Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

11 | 1998
Varia

Héros d'Euripide et dieux des cités

François Jouan

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1217>

DOI : 10.4000/kernos.1217

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1998

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

François Jouan, « Héros d'Euripide et dieux des cités », *Kernos* [En ligne], 11 | 1998, mis en ligne le 21 avril 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1217> ; DOI : 10.4000/kernos.1217

Héros d'Euripide et dieux des cités

La condition du citoyen grec se définit au moins autant par son implication dans la vie religieuse que dans la vie politique de sa cité. Le sentiment d'appartenance à la communauté passe pour lui par sa présence dans les différents cultes au sein des groupes sociaux que sont les phratries, les dèmes et les tribus, et surtout dans les grands rassemblements réglés par l'État. Les fêtes religieuses et civiques offertes aux principales divinités poliaides au long de l'année sont souvent évoquées dans la tragédie, en particulier dans les chants choraux, et à cet égard le drame d'Euripide ne se distingue pas de la pratique de ses devanciers : ici ou là, le chœur évoque les cultes apolliniens de Sparte, Hyacinthies ou Carneia, les fêtes des femmes pour Héra argienne, les orgies de Bacchos à Thèbes, et surtout les fêtes en l'honneur de la patronne d'Athènes, ces Panathénées exaltées dans trois tragédies. À ces dernières célébrations s'ajoutent les cultes éleusiniens et ceux qui honorent les Létéides de Délos, l'île qui est comme une annexe du domaine religieux d'Athènes. Même, sur le mode nostalgique, les captives troyennes aiment à rappeler les fêtes solennelles qui étaient offertes aux grandes divinités de Troie, Zeus, Poséidon et Apollon, ou Artémis¹. La célébration régulière de ces rites qui sont autant de présents offerts aux dieux, créent, sinon un droit, au moins une forte option sur les faveurs divines. C'est ce que laisse clairement entendre le chœur des *Héraclides*, en se tournant vers Athéna : « Ma vertu me donne droit de ne pas être chassé de mes foyers. Car en tout temps de nombreux sacrifices se célèbrent en ton honneur; il n'est point oublié, le dernier jour des mois, ni les chants de la jeunesse ni la musique des chœurs : sur la colline battue des vents, les implorations aiguës se mêlent au bruit des pas que font, toute la nuit, résonner les vierges » (775-783). De son côté, le chœur des *Troyennes* s'étonne douloureusement que Zeus, en dépit de tant d'offrandes, ait retiré sa faveur à la ville de Priam (1060-1075).

C'est en particulier dans les grandes crises de la cité, quand elle risque l'anéantissement du fait des dangers de la guerre, d'une épidémie, ou même de troubles politiques, que la cité peut se prévaloir de sa piété pour solliciter l'appui de ses divins patrons. Mais c'est là que le drame d'Euripide se sépare nettement de ceux d'Eschyle et de Sophocle. Ainsi, on se souvient de la

¹ Hyacinthies : *Hél.*, 1469-1477; Carneia : *Alc.*, 445-451; Héra argienne : *El.*, 172-180; fêtes dionysiaques : *Phén.*, 1754-1757; *Bacch.*, 375-385; Panathénées : *Hcld.*, 777-783; *Ipb. T.*, 221-223; *Héc.*, 466-474; Eleusis : *Ion*, 1075-1086; *Suppl.*, 1-4, 28-31; Délos : *Héc.*, 469; *Suppl.*, 958; fêtes troyennes : *Troy.*, 542-550, 1060-1076.

terreur qui s'empare du Chœur des *Sept contre Thèbes* lorsque l'armée argienne se présente aux portes de la ville. Dans la *parodos*, les femmes de Thèbes, éperdues, font le tour des autels des divinités poliades, invoquant successivement, Zeus, Pallas, Poséidon, Arès, Cypris, Apollon et Artémis (110-181). Tout en condamnant leur affolement, Étéocle n'engage pas moins ces femmes à continuer leurs prières, et il adresse lui-même au nom de la cité une imploration solennelle à ses dieux, précisant les grandioses offrandes qu'ils recevront en cas de victoire (271-286). Il n'ignore pas, du reste, que c'est à eux, et non à lui, que le peuple attribuera le mérite de la victoire (4). Et de fait, c'est bien Zeus sauveur, ainsi que les *πολιοῦχοι δαίμονες*² que salue le coryphée, célébrant le salut de la ville sur les ruines de la dynastie.

