît toutefois de manière presque unanime dans les sources qu'Amphiaros est un personnage d'exception qui présente la figure double du devin et du guerrier⁵¹ et qui est aimé des dieux, que Zeus le cache dans la terre et le rend immortel⁵² et qu'enfin il devient un dieu oraculaire faisant l'objet d'un culte, en Béotie, à l'endroit supposé de sa disparition, et en Attique, à Oropos. Dans sa remarquable étude consacrée à Amphiaros, P. Sineux a en effet montré qu'aux environs de Thèbes, au moins vers la fin du VI^e siècle avant notre ère, existait un culte d'Amphiaros, dont on venait consulter l'oracle par rite d'incubation, et que ce culte fut introduit en Attique, à Oropos, vers 420 avant notre ère⁵³.

Le cas d'Érichtonios est à première vue sensiblement différent du précédent, puisqu'il ne s'agit plus de cacher dans la terre. Il suggère cependant une comparaison intéressante avec celui des enfants de Médée, avant tout parce qu'il concerne un enfant et ouvre une réflexion sur les nombreux cas d'enfants « cachés ». La légende d'Érichtonios a été liée par les Anciens à

50. Pausanias, I, 34, 1-2 : 'Απέχει δὲ δώδεκα τῆς πόλεως σταδίου μάλιστα ἱερὸν τοῦ Ἀμφιαράου. Λέγεται δὲ Ἀμφιαράφ φεύγοντι ἐκ Θηβῶν διαστήναι τὴν γῆν καὶ ὡς αὐτὸν ὁμοῦ καὶ τὸ ἄρμα ὑπεδέξατο. Πλὴν οὐ ταύτη συμβῆναί φασιν, ἀλλὰ ἔστιν ἐκ Θηβῶν ἰοῦσιν ἐς Χαλκίδα Ἄρμα καλούμενον. Θεὸν δὲ Ἀμφιάρου πρώτοις Ὠρωπίοις κατέστη νομίζειν, ὕστερον δὲ καὶ οἱ πάντες Ἕλληνας ἤγινται (À douze stades environ de la ville [= Oropos] se trouve le sanctuaire d'Amphiaros. Quand Amphiaros fuyait de Thèbes, la terre s'entrouvrit, dit-on, et l'engloutit en même temps que son char. Sauf que ce n'est pas en cet endroit que, dit-on, cela se produisit, mais en un lieu appelé *Harma* [le char] à la sortie de Thèbes quand on se rend à Chalcis. Les gens d'Oropos furent les premiers à tenir Amphiaros pour un dieu et par la suite l'ensemble des Grecs l'a honoré comme tel).

51. On apprend encore chez Apollodore qu'il fit partie des Argonautes (I, 9, 16).

52. Amphiaros fait partie des personnages qui, dès l'époque hellénistique, furent associés à Trophonios : bien qu'il ne fût pas, comme Amphiaros, devin de son vivant, il avait disparu de la surface de la terre et, ayant acquis de là son pouvoir divinatoire, il avait reçu *post mortem* un statut supérieur et donc une forme d'immortalité (voir P. BONNECHÈRE, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden - Boston, Brill, 2003, p. 68, 95-97 et *passim*).

53. Voir P. SINEUX (*Amphiaros. Guerrier, devin et guérisseur* [Vérité des mythes], Paris, « Les Belles Lettres », 2007, p. 17, 29, 67-90 *passim*) qui montre encore qu'il n'y eut sans doute pas un transfert de culte pur et simple, mais avance l'hypothèse d'un dédoublement du culte thébain par un autre lieu de culte, à Oropos. Le récit de Pausanias fournit un αἴτιον conciliant la biographie du héros disparu près de Thèbes et honoré en Attique : c'est par la source sacrée de l'Amphiarion d'Oropos qu'est remonté Amphiaros devenu dieu (Pausanias, I, 34, 4).

