

BOULIMIE ET TRÉPAS D'UN HÉROS DE DÉMESURE

PIERRE LÉVÊQUE

Université de Franche-Comté

RESUMEN

Análisis de un héroe mencionado pocas veces, pero evocado extensamente en un himno de Calímaco. Su *hybris* le lleva a dañar un bosque sagrado de Deméter, quien se venga condenándole a un hambre insaciable: muere devorándose a sí mismo. El estudio nos lleva a la escena que se desarrolla entre la diosa y el miserable, y retoma la cronología de los testimonios sucesivos que se refieren a este mito, desde el *Catálogo de las mujeres*, que son, por tanto, muy anteriores al poeta alejandrino, que en esto tiene su propio carácter específico.

RÉSUMÉ

Analyse d'un héros dont les mentions sont très rares, mais qui est largement évoqué dans un hymne de Callimaque. Son *hybris* l'entraîne à attaquer un bois sacré de Déméter, qui se venge en le condamnant à une faim inextinguible: il meurt en se dévorant lui-même. L'étude porte sur le scénario qui se joue entre la déesse et le misérable et reprend la chronologie des attestations successives de ce mythe depuis le *Catalogue des femmes*, donc très antérieures au poète alexandrin qui a ici sa propre spécificité.

Dans *l'Hommage à Edmond Frézouls* (publié dans *Ktéma, Erysichthon le sacrilège*, 1994, p. 227 sq.), nous avons attiré l'attention sur le héros d'un bel hymne de Callimaque, Erysichthon, qui -pour avoir profané un bois sacré de Déméter- se voit punir horriblement par la déesse d'une faim irrépressible qui l'amène à se dévorer lui-même¹. Le scénario du drame qui se noue entre elle et lui mérite, par sa richesse même, d'être examiné plus attentivement.

Il est bien reconnu que la colère est un des moteurs de l'action des dieux. Déméter la généreuse est aussi l'emportée, en quête de terribles vengeance. Ainsi apparaît-elle dans un mythe aux attestations rares, mais fortes, celui d'Erysichthon.

À cet impie, qui finira sa vie dans les atroces tourments de l'auto-manducation, est voué un hymne de Callimaque, d'une considérable

¹ P. Lévêque, *Fatales goinfreries*, sous presse.

richesse religieuse. Je ne peux, en ces quelques pages, en offrir une exégèse totale et me contenterai donc de présenter dans son environnement le sinistre héros.

L'hymne à Déméter de Callimaque retient à un double niveau: il nous jette *in medias res* de la procession mystique du *calathos*, mais cette évocation est interrompue par un épisode mythique, consacré au héros Erysichthon. Vrai *hiéros logos*, qui au reste n'est pas mené jusqu'à son terme logique, la mort du héros, car arrive enfin le *calathos* tant attendu des initiées: ruse d'un poète très savant qui intègre ainsi le temps présent du rituel au temps passé du mythe.

Ce qui n'est pas à dire qu'on puisse adhérer à la vue présentée par K. J. McKay dans son étude au titre caractéristique: *Erysichthon. A Callimachean comedy*. C'est en fait tout un vécu religieux qui est ici enregistré autour du personnage, sacré entre tous, de Déméter, la Déméter des mystères et la Déméter de la colère et du châtement de l'impie. Quelles que soient l'extraordinaire habileté du poète et la qualité littéraire d'un texte parfois très sophistiqué, ce n'est en rien une comédie; c'est un hymne religieux en l'honneur d'une déesse qui sait autant se faire craindre que se faire aimer.

LE MYTHE CHEZ CALLIMAQUE

Ce récit central m'intéresse, car il présente une nouvelle fois Déméter en Mère la Colère, thème néolithique que j'ai essayé de décrypter dans un livre consacré aux fureurs de Déméter la grecque et d'Amaterasu la niponne (1988, *passim* et notamment p. 39 sq.).