De même, dans la *parodos* d'*Œdipe Roi*, alors que Thèbes est en proie à une terrible épidémie, le Chœur invoque la protection de tous les dieux qu'honore, la cité : Phoibos Apollon, le porte-parole de Zeus et l'Archer invincible, Athéna, Artémis Eucleia, Bacchos, tous priés de se conjurer pour chasser de la cité l'auteur du mal, Arès, « le dieu à qui les dieux refusent tout honneur » (157-215). Dans *Œdipe à Colone*, quand ce « boulevard » d'Athènes est menacé d'être attaqué par les troupes thébaines, les Vieillards du chœur se tournent vers les dieux protecteurs de l'État, Déméter et Corè, Athéna et Poséidon, Apollon chasseur et Artémis chasserresse (1044-1095).

Dans le théâtre d'Euripide, l'appel aux divinités poliades est beaucoup plus rare et plus discret, même lorsque de grandes cités, Thèbes ou Athènes, sont soumises à de pressants dangers.

On n'y décèle plus l'angoisse qui marque les passages d'Eschyle et de Sophocle que nous venons de citer. Ainsi dans le *stasimon* des *Héraclides* dont nous avons déjà vu quelques vers : pendant la bataille qui met aux prises l'armée athénienne soutenant les bannis d'Argos et les troupes d'Eurysthée, le Chœur invoque les dieux dont il souhaite qu'ils lui apportent la nouvelle de la victoire : Gè, Sélénè-Artémis et Hélios-Phoibos, et seulement pour finir Athéna et Zeus. Mais le ton est relativement serein, d'autant plus que, dit-il, « Zeus est mon allié, je n'ai pas peur; Zeus, à juste titre, me favorise » (748-755, 766-768). Dans les *Suppliantes*, pendant le combat que Thésée livre aux Thébains pour recueillir les corps des Sept, ce sont seulement les mères argiennes qui prient pour Athènes, et encore indirectement, puisqu'elles demandent « à Zeus et aux dieux » le salut d'Argos qu'apportera la victoire de Thésée (626-634). Dans *Érechthée*, autre pièce « patriotique », un personnage invitait les Athéniennes à prier : « Lancez votre appel (ὀλολύζετε), femmes, pour que la déesse qui porte la Gorgone d'or vienne au secours de la cité »³. Enfin, au début des *Phéniciennes*, le climat est très différent de celui des *Sept*, puisque Jocaste a pu obtenir de ses fils qu'ils se rencontrent avant d'entamer les hostilités. Elle se borne donc à adresser une

² 822. L'expression apparaît déjà en 312-313.

³ Fr. 351 N² = 18 Jouan-Van Looy.

courte prière à Zeus (dans sa fonction de dieu sauveur) : « Ô toi qui habites les brillants replis du ciel, Zeus, sauve-nous, permets que mes enfants se mettent d'accord » (84-85).

Le peu de véhémence de ces recours aux dieux de la cité témoigne d'un temps où l'État compte plus sur ses propres dispositions militaires que sur l'aide divine pour vaincre l'ennemi : témoin l'insistance d'un Démophon ou d'un Étéocle sur les décisions stratégiques qu'ils ont prises et qu'ils détaillent sur la scène⁴. Les Thébains savent bien, pourtant, que les malheurs de la cité sont dus en grande partie à la rancune d'Arès contre la ville fondée par Cadmos, le meurtrier du dragon. Dans un *stasimon* des *Phéniciennes*, le Chœur s'emporte contre Arès πολύμοχθος : « Pourquoi, dit-il, es-tu possédé d'un vertige de sang et de mort ? » (784-785). Mais il ne tente pas, comme si c'était une mission impossible, de le fléchir par des prières.