l'instauration mythique de la figure de l'autochtone. C'est comme telle qu'on la trouve dans l'*Ion* d'Euripide : si l'intention du poète s'est focalisée sur Ion, héros éponyme des Ioniens, c'est toute la lignée royale qui est évoquée, lignée aux noms évocateurs du sol (Chtonia, sœur de Créuse, Érechtée, leur père et, enfin, l'ancêtre commun Érichtonios⁵⁴). C'est cette autochtonie que souligne également Platon : Héphaïstos et Athéna qui avaient reçu l'Attique en lot y mirent comme autochtones des gens de bien⁵⁵. Si les actes de ceux-ci s'oublèrent, par contre leurs noms furent préservés au point que les prêtres égyptiens, interlocuteurs de Solon, peuvent les rappeler⁵⁶. Mais c'est surtout la naissance d'Érichtonios qui intéresse notre propos. Voulant souligner son autochtonie, Euripide et Platon retiennent surtout d'Érichtonios qu'il est fils de la Terre : Euripide évoque néanmoins le rôle d'Athéna dans son éducation⁵⁷, Platon rappelle qu'il est né de la Terreensemencée par Héphaïstos⁵⁸. C'est chez Apollodore que l'on trouve le plus de détails sur sa naissance et les événements qui l'ont suivie. D'après le mythographe, pour certains, Érichtonios est né d'Héphaïstos et d'Athéna dans les circonstances suivantes. Lorsqu'Héphaïstos, épris de désir pour Athéna, voulut êtreindre la chaste déesse, celle-ci réussit à le repousser. Mais sa semence s'épandit sur la jambe de la déesse qui l'essuya avec un coton de laine qu'elle jeta par terre. De la terre ainsiensemencée naquit Érichtonios (du nom ἔριον qui désigne le coton de laine). Athéna l'éleva *en cachette* (κρύφα) des autres dieux avec l'intention de le rendre *immortel* (ἀθάνατον). D'abord elle le mit *dans un panier* (εἰς κίστην) qu'elle confia à Pandrosos, une des filles de Cécrops, avec la défense formelle de l'ouvrir. Lorsque, poussées par la curiosité, les sœurs de Pandrosos l'ouvrirent, elles y découvrirent un serpent qui, selon certains, les tua. Selon d'autres, elles furent punies par Athéna. C'est alors Athéna en personne qui l'éleva *dans son sanctuaire* (ἐν τῷ τεμένει). Il devint ensuite roi d'Athènes, mourut et fut enseveli *dans le sanctuaire même d'Athéna* (ἐν τῷ αὐτῷ τεμένει τῆς Ἀθηνῶς)⁵⁹.

De la lecture des textes, on peut retenir ceci : le lien (explicite chez Apollodore) entre l'action de cacher et l'immortalisation. Athéna place l'enfant dans une ciste : celle-ci aurait probablement été sa seule cachette si la curiosité des sœurs de Pandrosos n'avait obligé la déesse à reprendre

54. Voir Monique HALM-TISSERANT, « Ion d'Euripide et les monuments figurés », *Publication de l'Opéra National du Rhin*, 2003-2004, p. 53-64.

55. Platon, *Critias*, 109 d.

56. Platon, *Critias*, 110 a-b et *Timée*, 23 e.

57. Euripide, *Ion*, 20 et 267.

58. Platon, *Timée*, 23 e.

59. Apollodore, 3, 187-191 (extrait trop long pour être reproduit ici).

l'enfant. La présence du ou des serpents dans le panier ne s'explique pas seulement par son (leur) rôle de gardien(s) de l'enfant : elle fait clairement référence au monde chthonien et à l'origine chthonienne d'Érichtonios. De même, dans la pièce d'Euripide, le bijou en or grâce auquel Créüse prouve à Ion qu'elle est bien sa mère représente des serpents et est, aux dires de Créüse, « un cadeau d'Athéna qui veut que les enfants le portent pour imiter Érichtonios notre ancêtre »⁶⁰. Puisqu'on peut penser que dans l'*Ion* la référence au sol natal constitue la clef de voûte de l'œuvre⁶¹, c'est bien plus le caractère chthonien de l'animal qui est évoqué ici que son rôle de gardien. Le bijou, la présence des serpents dans le panier dans lequel Athéna cache l'enfant, tout cela nous amène à croire que, symboliquement, c'est le même acte qui est accompli ici, à savoir celui de cacher dans la terre. Si l'on suit toujours Apollodore, on rencontre un schéma connu : l'intervention curieuse des sœurs de Pandrosos interrompt le processus. Athéna reprend alors l'enfant et l'élève dans son sanctuaire. Le texte d'Apollodore permet de supposer qu'elle l'y cache. D'abord parce que c'est bien selon lui l'intention première de la déesse. Ensuite parce qu'un extrait du même Apollodore invite à un parallèle : l'auteur y raconte qu'Augè fut violée par Héraclès. Elle accoucha *en secret* et *cacha* le nouveau-né dans le temple d'Athéna⁶². Certes, il n'est pas question ici d'immortalisation, ce qui ne peut se concevoir dans le chef d'une mortelle, mais il s'agit d'une situation similaire : cacher dans un sanctuaire, exprimé avec le verbe κατακρύπτειν, dans l'espoir d'obtenir au moins une protection de la divinité, sinon une revigoration (comme dans le cas d'Énée) ou une immortalisation (comme dans le cas des enfants de Médée). Si on en revient à Érichtonios, on apprend qu'à sa mort il fut enseveli dans le temple de la déesse. Il semble établi qu'il y eut très tôt une confusion entre Érichtonios et Érechtée au point qu'il est probable qu'Érichtonios devint le nom d'Érechtée enfant⁶³. Ceci nous permet de relever quelques éléments intéressants pour notre enquête. On se souvient en effet qu'Érechtée, qui, dans la guerre contre Eumolpos, descendant de Poséidon, sacrifia sa (ses)