L'analyse montre qu'en Arcadie et à Éleusis et de même dans le Japon des récits du Kojiki et du Nihongi (textes sacrés du VIII^e siècle de l'ère vulgaire), la colère est provoquée par un attentat sexuel ou scatologique dont est victime la Grande Mère ou sa fille. Bouleversée dans sa féminité, la déité suprême s'abandonne aux pires emportements, au risque de détruire le cosmos, puisque, Mère du grain (Déméter) ou du soleil vivifiant (Amaterasu), elle est responsable des fruits de la terre. C'est alors que prend place dans le scénario une péripétie essentielle: l'intervention d'une servante ou déesse (très généralement jeune) qui dévoile son ventre, lieu réel et symbolique de la transmission de la vie. Ce geste déclenche l'apaisement des déités irritées, qui sourient ou rient, et voici donc l'harmonie restaurée dans l'univers. Nous avons au reste pu retrouver cette structure, entière ou, le plus souvent, mutilée, sur toute la surface de la terre, ce qui montre sa nécessité et sa liaison avec les dangers encourus par la végétation, soumise jusqu'ici aux fluctuations psychologiques et, pourrait-on dire, aux névroses des Grandes Mères transformées en Mères terribles, du fait des violences dont elles sont victimes.

Il est clair que, dans Callimaque, nous n'avons pas affaire au même contexte mythique, même si le mot-clef du *logos* est bien Déméter dans ses colères.

Rappelons d'abord le schéma d'ensemble du mythe chez Callimaque.

1. Le bois sacré de Déméter dans la "terre sainte de Dotion" et la passion de la déesse pour ces lieux bénis.

2. L'attaque du bois est menée par Erysichthon et ses hommes, qui abattent un puissant peuplier.

3. Déméter s'en aperçoit et, déguisée en Nikippa sa prêtresse, elle morigène le coupable en termes d'affection.

4. Refus d'Erysichthon de renoncer à ses oeuvres perverses: il prétend élever une salle de banquet pour des amis avec ces beaux arbres. Déméter est saisie de courroux; elle se transforme à nouveau en déesse. À cette vue, les bûcherons terrifiés se sauvent.

5. Le héros, condamné à être dévoré par une faim inextinguible, perd toute dignité, auprès de sa famille, de ses amis, du peuple. Après avoir dévoré la totalité de ce qui lui tombait sous la main, il va se dévorer lui-même, mais l'arrivée du *calathos* empêche que cette fin ne soit explicitée dans le poème.

Les différences sont éclatantes avec la structure attentat —> colère —> sexe —> rire —> réconciliation. L'attentat n'est ni un viol effectué par un parent, ni un usage tabou des excréments. Il n'y a point de personnage féminin, du type Fille, capable de sauver l'univers par la seule ostension des mystères de son sexe qui entraînerait le rire/sourire totalement décontractant de la Mère. On n'aboutit à aucun accord et le profanateur insensé est condamné à mourir pour expier (ce qui n'est le cas ni de Poséidon ni d'Hadès qui ont ravi Déméter ou sa fille, ni de Susano qui a souillé le palais de sa soeur Amaterasu).

LA PERSONNALITÉ DU HÉROS

Les deux Erysichthon

Pourtant le héros de cette infamante histoire n'est pas n'importe qui. Il convient de le distinguer d'un homonyme attique, fils de Cécrops et d'Aglaure I (donc frère des trois Aglaurides), qui mourut jeune. Nous sommes ici dans les premiers temps de l'Athènes royale et le prince, qui rapportait de Délos une ancienne statue d'Ilithyie, est sans doute un enfant-dieu ou enfant-roi, comme il n'en manque pas dans les récits de cette époque (voir Erichthonios). Il semble avoir été au centre d'un mythe important, mais qu'il n'est plus possible de restituer (Brulé, 1987, p. 74 sq.).