Les historiens nous parlent souvent des présages envoyés aux hommes par les dieux annonçant une guerre et parfois son issue. Les tragiques recourent fréquemment à ce motif, mais Euripide lui donne un tour particulier. Ainsi, toujours dans les *Héraclides*, Démophon a prévu avant le combat toutes les dispositions religieuses qui s'imposaient : sacrifices, offrandes sur les autels, consultation des devins et des diseurs d'oracle ainsi que des livres sacrés : « Il y a beaucoup de désaccord entre les arrêts divins, dit-il, sauf sur un point : ils m'invitent à sacrifier à Corè, la fille de Déméter, un être qui soit né d'un noble père » (406-409). Démophon ne conteste pas la valeur de cette prédiction, mais il refuse tout net une telle exigence, pour lui comme pour ses concitoyens (410-414). Si bien que la situation serait bloquée si une des Héraclides, Macarie, n'offrait sa propre vie pour que l'oracle pût s'accomplir. Dans *Érechthée*, il semble que le roi d'Athènes ne se résolvait au sacrifice de sa fille, demandé par l'oracle d'Apollon, qu'à la suite du plaidoyer passionné pour la cité de sa femme Praxithéa, que nous a transmis l'orateur Eschine⁵. Quant au Créon des *Phéniciennes*, placé par Tirésias devant l'ordre du dieu, il ne pense qu'à faire évader son fils Ménécée (962-976). Faut-il rappeler encore les douloureuses tergiversations d'Agamemnon à Aulis sur le sort de sa fille Iphigénie ? Ainsi les chefs des cités se cabrent-ils devant des exigences divines qui révoltent leur conscience, comme elles pouvaient révolter celles d'un public pour lequel les sacrifices humains appartenaient à un état de civilisation primitif ou barbare.

Mais ce genre de situation, où le salut de la cité implique le recours à ses dieux, reste exceptionnel. Plus souvent c'est le sort du héros lui-même et de ses proches qui est en jeu, et la tragédie le montre usant de tous les moyens en son pouvoir pour surmonter les périls et vaincre ses ennemis. Mais il n'en est pas moins conscient de ne pouvoir réussir sans l'aide des dieux : d'où le recours à la prière, le mode de relation normal entre l'homme et la divinité.

⁴ *Hcl.*, 389-399; *Phén.*, 700-752.

⁵ Fr. 360 N² = 14 Jouan-Van Looy (*LYCURG.*, *C. Léocr.*, 100).

Parmi les types de prières très variés que l'on trouve chez Euripide, et qui ont été classés par V. Langdorf⁶, je me bornerai à la quarantaine d'exemples de *prières de demande aux dieux* répertoriés par ce critique, en les étudiant sous quatre angles : à qui sont-elles adressées ? quel est l'objet de la demande ? sur quels arguments s'appuient-elles ? enfin, quel est le résultat obtenu ?⁷

Dans une minorité de cas, où l'action se déroule à l'intérieur de la cité d'appartenance des personnages, il serait normal qu'il invoquât l'un ou l'autre de ses dieux. Mais même quand Alceste prie Hestia de veiller sur l'avenir de ses enfants (162-169) et le Chœur implore Apollon Péan de « découvrir un remède aux maux d'Admète » (221-225), il s'agit des divinités protectrices de la maison et de la race, plutôt que de la cité. De même quand à Argos Électre et Oreste demandent l'appui de Zeus pour leur sauvegarde et la ruine de leurs ennemis (*Él.*, 671-676), le dieu est avant tout pour eux le garant des droits du fils d'Agamemnon, et le salut de la cité est très à l'arrière-plan de leur esprit. Plus souvent, en fait, les rapports des personnages d'Euripide avec les dieux se situent en dehors du cadre poliade, dans la mesure où la plupart d'entre eux sont des « déracinés » : exilés de leur patrie, comme Oreste en Tauride ou à Phthie, Médée à Corinthe, les enfants d'Héraclès à Athènes; marins poussés hors de leur route, comme Ulysse en Sicile ou Ménélas en Égypte; captives chassées d'une patrie en ruines comme Hécube ou Andromaque. Leur cité d'origine, avec ses dieux, s'est éloignée de leur vue, sinon de leur cœur. Aussi sentent-ils qu'il leur faut désormais s'adresser à d'autres divinités.

Naturellement, les enfants des dieux sollicitent le secours de leur propre père : Thésée se tourne vers Poséidon, Ion vers Apollon, Hélène vers Zeus, ainsi qu'Amphitryon, au nom de leur fils commun, Héraclès. Dans d'autres cas, la tradition épique avait attribué aux héros des patrons divins dont ils imploraient l'aide dans les épreuves, et la tragédie s'est soumise à cette tradition : ainsi Apollon est-il le dieu du recours pour Électre et Oreste, Artémis pour Iphigénie ou Athéna pour Ulysse.

