

*Luc Brisson*

---

LE SEXE

---

INCERTAIN

---

*Androgynie et hermaphrodisme  
dans l'Antiquité gréco-romaine*

vérité *des* mythes  
  
sources

les belles lettres

VÉRITÉ DES MYTHES

Collection dirigée par Bernard Deforge

OUVRAGES PARUS

Pierre Lévêque, *Colère, sexe, rire. Le Japon des mythes anciens.*

François Jouan, Bernard Deforge, *Peuples et pays mythiques.*

Robert Triomphe, *Le lion, la vierge et le miel.*

Emilia Masson, *Les douze dieux de l'immortalité.*

Bernard Deforge, *Le commencement est au dieu. Un itinéraire mythologique.*

Walter Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité.*

Monique Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne.*

Régis Boyer, *La mort chez les anciens scandinaves.*

Alain Moreau, *Le mythe de Jason et Médée. Le va-nu-pied et la sorcière.*

Jacqueline Duchemin, *Mythes grecs et sources orientales.*

Bernard Deforge, *Le festival des cadavres. Morts et mises à mort dans la tragédie grecque.*

VÉRITÉ DES MYTHES

Sources

Régis Boyer, *Deux sagas islandaises légendaires.*

(→ anisolegia)

MTS (BIL)

VÉRITÉ DES MYTHES

Collection dirigée

par

Bernard Deforge

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



0700574443

LUC BRISSON

DU MÊME AUTEUR

Chez le même éditeur

*Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, avec F. Walter Meyerstein. Collection « L'Âne d'or », Paris, 1991. Traduction en anglais sous le titre *Inventing the Universe*, Albany (Suny Press) 1995.

« Orphée et l'Orphisme à travers les âges », postface à Orphée, *Poèmes magiques et cosmologiques*. Collection « Aux sources de la tradition », Paris, 1993.

*Puissance et limites de la raison. Le problème des valeurs*, en collaboration avec F. Walter Meyerstein. Collection « L'Âne d'or », Paris, 1995.

Jamblique, *La vie de Pythagore*. Collection « La roue à livres », introduction, traduction et notes par L. Brisson et A. Ph. Segonds, Paris, 1996.

LE SEXE  
INCERTAIN

Androgynie et hermaphrodisme  
dans l'Antiquité gréco-romaine

vérité *des* mythes  
  
sources

PARIS  
LES BELLES LETTRES  
1997



Pour Jean-François Pradeau  
qui m'a convaincu de faire ce livre

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation  
réservés pour tous les pays.*

© 1997, Société d'édition Les Belles Lettres,  
95 bd Raspail 75006 Paris.

ISBN : 2.251.32425-9  
ISSN : 0993-3794

## AVANT-PROPOS

Depuis que Jean-Bertrand Pontalis m'a demandé, dans les derniers mois de 1972, un article pour un numéro de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* sur le thème : « Bisexualité et différence des sexes », je n'ai cessé d'enrichir un dossier<sup>1</sup> qui, pour l'Antiquité gréco-romaine me paraissait toujours plus important, toujours plus fascinant. Mais, comme sur plusieurs points la perspective qui était la mienne n'a cessé de se modifier, j'ai décidé, lorsque j'ai préparé cet ouvrage sur la bisexualité, de remanier tout ce que j'avais publié pour produire une véritable synthèse ; réunir les articles dont je viens de citer les titres en note eût en effet mené à la production d'un recueil comportant trop de redites, plusieurs lacunes et quelques incohérences.

Je n'ai pas la prétention d'avoir dit le dernier mot sur le problème de la bisexualité dans l'Antiquité gréco-romaine. J'espère pourtant que le lecteur partagera mon étonnement, en découvrant un monde insoupçonné où s'entrecroisent les sentiments les plus étranges et les spéculations les plus subtiles, et où il est difficile de déterminer à quel moment on quitte le domaine de l'anatomie, pour entrer dans celui de la religion et même dans celui de la métaphysique.

De façon à préserver ce que je considère comme l'essentiel de ce sujet, j'ai, autant que faire se pouvait, réduit les commentaires.

Je remercie Jean-François Pradeau, Alain Segonds, ma fille Anne Brisson et mon frère Gérard Brisson pour l'aide

qu'ils m'ont apportée lors de la préparation du manuscrit. Je remercie aussi Catherine Joubaud qui m'a aidé à corriger les épreuves. Ma reconnaissance va enfin à Bernard Deforge qui a accueilli ce livre dans la collection qu'il dirige.

### Table des abréviations

DK = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, éd. par H. Diels, dans la 6<sup>e</sup> édition due à W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1951-1952 = reprint de la 5<sup>e</sup> édition avec des Nachträge.

FGrH = *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, éd. par F. Jacoby, Berlin, Weidmann, puis le Leiden, Brill, 1923-1958.

### Note pour la translittération du grec ancien

Pour le grec ancien, toujours noté en lettres italiques, j'ai adopté le système de translittération retenu par Émile Benveniste, dans *Le vocabulaire des Institutions indo-européennes*, Paris (Minuit) 1969, qui permet de respecter l'accentuation. On notera cependant deux différences minimales ; le *êta* est noté *e*, et le *ômega* *o*. Je rappelle que, dans ce système, le *iota* souscrit est toujours adscrit.

## INTRODUCTION

Dans la langue française actuelle, le terme « bisexualité »<sup>1</sup> fait spontanément référence au fait, pour l'être humain, d'avoir des expériences sexuelles avec des personnes des deux sexes. Dans l'Antiquité en revanche, où un tel comportement sexuel était régi par un certain nombre de coutumes plus ou moins explicites, le problème de la « bisexualité » concernait la possession simultanée ou successive des deux sexes par un même individu.

Entendue en ce sens, la bisexualité est partout et elle n'est nulle part. Dans la réalité, aucune place n'est d'abord laissée à un phénomène considéré d'emblée comme monstrueux et de ce fait condamné soit à disparaître soit à rester en marge. Dans le mythe en revanche, la bisexualité, qu'elle soit simultanée ou successive, se retrouve partout. Tout ce qui est à l'origine doit être total et impliquer en soi une coïncidence des opposés. Et en tous les couples d'opposés qui structurent la réalité doit être ménagée la possibilité de passer, ne fût-ce qu'exceptionnellement, d'un pôle à l'autre.

En Grèce ancienne et à Rome jusqu'à la République, les êtres pourvus des deux sexes semblent avoir été impietoyablement éliminés, comme des monstres, c'est-à-dire comme des signes funestes envoyés aux hommes par les dieux pour manifester leur colère et pour annoncer la destruction de l'espèce humaine. C'est d'ailleurs pour combattre la superstition incitant à de tels actes de cruauté que

Diodore de Sicile évoque des cas où un changement de sexe se produit par suite d'une intervention chirurgicale plutôt primitive. Ce combat contre une superstition religieuse cruelle porta ses fruits, car sous l'Empire les êtres dotés des deux sexes furent tenus pour un agréable jeu de la nature et exhibés pour exciter l'étonnement.

Par ailleurs, même si, en Grèce et à Rome, bisexualité et homosexualité se trouvent de temps à autre associées, une telle association s'inscrit dans un contexte bien précis : celui de l'inversion des rôles dans la société et dans les rapports sexuels (où le rôle actif était réservé à l'homme et le rôle passif aux femmes), que ce renversement soit le fait d'homosexuels masculins passifs qui se maquillent et se travestissent ou de femmes homosexuelles actives qui prennent des attitudes masculines et qui exercent des activités traditionnellement associées aux hommes.

Expulsée de la réalité ou maintenue en marge, la bisexualité joue cependant un rôle important dans le mythe. A ce niveau, une distinction s'impose entre bisexualité simultanée et bisexualité successive.

La bisexualité simultanée caractérise des êtres qui sont des archétypes, c'est-à-dire des être primordiaux. Dans la mesure où c'est d'eux que dérivent les dieux, les hommes et les animaux qui constituent notre monde et qui sont tous pourvus d'un seul sexe, masculin ou féminin, ces êtres primordiaux doivent être pourvus simultanément des deux sexes, car ils se trouvent en deçà de cette « sexion », de cette coupure dont résulte le sexe, entendu comme distinction sexuelle fondée sur la possession d'un sexe ou de l'autre, mais induisant un rôle et surtout un statut dans la société. Posséder les deux sexes, c'est n'en posséder aucun. A ce stade, la génération ne peut donc passer par l'union sexuelle. En outre, toutes les relations « familiales » se brouillent, car la part masculine d'un être bisexué entretient avec sa part féminine toutes les relations incestueuses possible en s'unissant à sa mère, à sa sœur et à sa fille comme s'il s'agissait de son épouse. A ce type de bisexualité simultanée ressortissent plusieurs dieux de l'Orphisme, de l'Hermétisme et des *Oracles chaldaïques* et quelques animaux, dont

le Phénix, cet oiseau fabuleux qui se redonne à lui-même la vie, car il est à la fois son père et sa mère.

Chez l'être humain, le souvenir de cet état primordial suscite une nostalgie qui s'exprime avec une profonde émotion dans le mythe qu'Aristophane raconte dans le *Banquet* de Platon. Quel que soit le type de la relation amoureuse qu'il implique, hétérosexualité ou homosexualité masculine ou féminine, chaque couple, au moment les plus intenses de ses unions intermittentes, désire réaliser une impossible fusion permanente qui le ramènerait à cet état antérieur où l'être humain était double. Comme le désir de cette fusion permanente ne peut mener qu'à l'échec sur le plan du corps, on a voulu, comme le suggère Diotime dans le *Banquet* et comme le recherchent les tenants des courants philosophico-religieux qui foisonnent à la fin de l'Antiquité, substituer, comme objet d'amour, à un individu concret une entité spirituelle, l'élan mystique permettant d'atteindre une véritable coïncidence des contraires. Ainsi le souci de l'immortalité biologique recherchée à travers l'union sexuelle fait-il place au souci de l'immortalité de l'âme, qui se réalise à travers l'union mystique.

En regard de la bisexualité simultanée, la bisexualité successive revêt une signification très différente. Sont affectés successivement des deux sexes des médiateurs et essentiellement des devins. L'exemple le plus significatif à cet égard reste Tirésias. Comme devin, il établit un rapport entre le monde des dieux et celui des hommes. Parce qu'il garde son esprit dans l'Hadès, il reste un vivant parmi les morts. Parce qu'il vit pendant sept générations, il établit un lien entre la jeunesse et la vieillesse. Le fait qu'il soit d'abord un homme, puis une femme avant de redevenir un homme lui permet d'établir un rapport entre le monde des hommes et celui des femmes. Tout se passe donc comme si un être qui transcende les oppositions autour desquelles s'articule la réalité actuelle devait symboliser cette transcendance dans l'opposition la plus importante pour l'être humain : l'opposition entre l'homme et la femme. Cela dit, une troisième version du mythe de Tirésias, qui se termine sur la transformation de Tirésias en une souris ajoute la transgression

d'une nouvelle opposition : celle entre l'humain et l'animal. En outre, elle nous introduit à un bestiaire de la bisexualité et de la divination, qui comprend des animaux qui entretiennent tous un rapport évident avec la bisexualité.

La différence sexuelle constitue en effet un critère essentiel pour dresser une carte du monde animal, pour organiser des relations de groupe permettant d'assurer la survie de l'espèce humaine en particulier et des autres espèces de vivants en général. Et, au cœur de cette différence, ne cesse de se manifester, comme son ombre portée, le désir de la fusion, qui dénonce l'échec inscrit au cœur de toute relation amoureuse et qui propose une échappée vers autre chose.

La possession de tel ou tel sexe dépasse et de très loin les notions d'utilité et même de plaisir. Elle permet à un individu d'affirmer son identité, d'organiser le réel en y introduisant des classifications s'articulant autour d'oppositions dont le couple masculin/féminin semble constituer le paradigme le plus commun. Par ce biais, la bisexualité qui, tout en posant le problème de la signification et de l'origine des oppositions à partir desquels s'organise tout le réel, envisage la possibilité de les dépasser par la médiation, se trouve avoir partie liée avec la métaphysique.

## Le monstre

L'Antiquité grecque et romaine semble avoir anxieusement cherché sur le corps des nouveau-nés les signes qui auraient indiqué que l'espèce humaine n'était plus semblable à elle-même et qu'elle allait disparaître. Or aucune mutation n'était plus radicale que la bisexualité. Car le fait d'être doté des deux sexes rendait impossible tout engendrement sexuel, toute vie de couple et toute vie de famille, et même toute organisation sociale qui reposait, à cette époque, sur une division stricte des rôles et des fonctions fondée en dernière instance sur la différence sexuelle.

Même si le sort réservé aux êtres dotés des deux sexes devint moins cruel avec le temps, force de constater que, dans l'Antiquité, la bisexualité ne trouva, dans la réalité, de place qu'en marge. Cette marginalisation explique pourquoi les termes « androgyne » ou « hermaphrodite » furent considérés comme des attributs infamants accolés au nom de ceux qui, dans la société, refusaient de tenir le rôle traditionnel d'homme ou de femme et pourquoi la bisexualité prit une place essentielle dans la mythologie.

### *Le prodige funeste*

C'est à l'origine de cette évolution que se situe l'histoire de Polycrite, qui nous est rapportée par Phlégon de Tralles et que Proclus<sup>1</sup> résume ainsi :

« De son côté Naumachios d'Épire<sup>2</sup>, qui a vécu au temps de mes aïeux, raconte ceci : Polycrite d'Étolie, l'un des plus distingués parmi les Étoliens et qui avait obtenu la charge d'Étolarque, était mort, puis était ressuscité au neuvième mois après sa mort, était venu à une assemblée fédérale des Étoliens, et y avait recommandé les mesures les plus sages sur les affaires en délibération. Avaient été témoins de l'événement Hiéron d'Éphèse et d'autres observateurs, qui avaient écrit ce qui s'était passé au roi Antigone<sup>3</sup> et à d'autres de leurs amis qui n'avaient pas assisté à la chose. »<sup>4</sup>

Cette histoire, Phlégon de Tralles<sup>5</sup>, qui prétend lui aussi avoir pour source un mystérieux Hiéron (d'Alexandrie ou d'Éphèse<sup>6</sup>), nous en propose une version complète, dont l'intensité dramatique n'a rien à envier aux récits fantastiques modernes et contemporains.

« Hiéron (d'Alexandrie ou d'Éphèse) rapporte, lui aussi, qu'il y eut aussi, en Étolie, une apparition.

Polycrite, l'un des citoyens, fut élu par le peuple Étolarque, ses concitoyens le priant d'accepter cette charge pour trois ans, en raison de la noblesse qu'il tenait de ses ancêtres. Alors qu'il exerce cette charge, il épouse une Locrienne ; il couche avec elle trois nuits, et la quatrième, il meurt.

Sa femme, veuve, resta dans la maison de son mari. Lorsque le moment de la naissance fut arrivé, elle mit au monde un enfant qui avait deux sexes, le mâle et le femelle, ce qui constituait un écart extraordinaire par rapport à la nature. Les parties supérieures du sexe étaient dures et mâles, celles entre les cuisses, femelles et molles.

La famille, frappée de stupeur, fit porter l'enfant sur la place publique et, ayant convoqué une assemblée, on délibéra sur l'enfant, après avoir fait venir des extispices et des devins spécialisés dans les prodiges. Parmi eux, les uns prétendirent qu'il y aurait un différend entre les Étoliens et les Locriens — l'enfant n'était-il pas différent de sa mère, qui était Locrienne, et de son père, qui était Étolien ? — Les autres croyaient qu'il fallait emmener la mère et l'enfant au-delà des frontières du pays et les brûler.

Alors qu'ils délibéraient de la sorte voici que soudain apparaît devant l'assemblée près de son enfant, Polycrite, qui était pourtant déjà mort : il portait des vêtements noirs.