60. Euripide, *Ion*, 1428-1429 : δώρημ' Ἀθήνας, ἡ τέκν' ἐντρέφειν λέγει, / Ἐριχθονίου γε τοῦ πάλαι μιμήματα.

61. Voir Monique HALM-GISSERANT, *op. cit.* (n. 54), p. 55.

62. Apollodore, 2, 146 (ἡ δὲ τεκοῦσα κρύφα τὸ βρέφος κατέθετο ἐν τῷ τεμένει τῆς Ἀθηνᾶς) et 3, 103 (κατέκρυψε τὸ βρέφος ἐν τῷ τεμένει τῆς Ἀθηνᾶς). La proximité des termes κατατίθημι et κατακρύπτω sera relevée plus loin.

63. Voir Nicole LORAUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Seuil, 1990² [1981], p. 46-47.

filles) pour sauver la patrie⁶⁴, fut anéanti par Poséidon d'un coup de trident. Caché dans la terre, il fut ensuite divinisé et fit l'objet d'un culte, déjà évoqué dans l'*Iliade* dans des vers où la confusion Érechtee-Érichtonios est manifeste :

Érechtee au grand cœur, qu'Athéna, fille de Zeus, éleva jadis, lui qu'engendra la terre féconde, et qu'elle installa à Athènes, dans son riche sanctuaire. Là, les fils des Athéniens l'honorent en lui offrant des taureaux et des agneaux chaque fois que l'année est accomplie⁶⁵.

Aussi d'Érichtonios, né de la terre et caché par Athéna, à Érechtee, caché dans la terre par Poséidon, la boucle est-elle bouclée⁶⁶. Comme l'a relevé Nicole Loraux, dissimuler relève donc d'une ambiguïté et sert à dire la vie comme la mort : la vie d'Érichtonios caché dans la ciste, la mort d'Érechtee englouti dans la terre⁶⁷. Comme nous l'avons remarqué plus haut, l'association de l'obscurité et de la lumière – cette « tension du voir et du cacher »⁶⁸ – est particulièrement présente dans l'*Ion* d'Euripide, où le personnage d'Érichtonios, ancêtre d'Ion, est évoqué de façon particulièrement parlante dans la légende de ce dernier, caché par sa mère Créüse dans une corbeille et arraché par Hermès à l'ombre de sa cachette⁶⁹. Mais, si Ion est caché par sa mère afin de mourir et ramené à la lumière par le dieu, Érichtonios, quant à lui, est caché par Athéna qui veut l'immortaliser. Il n'en reste pas moins que, dans un cas comme dans l'autre, l'acte de cacher suggère une mise à l'ombre, suivie d'un retour à la lumière, au sens propre comme au sens figuré d'un retour à la vie.

64. Euripide, *Ion*, 281-282 : Πατέρα δ' ἄληθῶς χάσμα σὸν κρύπτει χθονός ; / Πληγαὶ τριαίνης ποντίου σφ' ἀπώλεσαν. Voir Nicole LORAUX, *op. cit.* (n. 63), p. 29 et 48.

65. Homère, *Iliade*, II, 547-551 : Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος, ὃν ποτ' Ἀθήνη / θρέψε Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζεῖδαρος ἄρουρα, / κάδ' δ' ἐν Ἀθήνης εἶσεν, ἐφ' ἐν πίονι νηῶ. / Ἐνθα δέ μιν ταύροισι καὶ ἀρνείοις ἰλάονται / κούροι Ἀθηναίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν.

66. Sonia DARTHO (« Retour à la terre : la fin de la Geste d'Érechtee », *Kernos* 18 [2005], p. 72-73) a également relevé l'usage de κρύπτω en terme de « cacher » pour décrire l'engloutissement d'Érechtee, soulignant que, si ce terme recèle parfois une dimension funéraire, il ne s'agit pas ici d'une mise au tombeau d'Érechtee : le lieu de son engloutissement n'est pas sa tombe et la terre s'est substituée au τάφος ou au τύμβος. Cet engloutissement a bien été le point de départ d'un double culte, à Poséidon et à Érechtee qui partagent un autel dans l'Érechtheion.

67. Nicole LORAUX, *op. cit.* (n. 63), p. 248.

68. Id., *ibid.*, p. 248 et note 219, relève les nombreuses occurrences de κρύπτειν dans l'*Ion* d'Euripide.

69. Euripide, *Ion*, 36-40.

À la lumière de ces textes, relisons maintenant le récit de Pausanias concernant les enfants de Médée :

Médée eut des enfants, elle cachait chaque nouveau-né, en le portant dans le temple d'Héra, pensant que le fait de les cacher les rendrait immortels. Finalement, elle apprit que ses espoirs étaient vains et en même temps, elle fut découverte par Jason. Il lui refusa le pardon qu'elle lui demandait, embarqua et s'en alla à Iolchos ⁷⁰.