Le héros ou l'héroïne peut encore s'adresser à une divinité en fonction de son domaine d'action particulier⁸ : lorsqu'il s'agit d'une injustice à redresser ou de victimes à secourir, c'est tout naturellement vers Zeus Sauveur qu'il ou elle se tournera de préférence : ainsi Jocaste au début des *Phéniciennes*, Ménélas dans *Hélène*, Pylade dans *Oreste*, ce dernier en particulier associant dans sa prière Zeus et Dikè, le Dieu et sa Justice (1242-1244). Dans ce rôle de défenseur du bon droit, on trouve encore Apollon ou Artémis, et aussi

⁶ V. LANGDORF, *Die Gebete bei Euripides*, Göttingen, 1971 (*Hypomnemata*, 52).

⁷ Dans un ordre différent, on retrouve les trois éléments traditionnels de la prière grecque : invocation, argument, requête; cf. D. AUBRIOT, *Prières et conceptions religieuses en Grèce ancienne*, Lyon, 1992, p. 237-38), auxquelles s'ajoute ici le résultat.

⁸ Sur ce point, voir W. BURKERT, *Greek Religion*, Harvard Un. Press, 1985, p. 248.

Athéna. D'autres interventions divines sont plus spécifiques : lorsque Ménélas se dispose à se rendre maître du navire égyptien fourni par Théoclymène, c'est Poséidon, le dieu marin, qu'il invoque. Quand le vieil Iolaos des *Héraclides* implore en sa faveur le miracle d'un immédiat et temporaire rajeunissement « pour tirer vengeance de l'adversaire », il prie à la fois Hébé la déesse de la jeunesse, – qui est en plus pour lui, comme femme d'Héraclès, une parente divine par alliance – et Zeus, protecteur des exilés (851-853). Enfin, sur le point de plonger l'épieu chauffé à blanc dans l'œil unique du Cyclope, Ulysse se tourne successivement vers le dieu du feu, Héphestos, et le dieu du sommeil, Hypnos, qui devra maintenir le monstre dans la torpeur de l'ivresse, indispensable au succès d'une périlleuse entreprise (599-605).

Ce dernier cas illustre un emploi particulier d'un tel mode de prière, la prière « nouthétique », auquel Euripide recourt à plusieurs reprises dans les pièces de la fin de sa carrière, à partir d'*Iphigénie en Tauride*⁹. Cette prière se place au terme d'un épisode, au moment où le héros va quitter la scène pour entreprendre une action dont dépend son salut et celui des siens. Le bref appel de Jocaste à Zeus dans les *Phéniciennes* se situe, il est vrai, au début de la pièce, avant l'entrevue de ses deux fils qui devrait apaiser leur querelle, mais dans les autres cas, cette prière intervient plus tard dans l'action, après l'élaboration d'un plan de salut, ou juste avant son exécution, parfois dans l'un et l'autre de ces moments. Ainsi, dans *Iphigénie en Tauride*, la fille d'Agamemnon adresse à Artémis une première supplique au moment où elle quitte la scène pour amorcer la réalisation du plan qu'elle a imaginé avec Oreste et Pylade (1082-1088). Cent cinquante vers plus loin, lorsque va commencer leur fuite sous le prétexte d'un rite de purification, elle implore de nouveau « la fille de Lété et de Zeus », mais de manière à tromper les Taures qui l'entendent (1230-1232). De même, Ménélas et Hélène se sont assurés de la bienveillance de Théonoé et ont bâti un plan pour tromper le roi égyptien, son frère : alors, sur le conseil de la prêtresse, Hélène, avant d'agir, s'adresse successivement aux deux divinités antagonistes dont dépend son sort. D'abord, levant les bras vers les cieux étoilés, séjour de la divine Héra, elle invoque la déesse « qui repose dans la couche de Zeus » (1093-1096); puis elle se tourne vers Aphrodite : « Cypris, fille de Dioné, dit-elle, toi qui conquis le prix de la beauté aux dépens de mes noces, ne me fais pas périr » (1097-1098). Trois cents vers plus loin, alors que leur plan est sur le point de réussir, c'est Ménélas, au moment d'embarquer sur le vaisseau égyptien, qui adresse à Zeus – évidemment encore Zeus Sauveur – et aux autres dieux un ultime appel pour qu'ils permettent au couple de sortir enfin du malheur (1441-1456).