A cette apparition, beaucoup de ses concitoyens prirent

peur et s'enfuirent. Polycrite les pria de garder leur sang-froid et de ne pas être effrayés par l'apparition. Lorsque le tumulte extrême et le bruit eurent cessé, il prit la parole d'une voix faible :

« Sans doute, citoyens, par le corps je suis mort, mais je vis encore par la bienveillance et par l'intérêt que j'ai pour vous. Et me voici devant vous, parce que j'ai intercédé auprès des maîtres du monde souterrain en votre faveur. Je vous prie donc, vous qui êtes mes concitoyens, de ne pas vous effrayer et de ne pas vous tourmenter à cause de cette apparition extraordinaire. Je vous supplie, afin que le salut de chacun d'entre vous soit assuré, de me rendre l'enfant qui est le mien, pour éviter qu'aucune violence ne soit commise parce que vous auriez pris une décision différente, et pour éviter que cette violence ne marque le commencement de malheurs à cause de votre hostilité à mon égard. Cela m'est insupportable de vous regarder avec indifférence brûler mon enfant, à cause de l'émoi qui s'est emparé des devins que vous avez mandés. Je vous accorde mon pardon, parce que, ayant vu une chose aussi extraordinaire, vous êtes dans l'embarras et ne savez comment agir correctement en la circonstance. Si donc vous vous en remettez à moi avec confiance, vous serez délivrés de vos craintes présentes et des maux à venir ; si, en revanche, vous vous précipitez dans quelque autre décision, alors, je crains que vous ne tombiez dans d'irréremédiables malheurs, pour ne m'avoir pas obéi. Pour moi donc, c'est avec la même bienveillance que lorsque j'étais vivant, que, maintenant encore, en apparaissant devant vous d'une manière inattendue, je vous ai fait connaître ce qui est de votre intérêt. C'est pourquoi, je vous demande de ne pas me faire attendre davantage, et de me donner mon enfant, sans imprécation, après avoir droitement délibéré et vous être rangés à mes paroles. Il ne m'est pas possible, à cause des maîtres du monde souterrain, de passer plus de temps. »

Cela dit, il se tint pendant un petit moment en repos, attendant de voir quelle décision serait prise à l'égard de ses requêtes. Les uns, donc, pensaient qu'il fallait rendre l'enfant, et ainsi accomplir l'ordre du spectre et du démon qui se tenait là ; la grande majorité les contredisait, prétendant qu'il fallait délibérer à loisir, parce qu'il s'agissait là d'une affaire importante et que leur embarras n'était pas mince.

Voyant donc qu'ils ne prêtaient pas attention à ses paroles

et qu'ils ne faisaient pas ce qu'il souhaitait, il prit à nouveau la parole :

“En tous cas, citoyens, si jamais il vous arrive quelque malheur particulièrement grave à cause de votre incapacité à prendre une décision, ne m'en accusez pas, mais accusez plutôt la fortune qui vous entraîne vers le pire, elle qui, opposée à moi, me force à commettre un méfait contre mon propre enfant.”

Comme la foule s'avancait et s'apprêtait à supprimer le monstre, Polycrite se saisit de son enfant, et, ayant fait reculer la foule, il le mit vivement en pièces et le mangea.

Il y eut une grand clameur, et l'on commença à lui jeter des pierres, dans l'intention de le mettre en fuite. Mais il n'était pas atteint par les pierres, et il engloutit la totalité du corps de l'enfant, à l'exception de la tête ; puis soudain il disparut.

Alors que les Étoliens étaient tout agités par ce qui venait de se produire, qu'ils se trouvaient dans un embarras qui n'était pas mince et qu'ils voulaient envoyer une ambassade à Delphes, la tête de l'enfant, qui gisait sur le sol, se mit à parler et leur annonça par un oracle ce qui allait arriver :

Ô peuple immense, qui habite une terre que célèbrent  
[maints hymnes,

Ne va pas vers le domaine de Phoïbos, vers son temple  
[parfumé<sup>7</sup>.

Car ce ne sont pas des mains pures de sang que tu tends  
[vers le ciel,

Mais il y a une souillure devant tes pieds, en travers de  
[ton chemin.

Écoute bien les mots qui sortent de ma bouche ; renonce  
[au chemin du trépied.

Car je te dirai toute la sentence de l'oracle.  
A compter de ce jour, lorsque l'année aura accompli une  
[fois son cycle,

La mort est arrêtée pour tous, mais vos âmes survivront,  
Locriens et Étoliens tout ensemble par la volonté d'Athéna.

Et ce malheur n'aura pas de repos, non pas le moindre.

Déjà, des gouttes de sang sont répandues sur vos têtes

La nuit recouvre tout, et un nuage noir s'étend ;

Voici que la nuit répand les ténèbres sur la terre entière,  
Toutes les maisons, vides, inclinent leurs membres vers le  
[sol.

La femme ne quittera jamais plus le deuil, et les enfants

Ne pousseront plus dans les maisons où l'on pleure leur  
[père.

Oui, car tel est le fléau qui s'est abattu sur tout sans  
[exception.

Hélas, je gémiss sur ma patrie, hélas elle a subi un sort  
[épouvantable,

Et sur ma très malheureuse mère, que sa destinée a  
[emportée par la suite.

Et les dieux prépareront tous, pour tout ce qui aura sub-  
[sisté de la race des

Locriens et des Étoliens, une naissance sans gloire.

Et c'est pour cela que la mort a épargné ma tête et qu'elle  
N'a pas fait disparaître indistinctement tous mes  
[membres, mais m'a laissée sur terre.

Eh bien ! exposez ma tête en plein jour,

Et n'allez pas la cacher sous la terre ombreuse ;

Quant à vous, laissant derrière vous votre pays,

Fuyez vers un autre pays et vers un autre peuple consacré  
[à Athéna,

Si, jamais, vous obtenez du destin d'échapper à la mort.

Les Étoliens, ayant entendu cet oracle, évacuèrent, chacun où il le put, les femmes, les enfants et les vieillards : quant à eux, ils restèrent, dans l'attente de ce qui allait arriver. Et il arriva que, l'année suivante, une guerre éclata entre les Étoliens et les Acarnaniens, et il y eut des pertes considérables des deux côtés. »<sup>8</sup>

En situant cette histoire, qu'il dit lui aussi tenir de Hiéron d'Éphèse, dans un cadre historique et géographique très précis, Phlégon de Tralles cherche à gagner la confiance de son lecteur<sup>9</sup>.

Le texte de Phlégon de Tralles, qui rapporte l'histoire de Polycrite, comprend trois épisodes : la naissance d'un androgyne ; l'apparition d'un revenant ; la tête coupée qui vaticine. Dans le premier épisode, on peut discerner trois séquences : le prodige que constitue la naissance d'un androgyne ; son interprétation et la purification qu'il implique.

Un Étolien, Polycrite, qui est élu Étolarque pour trois ans, épouse, pendant qu'il exerce sa charge, une Locrienne, avec laquelle il couche pendant trois nuits ; la quatrième, il

meurt. Sa femme, enceinte, reste dans la famille de son mari<sup>10</sup>. Au bout de neuf mois, « elle met au monde un enfant qui avait deux sexes, le mâle et la femelle, ce qui constituait un écart extraordinaire par rapport à la nature. Les parties supérieures du sexe étaient dures et mâles ; celles entre les cuisses, femelles et molles. » Cette description permet de dresser cette table d'opposés :

mâle	femelle
haut	bas
dur	mou
Étolie	Locride occidentale

Aux trois premiers couples dont parle Phlégon de Tralles et qui se retrouvent dans la tradition grecque, on peut ajouter, par simple déduction, le quatrième, le père de l'enfant étant Étolien, et sa mère, Locrienne de l'ouest.

Parce qu'il est doté des deux sexes, cet enfant est un « monstre » (*téras*), suivant la définition que donne de ce terme Aristote dans un contexte biologique : « D'ailleurs, celui (le vivant) qui ne ressemble pas aux parents est déjà, à certains égards, un monstre (*téras*) car, dans ce cas, la nature s'est, dans une certaine mesure, écartée du type générique. »<sup>11</sup> Or, les devins consultés pour interpréter ce prodige font précisément remarquer que l'enfant de Polycrite est différent de sa mère, Locrienne, et de son père, Étolien. Et cela, parce qu'il est doté des deux sexes : ce qui constitue un écart extraordinaire par rapport à la nature.

L'enfant de Polycrite, puisqu'il est un monstre (*téras* au sens strict), constitue un prodige (*téras* au sens large)<sup>12</sup>. Mais ce prodige n'est pas, comme on pourrait le supposer, considéré comme un prodige privé, c'est-à-dire comme un prodige auquel l'État ne porte pas attention parce qu'il s'est produit chez un particulier (*in loco privato*), et dont la purification incombe au propriétaire de l'endroit concerné<sup>13</sup>. Il s'agit là d'un prodige public (*prodigium publicum*)<sup>14</sup>, comme le prouve cette réaction de la famille de Polycrite : « La famille frappée de stupeur, fit porter l'enfant sur la place publique (*eis tèn agorán*) et, ayant convoqué une assemblée

(*ekklesian*), on délibéra sur l'enfant. » Un prodige public intéresse l'État, dans la mesure où il constitue un signe envoyé par les dieux à la communauté que cet État représente. Aussi implique-t-il une purification qui incombe à l'État. D'ailleurs, la famille de Polycrite frappée de stupeur à la vue de l'androgyné, l'amène sur la place publique. Des extispices<sup>15</sup> et des devins<sup>16</sup> spécialistes dans l'interprétation des prodiges<sup>17</sup> sont alors mandés. Les devins interprètent ainsi ce prodige. Il y aura un différend entre les Locriens et les Étoliens, parce que l'enfant est différent de sa mère, Locrienne, et de son père, Étolien. Puis, ils se prononcent sur le type de purification à mettre en œuvre.

Une série de lois grecques et romaines ordonnaient aux parents d'exposer les enfants anormaux<sup>18</sup>. Dans l'Antiquité, le père, ou la mère si le père fait défaut, ont le droit d'exposer leur enfant nouveau-né. En général, on veut se débarrasser de l'enfant, mais on souhaite qu'il survive, et on l'expose dans un endroit très fréquenté, en le protégeant. Ce type d'exposition, lui aussi réglementé par la loi<sup>19</sup>, s'explique par des causes sociales : filles séduites, familles pauvres ayant trop d'enfants, familles plus ou moins aisées qui ne veulent qu'un fils unique. Il en va tout autrement en ce qui concerne l'exposition par l'État<sup>20</sup>. Ce type d'exposition s'explique essentiellement par des causes religieuses. Les enfants anormaux, comme celui de Polycrite, constituent des signes maléfiques que l'État doit faire disparaître, en les rejetant hors du territoire de la cité, après en avoir interprété le sens. Toutefois, même s'il faut prendre soin de purifier le territoire de la cité, on doit éviter de donner directement la mort à ces enfants anormaux, et de les enterrer. En les tuant, on risquerait d'en faire des *biaiothánathoi*<sup>21</sup> ou des *ágoroi*<sup>22</sup> irrités et malfaisants. Et, en les enterrant, on rendrait intact à la terre, qui est *kourotrophos*<sup>23</sup>, les corps d'enfants qui pourraient renaître tels quels. Aussi les expose-t-on, en les remettant ainsi à la volonté des dieux qui peuvent en disposer à leur gré. Dans le cas qui nous occupe ici, les choses présentent un cours différent. Car les devins estiment qu'il faut « emmener la mère et l'enfant au-delà des frontières et les brûler. » Cette façon de procéder présente un double

« avantage » : elle permet de purifier le territoire des Étoliens, tout en évitant d'enterrer le monstre. Deux anomalies viennent tout compliquer. En le brûlant, on tue avec violence l'enfant de Polycrite, et, de ce fait, on le soustrait à la volonté des dieux. Et la femme de Polycrite est promise au même sort que son enfant. Ce sont ces deux anomalies qui semblent expliquer l'apparition de Polycrite.

Dans ce second épisode qui évoque l'apparition d'un revenant, on peut distinguer trois séquences : 1) la description d'un revenant, 2) ses exigences et 3) sa sarcophagie.

Deux traits caractérisent ce revenant<sup>24</sup>. Tout d'abord il est vêtu de noir<sup>25</sup> et il parle d'une voix faible<sup>26</sup>. Par ailleurs, c'est avec l'accord « des maîtres du monde souterrain » que Polycrite revient dans le monde des vivants, et pour un laps de temps déterminé ; aussi ne peut-il attendre la décision des Étoliens. Si Polycrite quitte le monde des morts, c'est pour sauver son enfant qui, parce qu'il est tenu pour un prodige, doit être emmené au-delà des frontières, pour y être brûlé avec sa mère<sup>27</sup>. Abstraction faite de ses sentiments paternels qui ne sont d'ailleurs pas évoqués — il convient de le remarquer —, Polycrite ne peut accepter cette décision pour deux raisons, l'une d'ordre religieux et l'autre d'ordre politique. La première de ces raisons réside dans le fait que la destruction par le feu d'un être vivant équivaut à une mort violente. A une première faute, celle de donner une mort violente, les Étoliens en ajoutent une autre, celle d'incinérer un enfant<sup>28</sup>.

Exigeant qu'on lui remette son enfant, Polycrite n'obtient pas satisfaction. Pressé par le temps que lui ont alloué les maîtres du monde des morts, et face à une foule qui veut mettre ses décisions à exécution, il se saisit de son enfant, le met en pièces et le mange, à l'exception de la tête. Comment interpréter ce geste ? Il ne semble pas qu'il s'agisse là d'un acte de cannibalisme à proprement parler, car c'est un mort qui mange un vivant<sup>29</sup>.

On pourrait rattacher cet épisode à l'histoire, que raconte aussi Phlégon de Tralles. Après la bataille des Thermopyles où Antiochos fut vaincu<sup>30</sup>, un officier syrien du nom de Bouplagos, qui avait été tué, revint à la vie pour annoncer

aux Romains que Zeus tirerait vengeance de leurs forfaits. Peu de temps après, le général romain Publius fut frappé de folie et prophétisa de grandes calamités, des invasions meurtrières. Pour prouver la véracité de cet oracle, il monta sur un chêne et annonça à ses troupes qu'il allait être dévoré par un loup roux :

« Après avoir rendu cet oracle, Publius fit silence ; il sortit du camp et il monta dans un chêne. La foule l'ayant accompagné, il s'adressa à ceux qui la composaient et leur tint ce discours :

« Soldats, que vous soyez romains ou non, je vais, moi, mourir dévoré par un grand loup roux, au jour d'aujourd'hui ; et vous, ce que je vous ai annoncé, sachez que tout cela vous arrivera. Que vous servent de preuves de ce que j'ai dit la vérité à la suite d'une indication divine, l'apparition de la bête qui doit survenir maintenant et ma disparition. »

Après avoir prononcé ces paroles, il ordonna que la foule s'éloignât et que personne n'empêchât la bête de s'approcher, en déclarant que, s'ils la mettaient en fuite, cela ne serait pas de leur intérêt.

La multitude fit ce qui avait été prescrit, et peu après, voici que le loup arrive. L'ayant aperçu, Publius descendit de son chêne et se laissa tomber à la renverse. Alors le loup le mit en pièces et le dévora sous les yeux de tous. Puis, après avoir englouti le corps de Publius, à l'exception de la tête, il retourna dans la montagne.

Comme la foule s'était approchée, et qu'elle voulait emporter ce qui restait et lui rendre les derniers devoirs selon la coutume, la tête qui gisait par terre, proféra les vers suivants :

Ne touchez pas à notre tête ; car il n'est pas permis  
A ceux à qui Athéna a mis une bile amère dans la poitrine  
De toucher une tête divine : mais arrêtez,  
Et prêtez l'oreille à l'oracle, par lequel je vous dirai la [vérité.

En effet, il viendra sur cette terre le multiple et puissant [Arès,

Qui enverra un peuple en armes dans l'obscurité chez [Hadès,

Puis brisera les tours de pierres et les longs remparts.  
Et nos richesses et nos enfants nouveau-nés et nos épouses

Après s'en être emparé, il ira vers l'Asie en traversant sur  
[les flots.  
Ce sont des choses véridiques que vous a dites Phoibos  
[Apollon  
Pythien, qui m'a envoyé son puissant serviteur  
Pour me conduire vers les demeures des bienheureux et  
[de Perséphone.

Ayant entendu cet oracle, ils furent extrêmement bouleversés. Et, après avoir élevé un temple et un autel à Apollon Lykios (le Loup), là où gisait la tête, ils s'embarquèrent sur leurs navires, et naviguèrent, chacun vers sa propre patrie. Et il advint que tout ce que Publius avait dit se réalisa. »<sup>31</sup>

Polycrite semble bien se comporter à l'égard de son enfant comme le loup à l'égard de Publius. En ingurgitant son enfant, il se l'incorpore pour le faire passer dans le monde des morts. Et la violence qu'il est forcé de lui faire retombera sur la tête des Étoliens qui en sont la cause, comme l'annonce dans un oracle en vers la tête de l'enfant de Polycrite.