Ainsi, à chaque nouvelle naissance, Médée emmène le nouveau-né dans le temple d'Héra et l'y cache, et cette seule action de cacher dans le sanctuaire doit suffire, pense-t-elle, à assurer l'immortalisation. On constatera que, contrairement aux autres témoignages qui signalent explicitement si le sujet est caché dans le feu ou dans la terre, il n'est fait mention dans ce texte ni de l'un ni de l'autre ; c'est peut-être alors trahir le texte que d'imaginer l'une ou l'autre situation. Pourquoi n'aurions-nous pas là une technique d'immortalisation qui consiste à cacher dans un temple ? Deux raisons peuvent avoir poussé Médée à choisir ce type de procédé d'immortalisation : le statut du sanctuaire d'une façon générale et le choix précis du temple d'Héra. Comme on le sait, le sanctuaire est la demeure du dieu et peut avoir fonction d'abri au point parfois de servir de coffre-fort destiné à garder en sûreté (à cacher) le trésor public ⁷¹. Celui qui s'y réfugie se trouve sous la protection du dieu. Dans le cas de Médée, le choix du sanctuaire d'Héra Acraia est justifié par cet épisode de la vie de Médée rapporté par le scholiaste de Pindare :

Comme Zeus était amoureux d'elle, Médée ne lui céda pas craignant la colère d'Héra ; c'est pourquoi Héra lui promit de rendre ses enfants immortels. Mais ils moururent et les Corinthiens les honorent, les appelant mi-barbares ⁷².

Dès lors, on comprend que Médée, s'étant souvenue de la promesse d'Héra, se soit rendue dans son temple, non pour réaliser elle-même l'immortalisation, mais attendant de la déesse qu'elle le fit. Et c'est bien là un des caractères propres au processus d'immortalisation que nous avons signalé dans notre article précédent : l'homme mortel n'intervient ni dans l'initiative de le mettre en œuvre ni dans son déroulement ; l'immortalisation est assurée par les dieux et toute intervention humaine en annihile

70. Pausanias, II, 3, 11 (pour le texte, voir note 9).

71. Voir notamment J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1992² [1958], p. 27.

72. Scholie à Pindare, *Olymp.*, XIII, 74 g (p. 373, 20 - 374, 3 Drachmann) : ἐκεῖ δὲ αὐτῆς ὁ Ζεὺς ἠράσθη, οὐκ ἐπέθετο δὲ ἡ Μήδεια τὸν τῆς Ἑρας ἐκκλίνουσα χόλον· διὸ καὶ Ἑρα ὑπέσχετο αὐτῇ ἀθανάτους ποιῆσαι τοὺς παῖδας ἀποθανόντας δὲ τοὺτους τιμῶσι Κορίνθιοι, καλοῦντες μίξοβαρβάρους.

l'efficacité – dans le cas des enfants de Médée, c'est Jason qui surprend les agissements de Médée. Le κατακρύπτειν du texte de Pausanias ne fait donc pas forcément allusion à un rite précis d'immortalisation, mais au dépôt des enfants dans le temple dans l'espoir d'une immortalisation accomplie par la déesse. L'action de cacher n'apparaît plus alors comme une technique d'immortalisation, mais comme l'indispensable étape préalable à celle-ci. Par conséquent, le lieu importe peu : qu'il s'agisse de la terre ou du feu, ce qui compte est de cacher. On peut dès lors admettre que κατακρύπτειν s'emploie absolument, suggérant, comme nous l'avons dit plus haut, une « mise à l'ombre » précédant un retour à la lumière, réel ou symbolique : il y a passage d'un espace clos et obscur à un espace ouvert et lumineux. Ce passage de la mort à la vie, cette renaissance, initiés par le κατακρύπτειν, vont de pair avec un changement de statut : les hommes de la race d'argent deviennent les démons hypochthoniens et reçoivent des honneurs, les enfants de Médée sont honorés par les habitants de Corinthe, Érichthonios/Érechthée fait l'objet d'un culte, Amphiaraios est honoré comme dieu oraculaire. Le κατακρύπτειν qui, comme on l'a vu, peut s'appliquer à la mort⁷³, devient ainsi l'étape obligée pour une entrée dans une autre vie ou l'accès à l'immortalité. C'est pourquoi, comme le souligne H. Mathieu, l'enfance cachée, comme celle de Zeus, d'Héraclès, de Thésée et de Jason, leur assure un retour parmi les hommes ou les autres dieux et, de là, une résurrection au monde dont ils avaient été retranchés⁷⁴. Ajoutons à ces exemples le cas de Dionysos, caché d'Héra⁷⁵, comme Zeus l'avait été de Cronos. Il fut caché dans la cuisse de son père, dans un coffre en pin puis dans un antre⁷⁶. Mais c'est surtout l'eau, un des quatre éléments primordiaux, qui servit de cachette au dieu. I. Tassignon a étudié les différents épisodes de la geste de Dionysos dans lesquels l'eau apparaît comme un refuge pour le dieu, « un lieu de ressourcement duquel Dionysos réapparaîtra encore plus manifestement divin »⁷⁷. Homère raconte déjà que, pour échapper au roi de Thrace Lycurgue, Dionysos « effrayé plongea dans le