L'Erysichthon thessalien est fils du roi Triopas. Bien que les généalogies soient assez évanides sur lui, Triopas passe ici pour le fils de Poséidon et de Canacé, fille d'Eole.

Localisation du mythe

Très claire localisation dans Callimaque: le mythe se déroule dans le Dotion, c'est-à-dire dans "la partie de la plaine thessalienne entre le Pénée et les montagnes orientales... riche terroir fortement occupé et exploité depuis les époques les plus anciennes", comme le dit excellemment B. Helly (1987, p. 153). Ce savant note, d'autre part, que cette plaine possède un riche passé: "c'est là en effet qu'il faut situer les légendes des Pélasges, des Centaures et des Lapithes, la mort de Coronis et la naissance d'Asclépios" (*ibid.*, p. 133).

Etymologie du nom du héros

L'étymologie du nom du héros donne lieu à débat. D'après P. Chantraine (suivant Pokorny) les deux Erysichthon ne relèvent pas de la même racine: l'Athénien est apparenté à ἐρύομαι ("qui sauve la terre"), le Thessalien à ἐρύω ("qui déchire la terre"). Je ne crois pas trop à ces fantaisies étymologiques sous forme de doublet. À mon sens, des mots comme Ἐρυσιλᾶος ou Ἐρυσίππολις (épithètes d'Athéna dans l'*Iliade*) imposent le sens de "sauveur de la terre" pour les deux homonymes. Beau nom pour notre héros qui soulève contre sa patrie Déméter et Dionysos et se révèle le plus égoïste et le plus atroce des destructeurs...

DÉMÉTER EL LE BON HESPÉROS

La colère de Déméter est fortement exprimée par le vocabulaire homérique que nous attendions: χωσαμένα au vers 41; χαλεφθῆ au vers 48; κοτέσσατο au vers 57. Elles doit punir un héros de démesure qui détruit l'*alsos*, sans aucun respect pour le caractère sacré des lieux. Elle le fait sans ménagement, par une imagination que l'on retrouve souvent dans les mythes ou les contes: l'infâme veut festoyer avec ses amis dans des banquets quotidiens; eh bien! qu'il le fasse, emporté par un appétit qui le conduira finalement à se dévorer lui-même.

Dès le début du texte apparaît le personnage d'Hespéros, dont on attend la venue pour commencer le rituel d'initiation. Fils ou frère d'Atlas, il est l'étoile du soir qui protège et rassure. Deux observations doivent être présentées à son sujet.

1. Hespéros est le père d'Hespéris qui, aimée d'Atlas, lui donne les Hespérides. Quand Déméter erre lamentable à la recherche de sa fille, elle visite l'Occident, du moins au témoignage de Callimaque (au vers 11) qui semble le seul à prolonger jusqu'à l'Atlantique la marche désespérée de la déesse: "Comment tes pieds t'ont-ils pu porter jusqu'au

pays du Couchant jusque chez les Noirs, jusqu'au jardin des pommes d'or?"

2. Plus étonnant encore. Lors du rapt de sa fille, Déméter, prostrée par la douleur, a besoin d'aide. C'est ici Hespéros qui la lui apporte, un dieu céleste, mesureur de l'espace et du temps, et non pas, comme ailleurs, un personnage féminin trouvant sa place dans une structure trinitaire. L'actant véritable, le seul actant est ici Déméter.

BOIS SACRÉ ET PUNITION DE L'IMPIE

Le forfait est terrible d'abattre des arbres dans un *alsos*, tant fait sens la forêt comme lieu du sauvage, comme image de l'autre monde, du monde des dieux où les hommes peuvent contempler et rencontrer l'absolu. C'est ce que montre, pour l'Inde brahmanique, Ch. Malamoud (1989, p. 93 sq.), que commente excellemment J. Scheid (1953, p. 20): "Les réalités attachées à cet autre, à ces trous dans l'espace ouvert des hommes, offrent un cadre pour penser l'autre de l'*urbs* et de la cité [...] un autre portant les marques de l'altérité, tout en demeurant complémentaire de la cité et de ses valeurs".