Il existe dans le monde grec et romain d'autres exemples de têtes coupées qui vaticinent<sup>32</sup>, et qu'il convient d'évoquer pour faire apparaître le rôle de cet épisode dans le cadre de l'histoire de Polycrite.

L'exemple le plus célèbre et probablement le plus ancien est celui de la tête d'Orphée. Ovide raconte comment Orphée fut déchiqueté par des femmes Thraces<sup>33</sup>, puis il ajoute :

« Les membres de la victime sont dispersés çà et là ; tu reçois, ô fleuve de l'Hèbre, sa tête et sa lyre ; et alors, nouveau miracle, emportée au milieu du courant, sa lyre fait entendre je ne sais quels accords plaintifs ; sa langue privée de sentiments murmure une plaintive mélodie et les rives y répondent par de plaintifs échos. Maintenant ces débris quittent le fleuve de la patrie pour la mer où il les a conduits ; elle les dépose à Méthymne sur le rivage de Lesbos. »<sup>34</sup>

Philostrate ajoute que la tête d'Orphée était renommée pour ses oracles, consultés notamment durant la guerre de Troie<sup>35</sup>. Et il nous assure que ces oracles furent supprimés

par Apollon qui estimait qu'Orphée empiétait sur ses droits. Le dieu se serait penché sur la tête, pendant qu'elle vaticinait, et lui aurait dit : « Cesse de te mêler de ce qui m'est dévolu, j'en ai déjà assez supporté à cause de ton chant. »<sup>36</sup> Par ailleurs, plusieurs documents iconographiques illustrant cette scène nous sont parvenus<sup>37</sup>.

Le cas d'Orphée n'est pas unique. Force est de constater en outre que, pour Orphée comme pour Publius, on note une opposition à Apollon. Car Publius commence par monter dans un chêne, arbre consacré à Zeus, qui joue un rôle décisif, notamment à Dodone, dans le cadre de la divination<sup>38</sup>. Puis le général est mangé par un loup, un animal consacré à Apollon. D'ailleurs ceux qui ont été témoins de l'événement ne s'y trompent pas, car ils élèvent un temple à Apollon Lykios (= le Loup), à l'endroit où git la tête de Publius. En Carie<sup>39</sup>, lit-on par ailleurs chez Aristote, la tête d'un prêtre de Zeus, détachée du tronc, nomma son meurtrier, qui fut arrêté et condamné :

« ... ce que l'on raconte de la tête d'homme qui parlait après avoir été coupée ! Certains, à l'appui de cette assertion, vont jusqu'à citer Homère qui ferait allusion à ce fait quand il dit : "Elle parle encore, que déjà sa tête est dans la poussière", et non "il parle". Et en Carie, on a si bien cru à la réalité du fait qu'on est allé jusqu'à faire passer en jugement un habitant du pays. En effet, le prêtre de Zeus "Armé" ayant été tué sans qu'on sût par qui, quelques personnes prétendirent avoir entendu sa tête coupée dire plusieurs fois : "Kerkidas a commis meurtre sur meurtre." Aussi l'on chercha qui dans le pays s'appelait Kerkidas et on le jugea. Or, il est impossible de parler une fois la trachée-artère tranchée et sans le mouvement qui vient du poumon. Même chez les barbares qui coupent les têtes prestement, jamais rien de tel n'est arrivé. »<sup>40</sup>

Et pour sa part, Pline l'Ancien raconte :

« Durant la guerre de Sicile<sup>41</sup>, Gabienus, brave marin de César, fut pris par Sextus Pompée qui le fit égorger : il resta tout le jour sur le rivage, le cou tenant à peine au tronc ; sur le soir, il demanda avec des gémissements et des prières à la multitude qui était réunie que Pompée vînt vers lui ou lui

envoyât quelqu'un de confiance, disant que les enfers l'avaient relâché et qu'il apportait des nouvelles. Pompée fit aller plusieurs de ses amis auxquels Gabienus déclara que la cause de Pompée et ce parti honnête plaisaient aux dieux infernaux, qu'en conséquence l'événement serait conforme à leurs désirs ; qu'il avait reçu l'ordre d'apporter cette nouvelle et qu'en preuve de la vérité de sa prédiction, il allait expirer aussitôt après s'être acquitté de sa commission : ce qui arriva en effet. »<sup>42</sup>

Dans tous les cas évoqués, il y a mort violente. Et dans trois cas au moins (Orphée, l'enfant de Polycrite et Publius), se manifeste une opposition à Apollon. Mais revenons à l'histoire de Polycrite.

Après avoir vu Polycrite engloutir le corps de son enfant, à l'exception de la tête, les Étoliens veulent envoyer une ambassade à Delphes. Mais la tête de l'enfant de Polycrite les en dissuade, sous prétexte qu'ils sont souillés par la violence qu'ils ont forcée Polycrite à commettre. Elle-même profèrera un oracle qui remplacera celui d'Apollon.

On peut se demander pourquoi, dans tous ces cas où l'individu est déchiqueté et/ou dévoré, seule la tête subsiste, et rend un oracle. W. Deonna a tenté de répondre à cette question, en évoquant la céphalomancie, un type de divination qui utilise une tête d'animal mise sur le feu : la chaleur fait craquer et se mouvoir les mâchoires qui semblent parler, et dont on interprète les sons. Cette hypothèse séduisante se heurte toutefois au fait qu'on ne trouve aucun exemple de ce type de divination en Grèce ancienne. Il semble donc plus sage de s'en tenir à ces deux faits : la tête humaine est l'endroit où se situe la partie rationnelle de l'âme humaine, donc celle qui préside notamment à l'élaboration de la pensée et du langage, qui s'exprime par la bouche ; elle constitue donc l'instrument privilégié de l'oracle d'inspiration, ce qui expliquerait que les oracles émis par des têtes entrent en conflit avec le pouvoir oraculaire d'Apollon.

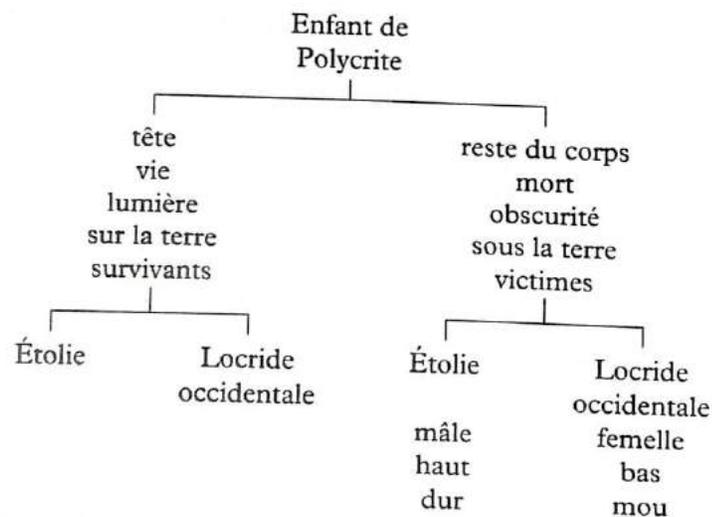
L'oracle proféré par la tête de l'enfant de Polycrite comprend deux parties, la seconde se subdivisant elle-même en deux autres parties. Dans une première partie, la tête de l'enfant de Polycrite explique pourquoi, souillés par la vio-

lence qu'ils ont provoquée, les Étoliens doivent non pas aller à Delphes, mais l'écouter, elle. Et dans une seconde partie, elle annonce ce qui va arriver. Dans un premier moment, la tête de l'enfant prédit que, au cours de l'année qui vient, la plus grande partie des Étoliens et des Locriens trouveront une mort décrite avec les couleurs les plus sombres. La distinction qui est alors établie entre la mort du corps et la survie de l'âme ne laisse pas de surprendre. Cette distinction, exprimée dans les premières paroles de Polycrite : « Sans doute, citoyens, par le corps je suis mort, mais je vis encore par la bienveillance et l'intérêt que j'ai pour vous », pourrait avoir été conçue pour fournir une explication théorique, inspirée peut-être par la philosophie, aux trois apparitions qui sont racontées par Phlégon dans les trois premiers chapitres de ses *Mirabilia*.

Puis la tête de l'enfant de Polycrite fait mention des survivants et surtout relie le sort qui lui a été réservé à celui qui le sera aux Étoliens et aux Locriens. Tout comme, de lui, seule la tête subsiste, le reste de son corps ayant été déchiqueté, puis englouti par son père, ainsi la plus grande partie des Étoliens et des Locriens sera anéantie, même si quelques-uns survivront. On comprend alors que la tête recommande qu'on la laisse à la lumière, sur terre, et qu'on ne la mette pas sous la terre ombreuse, c'est-à-dire dans l'obscurité et, par voie de conséquence, dans la mort. D'où cette nouvelle table d'opposés :

Étoliens et Locriens de l'ouest, survivants	Étoliens et Locriens de l'ouest, victimes
tête vie lumière sur la terre	reste du corps mort obscurité sous la terre

Pour bien mettre en évidence l'ensemble des oppositions autour desquelles s'organisent les différents couples d'opposés qui scandent cette histoire, il peut être intéressant de montrer comment s'articulent les deux tables que nous avons déjà dressées de ces couples d'opposés.



Par là, l'histoire de Polycrite constitue une pièce particulièrement intéressante à verser au dossier de l'histoire de la bisexualité, puisqu'elle y introduit une dimension politique.

On retrouve en effet dans l'histoire de Polycrite tous les thèmes associés à la bisexualité : l'enfant pourvu des deux sexes est issu d'un mariage entre des « étrangers », un Étolien et une Locrienne ; la divination y joue un rôle important, en opposition au type de divination dont Apollon est le patron ; la transgression de toute frontière nette entre la vie disparaît dès lors qu'intervient un revenant.

Même si les aventures de Polycrite semblent ressortir à la fiction, cette histoire devait faire référence à des pratiques réelles. Car c'est bien à la réalité historique que paraissent faire référence ces seize témoignages sur la façon dont se comportaient les Romains, lorsqu'ils découvraient un androgyne<sup>43</sup>. Ces prodiges intéressent une période d'un peu plus d'un siècle, qui va de 209 à 92 av. J.-C. et qu'assombrirent guerres et crises de toute sorte. À mesure que les événements inquiétants se multiplient, les cérémonies de purification se compliquent.

Pour les Romains, les prodiges constituent une rupture de la *pax deorum*<sup>44</sup>, qui requiert donc une purification mettant en œuvre des rites expiatoires. Les historiens qui s'intéressent à la Rome républicaine donnent de ces cérémonies

deux interprétations différentes. Pour les uns, c'est un moyen d'utiliser de façon cynique la religion d'État à des fins politiques ; pour les autres, il s'agit de témoignages factuels sur la panique superstitieuse qui s'empare des masses aux moments de crise intense. En fait, on peut penser que les prodiges et les cérémonies purificatoires qu'ils entraînaient remplissaient simultanément les deux fonctions. En reconnaissant les prodiges, qui se produisaient dans des villes d'Italie autres que Rome, et en mettant en œuvre des cérémonies purificatoires, le Sénat romain se montrait sensible à l'anxiété qui s'était emparée de populations non romaines, mais qui, parce qu'elles vivaient en Italie, se trouvaient soumises à des pressions importantes sur le plan militaire<sup>45</sup>, et reconnaissait l'existence d'autres sensibilités religieuses. De plus, en faisant célébrer à Rome par des prêtres romains des cérémonies expiatoires pour des prodiges qui ne s'y étaient pas produits, le Sénat affirmait, par des moyens religieux, son hégémonie temporelle sur l'ensemble du territoire de l'Italie.

Voici donc une liste de seize prodiges (cf. le tableau page suivante) relatifs à des êtres censés être pourvus des deux sexes, qui se seraient produits entre 209 et 92 av. J.-C. sur le territoire romain.

La liste des prodiges tire son origine de Tite-Live (59/64 av. J.-C.-17/12 ap. J.-C.), qui écrit une histoire de Rome *ab urbe condita*, et du *Liber prodigiorum* de Julius Obsequens, auteur du IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., qui utilise l'histoire de Tite-Live pour dresser un inventaire des prodiges qui se seraient produits entre 249 et 12 av. J.-C. Cette liste est incomplète et comporte quelques notices apocryphes et quelques doublets<sup>46</sup>.

Dans trois cas, ce sont les haruspices qui interprètent le prodige que constitue la naissance d'un androgyne, et qui fixent son sort ; dans trois autres cas, on consulte les livres Sibyllins<sup>47</sup>, dont la garde fut assurée, tout d'abord, par les *duumviri*, puis, à partir de 367 av. J.-C., par les *decemviri* et, enfin, sous Sylla, par les *quindecemviri*. Le recueil brûla, en 83 av. J.-C., dans l'incendie du Capitole. Un nouveau recueil fut plus tard constitué par Auguste et placé dans le temple d'Apollon<sup>48</sup>. Ce recueil comportait au moins deux

cas	références	date auc J.-C.	lieu	âge	consultation	purification	expiation	divers
01	T. L., XXVII, 11 4-6	545	Sinuessa	n.-né			sacrifices et prières	
02	T. L., XXVII, 37, 5 sq.	547	Frusino	n.-né	haruspices d'Étrurie	mer	3 x 9 j. filles autres cérémonies	p. funeste et honteux
03	T. L., XXXI, 12, 6 sq.	554	Sabins	n.-né	livres Sibyllins	mer	3 x 9 j. filles autres cérémonies	p. funeste
04	T. L., XXXI, 12, 6 sq.	554	Sabins	16 ans	livres Sibyllins	mer	3 x 9 j. filles autres cérémonies	p. funeste
05	T. L., XXXIX, 22, 3-5 = J. O. 3	568	Ombrie	12 ans	haruspices	mort		
06	J. O. 22 = Orosius, V, 4, 8,	612	Luna	n.-né	haruspices	mer		épidémie famine
07	J. O., 27 a	621	territoire de Ferentinum	n.-né		fleuve	3 x 9 j. filles	
08	Phlégon, <i>De mirab.</i> , chap. 10	629	Rome	n.-né	livres Sibyllins		3 x 9 j. filles autres cérémonies	
09	J. O., 32	632	forum Vessanum	n.-né		mer		
10	J. O., 34	635	territoire de Rome	8 ans			3 x 9 j. filles	
11	J. O., 36	637	Saturnia	10 ans		mer	3 x 9 j. filles	
12	J. O., 47	656	98			mer		
13	J. O., 48	657	97 Rome			mer	prières	
14	J. O., 50	659	95 Urbinum	n.-né		mer		
15	J. O., 53	662	92 Arretium				3 x 9 j. filles autres cérémonies	
16	J. O., 53	662	92 Arretium				3 x 9 j. filles autres cérémonies	

Abbreviations utilisées dans ce tableau :

T. L. = Tite Live  
J. O. = Julius Obsequens  
auc = *ab urbe condita*  
J. C. = (avant) Jésus Christ

n.-né = nouveau-né  
j. filles = jeunes filles  
p. funeste = présage funeste

Tableau tiré de *Hommages à M. D. Vermaseren* (cf. note 1, p. 133).

oracles relatifs à la découverte d'un androgyne, oracles dont Phlégon de Tralles nous a conservé de larges extraits<sup>49</sup>.

La présence à Rome d'haruspices étrusques que consulte le Sénat pour l'interprétation et la purification de prodiges<sup>50</sup> constitue un fait unique dans l'histoire romaine. Certes les Romains étaient impressionnés par les techniques divinatoires des Étrusques consignées dans des livres connus sous le nom de *Etrusca disciplina*<sup>51</sup>. Mais les haruspices étaient aussi des aristocrates, membres de l'oligarchie locale de leur cité, ou apparentés à des oligarques. Les Romains appuyaient donc ces oligarchies locales, non seulement sur un plan politique, mais aussi sur un plan religieux, en sollicitant l'intervention des haruspices pour interpréter des prodiges. De toute façon, les haruspices sont très souvent associés aux *decemviri*, qui à Rome constituent en quelques sorte leurs patrons.