73. Pour cette association, voir les textes cités aux notes 36 à 39.

74. H. MATHIEU, « Résurrection et immortalisation », *op. cit.* (n. 8), p. 45.

75. Euripide, *Bacchantes*, 96-98 : κατὰ μηρῶ δὲ καλύψας / χρυσέαισιν συνερείδει / περόναις κρυπτόν ἄφ' Ἑρας (signalons au passage la proximité des termes καλύψας et κρυπτόν).

76. H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1952, p. 341-342, cite la version d'Oppien, *Cynégétique*, IV, 237-277. Retenons plus particulièrement le vers 243 : εἰλατίνῃ χηλῶ δίων γένος ἐγκατέθεντο.

77. I. TASSIGNON, « Vingt mille lieux sous les mers avec Dionysos et Télibinu », dans Éd. DELRUELLE, Vinciane PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Κῆποι. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte* (Kernos, Suppl. 11), Liège, 2001, p. 102-106.

flot de la mer et Thétis l'accueillit, épouvanté, sur son sein »⁷⁸. Et lorsque le dieu est caché avec sa mère dans un coffre par le roi Cadmos, c'est encore au fil de l'eau qu'il est ballotté⁷⁹. Le terme κρύπτω n'est pas utilisé ici, mais c'est pourtant un dieu qui s'enfuit (καταπέφυγεν, même verbe, composé de κατα-, que chez Apollodore lorsqu'il s'agit du dieu qui se réfugie dans la mer⁸⁰) et se cache chez les Muses (κέκρυπται) que célèbrent les Bacchantes de Chéronée lors des Agrionies⁸¹. Aussi existait-il bien une tradition rituelle en accord avec la tradition mythique qui fait de Dionysos le dieu « caché » par excellence. Vu l'ambiguïté initiale de Dionysos, né de Zeus et d'une mortelle, et les nombreux épisodes de la geste du dieu dont la divinité est mise en doute, ces multiples dissimulations pourraient bien être rapportées à une « immortalisation » qui ne dit pas son nom.

Aussi l'emploi de (κατα)κρύπτειν qui peut à juste titre être considéré comme le terme technique d'une pratique visant à l'immortalisation vient-il confirmer l'idée que les récits mythiques d'immortalisation renvoient aux pratiques des cultes à mystères⁸². Bien plus, on trouvera peut-être ici un complément d'explication au silence et au secret dans les mystères d'Éléusis qui ont suscité tant d'interrogations. Lorsque Déméter cache Démophon dans le feu, le κρύπτειν s'applique à la fois à l'action même de cacher dans le feu et au fait que celle-ci se passe en cachette⁸³, condition, comme on sait, de réussite de l'immortalisation. Lorsque Déméter, suite à l'immortalisation ratée de Démophon, transmet les mystères aux mortels, c'est une immortalisation « de seconde main », longue et difficile, qu'elle leur

78. Homère, *Iliade*, VI, 129. Cette tradition s'est transmise dans l'Antiquité et on la retrouve chez Apollodore, III, 34 (κατέφυγε εἰς θάλασσαν).

79. Pausanias, III, 24, 3 : Σεμέλη τέκοι τὸν παῖδα ἐκ Διὸς καὶ ὑπὸ τοῦ Κάδμου φωραθεῖσα ἐς λάρνακα αὐτὴ καὶ Διόνυσος ἐμβληθεῖη. Καὶ τὴν λάρνακα ὑπὸ τοῦ κλύδωνος ἐκπεσεῖν φασιν [...].

80. Voir note 78.

81. Plutarque, *Propos de table*, 717A.

82. Aux cas particuliers que nous avons choisi d'étudier de façon plus approfondie, nous pourrions en ajouter quelques autres (dont certains ont déjà été évoqués plus haut dans la partie de notre article consacrée aux caractéristiques générales liées au κατακρύπτειν) qui viennent conforter l'idée de l'utilisation du terme en contexte initiatique. Signalons simplement, à la suite de P. BONNECHÈRE (*Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, op. cit. [n. 10], p. 144-146), le cas de Zeus, caché par sa mère dans la grotte du mont Ida (voir le texte d'Hésiode cité ci-dessus en note 27) qui tout à la fois réunit les caractères propres du κρύπτειν mis en évidence plus haut (dissimulation de l'enfant dans une grotte obscure, au sein de la terre) et associe cette action aux pratiques initiatiques qui devaient se dérouler dans l'antre de l'Ida.