Ces trous dans l'espace humain doivent être sauvegardés avec le plus grand respect. Or, ce que veut Erysichthon c'est laïciser ce *téménos* sacré, à son profit et à celui de ses commensaux. Il brûle de construire une salle de banquet pour ses nobles amis, sans songer qu'il ruine ainsi l'ordre du monde et l'équilibre instable entre dieux et hommes. Il ne comprend pas qu'une telle enceinte de beauté, de fraîcheur, d'harmonie doit être réservée à la déesse pour qui elle a été créée par les Pélasges, donc à une date d'une très haute antiquité. Il ne prend pas en compte "la passion folle" de Déméter pour ces lieux (remarquer la force du verbe ἐπεμαίνετο au vers 29).

Abattre une forêt sacrée est donc l'une des pires folies qu'un homme puisse commettre, du moins dans le schéma le plus général. Une interprétation inverse doit cependant être admise dans d'autres formes du mythe, ce que montreront deux récits.

- Dans le livre 3 de sa *Pharsale* (399 sq.), Lucain présente une horrible forêt près de Marseille, inspirant la terreur et consacrée à des dieux barbares inconnus. César la fait abattre et, devant les réticences de ses hommes paralysés par l'effroi, prend d'abord lui-même la cognée en mains. Ce repaire des esprits mauvais est alors détruit et César apparaît comme incarnant le triomphe des puissances de la lumière sur les maléfiques démons de l'obscurité.

- Dans les contrées du soleil pâle, chez les Finno-Ougriens (et chez les Baltes qui le leur ont emprunté), on connaît le mythe du "grand chêne", "arbre géant dont les branches offusquent la lumière du soleil, de la lune et des étoiles et qu'un petit homme venu de la mer réussira seul à abattre" (J.-L. Moreau, Finno-Ougriens, dans *Dictionnaire des*

mythologies, Y. Bonnefoy éd., 1981). Le bûcheron impie est ici un héros culturel, renouant le contact entre les hommes et les astres, tout spécialement le soleil.

Le peuplier noir

Le peuplier noir (*aigeiros*) —qui sera chêne chez Ovide— n'est pas choisi au hasard comme l'arbre auquel les profanateurs s'attaquent en premier. Il a des connotations infernales et mortuaires, même s'il est parfois simplement invoqué comme un bel arbre (*Odyssée*, 7, 106: la quenouille est comme la feuille qui tourne au haut du peuplier; les peupliers dominent le paysage bucolique de Théocrite, 7,136).

Dans l'*Iliade* 4, 482, il gît et se dessèche à terre comme un splendide guerrier mort. Dans l'*Odyssée* 10, 510, Circé enseigne à Ulysse la route vers l'Hadès: au-delà du petit promontoire est le bois de Perséphone, avec ses saules et ses hauts peupliers: c'est ici qu'il faut échouer le navire. Dans l'*Hippolyte* d'Euripide (211 sq.), Phèdre délire: "Que ne puis-je, sous les peupliers, dans une prairie touffue, m'étendre pour me reposer!".

Le mythe des Héliades montre les peupliers en connexion étroite avec ces pleureuses, qui, après que Zeus eut foudroyé leur frère Phaéthon et l'eut jeté dans l'Eridan, sont transformées en peupliers, d'où leur épithète de πολύκλαυτοι ("qui pleurent beaucoup"), dans Orphée, *Argonautiques*, 956.

Les exemples grecs sont représentatifs de ce que présente le folklore universel. "Cet arbre, dit le *Dictionnaire des symboles* (s. v.), apparaît généralement lié aux Enfers, à la douleur et au sacrifice, ainsi qu'aux larmes". Ce qui concorde ici avec le sort du bel arbre "puissant à toucher le ciel", qu'abattent les cognées, instrument de démesure et d'excès, embrayeur de souffrance sans fin.