En ce qui concerne l'élimination de l'androgyne, sur ces seize cas, l'androgyne est abandonné dix fois sur l'eau (de la mer, dans neuf cas et d'un fleuve dans un cas, dans un coffre ou une caisse qui ne doit pas tarder à se retourner). Dans un autre cas, on sait qu'il est destiné à la mort, sans autre précision. Et, enfin, dans cinq autres cas, son sort n'est pas connu. La mort par noyade constitue une technique étrusque caractéristique<sup>52</sup>.

Voici les cérémonies expiatoires que recommande le premier de ces oracles<sup>53</sup> :

1. Collecte d'argent pour offrir à Déméter
  2. Sacrifice de 3 x 9 taureaux (peut-être à Zeus)
  3. Sacrifice de vaches blanches par 3 x 9 jeunes filles et prières de ces mêmes jeunes filles, selon le rite grec, en l'honneur de Héra Basilissa (= Junon Reine)
  4. Offrande des matrones (libation quotidienne)
  5. Offrande de flambeaux à Déméter
  6. Répétition de (4) avec triple libation (à Déméter) par les matrones
  7. Même offrande à Perséphone avec prières des jeunes filles
  8. Collecte d'argent pour une offrande
- Et le second oracle, qui n'a pas de commencement

comme le premier n'a pas de fin, recommande d'autres cérémonies expiatoires :

1. Offrande de vêtements à Perséphone
2. Don à Perséphone de ce qu'il y a de plus beau et de meilleur au monde
3. Prière à Déméter et à Perséphone
4. Sacrifice d'un bœuf noir à Hadès-Pluton. Procession sacrificielle en vêtements de fête
5. Sacrifice de chèvres blanches à Apollon.
6. Prières à Apollon, la tête couronnée
7. Sacrifice d'une vache blanche à Héra Basilissa (= Junon Reine)
8. Hymne chanté par des jeunes filles.
9. Consécration d'un *xoanon* (statue de bois de cyprès) à Héra
10. Libation et autres offrandes quotidiennes à Héra
11. Sacrifice d'agneaux aux dieux chthoniens.

Il convient de remarquer que, dans neuf cas sur seize, les cérémonies expiatoires entraînées par la découverte d'un androgyne comprennent un hymne en l'honneur de Junon Reine, chanté par 3 × 9 jeunes filles ; la chose s'explique par le fait que, comme le dit explicitement Tite Live dans le prochain texte cité, Junon Reine est la patronne des matrones, des mères de famille qui enfantent. Et, dans six de ces cas, cette cérémonie est complétée par d'autres. Dans deux cas, enfin, il est fait mention, de façon très générale, de prières et de sacrifices.

Pour donner une idée plus exacte de la purification et des diverses cérémonies expiatoires qui suivent la découverte d'un androgyne en 207 av. J.-C., il faut relire ce long passage de Tite Live qui fait référence au deuxième cas de la liste (*supra*, p. 28) :

« Les esprits délivrés de scrupules religieux furent troublés de nouveau par la nouvelle qu'à Frusino était né un bébé aussi gros qu'un enfant de quatre ans, et moins étonnant encore par sa grosseur que parce qu'on ne savait (comme pour le bébé né à Sinuessa deux ans auparavant) s'il était garçon ou fille. Cette fois les haruspices mandés d'Étrurie dirent que c'était un prodige funeste et honteux : hors du

territoire romain, loin de tout contact avec la terre, il fallait noyer cet enfant en haute mer. On l'enferma vivant dans une caisse et on le jeta dans les flots.

Les pontifes décidèrent aussi que trois groupes de neuf jeunes filles parcourraient la ville en chantant un hymne. Tandis qu'elles apprenaient, dans le temple de Jupiter Stator (= Celui qui arrête les fuyards), cet hymne, composé par le poète Livius (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), la foudre frappa, sur l'Aventin, le temple de Junon Reine ; comme les haruspices répondaient que ce prodige concernait les matrones, et qu'il fallait apaiser la déesse par une offrande, un décret des édiles curules ayant convoqué au Capitole les femmes domiciliées à Rome et dans un rayon de dix milles autour de la ville, elles choisirent vingt-cinq d'entre elles, pour leur apporter une somme prise sur leur dot. Avec cet argent, on fit faire une offrande, un bassin en or, qui fut porté sur l'Aventin, et les matrones, dans l'état rituel de pureté physique et morale, accomplirent un sacrifice.

Aussitôt après, les décemvirs fixèrent un jour pour un autre sacrifice à la même déesse. Voici quel fut l'ordre de la cérémonie : du temple d'Apollon, deux vaches blanches furent amenées en ville par la porte Carmentale ; derrière elles, on portait deux statues en bois de cyprès de Junon Reine ; ensuite vingt-sept jeunes filles, vêtues de longues robes, marchaient en chantant, en l'honneur de Junon Reine, un hymne digne peut-être, à l'époque, d'esprits grossiers, mais qui paraîtrait maintenant rude à l'oreille et informe, si on le rapportait. Après ces rangs de jeunes filles venaient les décemvirs, couronnés de lauriers et portant la robe prétexte. De la porte, par la rue des Jougs, on arriva au Forum. Au Forum la procession s'arrêta, et, faisant passer une corde par leurs mains les jeunes filles, rythmant leur chant du battement de leurs pieds dansèrent. Puis, par la rue des Toscans et le Vélambre, en traversant le marché aux bœufs, on arriva à la montée Publicius et au temple de Junon Reine. Là, les décemvirs immolèrent les deux victimes et l'on porta dans le temple les statues en bois de cyprès. »<sup>54</sup>

Ce texte constitue une admirable synthèse, jusque dans les détails, de tout ce qui vient d'être dit concernant la purification et les cérémonies expiatoires qu'entraîne la découverte d'un androgyne. Force est donc de conclure que dans

les seize cas considérés, aucune violence n'est faite à l'androgynisme, dont on se débarrasse en l'exposant au-delà des frontières, en évitant ainsi de le mettre soit dans la terre soit dans le feu. Dans cette perspective, la recommandation des devins, selon laquelle il faut brûler l'enfant de Polycrite paraît aberrante, puisqu'elle assimile un être humain à un animal redoutable<sup>55</sup>.

### *L'erreur de la nature*

Tous les cas évoqués jusqu'ici se situent, on l'a dit, sous la République et précisément pendant des guerres ou des périodes de crise. Assez tôt pourtant, on s'insurgea contre la cruauté du sort réservé aux êtres humains dotés de deux sexes. On trouve un bon exemple de cette réaction chez Diodore de Sicile<sup>56</sup>. Rationaliste éclectique, Diodore de Sicile utilise souvent l'allégorie, inspirée d'Évhémère ou des Stoïciens, pour rendre les mythes moins scandaleux ; c'est là pour lui un moyen de combattre la superstition. En ce qui concerne les androgynes, il adopte une autre stratégie pour détruire la superstition ; il interprète le phénomène comme une simple erreur de la nature, comme une malformation anatomique rare, mais explicable.

« De même à Naples et en de nombreux autres lieux on raconte qu'il s'est produit des modifications imprévues<sup>57</sup> du même genre (...) »

Au début de la guerre contre les Marse<sup>58</sup>, en tout cas, un habitant d'Italie qui vivait aux environs de Rome, dit l'auteur<sup>59</sup>, avait épousé un androgynisme pareil à ceux dont on vient de parler. Il en informa le Sénat qui, pris d'une terreur superstitieuse, se laissa persuader par les haruspices étrusques de faire brûler vif cet être<sup>60</sup>. Et cet être donc, qui avait une nature comme la nôtre et qui en réalité n'était pas un monstre, périt sans raison, raconte-t-on, à cause de l'ignorance où on était de son cas.

Peu après un être du même genre naquit à Athènes et, à cause de l'ignorance où l'on était de son état, il fut, dit-on, brûlé vif. »<sup>61</sup>

L'histoire qui suit et que raconte aussi Diodore de Sicile entraîne des conséquences beaucoup moins funestes pour l'être humain qui « change de sexe », même si les situations anormales qui résultent de la découverte de son état provoquent des drames dans son entourage.

« Il ne faudrait pas passer sous silence la « métamorphose » qui se produisit avant la mort d'Alexandre<sup>62</sup> et qu'on aura peut-être peine à croire vu son caractère extraordinaire. En effet, comme le roi Alexandre, peu de jours avant le temps marqué pour lui, consultait un oracle en Cilicie à l'endroit où existe, dit-on, un sanctuaire d'Apollon Sarpédon, on prétend que le dieu lui répondit de se méfier du lieu qui avait porté l'être double. Sur le coup, l'oracle parut une énigme, mais, plus tard, après la mort du roi, la véracité de la prédiction fut reconnue pour les raisons que voici.

Dans la ville d'Arabie appelée Abai<sup>63</sup> vivait un homme nommé Diophante ; c'était un Macédonien. Cet homme avait épousé une femme arabe du pays et en avait eu un fils qui portait le même nom que lui et une fille qu'on appelait Héraïs. Son fils, il le vit mourir avant l'âge d'homme ; quant à sa fille, qui était en âge de se marier, il la dota et la maria à un homme nommé Samiadès. Cet homme vécut un an avec sa femme, puis il partit pour un long voyage. Héraïs, elle, fut prise, raconte-t-on, d'un mal étrange et absolument incroyable : il lui vint, une forte inflammation dans la région du bas-ventre. L'endroit tuméfié enfla davantage, puis de fortes fièvres apparurent. Les médecins diagnostiquèrent une ulcération dans la région du col de la matrice. Ils appliquèrent des soins qu'ils supposaient devoir réduire la tumeur et, le septième jour, il se produisit une rupture de la peau et, des organes féminins d'Héraïs, surgit un membre viril avec des testicules. La rupture des organes et le phénomène se produisirent sans qu'il y eût là ni médecin ni aucune autre personne étrangère : seules furent témoins de la chose la mère de la patiente et deux servantes.

Stupéfiées par l'étrangeté du phénomène, elles donnèrent à Héraïs les soins appropriés et gardèrent le silence sur ce qui s'était passé. La femme, quitte de son mal, portait toujours les vêtements féminins et continuait ses fonctions domestiques d'épouse. Ceux qui étaient au courant de sa transformation estimaient qu'il s'agissait d'un cas d'her-

maphrodisme. Dans sa vie commune antérieure avec son mari, on supposait que, comme des relations conjugales normales étaient impossibles, elle s'était adonnée à des relations « contre nature »<sup>64</sup>.

Cette situation était inconnue des étrangers. Samiadès revint de voyage et, comme c'était normal, il s'enquit de sa femme ; celle-ci dans sa honte n'osait paraître à ses yeux et Samiadès, dit-on, supportait mal cette situation. Comme il revenait fréquemment à la charge et qu'il réclamait sa compagnie, et comme son beau-père ne cédait pas et avait honte de dire pourquoi, le différend s'aggrava. Aussi Samiadès intenta-t-il un procès à son beau-père à propos de sa femme et, comme dans une pièce de théâtre, le hasard fit un grief d'une métamorphose extraordinaire. Les juges siégèrent donc et on plaïda ; la personne en litige était présente au procès et les juges balançaient sur le point de savoir si c'est le mari qui doit disposer de sa femme ou le père qui doit disposer de sa fille.

Finalement les juges estimèrent que la femme devait suivre son mari et elle dévoila la vérité et sa nature masculine ; dans un mouvement courageux, elle ouvrit le vêtement qui la déguisait et se montra à tout le monde en demandant, dans un grand cri de douleur, si l'on voulait forcer son mari à vivre avec un homme. Tous furent frappés de stupeur et saluèrent cet événement extraordinaire (*paradoxon*) par des discours étonnés et on dit qu'Héraïs, quand sa honte eut été découverte, changea sa toilette féminine pour prendre le costume d'un jeune homme<sup>65</sup>.

Les médecins, quand on leur montra les organes qui étaient apparus, reconnurent qu'un sexe mâle s'était trouvé caché à l'endroit correspondant du sexe féminin ; une membrane avait, à l'encontre de ce qui se passe normalement, enveloppé le sexe et il s'était produit une fistule par où les excréments s'évacuaient. Aussi fallut-il inciser l'endroit où la fistule s'était produite et la faire cicatriser et, quand ils eurent mis les organes masculins dans leur état normal, ils acquirent un renom pour la thérapeutique qu'ils avaient utilisée.

Héraïs, qui avait pris le nom de Diophante<sup>66</sup>, fut incorporée dans la cavalerie et combattit aux côtés du roi ; elle fit retraite avec lui vers Abai. C'est ainsi que l'oracle dont on ignorait le sens auparavant fut compris au moment où le roi eut été assassiné à Abai, là-même où était né l'être double<sup>67</sup>.

Quant à Samiadès, on dit que, esclave des relations qu'il avait eues auparavant et accablé de honte à cause de son mariage « contre nature », il désigna par testament Diophante comme héritier de tous ses biens et se suicida, en sorte que celle qui était née femme acquit renom et caractère d'homme et que l'homme fut plus faible d'âme qu'une femme. »<sup>68</sup>

L'un des correcteurs du manuscrits de la *Bibliothèque* de Photius où cette histoire a été conservée<sup>69</sup>, Théodore Skutariotès, un Byzantin du XIII<sup>e</sup> siècle, signale, dans les marges du manuscrit, que de son temps, était né un androgyne, qui avait eu des relations sexuelles : « Un monstre de cette espèce est apparu à notre époque. Il passait pour être doté des deux sexes à la fois, et pour tenir un rôle actif et passif dans les relations sexuelles. Qui plus est, dit-on, il ne pouvait s'empêcher de faire l'amour, même lorsqu'il tenait un rôle passif non de son gré, mais par la force des choses. »<sup>70</sup> Ce témoignage présente d'autant plus de valeur qu'il est totalement inattendu. Il nous renseigne sur les réactions que suscita l'apparition et le comportement d'un androgyne plus d'un millénaire après Diodore de Sicile dans un contexte exclusivement chrétien.

Diodore poursuit en évoquant un autre cas similaire, celui d'une femme d'Épidaure, Kallô, qui, à la suite d'une intervention chirurgicale, devint un homme nommé Kallôn.

« Une métamorphose toute pareille à ce phénomène survint trente ans plus tard<sup>71</sup> dans la ville d'Épidaure<sup>72</sup>. Il y avait là un enfant qui passait pour une fille ; orpheline de père et de mère, elle s'appelait Kallô. Chez elle, l'ouverture du canal naturel des femmes était occluse mais, près du sexe, par un point qui s'était creusé en fistule, elle évacuait les surplus d'humeurs depuis sa naissance. Parvenue à la fleur de l'âge, elle fut mariée à un citoyen d'Épidaure. Elle vécut deux ans avec son mari sans pouvoir avoir des relations sexuelles comme une femme et forcée de supporter des étreintes « contre nature »<sup>73</sup>.

Plus tard, une inflammation se déclara chez elle autour du sexe ; il lui vint ensuite de fortes douleurs et on appela des médecins en nombre. Personne parmi eux ne voulait s'engager à la traiter, mais un apothicaire s'engagea à la guérir. Il incisa la tumeur dont il sortit un sexe masculin : des testicu-

les et un pénis qui n'était pas percé. Tout le monde fut stupéfait du prodige et l'apothicaire entreprit de remédier aux autres déficiences de la nature.

Il pratiqua donc d'abord une incision dans le gland du pénis qu'il perça jusqu'à l'urètre ; il y passa une fine sonde d'argent et évacua les urines par cette voie ; il scarifia la fistule et la ferma. Puis, quand il eut guéri sa patiente de cette façon, il réclama des honoraires doubles : il prétendait en effet avoir reçu une jeune femme malade et en avoir refait un jeune homme bien portant<sup>74</sup>.

Quant à Kallô, laissant les navettes à tisser et le travail féminin de la laine, elle prit le costume et toutes les autres habitudes d'un homme et changea son nom en celui de Kallôn par l'addition de la seule lettre « n » à la fin de son ancien nom. Certains disent aussi qu'avant de devenir un homme elle avait été prêtresse de Déméter<sup>75</sup> et qu'on lui intenta un procès d'impiété pour avoir vu ce qu'il est interdit aux hommes de voir. »<sup>76</sup>

Voilà donc comment Diodore s'y prend pour désamorcer la superstition liée à l'apparition d'androgyné.