83. Comme l'a souligné Monique HALM-TISSERANT (*Cannibalisme et immortalité*, op. cit. [n. 10], p. 57).

promet. On peut dès lors penser que le secret et l'obligation de silence qui entourent les mystères d'Éleusis sont la réactualisation, dans la pratique cultuelle, de son action de « cacher » l'enfant, hypothèse qui n'exclut pas l'explication du secret par le caractère indicible du divin⁸⁴. Par ailleurs, la ciste, qui, comme on l'a vu, constitue une cachette pour l'enfant à immortaliser, évoque la corbeille dans laquelle étaient cachés et transportés les objets sacrés du culte.

Il nous reste encore à éclairer l'étrange pratique évoquée par Platon dans ce bref passage de la *République* où il recommande, pour les enfants des hommes inférieurs et pour ceux des autres qui seraient venus au monde infirmes, *de les cacher, comme il convient, dans un endroit secret et dérobé aux regards*⁸⁵. Platon prônerait-il l'infanticide, comme la note d'Ém. Chambry le suggère⁸⁶ ? Ou bien ce texte évoque-t-il l'exposition des enfants⁸⁷ ? Dans une hypothèse comme dans l'autre, Platon ferait alors référence aux deux sorts possibles pour l'enfant nouveau-né : l'acceptation de l'enfant (par le rituel des Amphidromies) ou son rejet⁸⁸. Le modèle spartiate auquel renvoie Ém. Chambry dans une référence à Plutarque⁸⁹ présente *mutatis mutandis* la même alternative. Platon n'évoquerait donc ici que deux pratiques ancrées dans la tradition grecque. Cette interprétation ne nous semble cependant pas pleinement satisfaisante. D'abord, l'exposition d'enfants s'exprime en terme technique d'ἀπόθεις, terme auquel est évidemment lié le nom du lieu, les *Apothètes*, où, à Sparte, on se débarrassait des enfants mal venus et difformes. On possède d'autres témoignages de l'emploi d'ἀπόθεις, à commencer par celui de Platon lui-même⁹⁰. Ensuite, la proximité dans le texte du verbe κατακρύπτειν et des adjectifs ἀπόρρητος et ἄδηλος évoque doublement les cultes à mystères : l'adjectif ἀπόρρητος, souvent utilisé à propos des mystères⁹¹, suggère bien l'idée de choses cachées et l'adjectif ἄδηλος celle d'une disparition du monde

84. Voir A. MOTTE, « Silence et secret dans les mystères d'Éleusis », dans *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20-21 novembre 1984* (Homo Religiosus, 13), Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, p. 326-327, qui déclare l'explication pertinente mais pas satisfaisante.

85. Platon, *République*, V, 460 c (cité note 12).

86. Dans l'édition de la CUF, p. 66, note 1.

87. Suggestion avancée par Monique HALM-TISSERANT, *op. cit.* (n. 10), p. 61.

88. J.-P. VERNANT, *op. cit.* (n. 7), p. 43.

89. Plutarque, *Lycurgue*, 16, 1-4.

90. Platon, *Théétète*, 161 a. Sur les enfants « exposés », voir les nombreux exemples étudiés par Marie DELCOURT, *Œdipe ou la légende du conquérant*, Paris, « Les Belles Lettres », 1981² [1944], p. 1-65.