LE THÈME DE LA FAIM

Le mot de boulimie vient naturellement à l'esprit, avec toutes les réflexions psychanalytiques qui se développent sur ce sujet. Si l'anorexie peut être censée rendre le corps aérien, éthéré, la boulimie apparaît comme "la quête d'une jouissance impossible, un tourment, une souffrance, une maladie [...] Cette conduite devient source d'angoisse et cause d'aliénation [...] A l'évidence, il s'agit d'une jouissance, d'un acte privé, habituellement solitaire, bafouant la censure, le bon goût, l'éducation, les moeurs apprises et même la recherche du plaisir, donc en rupture violente et paroxystique avec l'adaptation aux besoins biologiques, avec l'éthique et l'esthétique, les normes, les usages, les apprentissages, la dimension sociale universelle du repas, sorte de revanche sauvage de la nature sur la culture, de l'enfant sur l'adulte, du primitif sur le civilisé, de la bête sur l'homme" (Brusset, 1991, 8 sq.).

Cette introduction à une synthèse récente sur la boulimie, due à des psychanalystes et à des thérapeutes, dégage excellemment l'ensauvagement entraîné par cette redoutable maladie. Déméter se venge du héros dévastateur en détruisant son humanité.

La faim est un avertissement d'avoir à manger; elle est par conséquent utile, si elle peut être apaisée. Mais, si elle ne le peut, elle engendre la douleur, voire le désespoir. C'est donc tout naturellement qu'elle tient sa place dans le mythe.

Les dieux ne sont pas épargnés. Témoins deux textes ougaritiques (Labat *et alii*, 419 et 450), qui montrent la faim du dieu Mot (Mort) et de deux jumeaux.

1. Dans le poème de *Baal et le mort*, Mot supplie qu'on lui donne de la nourriture: "Moi je n'ai pour pâture que des bribes éparses et je meurs [...] Ma gorge ne s'humecte que de fange Ah vraiment! je mangerais à pleines mains. Comble mon désir avec l'aiguère".

2. Dans la *Naissance des dieux*, El est guéri de son impuissance et "son membre s'allonge comme le flot". Il féconde ses deux épouses et voici que naissent les dieux gloutons, les dieux gracieux, Shahr et Shalim (Aurore et Crépuscule), victimes d'une étonnante boulimie. "Ils s'allaitent à la pointe du sein de la Dame ... Les oiseaux du ciel entrent dans leur bouche, ainsi que les poissons de la mer. Le nomade met morceau sur morceau, de droite et de gauche, dans leur bouche et ils ne sont pas rassasiés".

Huit ans après leur naissance nos dieux gloutons vont dans la steppe et ils rencontrent le "gardien de culture" à qui ils demandent aussitôt, sans préambule aucun, à manger et à boire. Le gardien leur répond: il y a de la nourriture et il y a du vin...

Cette faim dévorante est un état et il faut pourvoir à la satisfaire (*ibidem*, 458, note). "El veut que soit apaisée leur fringale: pour cela il faut que les hommes les nourrissent. Comme en Mésopotamie, l'institution du sacrifice semble avoir été justifiée à Ougarit par le devoir de nourrir les dieux". La faim de ces goinfres repoussants, mais qui sont des puissances surnaturelles, est donc une force du monde, organisatrice de la société humaine, puisqu'il appartient aux mortels de nourrir leurs dieux.

Ce devoir de nourrir les dieux, les oiseaux d'Aristophane n'en ont cure dans leur cité de Coucou-les-nuées où ils captent la fumée des sacrifices. D'où la gigantesque colère des dieux (*Oiseaux*, 1.515 sq.): "Depuis que vous avez colonisé l'air, il n'est plus un homme qui sacrifie rien aux dieux et la fumée des cuisses n'est pas montée vers nous depuis ce jour là ... Les dieux barbares, affamés et brailant comme des Illyriens menacent de descendre en armes contre Zeus, s'il ne fait pas ouvrir les marchés, pour qu'on puisse importer des entrailles découpées".