A partir des cas d'Héraïs et de Kallô, il montre que l'androgynie est un phénomène naturel qui trouve une solution chirurgicale, et que l'être qui change de sexe à la suite d'une intervention peut retrouver une place dans la société, même si cela ne va pas de soi. Diodore de Sicile est conscient de ces enjeux et déclare :

« Ce n'est pas le sexe mâle et le sexe féminin qui sont façonnés pour former un être bisexué, ce qui est impossible, mais c'est la nature qui induit en erreur au niveau de ces parties du corps pour l'étonnement et la confusion des hommes. Voilà pourquoi nous avons jugé ces transformations dignes d'être relatées : ce n'est pas pour l'amusement des lecteurs, mais c'est pour leur être utile. Beaucoup de gens estiment qu'il s'agit là de prodiges et en font des objets de peur superstitieuse ; et ce n'est pas là seulement une attitude individuelle, mais celle aussi de nations et de cités. »<sup>77</sup>

On peut difficilement être plus explicite.

Beaucoup d'éléments intervenant dans ces histoires seront évoqués plus loin. En voici une liste. Le rapport éta-

bli entre mariage « mixte » et rejeton bisexué : Héraïs est le produit du mariage entre un Macédonien et une femme arabe<sup>78</sup>, tout comme l'enfant de Polycrite est le produit de l'union d'un Étolien et d'une Locrienne. La mention d'Hermaphrodite par Diodore de Sicile<sup>79</sup>. L'intervention du travestissement qui se prolonge en une confusion des tâches : tâche ménagère pour l'homme qui était auparavant une femme et service militaire pour la femme devenue homme<sup>80</sup>. Le bouleversement des relations familiales enfin, Diophante étant le nom non seulement d'Héraïs, mais aussi celui de son père et celui de son frère<sup>81</sup>.

### *Le phénomène*

A l'époque impériale, on continuait de vouer à la noyade les enfants anormaux<sup>82</sup>, mais les « hermaphrodites » ne semblent plus être considérés comme des prodiges effrayants, probablement par suite d'une réaction rationaliste, du genre de celle qui se manifeste chez Diodore, contre la superstition. Les êtres dotés des deux sexes sont désormais tenus pour un jeu de la nature à l'instar des nains par exemple, comme le dit explicitement Pline l'Ancien (23/24-79 ap. J.-C.) : « Il naît aussi des êtres qui participent des deux sexes : nous les appelons "hermaphrodites". Jadis on les appelait "androgynes" et on les considérait comme des prodiges. Aujourd'hui au contraire, on les tient pour des sources de plaisir. »<sup>83</sup> On peut illustrer le propos de Pline en évoquant cette anecdote qu'il rapporte ailleurs, et qui intéresse le monde animal.

« Un petit nombre de femmes offrent une monstrueuse ressemblance avec des hommes comme les hermaphrodites qui ont les deux sexes. Cette anomalie s'est aussi rencontrée chez les quadrupèdes et, pour la première fois je crois, sous le principat de Néron qui produisit, attelées à son char, des juments hermaphrodites trouvées en Gaule, sur le territoire de Trèves, comme si c'était un spectacle à contempler que le maître du monde trainé par des monstres. »<sup>84</sup>

De toute façon, il semble que l'apparition d'un être humain bisexué ne provoquait plus alors de panique superstitieuse.

Dans le même ordre d'idée, mais dans un registre quelque peu différent, puisqu'il ne s'agit plus de la possession simultanée des deux sexes, Pline n'hésite pas à citer des cas de changement de sexes.

« Le changement de femmes en hommes n'est pas une fable (*non est fabulosum*)<sup>85</sup>. Nous avons trouvé dans les annales que, à Casinum<sup>86</sup>, sous le consulat de P. Licinius Crassus et de C. Cassius Longinus<sup>87</sup>, une fille, encore sous la puissance paternelle, devint garçon et fut transférée sur l'ordre des haruspices dans une île déserte. Licinus Mucianus<sup>88</sup> a rapporté qu'il avait connu personnellement à Argos un nommé Arescon, qui avait porté le nom d'Arescusa et qui avait même pris mari ; plus tard, il se vit pousser la barbe avec tous les signes de la virilité et prit femme. Cet auteur a été le témoin de la même aventure chez un garçon de Smyrne. Moi-même, j'ai vu en Afrique, un citoyen de Thysdrus, L. Consitius, changé en homme, le jour de son mariage <il vit encore au moment de mon récit> »<sup>89</sup>

La réaction de Pline s'inscrit donc bien dans ce mouvement qui combat la superstition religieuse et ses effets les plus cruels.

Dans l'Antiquité l'apparition d'un être humain possédant les deux sexes déclenchait de terribles passions, parce qu'elle remettait en cause l'organisation de la société et la survie de l'espèce humaine.

Même si, sur ce point précis, nos informations dépendent de la transmission des recueils d'*Histoires merveilleuses* et des listes de *Prodiges*, il semble bien que l'attitude à l'égard des êtres humains dotés des deux sexes se soit sensiblement modifiée au cours des siècles en Grèce ancienne et à Rome.

Qu'ils aient été exterminés, considérés comme des êtres souffrant d'une malformation anatomique ou tenus pour des phénomènes, les êtres dotés des deux sexes ne trouvèrent leur place dans aucune société antique, parce qu'ils constituaient un écart plus ou moins menaçant par rapport

à la norme, qui impliquait entre les sexes une différenciation biologique claire fondant une différenciation des rôles non seulement dans les relations sexuelles, mais aussi dans les différentes tâches sociales.

Toute incertitude concernant une différenciation biologique claire entre les sexes était perçue comme une menace. Et il fallut beaucoup de temps pour que la peur que provoquait cette incertitude n'entraînât plus la destruction des êtres considérés comme dotés des deux organes sexuels, mâle et femelle.

## Bisexualité et homosexualité

Dans l'Antiquité, une règle précise gouverne les relations sexuelles. Être un homme, c'est tenir un rôle actif, être une femme c'est avoir un rôle passif. D'où l'assimilation à un androgyne, ou bien d'un homosexuel passif ou encore d'une femme homosexuelle qui se comporte comme un homme, l'homosexualité n'ayant, en tant que telle, rien à voir avec la bisexualité. Absolue dans le monde romain, cette règle présente plus de souplesse dans le monde grec, comme on le verra.

Transposée sur le plan social, cette opposition entre activité et passivité dans les relations sexuelles inspire cette autre règle. Être un homme, c'est être un guerrier et être une femme, c'est être une épouse et une mère. Refuser ce rôle, le contester ou mal le tenir entraîne une interrogation, plus ou moins ironique, sur la possession effective du sexe biologique qui lui est traditionnellement associé. On comprend dès lors que les initiations, qui marquent pour l'individu l'entrée définitive dans une vie d'homme ou dans une vie de femme, mettent en scène, pour un moment, une inversion réglée des rôles par l'intermédiaire du travestissement et de combats fictifs.

### *Le mythe d'Hermaphrodite raconté par Ovide*

Le mythe d'Hermaphrodite, raconté par Ovide au livre IV des *Métamorphoses*<sup>1</sup>, veut expliquer l'origine de l'homosexualité passive.

Agé de quinze ans, le fils d'Hermès et d'Aphrodite quitte l'Ida qui l'a vu naître. Il parvient en Carie près d'un lac aux eaux d'une beauté merveilleuse. La nymphe de la source qui alimente ce lac, Salmacis, qui ne s'adonne jamais aux durs exercices de la chasse et qui passe son temps à des occupations strictement féminines, tombe amoureuse de lui et lui fait des avances. Hermaphrodite, qui ne sait pas encore ce qu'est l'amour, se dérobe. Mais, alors qu'il se baigne dans les eaux du lac, Salmacis plonge et se cramponne à lui en implorant les dieux de faire que leurs deux corps ne soient jamais séparés. Les dieux exaucent ce vœu : aussi l'un et l'autre ne forment-ils plus qu'un corps qui semble « n'avoir aucun sexe et les avoir tous les deux »<sup>2</sup>. De son côté, Hermaphrodite obtient des dieux que celui qui se baignera dans les eaux de ce lac perdra sa virilité.

On parle beaucoup d'Hermaphrodite, mais on lit rarement la centaine de vers d'Ovide qui racontent les mésaventures du jeune dieu. L'intérêt de ce passage des *Métamorphoses* réside dans son originalité absolue. Ovide est le premier à raconter le mythe d'Hermaphrodite et le seul à établir un lien explicite entre bisexualité et homosexualité masculine passive.

Les *Métamorphoses*<sup>3</sup>, dont l'essentiel devait être terminé lorsque Ovide fut relégué à Tomes<sup>4</sup>, au cours du dernier trimestre de l'an 8 de notre ère, se composent de quinze livres rédigés en hexamètres. Il s'agit, pour leur contenu, d'un recueil de mythes d'origine grecque ou moyen-orientale, dont l'unité formelle se voit assurée par ces trois facteurs : 1) chaque mythe décrit ou fait allusion à un changement de forme ; 2) les mythes s'intègrent dans des ensembles liés les uns aux autres par des procédés littéraires très élaborés ; 3) la progression de l'œuvre suit un ordre chronologique qui a pour point de départ la transformation du Chaos en Cosmos et qui culmine dans l'apothéose de Jules César<sup>5</sup>.

Le livre IV des *Métamorphoses*, où Ovide raconte l'histoire d'Hermaphrodite, constitue avec le livre III un vaste ensemble où sont évoquées des légendes thébaines. L'intérêt littéraire du livre IV réside dans le fait que les filles de

Minyas y sont à la fois protagonistes et narratrices. Tout comme Penthée<sup>6</sup>, elles persistent dans leur volonté de ne pas rendre un culte à Dionysos. Pendant une des fêtes du dieu, elles refusent d'interrompre leurs travaux domestiques et, tout en travaillant la laine, elles se racontent à tour de rôle des histoires. Arsippé évoque les aventures de Dercétis, de Sémiramis et, d'une Naïade, et elle raconte l'histoire de Pyrame et Thisbé ; Leuconoé pour sa part rappelle les amours de Mars et Vénus et raconte la jalousie de Clythie pour Leucothoé ; enfin Alcithoé, après avoir évoqué les histoires de Daphnis, de Sithon, de Celmis, des Courètes, de Crocus et Smilax, raconte l'histoire de Salmacis et Hermaphrodite. Pour les punir, Dionysos change alors les trois sœurs en chauves-souris.

L'idée de transformation, de changement de forme, remonte très loin dans la littérature grecque. Déjà présente dans l'*Iliade*<sup>7</sup>, dans l'*Odyssee*<sup>8</sup> et chez Hésiode<sup>9</sup>, elle persiste dans la poésie et l'art figuré du v<sup>e</sup> et du iv<sup>e</sup> siècle. Mais, à l'époque alexandrine, cette idée prend une nouvelle dimension. Sous l'influence des recherches scientifiques : biologie, géographie, astronomie, l'idée de métamorphose acquiert une véritable autonomie. Des auteurs, Antoninus Liberalis entre autres, compilent des recueils de mythes et d'histoires sur ce thème<sup>10</sup>.

Dans les *Métamorphoses* d'Ovide, qui s'inspirent directement ou indirectement de ces recueils, un être humain peut se transformer en toute une série d'autres êtres : mammifère, oiseau, reptile, poisson, insecte, être fabuleux, plante, pierre, métal, éléments (eau, air, constellation). Inversement, des êtres de toute nature peuvent être changés en être humain ou en d'autres êtres, quels qu'ils soient. A cet inventaire, il faut ajouter ces transformations d'un genre assez spécial que constituent l'apothéose, la métensomatose, le changement de sexe, le rajeunissement et la résurrection. Enfin, il faut rappeler que l'apparition du Cosmos et de certaines de ses parties est le résultat d'une métamorphose. Certains dieux peuvent même se métamorphoser provisoirement, et un même personnage peut subir plusieurs métamorphoses successives.

Dans les *Métamorphoses*, Ovide évoque six changements de sexes<sup>11</sup> :

Personnage	Ovide	A. Liberalis
Tirésias	III 316-338	XVII 5
Sithon	IV 279-280	XVII 5 [Siproitès ?]
Hermaphrodite	IV 285-388	
Mestra	VIII 843-878	XVII 5 [Hypermetra ?]
Iphis	IX 666-797	XVII 1-4 [Leucippos ?]
Kainis	XII 169-209	XVII 4

D'homme, Tirésias et Sithon deviennent femme pour avoir surpris une déesse nue au bain<sup>12</sup>. De femme, Iphis devient un homme lorsque les prières de sa mère, qui l'avait élevée en garçon pour éviter d'avoir à exposer sa fille, sont exaucées par la déesse Isis. De femme, Mestra devient plusieurs fois homme<sup>13</sup>. Et de femme, Kainis devient un homme, Kaineus, avant d'être métamorphosée en Phénix<sup>14</sup>. Hermaphrodite, ou plutôt l'être formé par la fusion de Salmacis et d'Hermaphrodite, est, il faut le signaler, le seul qui soit doté des deux sexes simultanément et non pas successivement. Comme Antoninus Liberalis et donc Nicandre ne semblent pas avoir évoqué le mythe qui concerne Hermaphrodite, on ne sait pas à quoi s'en tenir sur son origine.

Cette ignorance concernant son origine ajoute à la fascination que suscite un récit d'une grande beauté littéraire, et à l'émotion qui s'en dégage.

« D'où vient la triste réputation de Salmacis ? Comment se fait-il que ses eaux débilitantes énervent les membres et les amollissent par leur contact ? C'est ce que je vais vous apprendre ; car on ignore cette cause, quoique les propriétés de la source soient bien connues.

Un enfant que Mercure (= Hermès) avait eu de la déesse de Cythère (= Aphrodite) fut nourri par les Naïades (= Nymphes) dans les antres de l'Ida<sup>15</sup> ; à ses traits on pouvait aisément reconnaître sa mère et son père ; on lui donna même un nom (= Hermaphrodite) qui les rappelait tous les deux. Quand il eut accompli trois fois cinq années, il quitta les

montagnes qui l'avaient vu naître et, s'éloignant de l'Ida où il fut nourri, il se plut à errer dans des lieux inconnus, à voir des fleuves inconnus ; sa curiosité allégeait ses fatigues. Il visita les villes de la Lycie et le pays voisin de la Lycie, la Carie.

Là, il voit un étang dont les eaux claires laissaient le regard pénétrer jusqu'au fond ; là point de roseaux comme dans les marais, point d'algues stériles, ni de joncs aux pointes aiguës ; rien n'altère la limpidité de l'onde ; seulement les bords de cet étang ont une ceinture de gazon toujours frais et d'herbes toujours vertes.

Une nymphe l'habite, mais elle est inhabile à la chasse, elle n'est accoutumée ni à tendre l'arc ni à lutter de vitesse avec les animaux ; seule entre les Naïades, elle est une inconnue pour l'agile Diane (= Artémis). On raconte que ses sœurs lui ont souvent dit : Salmacis, prends un javelot ou un carquois aux vives couleurs et mêle à tes loisirs les durs exercices de la chasse. Elle ne prend ni javelot, ni carquois aux vives couleurs et ne mêle point à ses loisirs les durs exercices de la chasse, mais parfois elle baigne dans sa fontaine son beau corps, souvent elle démêle ses cheveux avec un peigne du Cytore et, pour savoir ce qui lui sied, elle consulte les eaux d'un regard ; tantôt, enveloppée d'un voile transparent, elle repose sur un lit de feuilles ou d'herbes moelleuses ; tantôt elle cueille des fleurs. Il se trouva qu'elle en cueillait au moment même où elle vit le jeune homme ; sitôt qu'elle le vit, elle voulut qu'il fût à elle. Cependant, avant de l'aborder, malgré toute son impatience, elle ajuste sa parure, jette un coup d'œil autour d'elle sur ses voiles et compose son visage ; elle avait tout ce qu'il fallait pour qu'on la trouvât belle.

Alors elle lui adresse ces paroles : « Enfant, tu es bien digne d'être pris pour un dieu ; si tu es un dieu, tu peux être l'Amour ; si tu es un mortel, heureux ceux qui t'ont donné le jour ! heureux ton frère, heureuses assurément ta sœur, si tu en as une, et la nourrice qui t'a donné le sein ! Mais beaucoup plus heureuse encore que tous les autres ta fiancée, celle pour qui tu daigneras allumer le flambeau de l'hymen ! Si tu en as une, accorde-moi un plaisir furtif ; si tu n'en as pas, puissé-je l'être et partager ta couche ! » Alors la Naïade se tut ; la rougeur couvre le visage de l'enfant (car il ignore ce que c'est que l'amour) ; mais sa rougeur l'embellissait encore. Elle rappelle la couleur des fruits qui pendent à

un arbre exposé au soleil, ou celle de l'ivoire teinté de pourpre, ou encore celle de la lune rougissant sous sa blanche surface, quand les sons du bronze retentissent vainement pour lui porter secours<sup>16</sup>. Sans se lasser, la nymphe implore des baisers, tels au moins qu'en reçoit une sœur.