91. Voir A. MOTTE, *op. cit.* (n. 84), p. 332, note 11.

visible. C'est le propre du κατακρύπτειν de nos légendes d'immortalisation. Enfin, les enfants qui subissent une cryptie immortalisante sont des enfants qui sortent de la norme ; ce ne sont pas des enfants « comme les autres » : Démophon est un enfant longtemps désiré, tard venu, inespéré, un cadeau des dieux ; Achille ou Dionysos sont de naissance hybride ou illégitime. Par conséquent, Platon, dans une référence possible à des pratiques mystérieuses méconnues dont les mythes relatifs à des immortalisations sont un écho, préconiserait de remettre le sort des enfants débiles à une décision et une action de la divinité, par une dissimulation dans un lieu secret qui empêcherait qu'une intervention humaine ne compromette le processus. Si ces pratiques ne devaient certes pas différer beaucoup de l'exposition, il convient cependant de nuancer. Quand Apollodore dit qu'Augè, après avoir accouché en cachette, dépose son enfant dans le temple d'Athéna, cet acte s'exprime, non avec ἀποτίθημι, mais avec κατατίθημι et, plus loin, avec κατακρύπτω⁹², ce qui établit une équivalence entre les deux termes : il s'agit moins d'un éloignement que d'une dissimulation. Par ailleurs, une différence réside encore dans le lieu de l'exposition qui est souvent un lieu hostile, ouvert dans la campagne, éloigné de l'espace clos et sécurisé de la cité⁹³, contrairement au lieu du κατακρύπτειν qui suggère l'enfermement dans un espace protégé par la divinité. En outre, l'exposition est une action humaine, la dissimulation implique une divinité, et, parallèlement, exposer vise à apporter la mort, cacher, l'immortalité. Enfin, si l'on repart des deux catégories d'enfants « exposés » déterminées par M. Delcourt⁹⁴, qui, malgré la pertinence de cette typologie, confond exposition et dissimulation, on pourrait penser que sont *exposés* les « nouveau-nés maléfiques » (ceux qui, comme Œdipe, par leur naissance, mettent la société en danger) et que sont *cachés* les « bâtards prédestinés » (comme Dionysos). C'est précisément par le cas d'Œdipe que nous clôturerons notre parcours dans les textes mythiques. En effet, si Œdipe est sans doute dans la mythologie grecque le type même de l'enfant exposé, curieusement, dans l'*Œdipe à Colone*, Sophocle le représente, au terme de sa vie, à la recherche d'un endroit pour *cache*r son corps dans la terre. On se souvient en effet qu'après un long exil Œdipe arrive près d'Athènes, dans le bois sacré des Euménides, et qu'il fait savoir aux habitants de Colone qu'en l'acceptant, ils trouveraient pour leur pays un puissant sauveur (μέγαν σωτήρα⁹⁵) : en d'autres termes, il deviendra un héros protecteur de l'Attique. Au moment de sa mort, des signes se mani-

92. Voir Apollodore, 2, 146 (cité note 62).

93. Voir J.-P. VERNANT, *op. cit.* (n. 7), p. 43.

94. Marie DELCOURT, *op. cit.* (n. 90), p. 24.

95. Sophocle, *Œdipe à Colone*, 459-460.

festent : « Voici la foudre ailée de Zeus qui va à l'instant même m'emmenner aux enfers », dit Œdipe ⁹⁶. Il guide alors Thésée, qui sera le seul à pouvoir connaître l'endroit de sa disparition, secret qu'il ne pourra révéler qu'à son successeur. Cette tragédie de Sophocle est bien celle du secret et du caché : non seulement, à trois reprises, dans l'évocation du lieu de la disparition du héros, le poète utilise précisément le terme κρύπτειν ⁹⁷, mais il insiste sur le secret qui entoure le lieu et les circonstances de cette disparition, condition *sine qua non* à la prospérité d'Athènes, dans une atmosphère qui renvoie une fois de plus aux mystères. Aussi sommes-nous tentée d'ajouter Œdipe à la liste de ceux qui, à la suite d'une « dissimulation », ont acquis une forme d'immortalité. Signalons enfin que, selon Lysimaque, après bien des pérégrinations dues à la crainte d'une souillure – les Thébains refusèrent qu'Œdipe soit enterré à Thèbes et les habitants de Céos, où il fut d'abord enseveli, ordonnèrent de déplacer sa tombe à la suite de calamités –, le corps d'Œdipe fut enseveli *en cachette dans le sanctuaire* de Déméter à Étéonos, ceux qui l'y déposèrent ignorant le caractère sacré du lieu. C'est finalement après avoir consulté l'oracle que les habitants d'Étéonos l'y laissèrent ⁹⁸. Il s'agit certes d'un témoignage plus tardif, mais qui présente la particularité de rejoindre le témoignage, tardif également, d'Apollodore au sujet d'Érichthonios, élevé et enseveli dans le sanctuaire d'Athéna ou de l'enfant d'Augè, né et caché dans le temple d'Athéna ⁹⁹. Cacher dans un sanctuaire peut être une action immortalisante.