Le même redoublement est le fait d'Ulysse chez Polyphème : avant d'entrer une première fois dans la grotte du Cyclope, il avait lancé un appel désespéré, car il se sentait « au bord du gouffre » (ἐπὶ κινδύνου βάρβα), à

⁹ Cf. A.M. DALE, in *Maia*, 15 (1963), p. 310-313 [= *Collected Papers*, Cambridge, 1969, p. 180-84].

Pallas, la fille de Zeus, et à Zeus Xénios lui-même, qui devait se sentir outragé par la conduite du géant impie (350-355). Mais plus tard, ses mesures prises pour punir le Cyclope, il invoquera cette fois Héphestos et Hypnos (599-608).

Cette volonté de se tourner vers les dieux avant un acte grave qui engage l'avenir témoigne de la force d'une croyance sur laquelle s'accordent tous les personnages tragiques : rien ne peut réussir sur terre sans l'accord des dieux. C'est folie d'en douter ou de prétendre se soustraire à leur pouvoir. Il est vrai que ce pouvoir est capricieux et que certaines de ses manifestations sont déconcertantes, voire choquantes pour la raison. Pourtant, à quelques exceptions près, souvent plus apparentes que réelles, la leçon de la tragédie d'Euripide lui-même est que les dieux punissent les méchants et apportent leur aide aux justes, lorsque ceux-ci font monter leur prière vers eux. Cependant, tous, dans ses drames, ne les prient pas : du moins, la tragédie ne rapporte pas de prière de Phèdre, par exemple, ou de Penthée. Mais dans leur très grande majorité, les prières que les héros tragiques adressent à la divinité obtiennent en définitive satisfaction; leur vie est épargnée, ils sont le cas échéant rétablis dans leurs droits ou au moins assurés d'une fin d'existence exempte de maux. Ce qui n'empêche pas, bien sûr, qu'ils ont eu auparavant plus que leur lot de souffrances et d'angoisses. Comme le dit très justement Oreste à Apollon : « Phoïbos, les oracles que tu as proclamés étaient justes bien qu'obscurs, mais évidentes sont les souffrances que tu as provoquées » (*Él.*, 1190-1192). À la fin d'*Ion*, on peut même trouver qu'Athéna fait bon marché des années de dérélition et de chagrin de Créuse et de son fils lorsqu'elle dit : « Toi, va, puisque tu as obtenu ton bien, femme. Soyez heureux : à compter du soulagement de ces maux, je vous annonce un destin favorable » (1603-1605). C'est cet εὐδαίμων πότμος qui clôture les pièces à fin heureuse; pour les autres s'ébauche au moins un apaisement de la souffrance dans l'acceptation du destin que promet le plus souvent le *deus ex machina*, en écho final aux prières des mortels.

Ce qui est dès lors intéressant, c'est de se pencher sur le très petit nombre de situations où la prière se solde par un échec. Nous passerons vite sur la supplication de la vieille reine troyenne au début de l'*Hécube*. Elle implorait « l'éclair de Zeus, la Nuit ténébreuse, la Terre vénérable et les dieux infernaux » de sauver son fils (σώσατε παῖδ' ἐμόν, 68-79), alors que le prologue venait d'avertir le spectateur que la mort de Polydore était un fait accompli.

D'autres prières sont vaines, car en fait sans objet : dans le premier épisode d'*Électre*, la jeune femme, abordée brusquement par deux jeunes gens inconnus, lance au dieu un appel qui tient en un vers : « ὦ Φοῖβ' Ἀπόλλων, προσπίτνω σε μὴ θανεῖν » (221). Mais c'est une prière dérisoire, puisque ces meurtriers présumés sont son frère Oreste et son ami Pylade, et que le dieu qu'elle invoque est précisément le protecteur de ce frère. Dans le premier épisode d'*Oreste*, le jeune homme, croyant apercevoir les Érinyes, lance lui aussi un appel au dieu « ὦ Phoibos Apollon, elles vont me tuer, ces Gorgones aux yeux de chiennes, ces prêtresses des morts, terribles déesses ! »

(260-261). Mais le malheureux Oreste est seulement victime d'une hallucination.