Déjà elle étendait les mains vers le cou d'ivoire du jeune homme : "Cesseras-tu, dit-il, ou veux-tu que je prenne la fuite et te laisse seule en ces lieux ?"

Salmacis a frémi : "J'abandonne la place, répond-elle, et te délivre de ma présence, étranger." Alors elle fait semblant de revenir sur ses pas pour s'éloigner, non sans tourner ses regards en arrière ; puis elle pénètre dans un épais fourré, où elle se cache et, en se baissant, fléchit le genou.

Lui, naturellement, persuadé que personne ne l'observe dans la prairie où il est resté seul, va tantôt d'un côté, tantôt de l'autre ; à la vue de l'onde qui se joue devant lui, il y trempe la plante de ses pieds, depuis la pointe jusqu'au talon ; et aussitôt, séduit par la douce température des eaux, il dépouille son corps délicat du souple tissu qui l'enveloppe. Ah ! c'est alors qu'il paraît séduisant ; sa beauté mise à nu enflamme Salmacis de désir ; les yeux même de la nymphe étincellent, comme les rayons éblouissants que lance le disque pur de Phébus (= le Soleil), quand un miroir placé en face en renvoie le reflet ; elle ne peut qu'à grand-peine patienter et différer l'instant du bonheur ; elle veut sur le champ une étreinte ; elle ne parvient plus à contenir son délire. Le jeune homme frappe son corps du creux de ses mains, puis lestement il saute dans le lac et, tandis qu'il déploie ses bras alternativement, il brille à travers les eaux limpides, comme une statue d'ivoire ou un lis éclatant de blancheur, que l'on couvrirait d'un verre transparent.

"Victoire ! il est à moi !" s'écrie la Naïade, et, ayant rejeté au loin tous ses vêtements, elle s'élançe au milieu des eaux : il se débat, mais elle le maintient et, malgré sa résistance, lui ravit des baisers ; elle glisse ses mains sous le jeune homme, atteint sa poitrine rebelle, l'enveloppe tantôt par un côté, tantôt par un autre. Enfin c'est en vain qu'il lutte et cherche à lui échapper ; elle l'enlace comme fait un serpent que l'oiseau du souverain des dieux soutient et emporte au milieu des airs ; suspendu dans le vide, le reptile enchaîne la tête et les serres de l'aigle, et des replis de sa queue il entoure les ailes déployées ; tel le lierre embrasse le tronc des grands arbres ;

tel encore le polype, quand il a surpris un ennemi sous les eaux, l'emprisonne dans ses fouets lancés en tous sens<sup>17</sup>.

Le descendant d'Atlas résiste toujours et refuse à la nymphe la joie qu'elle espère ; elle le presse, l'étreint de tout son corps et, s'attachant à lui étroitement : "Tu as beau te débattre, méchant, dit-elle, tu ne m'échapperas pas ; ô dieux, exaucez-moi ; faites que jamais ne vienne le jour qui nous éloignerait, lui de moi ou moi de lui !" Cette prière eut les dieux pour elle ; leurs deux corps mêlés se confondent et revêtent l'aspect d'un être unique ; quand on rapproche deux rameaux sous la même écorce, on les voit se souder en se développant et grandir ensemble ; ainsi, depuis qu'un embrassement tenace les a unis l'un à l'autre, ils ne sont plus deux et pourtant ils conservent une double forme : on ne peut dire que ce soit là une femme ou un jeune homme ; ils semblent n'avoir aucun sexe et les avoir tous les deux.

Donc, voyant que par l'effet de ces eaux limpides où il était descendu homme il n'est plus mâle qu'à moitié et que ses membres sont efféminés (*mollita*), alors, tendant les mains, mais avec une voix qui n'avait plus rien de viril, Hermaphrodite s'écrie : "Accordez une grâce à votre fils, ô mon père, ô ma mère, vous qui lui avez donné vos deux noms ; que tout homme qui se sera plongé dans cette fontaine ne soit plus homme qu'à moitié quand il en sortira et qu'au contact de ces eaux il perde soudain sa virilité (*mollescat*)<sup>18</sup> !" Sensibles l'un et l'autre à cette prière de leur fils à la double forme, les parents l'exaucèrent et répandirent dans la fontaine un suc impur et malfaisant.<sup>19</sup>

Un examen systématique des 104 vers dans lesquels Ovide raconte l'histoire de Salmacis et d'Hermaphrodite exige que l'on réponde à ces trois questions : 1) Comment s'organise le récit d'Ovide ? 2) Que sait-on de Salmacis et d'Hermaphrodite en dehors du témoignage d'Ovide ? 3) Comment peut-on interpréter ce récit ?

#### *La structure du récit*

Le récit d'Ovide s'organise ainsi :

Introduction (v. 285-287)

Récit

## Description des protagonistes

Hermaphrodite (v. 288-297)

Salmacis (v. 297-315)

La source (v. 297-301)

La nymphe (v. 302-315)

Intrigue. La fusion de Salmacis avec Hermaphrodite (v. 315-379)

## Préliminaires

Les avances de Salmacis (v. 315-335)

Le refus d'Hermaphrodite (v. 336)

La diversion de Salmacis (v. 337-340)

## L'action proprement dite

Le bain d'Hermaphrodite (v. 340-355)

L'agression de Salmacis (v. 356-370)

Le vœu de Salmacis et sa réalisation (v. 370-379)

Conclusion. La malédiction lancée par Hermaphrodite contre les eaux de la source Salmacis (v. 380-388).

En trois vers (285-287) qui servent d'introduction, Ovide donne à son récit une justification étiologique. La propriété (*uis*) de la source Salmacis est bien connue, mais on ne sait pas d'où elle tire sa triste réputation (*unde sit infamis*). Or, cette cause que l'on ignore (*causa latet*), Ovide va la dévoiler.

Le corps du récit se divise en deux parties, qui comprennent chacune deux épisodes. D'abord une description des personnages : Hermaphrodite (288-297) et Salmacis (297-315), la nymphe qui est attachée à la source du même nom. Puis cette intrigue à rebondissements : la fusion de la nymphe Salmacis avec Hermaphrodite (315-379) et la malédiction lancée par le jeune dieu, Hermaphrodite contre les eaux de la source Salmacis (379-388).

L'action est donc à double détente. Les eaux de la source Salmacis ont la propriété dévirilisante qu'on leur connaît, parce qu'Hermaphrodite, devenu un être bisexué par suite de sa fusion avec la nymphe de la source dans laquelle il se baignait, en a émis le vœu auprès de ses parents, Hermès et Aphrodite.

*Salmacis et Hermaphrodite avant Ovide*

Pour comprendre quel était le dessein d'Ovide en écrivant cette centaine de vers, il faut, au préalable, s'interroger sur ce qu'évoquaient, pour un Romain du début de l'Empire, les noms de Salmacis et d'Hermaphrodite.

Salmacis, un nom d'origine non indo-européenne, fait référence à trois choses : une localité, une source et la nymphe attachée à cette source.

Vers 900 av. J.-C., des colons venus d'Argos et de Trézène s'installent sur l'îlot de Zéphyra et sur l'isthme proche. La cité se développe et englobe d'abord sa petite voisine indigène, Salmacis. Deux inscriptions du milieu du v<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup> témoignent du fait qu'alors le processus d'intégration était très avancé, même si Salmacis gardait, semble-t-il, une certaine autonomie. Plus tard, à l'époque d'Alexandre, Salmacis désigne une éminence puissamment fortifiée dans Halicarnasse<sup>21</sup>.

Les informations sur la source Salmacis sont plus récentes et comportent toutes une allusion au pouvoir dévirilisant qu'exercent ses eaux sur les mâles. Le premier témoignage sur le sujet est celui d'Ennius que nous a transmis Cicéron :

« Mais il faut le comprendre : alors que l'on a proposé quatre divisions d'où découlent la beauté morale et le devoir, ce qui apparaît le plus magnifique, c'est ce que la grandeur et l'élévation de l'âme et son mépris des choses humaines ont accompli. C'est pourquoi, dans les vieilles insultes, ce qui s'offre avant tout, si c'est possible, est de dire quelque chose comme :

Vous en effet, jeunes gens, avez un cœur de femme,

Tandis que cette jeune fille a un cœur d'homme<sup>22</sup>.

Et si l'on peut s'exprimer de cette façon :

Salmacide, ravis des dépouilles sans verser ni sueur ni sang<sup>23</sup>.

Et au contraire, dans les éloges... »<sup>24</sup>

Si cette information est valable, le premier témoignage littéraire sur Salmacis remonterait au début du second siècle av. J.-C.

Le premier Grec qui nous ait fourni un témoignage sur

cette source est Strabon, un contemporain d'Ovide, qui réagit contre sa mauvaise réputation, en expliquant l'effémation provoquée par la source non par une cause physique, mais par une cause psychologique et sociale :

« Puis vient Halicarnasse, la capitale des anciens souverains de Carie, qui auparavant s'appelait Zéphyra. C'est ici que se trouve le tombeau de Mausole, l'une des sept merveilles du monde, un monument qui fut érigé par Artémise pour son époux ; c'est ici aussi que se trouve la source Salmacis, qu'on accuse, je ne sais sur quel fondement, d'efféminer (*malakizoûsa*) les hommes qui s'y abreuvent. L'effémation (*truphê*)<sup>25</sup> des êtres humains, suppose-t-on, est provoquée par les airs et par les eaux. Mais la vraie cause de l'effémation ne se trouve pas là ; elle est bien plutôt dans la richesse et dans un mode de vie dissolu. »<sup>26</sup>

C'est toujours contre cette triste réputation que réagit Vitruve, un autre contemporain d'Ovide, lorsque, dans son ouvrage *Sur l'architecture*, il décrit les merveilles architecturales d'Halicarnasse :

« Sur l'éperon droit, au sommet de la colline, s'élève un temple de Vénus et de Mercure, auprès de la source Salmacis elle-même. Cette source, une rumeur fautive veut qu'elle provoque une maladie qui affecte la sexualité (*venerio morbo*) des hommes qui boivent de son eau. Or, il n'est pas inutile d'exposer pourquoi une fautive rumeur a répandu cette opinion tout autour de la terre. Si cette opinion s'est répandue, ce ne peut être parce que, comme on le dit, son eau effémine les hommes et en fait des homosexuels passifs (*molles et impudicos ex ea aqua fieri*)<sup>27</sup>, mais c'est à cause de la clarté de cette source, et parce que sa saveur est exquise.

Lors donc que Mélas et Arévanias emmenèrent en ce lieu, pour fonder une colonie en commun, des habitants d'Argos et de Trézène, ils en chassèrent les barbares Cariens et Lélèges. Ces derniers furent refoulés dans les montagnes ; se regroupant, ils se mirent à lancer des raids et ils ravagèrent cruellement le pays par leurs brigandages. Peu de temps après, l'un des colons découvrit la beauté de l'eau de la source et, espérant tirer quelque profit, il bâtit tout auprès une auberge pourvue de toutes les commodités ; il l'ouvrit et réussit à y attirer les barbares. Ainsi, en y venant un à un et

en s'y retrouvant en groupe, ils changèrent de leur propre gré, troquant leur caractère dur et farouche pour le mode de vie et l'affabilité des Grecs. Cette source acquit donc la réputation qui est la sienne, non parce qu'elle a le défaut de provoquer une maladie qui transforme les hommes en homosexuels passifs, mais parce qu'elle a "amolli" l'âme des barbares par les délices de la civilisation. »<sup>28</sup>

Cette anecdote permet à Vitruve de transférer la « mollesse » du corps au caractère. Et cela pour deux raisons : 1) elle fait bien apparaître que, à l'époque d'Ovide, la source Salmacis avait la fâcheuse réputation d'efféminer les hommes, et donc d'en faire des homosexuels passifs, l'homosexualité active n'étant pas sujet d'opprobre dans le monde romain<sup>29</sup> ; 2) et, surtout, elle nous apprend que cette source jouxtait un temple d'Hermès et d'Aphrodite. On retrouve déjà là les deux traits essentiels du récit d'Ovide.

A cette source, se voit tout naturellement associée une nymphe, dont personne ne parle avant Ovide<sup>30</sup>.

Pour ce qui est d'Hermaphrodite, les choses sont beaucoup moins claires. On a voulu interpréter son nom de deux façons.

Certains considèrent que *Hermaphrôditos* est un composé déterminatif ayant pour premier terme un nom commun *hérma* et pour second terme un nom propre *Aphrôditos*. A l'origine, le terme *hérma* désignait un tas de pierres jouant le rôle de signe de démarcation. Quiconque passait près de ce tas de pierres annonçait sa présence en ajoutant une pierre aux autres : ainsi se voyait proclamé et délimité le territoire qui allait être traversé. A une époque impossible à déterminer, on planta sur ces tas de pierres des représentations de *phallôs* en bois. Des équivalents en pierre de *phalloi* furent introduits à Athènes vers 520 av. J.-C. sous Hipparque, le fils de Pisistrate ; ils étaient dressés sur les routes à mi-chemin entre les différents dèmes et l'agora d'Athènes. En fait, il s'agissait de piliers en pierre, sur lesquels était représenté un *phallôs* et que surmontait la tête d'un homme barbu<sup>31</sup>. Par suite, ces bornes furent appelées « Hermès », en raison et de la parenté linguistique entre *hérma* et Her-

mès, et en raison des liens d'Hermès avec les frontières<sup>32</sup>. Ce sont d'ailleurs certaines de ces statues-piliers que mutilèrent Alcibiade et ses amis, dans la nuit précédant leur départ pour l'expédition contre la Sicile<sup>33</sup>. A l'époque romaine, ces statues-piliers étaient très appréciées comme éléments décoratifs. Le pilier lui-même pouvait alors être surmonté par les représentations d'autres divinités qu'Hermès. Cicéron parle d'un Hermathéna<sup>34</sup> et de plusieurs Herméraclès<sup>35</sup>, et Pline l'Ancien fait mention de plusieurs Herméros<sup>36</sup>.

Dans le cadre de cette hypothèse, Hermaphrodite se confond avec Aphroditos, cette Aphrodite barbue, dont la statue se trouvait à Chypre, et que connaissait déjà Aristophane, si on en croit Macrobe (fin iv<sup>e</sup>-début v<sup>e</sup> ap. J.-C.) qui, dans ses *Saturnales*, écrit :

« Il existe même à Chypre, une statue où Vénus est représentée avec une barbe mais portant des vêtements féminins, munie d'un sceptre et de parties sexuelles masculines et l'on pense qu'elle est à la fois mâle et femelle. Aristophane l'appelle Aphroditos<sup>37</sup>. Et Laevius<sup>38</sup> également s'exprime ainsi : "Adorant donc Vénus nourricier, mâle ou femelle, de même qu'elle est la nourricière Noctiluca."<sup>39</sup> Philochoros<sup>40</sup> aussi dans son *Athis* dit<sup>41</sup> qu'elle se confond avec la Lune et que, pour lui offrir un sacrifice, les hommes portent des vêtements de femme et les femmes des vêtements d'homme, parce qu'elle est considérée à la fois comme mâle et femelle. »<sup>42</sup>

Deux objections ont été élevées contre cette interprétation. Les composés comme Hermathéna, Herméraclès et Herméros qui désignent des statues-piliers datent de l'époque romaine, et ne sont guère attestés que chez des écrivains latins. De plus, une telle interprétation annule tout lien entre Hermès et Aphrodite.