Pour les dieux eux-mêmes, ce peut donc être un problème grave que d'apaiser leur faim. Et pour les hommes *a fortiori*, pour qui la famine est une menace permanente. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la faim en tant que châtement infligé par les puissances surnaturelles, la faim qui s'exacerbe au fur et à mesure que le temps passe.

- L'imagination mythique peut inventer plusieurs variantes. Tantale sera puni pour l'éternité d'une faim et soif jamais apaisées (ce que sait déjà Homère, *Odyssée*, 11, 582 sq.): commensal des dieux, il a transgressé la barrière infrangible entre eux et hommes; il s'est repu de nectar et d'ambrosie et en a volé pour les mortels à qui il a livré les "secrets de table" des dieux; il a servi à manger aux divinités son propre fils Pélops. Il peut y avoir dans ce mythe des souvenirs anatoliens d'initiation, récemment soulignés (M.-L. Silvestre, 1993, p. 124-125). Mais, dans un mythe si complexe, la table du festin est un lieu fondamental et c'est l'incapacité radicale d'y accéder jamais qui est le fond de la punition.

Erysichthon, lui, peut bien manger et de fait il engloutit; mais il ne va jamais à satiété et son supplice ne s'arrête que quand il s'est dévoré lui-même: il aura donc une fin, contrairement à celui de Tantale, immortel pour avoir soupé chez les dieux. Le thème de l'autodévoration n'est pas aussi rare qu'on pourrait le croire, et il revêt des formes diverses. Le catoblépas (qui est catoblèpe chez Rabelais) est le symbole de la laideur et plus encore de la stupidité. Cet animal mythique se dévore lui-même sans en avoir conscience. Le Flaubert de la *Tentation de saint Antoine* le met en scène: "Une fois je me suis dévoré les pattes sans le savoir — Sa stupidité m'attire, réplique Antoine". Et, dans Montherlant, la petite Infante de Castille, voyant une femme d'une extrême bêtise, "pensait qu'elle allait, comme le catoblépas, dévorer le bout de ses doigts sans s'en apercevoir" (exemples empruntés au *TLF*, s. v., 1977).

On pourrait invoquer sur la faim dévorante et dont on peut mourir des témoignages anthropologiques. En voici un qui ne manque pas d'intérêt du fait de sa grande richesse thématique. Il concerne lui aussi un nouveau-né qui ne peut se rassasier et est fourni par la mythologie africaine des Yoruba, un peuple soudanais dont l'imaginaire a été analysé avec grand soin. Voici le récit résumé qu'en donne Ismael de Andrade PORDEUS (*Prométhée mal enchaîné ou Eshu le roi des carrefours*, thèse de Lyon II, 1988, p. 462 sq.). On part de la même situation: Eshu qui vient de naître réclame des cochons d'Inde, puis il avale sans ménagement toutes sortes d'animaux, des perles et finalement sa mère. Il aurait mangé son père, si celui-ci ne s'était défendu. Commence alors une course d'endurance entre Eshu et son père découpeur de son fils, avec poursuite et renaissance du dieu-enfant qui va s'achever par un compromis proposé par lui-même, qui dévoile, dès cet instant, les qualités de médiateur qui feront le fond de sa complexe personnalité, mais qui exige auparavant qu'on l'invoque, ce

qui montre sa place exceptionnelle dans le panthéon (voir P. LÉVÊQUE, *La migration d'Esu le Décepteur*, REA, 1998, p. 289 sq.).