Le cas d'Amphitryon est un peu différent : sur le point d'être traîné à l'autel par Lycos avec la femme et les enfants d'Héraclès, il lance à Zeus un ultime appel, « la main levée vers le ciel », pour le salut de la famille : « Si tu veux les assister, intervins ! Bientôt tu ne pourras plus rien ». Mais il assortit aussitôt sa prière de cette remarque désabusée : « Pourtant, je t'ai souvent invoqué, et je me donne une peine inutile » (498-502). Or, douze vers plus loin, Héraclès, de retour des Enfers, se présente à la porte du palais. Ici, ce n'est pas la prière que les dieux ont rejetée, mais ils condamnent implicitement le doute qui l'accompagnait. Quelque temps après, Iris et Lyssa apparaissent sur le théologéion, et les vieillards thébains, épouvantés par cette épiphanie, s'écrient : « Seigneur Péan, écarte de moi les malheurs (ἀποτροπὸς μοι γένοιτο τῶν πημάτων), mais les premiers mots d'Iris sont pour les rassurer : « Nous ne sommes venus causer aucun mal à la cité, dit-elle, mais nous ne faisons campagne que contre la maison d'un seul homme » (820-825). On notera ici une distinction rarement marquée dans la tragédie entre l'attitude des dieux envers un homme et envers sa patrie.

Un autre exemple de prière inaboutie est celle de Jocaste que nous avons déjà citée. La reine avait complété sa demande à Zeus par ces mots : « Il faudrait, si tu es sage, que ce ne soit pas toujours le même chez les mortels qui s'établisse dans le malheur (δυστυχῇ καθεστάναι) » (86-87). Mais la maison des Labdacides est durablement « établie dans le malheur », et l'imprécation d'Œdipe conduira un peu plus tard ses deux fils, par une perversion de la prière, à demander à la divinité poliaide dont dépend chacun d'eux la mort de son adversaire : avant le duel fratricide, Polynice, qui a conscience d'être devenu Argien par son exil et son mariage avec la fille d'Adraste, se tourne en direction d'Argos pour invoquer la souveraine de cette ville, la « maîtresse Héra » (1364-1368). Étéocle, pour sa part, porte ses regards vers la ville et implore « Pallas au bouclier d'or », dont le temple se dressait sur la Cadmée (1372-1375). Mais ce ne sont plus là des prières, ce sont, comme le dit le Messenger, des malédictions (ἀράς) qui continuent celle d'Œdipe et vont conduire à l'anéantissement de la dynastie.

Dernier exemple de prière pervertie, celle que Thésée, dans *Hippolyte*, adresse à Poséidon, son père : « Des trois vœux que tu m'as concédés, appliques-en un à mon fils, qu'il ne dépasse pas ce jour, s'il est vrai que tu m'as offert des vœux véridiques » (887-890). Tenu par sa promesse, le dieu ne peut l'éluder, mais Thésée reconnaîtra trop tard sa responsabilité dans la mort d'un fils innocent : lui aussi avait confondu à tort prière et malédiction.

Dans le cas d'Étéocle et de Polynice, nous avons eu l'exemple de prières successives, mais opposées. *Électre* nous fournit l'exemple de prières à la fois opposées et simultanées. Lors du sacrifice aux nymphes auquel Égisthe convie imprudemment les deux passants qu'il n'a pas reconnus comme Oreste et Pylade, il réitère une prière qui lui est sans doute habituelle; elle est

dite à haute voix, mais son sens profond doit échapper aux étrangers : « Que ma femme et moi soyons heureux comme maintenant (πράσσοντας ὥς νῦν) et nos ennemis malheureux » – ces ennemis, comme le précise le Messenger, étant les enfants d'Agamemnon. Mais en même temps, Oreste, dans une prière « muette » (οὐ γεγωνίσκων λόγους), demande aux dieux de « recouvrer la demeure paternelle » (805-810). Vaine prière pour Égisthe, qui va mourir sur le champ, précédant de peu Clytemnestre : une preuve que les dieux (au-delà même des modestes « nymphes des rochers ») savent distinguer la prière du juste de celle de l'impie.