Le plus souvent, on a voulu interpréter le nom *Hermaphroditos* comme un composé copulatif ayant pour premier terme *Hermès* et pour second terme *Aphrodite*, lequel prend une désinence masculine, suivant la règle de construction de ce type de composé. Diodore de Sicile<sup>43</sup> dit en effet d'Hermaphrodite :

« Semblable par son origine à Priape<sup>44</sup>, racontent certains mythes, est celui qu'on nomme Hermaphrodite, fils d'Hermès et d'Aphrodite, et dont le nom est une combinaison de ceux de ses parents. Les uns disent que c'est un dieu, qu'il se manifeste de temps en temps parmi les hommes et qu'il est né avec un corps marqué de la double nature masculine et féminine, en ce sens que son corps a le charme et la délicatesse qui siéent à une femme, et la virilité et l'énergie d'un homme. D'autres disent que ceux qui révèlent des natures de cette sorte sont des monstres qui apparaissent rarement et qui annoncent tantôt des malheurs, tantôt des biens. »<sup>45</sup>

Je laisse de côté la seconde explication ; j'ai déjà dressé la liste des prodiges constitués par l'apparition d'un être bisexué, que, dans le monde romain, on éliminait en le brûlant ou en l'abandonnant sur les flots<sup>46</sup>. Je m'en tiens donc à la première explication à laquelle souscrit Ovide<sup>47</sup>, et qui se voit corroborée par le témoignage de Vitruve, lequel situe la source Salmacis à proximité immédiate d'un temple commun à Hermès et à Aphrodite<sup>48</sup>.

Les choses seraient beaucoup plus claires si nous étions sûrs qu'un culte d'Hermaphrodite a bien existé quelque part en Grèce. Quelques indices vont en ce sens<sup>49</sup>, dont aucun cependant n'est décisif. Par ailleurs, dans sa description du Superstitieux, Théophraste écrit : « Le quatrième et le septième jour du mois, il prescrit à ses gens de faire cuire du vin, puis il s'en va au marché acheter du myrte, de l'encens, des galettes, et, rentré chez lui, il couronne les Hermaphrodites tout le reste de la journée. »<sup>50</sup> Des difficultés textuelles inextricables viennent réduire l'intérêt de ce passage : l'accusatif pluriel *Hermaphroditous* notamment est une conjecture. Il n'en reste pas moins que la référence au quatrième jour du mois présente beaucoup d'intérêt. Dans *Les Travaux et les Jours* (v. 800), Hésiode écrit en effet : « Le quatrième jour du mois, conduisez votre épouse dans votre maison... ». Et, commentant ce vers, un millénaire plus tard, Proclus explique : « Le quatrième (jour) est consacré à Hermès et à Aphrodite et, à cause de cela, il est excellent pour une mise en ménage. »<sup>51</sup> Quelques siècles plus tôt, Plutarque recommandait, dans le proème qu'il donne à ses

*Préceptes conjugaux*, de « prier les Muses, afin qu'elles collaborent avec Aphrodite, car c'est leur office de mettre la bonne entente dans une union et dans une maison. C'est pourquoi les Anciens ont joint les images d'Aphrodite et d'Hermès (car le plaisir qui résulte du mariage peut moins que tout autre se passer de discours) avec celle de la Persuasion et des Grâces, afin que les conjoints se rangent l'un à l'autre en se persuadant sans jamais se heurter. »<sup>52</sup> Ces témoignages vont dans le même sens : le quatrième jour du mois, on rendait un culte conjoint à Hermès et à Aphrodite.

On rappellera enfin que, dans les *Travaux et les Jours*, Aphrodite et Hermès unissent leurs efforts pour doter Pandora, la première femme : « Aphrodite d'or sur son front répandra la grâce, le douloureux désir, les soucis qui brisent les membres, tandis qu'un esprit impudent, un cœur artificieux seront, sur l'ordre de Zeus, mis en elle par Hermès, le Messager, tueur d'Argos. »<sup>53</sup> L'association d'Hermès et d'Aphrodite remonte donc aux débuts de l'humanité tels que se les représentait Hésiode en tout cas.

#### *Le projet d'Ovide*

En racontant le mythe d'Hermaphrodite, Ovide se montre traditionnel et original. Il reprend un thème mythique connu, celui des êtres dotés simultanément des deux sexes ; et il innove en attribuant au mythe d'Hermaphrodite une fonction étiologique, car il s'en sert pour expliquer pourquoi les eaux de la source Salmacis en Carie ont la propriété de transformer les hommes qui entrent en contact avec elles en homosexuels passifs.

#### *Tradition*

Hermaphrodite, un fils d'Hermès et d'Aphrodite, se baignait dans ces eaux, lorsque la nymphe attachée à la source se jeta sur lui et l'enlaça si fortement que les deux êtres fusionnèrent en un seul être à la fois double et neutre

sexuellement. De la fusion entre Hermaphrodite et Salmacis, résulte un être double, à la fois mâle et femelle ; par suite, Hermaphrodite, qui auparavant était un garçon (*puer*), n'est plus qu'une moitié de mâle<sup>54</sup>.

En accédant au vœu de Salmacis, les dieux permettent donc un retour en arrière dans le domaine de l'anthropologie, car le nouvel être qui sort des eaux de la source Salmacis s'apparente à l'androgynie, l'une des trois espèces d'êtres doubles dont, selon Aristophane dans le *Banquet* de Platon, viendraient les êtres humains d'aujourd'hui. D'ailleurs le vœu exprimé par Salmacis :

« Ô dieux, exaucez-moi ; faites que jamais ne vienne le jour qui nous éloignerait lui de moi ou moi de lui »<sup>55</sup> rappelle la requête que pourraient adresser à Héphestos les amants qui éprouvent la nostalgie de leur union antérieure, union qui était permanente (*Banquet* 192 b-e). Qui plus est, la fusion de Salmacis avec Hermaphrodite évoque, sur un plan cosmologique, l'étreinte excessive d'Ouranos (le Ciel) avec la Terre (Gaïa), dont la permanence bloquait tout processus de génération, situation que débloqua Kronos en châtrant son père (Hésiode, *Théogonie* 154-210).

L'être formé par la fusion de Salmacis et d'Hermaphrodite rappelle donc ces êtres primordiaux, principes ou prototypes, dont tout le reste vient, et qui se trouvent en deçà ou au-delà de toute différenciation, y compris sexuelle. Par suite, se trouve inversé le mouvement habituel des mythes d'engendrement, qui vont de la confusion vers une différenciation de plus en plus grande, mouvement qu'illustre bien la *Théogonie* d'Hésiode. La fusion de Salmacis avec Hermaphrodite, instaure un état d'indifférenciation qui bloque toute activité et donc toute génération, et qui fige tout en une union permanente et de ce fait stérile. Même la notion de sexe disparaît, car avoir les deux sexes, c'est n'en avoir aucun<sup>56</sup>.

Par ailleurs, compte tenu du statut de la femme dans les sociétés gréco-romaines, il faut bien admettre que, pour Salmacis, sa fusion avec Hermaphrodite constitue une promotion, car elle devient une moitié de mâle. En revanche, c'est parce qu'il déchoit en devenant une moitié de femme<sup>57</sup> qu'Hermaphrodite se venge de Salmacis en deman-

dant à ses parents, Hermès et Aphrodite, de faire que les eaux de la source Salmacis aient un pouvoir dévirilisant sur les hommes qui entreront en contact avec elles ; ces hommes deviendront des moitiés de mâle comme lui. Et, par choc en retour, il est tout à fait naturel que ce soit Salmacis qui fasse des avances à Hermaphrodite, inversant par là les rôles dévolus à Rome aux hommes, qui doivent être actifs, et aux femmes, qui doivent être passives.

Salmacis est l'une des nymphes qui forment l'entourage de Diane (= Artémis), une déesse qualifiée de *agné*, adjectif qui caractérise une vierge inviolée et inviolable. Par suite, elle devrait être rejetée du côté sinon de la guerre du moins de la chasse qui, pour les Grecs comme pour les Romains, était considérée comme une guerre, celle de l'homme contre les bêtes sauvages. Mais Ovide explique que ce n'est pas le cas<sup>58</sup>. Salmacis est tout entière du côté du féminin, ne se préoccupant que de son aspect physique<sup>59</sup>. De ce fait, elle peut être considérée comme une femme à la féminité exacerbée. On notera que Salmacis disparaît du mythe et de l'imaginaire de ses lecteurs, seul Hermaphrodite étant pris en compte. Pour sa part, Hermaphrodite vient tout juste d'atteindre l'âge légal de la puberté<sup>60</sup>, car il n'a que quinze ans ; il ne connaît pas l'amour, et il n'est pas encore un guerrier, c'est-à-dire un homme véritable. En tant qu'adolescent, il se situe donc en deçà de l'opposition homme/femme, dans une indistinction troublante. Lorsqu'il décrit son corps nu, Ovide insiste sur la blancheur des membres d'Hermaphrodite, qu'il compare à celle de l'ivoire et à celle du lys<sup>61</sup>, comme s'il s'agissait d'un corps féminin. Il est donc naturel que l'être double résultant de l'union d'un être à la féminité exacerbée avec un être dont la masculinité n'est pas encore affirmée, apparaisse comme un être efféminé, qui n'est qu'une moitié de mâle.

#### *Innovation*

Mais Ovide va plus loin en décrivant un Hermaphrodite qui, ayant perdu une partie de sa virilité, supplie son père

et sa mère de faire en sorte que tout mâle s'efféminât au contact des eaux de la source, en devenant un homosexuel passif. Il veut ainsi expliquer l'existence à Halicarnasse, près d'un temple consacré conjointement à Hermès et Aphrodite, d'une source dont on dit que les eaux avaient le pouvoir d'efféminer les hommes et d'en faire des homosexuels passifs. Contrairement à Strabon et à Vitruve, Ovide ne s'insurge pas contre cette rumeur, car il prétend connaître la cause du pouvoir maléfique des eaux de Salmacis.

Pour comprendre ces conséquences explicites, il faut s'interroger sur ce qui définissait le masculin et le féminin dans l'Antiquité et sur l'attitude qu'on y adoptait à l'égard de l'homosexualité. Que ce soit en Grèce ou à Rome, ce qui marque la différence entre un homme et une femme, c'est le comportement actif ou passif dans la société en général et dans la relation sexuelle en particulier ; par suite, blâme et moquerie s'attachent non pas à l'homosexualité masculine en général, mais au rôle passif accepté par l'un des partenaires.

#### *Masculin et féminin en Grèce ancienne et à Rome*

Dans le cadre général de la société grecque, le comportement actif est réservé aux adultes mâles qui se définissent notamment par la guerre, alors que le comportement passif revient aux femmes, dont la fonction sociale se réduit à la reproduction dans le cadre du mariage, et aux *païdes*, c'est-à-dire aux jeunes garçons. Aussi, un homme qui se montre lâche au combat se voit-il qualifié d'androgyné. Et une femme qui conteste l'institution du mariage se trouve projetée du côté de la guerre. De là suit que le travestissement, sur le plan du comportement et sur celui du vêtement, intervient lors des rites de passages, la fille n'étant pas une femme avant le mariage et le garçon, pas un homme avant de devenir un guerrier : « Le mariage est à la fille ce que la guerre est au garçon : pour tous deux, ils marquent l'accomplissement de leur nature respective, au sortir d'un état où chacun participe encore de l'autre. Aussi une fille qui se

refuse au mariage, renonçant du même coup à sa « féminité », se trouve-t-elle en quelque sorte rejetée du côté de la guerre pour devenir paradoxalement équivalente à un guerrier. »<sup>62</sup> Être une femme, c'est être une mère ; être un homme, c'est être un guerrier. Pour un homme, être lâche, c'est être une femme. Et pour une femme, refuser d'être mère c'est devenir un homme, c'est-à-dire un guerrier.

Le terme « androgyne » qualifie déjà, dans l'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., l'homme qui a fait preuve de lâcheté. Comme le rappelle K.J. Dover<sup>63</sup>, la comédie d'Eupolis intitulée les *Astráteutoi* (= les hommes qui n'ont pas fait leur service militaire) a pour autre titre les *Andrógunoi*<sup>64</sup>. De plus, un certain Cléonyme ridiculisé par Aristophane<sup>65</sup> en raison de sa grosseur et de sa gloutonnerie avait, racontait-on, abandonné son bouclier sur le champ de bataille pour s'enfuir plus vite. Pendant plus de dix ans, Aristophane fera allusion à cet acte de lâcheté<sup>66</sup>. Et au cours de la discussion sur la déclinaison des substantifs dans les *Nuées*, « Kléonymos », qui, en grec ancien, relève du genre masculin, devient, lorsqu'il est mis au féminin par Aristophane, « Kléonymè »<sup>67</sup>. Cet usage du terme « androgyne » est probablement celui auquel fait allusion Aristophane quand il dit de ce nom qu'il est maintenant « tenu pour infamant »<sup>68</sup>. Platon d'ailleurs reprend la même idée, mais dans un autre contexte. Au livre III des *Lois*, il estime que la seule peine qu'il conviendrait d'infliger à celui qui abandonne ses armes sur le champ de bataille pour s'enfuir serait la métamorphose inverse de celle qui transforma Kainis (nom propre féminin en grec ancien) en Kaineus (son équivalent masculin)<sup>69</sup>. Fille du roi des Lapithes, Kainis, qui se refuse à tous les hommes, est violée par Poséidon, lequel pour prix du plaisir qu'il a obtenu, promet d'exaucer le vœu que la jeune fille fera. Elle lui demande de devenir un homme de façon à ne plus subir un tel outrage, et, suivant Akousilaos<sup>70</sup> pour éviter d'enfanter. Poséidon la transforme alors en Kaineus, un homme, dont le corps ne peut effectivement être « pénétré ». Guerrier invulnérable, Kaineus plante sa lance au milieu de l'agora en ordonnant qu'on lui rende les honneurs dus aux dieux et qu'on jure par lui. Pour le punir de cette

impiété, Zeus suscite contre Kaineus les Centaures qui l'en-sevelissent sous des troncs d'arbres. Les uns pensent que Kaineus vaincu, mais toujours invulnérable, a disparu sous terre<sup>71</sup> ; d'autres racontent que de cet amas d'arbres amoncelés est sorti un oiseau merveilleux, unique entre tous, le Phénix<sup>72</sup>.

Le mythe de Kaineus met en scène une métamorphose qui apparaît comme l'inverse de celle que Platon appelle de ses vœux pour punir l'homme qui s'est montré lâche au combat. Dans l'un et l'autre cas, est remise en cause cette règle sociale qui en Grèce ancienne permet de définir le statut d'homme par la guerre et celui de femme par le mariage. Pour une fille, le refus du mariage équivaut au renoncement à la féminité et donc au rejet du côté de la guerre, comme l'illustrent les exemples d'Athéna et des Amazones qui, sous leur équipement guerrier, restent des femmes. Avec Kaineus, la modification est radicale : c'est le corps lui-même qui change de sexe. A l'inverse, l'homme qui refuse de porter les armes ou qui se montre lâche au combat, désavoue la virilité associée à son sexe, et par suite passe du côté des femmes.

Dans ce contexte, le travestissement constitue une redoutable ruse de guerre, des guerriers se déguisant en femmes qui, en principe, n'ont rien à voir avec la guerre<sup>73</sup>. Cette complémentarité de la guerre et du mariage, qui permet de situer en fonction de leur rôle les êtres humains de sexe opposé sur un plan social, se manifeste aussi dans un certain nombre de pratiques institutionnelles<sup>74</sup>, combats fictifs et initiations entre autres. Les combats fictifs, au cours desquels s'affrontent comme guerrières des adolescentes d'une même classe d'âge, présentent un double aspect. Ils ont pour but de mettre ces jeunes filles à la disposition du groupe en vue du mariage. Mais ils ont aussi la valeur d'une épreuve de probation virginale. Près du lac Tritonis, en Libye, où la tradition grecque situait la naissance d'Athéna Tritogeneia<sup>75</sup>, on célébrait une fête annuelle au cours de laquelle la plus belle jeune fille était à l'instar de la déesse guerrière revêtue de la panoplie hoplitique. Montée sur un char de guerre, elle faisait le tour du lac. Puis, la troupe des

jeunes filles, partagée en deux camps, se battait à coups de pierres et de bâtons ; celles qui succombaient par suite de leurs blessures étaient qualifiées de "fausses vierges"<sup>76</sup>. En revanche, alors que les "fausses vierges" se trahissent dans l'épreuve de la guerre, la nature authentiquement guerrière d'un jeune homme peut être révélée par une apparence de vierge. Ainsi en va-t-il pour Achille, élevé en fille, parmi les filles et avec des habits de fille<sup>77</sup> ; et pour Parthénopée (celui qui ressemble à une vierge), un guerrier farouche, adorateur de sa lance<sup>78</sup>.