AVANT ET APRÈS CALLIMAQUE

Nous n'avons pas encore parlé du personnage de Mnestra, que Callimaque n'introduit pas dans son *hiéros logos*, mais qui apparaît étroitement lié à Erysichthon dans des textes antérieurs. Mnestra est fille d'Erysichthon et amante de Poseidon. Elle cherche à aider son père en lui procurant de la nourriture et elle use, à cette fin, du privilège que lui a donné le dieu de subir des métamorphoses multiples, humaines ou animales. Vendue comme esclave par son père, elle prend une autre forme, la transaction terminée, et gruge ainsi le maître qui vient de l'acheter: ensuite, elle peut recommencer l'opération. Mais la nourriture qu'elle acquiert ainsi est finalement insuffisante et son père infortuné se dévore lui-même.

Deux points importants dans les premières formes écrites du mythe: Mnestra apparaît tout de suite et Erysichthon est doté d'un doublet, Aithon ("Brûlant" de faim). Dans son commentaire de l'*Alexandra* de Lycophron (1.393 sq.), Tzetzés précise qu' "Erysichthon est appelé Aithon, comme le dit Hésiode, à cause de sa faim".

Les premiers textes à considérer sont les suivants:

- Hésiode, *Catalogue des femmes*: fragment papyrologique (PIFAO, 322).
- Hellanicos (4F7 Jacoby) qui lui donne comme père Myrmidon (sans doute par confusion avec l'ethnique thessalien).
- Lycophron, *Alexandra*, 1.394 sq.

Sur les difficiles problèmes de ces textes, cf. K. J. McKay, 1962, p. 5 sq.

Ovide reprend le thème d'Erysichthon et de Mnestra dans ses *Métamorphoses* (8, 725 sq.). Il le traite à sa manière romanesque. Le héros ici est encore plus brutal, puisqu'il massacre le défenseur et les Nymphes de Déméter. Celle-ci le punit en envoyant chercher Famès (Faim), une entité personnalisée, au fond de la Scythie, qui étreint l'impie et lui insuffle son souffle maudit dans la bouche. Le mythe de Mnestra occupe la fin du récit.

Pourquoi Callimaque s'est-il privé de l'épisode Mnestra? Sans doute pour laisser au *logos* son unité profonde, centrée autour de Déméter: même technique dans l'Hymne 5, *Le bain de Pallas*, pour Athéna. Mais on doit se demander si le poète n'est pas également sensible au caractère bancal du mythe sous sa forme complète. Au thème du châtement de l'impie s'en ajoute un autre, riche d'éléments pittoresques, divers et quelque peu disparates, celui d'une héroïne autour de laquelle tout s'organise: la fille qui veut sauver son père, la fille qui

implore l'aide de son amant divin, la fille qui se métamorphose, la fille qui se vend pour la bonne cause...

Quant à son père, nous ne sommes pas les premiers à suggérer qu'il y a eu, avant le texte "hésiodique", contamination entre deux affamés qui ont gardé leur nom: Erysichthon et Aithon, tout en fusionnant.

LE MESSAGE RELIGIEUX

S'il y a une "morale" de ce terrifiant *logos*, c'est qu'il n'est pire faute que la méconnaissance des privilèges des dieux: elle entraîne un horrible châtement immédiat. C'est le sens profond des hymnes 5 et 6 de Callimaque.

Mais le 5 montre un certain automatisme du châtement et Athéna peut bien se justifier en expliquant à la mère éplorée de Tirésias qu'elle n'a aucune responsabilité: les lois de Kronos font payer d'un prix lourd quiconque a vu un immortel contre son vouloir (100 sq.). Tirésias est pleinement innocent; s'il a aperçu Athéna au bain en compagnie de sa mère, c'est qu'il hantait ces solitudes avec sa meute de jeune chasseur. Même si son cas entre dans la catégorie des attentats sexuels (et la vue seule suffit à fonder l'accusation), il n'est ni un voyeur, ni un forcené. Erysichthon, lui, est un forcené et il s'en prend à un lieu de nature où Déméter se complaît autant que dans les emblavures, Déméter pourtant si humanisée...