Égisthe avait essayé de voiler le sens précis de sa demande. Dans deux autres cas, la prière énoncée comporte à dessein un double sens, l'un destiné à ceux qui écoutent et qui sont des ennemis, l'autre, répondant à l'intention profonde de l'orant et destiné au seul dieu. C'est le cas de la seconde prière de l'héroïne dans *Iphigénie en Tauride* : entourée de barbares, elle s'apprête à s'enfuir avec ses deux prisonniers et la statue d'Artémis : « Ô vierge souveraine, dit-elle, fille de Zeus et de Létô, que j'efface la souillure du meurtre de ceux-ci et que je sacrifie là où il faut, et tu habiteras une demeure purifiée, tandis que nous-mêmes serons heureux. Je ne dis que cela : cependant, ces indications suffisent pour les dieux qui en savent plus, et pour toi-même, ma déesse » (1230-1234). À la fin d'*Hélène*, Ménélas, qui a gagné le large sur le navire égyptien, crée la surprise en substituant à la prière pour les morts attendue un appel à Poséidon, pour que le dieu les aide, lui et ses compagnons, à jeter l'équipage à la mer : « Habitant de l'onde, Poséidon marin, et vous, saintes filles de Nérée, sauvez-nous et menez-moi au rivage de Nauplie, avec ma femme, sains et saufs, loin de ce pays » (*Hél.*, 1584-1587). Cette prière peu équivoque déclenche la bataille où la vigueur grecque triomphera de la résistance des barbares.

Sauf exception, la prière en Grèce se borne pas à un simple abandon à la volonté divine ou à une pure demande soumise à l'appréciation du dieu. Déjà dans les poèmes homériques elle comportait une part d'argumentation, tournée soit vers le passé (« rappelle-toi ce que tu as reçu de moi... »), soit vers l'avenir (« si j'obtiens ce que je demande, voilà ce que je ferai pour toi... »)¹⁰. Ce type d'argument n'est pas inconnu des héros d'Euripide, mais ils s'expriment en général de façon plus subtile. Les fils des dieux évoquent les devoirs paternels à leur égard. Ceux qu'une divinité a protégés dans le passé demandent, comme une sorte de dû, que cette protection continue à leur être accordée : c'est le cas lorsqu'Oreste s'adresse à Apollon, Iphigénie à Artémis, Ménélas à Zeus, Ulysse à Athéna. Il se forme ainsi comme autant de couples d'un mortel et d'un dieu qu'unit la prière exprimée et exaucée. D'autres demandes, moins personnelles, font appel au sens de la justice, dont les dieux sont (ou devraient être) les garants. Depuis Homère, les hommes estiment que Zeus a pour fonction de répartir le bien et le mal sans

¹⁰ Voir AUBRIOT, *op. cit.* (n. 7), p. 229-230.

trop d'inégalité parmi les mortels¹¹. C'est ce que soutenait Jocaste, en affirmant que ce ne doit pas toujours être le même qui souffre. Ménélas et Hélène en Égypte, lorsqu'ils implorèrent l'aide des Olympiens, protestent qu'ils ont suffisamment subi d'épreuves dans le passé : « J'ai droit (ὀφείλω), dit Ménélas, à n'être pas toujours malheureux et à marcher sur une route unie » (1448-1449). Un peu auparavant dans la pièce, il avait revendiqué aussi le secours d'Hadès au nom d'une singulière conception du *do ut des* : « Hadès infernal, disait-il, je t'appelle aussi à l'aide, toi qui, à cause d'elle (Hélène), as accueilli tant de corps, abattus par mon épée : tu as reçu ton dû ! »¹². Dans sa première prière à Artémis, Iphigénie rappelait à la déesse son devoir de sauver Oreste, puisque c'était la promesse de son frère Apollon qui avait conduit Oreste chez les Taures : « Sinon, disait-elle, la parole de Loxias ne sera plus jamais tenue pour véridique par les mortels » (*Iph. T.*, 1084-1085).

Si le cadre du drame satyrique autorise un ton plus goguenard, l'Ulysse du *Cyclope* n'utilise pas un autre argument. Zeus est instamment prié de constater sa triste situation, et le héros ajoute : « car, si tu ne la regardes pas, c'est en vain, Zeus, qu'on te considérera comme un dieu : tu n'es rien » (353-355). Et un peu plus tard, il répète cet argument dans sa prière à Héphaïstos et à Hypnos : si les dieux ne l'aident pas, « il faudra considérer, dit-il, le hasard (τῇν τύχην) comme un dieu et mettre le pouvoir des dieux au-dessous du hasard » (606-607). Cette menace est plus qu'une boutade, car elle devait évoquer pour une partie du public des polémiques contemporaines, alimentées par les sophistes, sur le rôle respectif de la Providence et de la Tychè dans le monde des hommes, cette Tychè qui prendra une telle place dans l'idéologie au iv^e siècle et que Ménandre placera comme une divinité dans un de ses prologues¹³.