Notre étude ne serait sans doute pas achevée sans un détour par les textes des philosophes et, plus particulièrement, des néoplatoniciens. En effet, si on trouve déjà chez Plutarque l'idée que les questions qui concernent les dieux sont à juste titre *cachées* par des énigmes ¹⁰⁰ afin d'inviter à la pratique de la philosophie, c'est surtout dans le traitement de la question du mythe par les néoplatoniciens que les rapprochements avec les récits d'immortalisation par le κατακρύπτειν sont frappants. Il n'est pas le lieu ici de développer cette question qui peut se résumer comme

96. Id., *ibid.*, 1460-1461.

97. Textes cités aux notes 37 et 38 et Sophocle, *Œdipe à Colone*, 621-622.

98. Lysimaque, Θηβαϊκὰ παράδοξα, XIII (Scholie à Sophocle, *Œdipe à Colone*, 91 = *Fr. Hist. Gr.*, III, p. 336, frgt. 6 Müller) : Βουλόμενοι δὲ λάθρα τὴν ταφὴν ποιήσασθαι, καταθάπτουσιν νυκτὸς ἐν ἱερῷ Δήμητρος, ἀγνοήσαντες τὸν τόπον. Καταφανοῦς δὲ γενομένου, πέμψαντες οἱ τὸν Ἐτεωνὸν κατοικοῦντες, τὸν θεὸν ἐπρώτων τί ποιῶσιν. Ὁ δὲ θεὸς εἶπεν μὴ κινεῖν τὸν ἰκέτην τῆς θεοῦ.

99. Voir ci-dessus.

100. Plutarque, *De E Delphico*, 385 c : κ α τ α κ ε κ ρ ὕ φ θ α ι αἰνίγμασι.

suit : par les symboles qu'il contient, le mythe voile la vérité qui reste cachée et inconnaisable à la masse humaine, et accessible seulement à quelques-uns. Aussi convient-il d'aller au-delà des fictions apparentes qui invitent d'autant plus à rechercher la vérité qu'elles sont scandaleuses¹⁰¹. Qu'il suffise de lire quelques passages significatifs de Proclus qui salue d'ailleurs Porphyre comme le meilleur exégète des vérités *cachées* dans le mythe¹⁰². Ainsi affirme-t-il, parlant d'Homère et des poètes inspirés, qu'« il convenait à ceux qui cachent toujours par des symboles la vérité sur les êtres que ce qu'ils révèlent sur eux fût aussi transmis aux générations futures de manière plus symbolique »¹⁰³. Cacher comme par des voiles : tel est le propre de la poésie inspirée, ἡ ἔνθεος ποιητική¹⁰⁴. On comprend dès lors que le θεολόγος qu'est Homère¹⁰⁵ est le messager des paroles divines. S'il s'agissait là pour Proclus de défendre les mythes des poètes bannis par Platon, le philosophe va plus loin. En effet, non seulement il entreprend de réhabiliter Homère, mais il accomplit l'admirable tour de force d'accorder Homère et Platon, en attribuant également à ce dernier de cacher de manière symbolique la vérité au sujet des choses divines¹⁰⁶. Ce recouvrement de la vérité par des symboles fait ainsi de la philosophie de Platon une *théologie*, discours inspiré par les dieux, au même titre que les mythes des poètes inspirés. Par conséquent, comme le dieu cache pour immortaliser, le θεολόγος, qu'il soit philosophe ou poète, cache la vérité par des symboles, immortalisant et divinisant ainsi son λόγος.

Carine VAN LIEFFERINGE
Université Libre de Bruxelles

101. Voir notamment Julien, *Contre Heracleios*, 17, 22 c - 23 a et Proclus, *In rem publicam*, I, p. 85, 16-19.

102. Proclus, *In rem publicam*, II, p. 96, 14 : Πορφύριος ὃν ἐγὼ πάντων μάλιστα τῶν ἐν τῷ μύθῳ κεκρυμμένων γενέσθαι φημι τέλεον ἐξηγητὴν.

103. Id., *ibid.*, I, p. 176, 5-8 : ἔπρεπεν δὲ ἄρα τοῖς διὰ συμβόλων ἀεὶ τὴν περὶ τῶν ὄντων ἀλήθειαν κατακρύπτουσιν καὶ τὴν περὶ αὐτῶν φήμην συμβολικώτερον παραδοθῆναι τοῖς ὕστερον. Voir également II, p. 209, 26-27 : συμβολικῶς ὡς τοῖς θείοις μύθοις ἐστὶν ἔθος τὰ ἀπόρητα κατακρύπτειν.

104. Id., *ibid.*, I, p. 185, 17-26, extrait dans lequel les προκαλύμματα évoquent le καλύπτω de certains de nos extraits.

105. Proclus range en effet Homère parmi les θεολόγοι, au même titre qu'Orphée : les paroles (λόγοι) qu'ils ont livrées sur les dieux ont été prononcées « d'une bouche inspirée par les dieux » (Proclus, *In rem publicam*, I, p. 72, 1-5).

106. Id., *Théologie platonicienne*, I, 4, p. 19 (Saffrey - Westerink) : τὸν συμβολικὸν τρόπον κατακρύπτει τὴν περὶ τῶν θείων ἀλήθειαν. Sur l'accord d'Homère et de Platon par Proclus, voir notre article « Homère erre-t-il loin de la science théologique ? De la réhabilitation du "divin" poète par Proclus », *Kernos* 15 (2002), p. 199-210.