L'hieros logos devient, au début de la période hellénistique, un genre littéraire très attractif. Il correspond à un goût nouveau pour les poèmes courts, pour les récits érudits qui mettent en scène des personnages peu connus et d'autant attirants, pour la sophistication du style et du mètre. C'est bien le cas ici: si Callimaque s'amuse quelque peu à évoquer les relations "mondaines" d'un fils de famille que sa mère doit cacher à ses meilleurs amis, du fait qu'il n'est plus "présentable", la tonalité religieuse n'en est pas moins très forte. C'est un *daimon* mauvais qui a inspiré un projet aussi forcené à un jeune homme que tout comblait (vers 31), un *daimon* semblable à celui qui, dans l'hymne précédent, a fait délirer Tirésias (81 sq.). Un *daimon* qui a tout pouvoir pour égarer l'esprit d'un pauvre mortel. Des allusions font d'ailleurs référence à l'hymne archaïque à Déméter: la déesse reconfortée par la boisson, le déguisement en vieille femme, la reprise terrifiante de l'apparence divine... Ce qui est accroître d'autant la charge religieuse du poème alexandrin. Les inventions du savant lettré sont sans doute nombreuses –et c'est la loi du genre–, mais on peut certainement appliquer à l'hymne 6 ce qui est dit dans le 5: *μῦθος δ' οὐκ ἐμός, ἀλλ' ἑτέρων*, "le mythe n'est pas mien, mais d'autres" (vers 56).

Ces "autres" remontent très haut, puisque le *Catalogue des femmes* "hésiodique" présente le mythe, et même de manière plus complexe que ne le fera Callimaque: il connaît le personnage de Mnestra et le

doublet Erysichthon/Aithon. Lycophron, dont le poème doit avoir précédé l'hymne 6, est aussi plus chargé de matière que lui. L'intérêt des Scholiastes à insister sur l'identité Erysichthon/Aithon est en faveur de l'importance du travail de la mythopoïétique archaïque, s'appuyant sur des récits immémoriaux que j'aurais tendance à estimer beaucoup plus anciens. Et Callimaque lui-même est bien sensible à l'ancienneté de cette tradition, dont il tient à préciser (24 sq.) qu'elle remonte "au temps où les Pélasges habitaient la terre sainte de Dotion, pas encore le pays de Cnide".

L'intérêt de ce texte est enfin de nous aider à poursuivre la réflexion sur les Mères terribles. Il ne s'agit pas ici d'un attentat sexuel/scatologique. Ni non plus de la jalousie entre déesses. Mais bien de la négation de la transcendance des dieux, obligés d'infliger aux contrevenants une tonitruante punition pour sauvegarder la stabilité du cosmos.

BIBLIOGRAPHIE

- BRULÉ, P., *La fille d'Athènes*, Paris, 1987.
- BRUNNEL, P. éd., 1988, *Dictionnaire des mythologies littéraires*, Paris.
- BRUSSET, B., 1991, dans BRUSSET, B. ET COUVREUR, *La boulimie*, Paris.
- HELLY, B., "Le Dotion pedion, Lakéreia et les origines de Larissa", *JS*, 1987, p. 127 sq.
- HOPKINSON, N., 1984, *Callimachus. Hymn to Demeter*, Cambridge.
- KAY, K. J. MC, *Erysichthon, a Callimachean comedy*, Leyde, 1962.
- LABAT, R. ET ALII, 1970, *La religion du Proche-Orient asiatique*, Paris.
- LÉVÊQUE, P., *Colère, sexe, rire. Le Japon des mythes anciens*, Paris, 1988.
- MALAMOUD, CH., 1989, "Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique", dans *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, éd. CH. MALAMOUD, Paris.
- SCHEID, J., 1993, "Qu'est-ce qu'un bois sacré?" dans *Les bois sacrés*, éd. O. DE CAZENOVE ET J. SCHEID, Naples.
- SILVESTRE, M. L., 1993, "Religione e politica: Eraclito e i misteri", *Quaderni Urbinati*, p. 111 sq.