Ainsi le dieu se voit-il, en quelque sorte, guider sa conduite, s'il veut continuer à mériter le respect et les prières des mortels. Les choses iront encore mieux, si on parvient à le persuader qu'il y trouvera un avantage personnel. C'est le dessein d'Iphigénie, au moment où elle se prépare à transporter la statue d'Artémis en Attique : « Évade-toi de bon gré, dit-elle à la déesse, de cette terre barbare pour Athènes; car il ne convient pas que tu habites ici, quand tu peux être maîtresse d'une cité heureuse » (1086-1088). Et dans son ultime prière à la déesse, Iphigénie, alors en grand péril, cherche à toucher la fibre sentimentale de la sœur d'Apollon en lui déclarant : « Si toi-même tu aimes ton frère, considère que moi aussi j'aime les parents d'un même sang (τοὺς ὁμαίμονας) » (1401-1402).

*

¹¹ HOM., *Il.*, XXIV, 527-530.

¹² Voir le commentaire de D. Aubriot sur cet argument, où elle voit une utilisation sardonique du schéma de la prière homérique.

¹³ MÉNANDRE, *Aspis*, 96-148; voir aussi les fr. 417, 517, 630.

Quelques-unes des prières mentionnées s'accompagnaient, nous l'avons vu, de manifestations de doute sur leur efficacité ou de plaintes sur la manière dont le dieu avait traité l'orant dans le passé. Mais en dehors même du cadre de la prière de demande, il est fréquent que les personnages portent contre les dieux des accusations beaucoup plus graves, les taxant d'injustice, de cruauté, d'ingratitude, et leur reprochant de commettre impunément les fautes qu'ils punissent chez les mortels. Ces héros ont souvent conscience de n'être qu'un enjeu dans les rivalités des Olympiens : ainsi pour Hippolyte, Hélène, Héraclès, Érechthée et bien d'autres. La suite des événements tragiques peut infirmer ces accusations, mais ce n'est pas toujours le cas. En sorte qu'on a souvent porté au compte d'Euripide lui-même des condamnations que lui inspirait une réflexion critique sur les dieux des mythes. Comme il privilégie dans son œuvre l'élément humain, on aurait pu penser qu'il mettrait sur la scène des héros désireux de s'affranchir de la tutelle divine. Mais il n'en est rien. Qui plus est, presque toutes les prières que nous avons citées viennent de pièces des dix dernières années de sa production, où sa réflexion avait dûment mûri. Il semblerait que ces héros d'Euripide, conscients de leur faiblesse et de leur impuissance à maîtriser leur destin, ne trouvent d'autre ressource que de solliciter l'aide divine. Mais dans leur prière, ils ne se comportent pas de la même façon que les héros d'Eschyle et de Sophocle. Tout se passe chez Euripide comme si s'était en quelque sorte rétréci l'espace qui sépare le monde des hommes de celui des dieux. Certes, ces dieux sont tout autant inconnaissables et imprévisibles, mais ils suscitent à un moindre degré la vénération et un respect craintif. Moins inaccessibles, ils inspirent au héros des sentiments mêlés de défiance et de confiance, en proportion variable suivant les personnes et les circonstances. Dans sa prière, le héros dit au dieu ce qu'il espère de lui, mais il lui arrive d'y joindre sans grand ménagement son opinion sur ses actes, avec les façons qu'aurait un sujet un peu libre à l'égard de son suzerain. Pour sa part, le dieu semble parfois mieux disposé à écouter les mortels : par exemple, dans les cas les plus favorables, après avoir sauvé les héros du danger, il va jusqu'à les « escorter »¹⁴ et à les mener à bon port, au terme d'une sorte de procession symbolique. Aussi les mortels ne se montrent-ils pas exagérément surpris quand, au dénouement de tant de pièces, la divinité apparue *ex machina* s'offre à leur regard, même si c'est pour confirmer avec éclat la supériorité de sa condition sur celle de l'humanité.

François JOUAN

46, rue Saint-Pierre
F - 14000 CAEN

¹⁴ πέμπειν : *Hél.*, 1664-1665; *Ion* 1640; συμπορεύσομαι : *Ipb.* T., 1488.