Les initiations, qui permettent aux individus de chaque sexe d'entrer définitivement dans sa véritable nature d'homme ou de femme, comportent, à travers le travestissement, la participation momentanée à la nature de l'autre sexe. Les initiations guerrières ont normalement recours à des déguisements féminins<sup>79</sup>. A rebours, à Sparte, la jeune mariée porte, le premier jour de ses noces, des habits d'homme<sup>80</sup>. Et à Argos la femme devait porter, durant sa nuit de noces, une fausse barbe pour dormir avec son mari<sup>81</sup>. *Mutatis mutandis*, avant de devenir un guerrier, le jeune garçon est maintenu au côté des femmes ; ainsi Achille est-il élevé comme une fille.

#### *L'homosexualité en Grèce ancienne et à Rome*

Le monde païen, grec et romain, considérait les rapports sexuels entre hommes comme partie intégrante d'une sexualité qui n'excluait pas les rapports avec les femmes. En revanche, il croyait que les rapports entre femmes étaient sinon condamnables, du moins fort peu recommandables. En rapportant l'origine de ces trois types de comportement sexuel à des être humains doubles à l'origine, le mythe d'Aristophane illustre bien comment dans un tel contexte l'homosexualité ne s'opposait pas à l'hétérosexualité de façon brutale et irrémédiable.

Pourtant, en Grèce et à Rome, l'homosexualité masculine était soumise à certaines contraintes. L'homme grec devait vivre ses expériences homosexuelles au moment

voulu avec des individus déterminés et en suivant des règles assez précises. Dans un premier temps, le *païs* tenait le rôle d'aimé. Mais le rapport d'un adulte avec un garçon n'était pas seulement sexuel, même s'il restait un rapport érotique. Il était lié à la sociabilité, aux rites conviviaux, aux moments de rencontre dans lesquels le *païs* était aussi un compagnon qui apprenait avec l'amant et de lui à jouir du bon usage et de la juste mesure des plaisirs de la vie. Pour un garçon, être aimé était un titre honorifique, la preuve de l'excellence, la confirmation de ses vertus, à condition toutefois qu'il n'acceptât pas trop rapidement l'offre des amants. Mais, en atteignant sa majorité, le garçon grec devait assumer le rôle actif de l'amant, soit avec les femmes soit avec les garçons. Et c'est seulement quand son rôle était passif que son homosexualité pouvait être blâmée. A Rome en revanche, un citoyen romain, adulte ou adolescent, devait toujours se garder de tenir dans une relation sexuelle un rôle passif, qui se trouvait donc en toutes circonstances réservé à quelqu'un qui n'était pas citoyen. Dans ses *Controverses*, Sénèque, raconte qu'un affranchi auquel on reprochait d'avoir accordé ses faveurs à son maître fut ainsi défendu par son avocat : « La passivité sexuelle (*impudicitia*) chez un homme libre est un crime, chez un esclave une obligation, chez l'affranchi un service. »<sup>82</sup> Plusieurs exemples dans la littérature montrent que les maîtres usaient souvent de ce droit et que la conscience sociale acceptait la chose sans trop de problème.

Sur le plan du comportement, l'écart entre bisexualité et homosexualité est évident. La bisexualité ne réside pas dans le fait de goûter les plaisirs de l'un et de l'autre sexe, mais dans le fait pour un homme de tenir, dans la vie sociale en général et dans la relation sexuelle en particulier, le rôle d'une femme, et pour une femme de tenir le rôle d'un homme. Sur ce point aussi, la Grèce et Rome diffèrent. Un adulte homosexuel passif ou une femme homosexuelle qui présente au physique et au moral l'aspect d'un homme devient objet de blâme et se trouve qualifié(e) d'« androgyne ». L'adulte mâle, homosexuel passif, dont le comportement et les vêtements sont ceux d'une femme suscite un

profond mépris. Dans les *Thesmophories* par exemple, Aristophane fait apparaître sur scène Agathon, le poète tragique qui fête sa victoire dans le *Banquet* de Platon, en costume féminin, portant un soutien-gorge (*strôphion*) et tenant un miroir<sup>83</sup>, une lyre et une épée<sup>84</sup>. Tout porte à croire qu'on atteignait le plus haut effet comique en représentant sur scène des travestis qu'on avait maquillés de façon à n'être ni homme ni femme. Et, au début de l'ère chrétienne, le poète Myrinos, se moquant d'un contemporain, peut-être Statyllius Flaccus, lui consacre cette épigramme :

« Statyllios l'androgyné, le chène<sup>85</sup> efféminé d'Aphrodite, voyant que le temps allait l'entraîner vers l'Hadès a fait à Priape l'offrande de ses vêtements d'été peints en écarlate ou en pourpre, de ses cheveux postiches, qui quittent si aisément leur homme, des chaussures qui riaient à ses pieds si bien faits, du chiffonnier, berceau où il couchait ses robes de soie, des couronnes qui répandaient leurs doux parfums dans ses festins de courtisanes ; il les a consacrés au dieu dans le vestibule de son temple. »<sup>86</sup>

L'allusion à Priape, un fils d'Aphrodite comme Hermaphrodite, est particulièrement significative, même si l'allusion à un prétendu temple qui lui aurait été consacré, vient dénoncer le caractère artificiel de l'épigramme.

Priape est le dieu qui, outre les oiseaux, éloigne des potagers et des jardins les voleurs. Avec quelle arme les menace-t-il ? Avec son phallus en érection. Et la menace est la même que celle proférée par Catulle contre ses ennemis, Furius et Aurelius, dans les *Priapées* : « Voleur, je t'enculerai la première fois. Si tu essaies une nouvelle fois, c'est dans la bouche que tu le trouveras. Et si tu reviens voler une troisième fois pour que tu éprouves l'une et l'autre peine, c'est dans le cul et dans la bouche que je te le mettrai. »<sup>87</sup> Catulle tient à rappeler que ce ne sont pas là de vaines menaces<sup>88</sup>. La sodomisation est la peine de base. Pour les récidivistes, il y a la fellation, l'acte le plus infamant auquel un homme peut être contraint. Mais il est clair que celui qui subit la peine ne doit éprouver aucun plaisir ; les homosexuels passifs ne sont donc pas concernés<sup>89</sup> par ces châtiments.

Que ce soit en Grèce ancienne ou à Rome, les amours

féminines homosexuelles sont encore plus malmenées, peut-être parce que ceux qui les évoquent sont des hommes.

Le seul exemple non négatif en Grèce ancienne que l'on puisse mettre de l'avant est celui de Sappho, une femme. Ses poèmes évoquent un contexte où des jeunes filles pouvaient se cultiver et entretenir des relations amoureuses dans le cadre de thiasés<sup>90</sup>, qui bientôt disparaîtront, ne laissant aux femmes qu'un choix, celui des relations avec des hommes, comme hétaires ou comme épouses<sup>91</sup>. On comprend dès lors que dans l'Antiquité la réputation des filles de Lesbos ait été plutôt due à une « spécialisation », l'amour oral qui aurait été inventé dans l'île et que les Grecs désignaient par le verbe *lesbiázein* « pratiquer la fellation »<sup>92</sup>.

Au second siècle ap. J.-C., Lucien, dans ses *Dialogues des courtisanes*, met en scène deux prostituées, Clonarion et Léaina, qui échangent des confidences. Clonarion a entendu dire que Léaina est l'amante d'une femme riche de Lesbos, Mégilla, qui l'aime comme le ferait un homme (*hóspēr ándra*). Léaina l'admet, mais reconnaît en avoir honte parce que cela n'est pas normal (*allókotos*). Clonarion trouve la confession insuffisante. Elle demande quel type de femme est Mégilla : « terriblement mâle (*andriké*) », répond Léaina. Cédant aux requêtes de son amie, Léaina raconte les débuts de l'histoire.

Mégilla avait organisé, avec son amie Démonassa, la Corinthienne, une fête et elle avait engagé Léaina pour jouer de la cithare. La fête s'était terminée fort tard et Léaina avait été invitée à dormir avec Mégilla et Démonassa, qui avaient commencé par l'embrasser et qui étaient rapidement passées à des approches plus audacieuses. C'est alors que Mégilla, très excitée, avait enlevé sa fausse chevelure, dévoilant un crâne rasé jusqu'à la peau, comme le plus mâle des athlètes, et avait prétendu être en réalité un homme et vivre avec Démonassa comme si c'était sa femme. Mais Mégilla n'était pas un homme au sens physique du terme : elle avait en effet avoué à Léaina, qui le lui demandait, ne pas posséder « la chose qu'un homme a (*tò andreion*) », un organe sexuel masculin. Elle avait même précisé qu'elle

n'avait pas les deux sexes comme Hermaphrodite et qu'elle n'a pas changé de sexe comme Tirésias. Mais elle n'en avait pas besoin, car elle avait une manière très personnelle, bien plus plaisante, de faire le mari : « Je suis née femme, comme vous toutes avait dit Mégilla, mais mon esprit (*gnôme*), mes désirs (*epithumiai*) et tout le reste sont ceux d'un homme. » Ensuite, elle avait demandé à Léaina de la laisser démontrer qu'elle ne valait pas moins qu'un homme (*oudén endeoüsa mè tôn andron*). Et Léaina avait accepté. Malgré l'insistance de son amie Clonarion, Léaina refuse d'entrer dans les détails de l'histoire, sous prétexte qu'elle les considère comme honteux (*aiskhrá*).

Le dialogue est significatif à deux points de vue. Les femmes homosexuelles perdent les caractéristiques naturelles de leur sexe ; elles sont une espèce de caricature de mâles et apparaissent comme un phénomène de la nature. En fait, elles sont décrites comme des travesties. Par ailleurs, même une prostituée considère que faire l'amour avec une autre femme constitue un comportement honteux et donc blâmable. Léaina rougit en parlant de son aventure et reste discrète.

A Rome, l'amour entre femmes est d'abord contre nature et ensuite criminel. Même si nulle loi ne prend la chose en considération, il est considéré comme un délit : d'ailleurs on considère que la femme mariée qui a une relation homosexuelle commet un adultère<sup>93</sup>. Voici comment Martial décrit Bassa :

« Je ne voyais jamais, Bassa, d'hommes à tes côtés et aucune fâcheuse histoire ne te donnait jamais d'amants. Empressées autour de toi une foule de personnes de ton sexe te rendaient à toute heure toute sorte de services sans que jamais homme approchât : aussi te prenais-je, j'en fais l'aveu, pour une Lucrece<sup>94</sup>. Mais c'est toi, Bassa — ô scandale — qui les bisognais (*fututor eras*). Tu as l'audace d'accoupler deux sexes féminins (*audes committere cunnos*) et ton clitoris monstrueux remplit frauduleusement le rôle de mâle (*mentiturque uirum prodigiosa Venus*). Tu as imaginé une énigme inouïe, digne du Sphinx thébain : un adultère commis sans la participation d'un homme. »<sup>95</sup>

En ce domaine, Philaenis semble ne pouvoir être surpassée. Martial écrit d'elle : « Tribade des tribades elles-mêmes, Philaenis, c'est avec raison que tu appelles "ton amie" celle que tu bisognes (*recte quam fututaris vocas amicam*). »<sup>96</sup> Et, en décrivant son comportement, il se déchaîne dès les premiers mots qui présentent bien peu de vraisemblance :

« La tribade Philaenis sodomise de jeunes garçons (*pedicat pueros tribas Philaenis*) et, plus furieuse qu'un mâle en ses emportements, elle épuise de ses caresses onze jeunes filles en un seul jour. Elle se retrouse en outre pour manier la balle<sup>97</sup> ; elle est toute blonde du sable dont elle se frotte, et elle fait tourner, d'un bras aisé, des haltères trop lourds pour des mignons ; puis, le corps sali par la palestre poudreuse, elle se fait masser à tour de bras par le maître de gymnastique à la peau huilée. Elle ne dîne, elle ne se met à table qu'après avoir vomi sept setiers de vin pur, et elle croit pouvoir revenir à ce chiffre lorsqu'elle a absorbé seize pains de régime pour athlètes. Mise en rut par tout cela, elle [ne s'adresse pas à l'homme] (cela lui paraît trop viril), mais ses lèvres s'attachent avec frénésie au ventre des jeunes filles. Puissent les dieux, Philaenis, te donner une mentalité en rapport avec ton sexe, à toi qui vois de la virilité à lécher un con (*cunnum lingere quae putas uirile*) ! »<sup>98</sup>

La même perception de l'homosexualité féminine se trouve exprimée par Juvénal dans ses *Satires*<sup>99</sup>.

En définitive, les mythes et les pratiques évoqués dans ce chapitre s'attachent à une bisexualité intéressant non plus le corps, mais le comportement. Sur le plan du comportement, être homme c'est tenir un rôle actif et être femme c'est tenir un rôle passif. A la différence du Grec, pour lequel la passivité était admise à une certaine époque de la vie, un citoyen romain n'avait qu'un but : conquérir le monde<sup>100</sup>. Il devait donc apprendre depuis sa plus tendre enfance à ne jamais se soumettre et donc à imposer sa volonté y compris sexuelle. En revanche, pour un Grec de l'époque classique, la passivité dans les relations sexuelles, était admise pour une certaine période de la vie ; passé un certain âge, l'activité devenait la règle, et tout écart par rapport à cette règle était sanctionné.

## L'archétype

Rejetés hors de la réalité comme des monstres ou tenus en marge comme des erreurs de la nature, les êtres bisexués jouent pourtant un rôle considérable dans le mythe et dans l'éthique qui en découle. Sur ce plan, la bisexualité peut être simultanée ou successive.

Quand la bisexualité est simultanée, les êtres qui en sont affectés jouent un rôle d'« archétype », de « principe ». A l'origine, tous les vivants, dieux, hommes et animaux, se trouvent pourvus des deux sexes, masculin et féminin, comme c'est le cas non seulement pour le Phénix, mais aussi pour tous ces êtres primordiaux qu'évoquent la tradition platonicienne, l'Orphisme, les *Oracles Chaldaïques*, l'Hermétisme et le Gnosticisme.

Très généralement la bisexualité simultanée, lorsqu'elle intéresse des êtres qui ont les deux sexes à la fois, exprime la coïncidence des opposés dans la totalité qui se trouve à l'origine de toutes choses ; elle équivaut donc à l'a-sexualité. Avoir les deux sexes, c'est n'avoir ni l'un ni l'autre ou n'être que l'un ou le même parce qu'il n'y a plus d'autre. Pour se perpétuer, l'être androgyne doit, dans un premier temps, se dédoubler. Ce dédoublement marque le commencement de la génération et de la multiplicité. Il signifie la répétition du même dans la descendance d'un autre. Mais la juxtaposition des deux sexes dans un même être entraîne une transgression des liens de parenté les plus élémentaires. La part féminine d'un être bisexué devient alors

tout à la fois sa mère, son épouse et sa fille. Ce qui lui permet, comme dans le cas du Phénix, de s'engendrer lui-même et donc de s'assurer une résurrection perpétuelle.

Cette coïncidence qui ne se retrouve jamais dans l'amour humain, où pourtant elle s'exprime sous la forme d'un souhait lancinant, certains individus, qui ont choisi une solitude absolue, où la distinction masculin et féminin perdait tout son sens, ont voulu la réaliser sur le plan spirituel, en cherchant à atteindre la fusion avec l'objet a-sexué de leur amour, abolissant par là toute distance entre eux-mêmes et cet objet.

#### *Le mythe d'Aristophane dans le Banquet de Platon*

Dans l'Antiquité, le point de départ de toute recherche sur la bisexualité s'impose sans discussion : il s'agit du mythe raconté par Aristophane dans le *Banquet*.

Dans ce dialogue de Platon, six personnages font l'éloge d'Éros en suivant les règles du genre littéraire que définit Aristote dans sa *Rhétorique*<sup>1</sup>. Phèdre, Agathon, Pausanias, Éryximaque, Aristophane et Socrate décrivent la nature d'Éros ; puis ils considèrent les bienfaits qui doivent résulter de cette nature. Ces six éloges d'Éros peuvent être regroupés en trois couples : Phèdre / Agathon, Pausanias / Éryximaque, Aristophane / Diotime (Socrate), à l'intérieur de chacun desquels se laisse discerner une opposition majeure se détachant sur le fond d'un accord fondamental, comme on peut le constater en reprenant les choses par le détail.

Pour Phèdre et Agathon, il n'y a qu'un seul Éros, mais, alors que pour Phèdre, Éros est le plus ancien des dieux, pour Agathon, c'est le plus jeune. En revanche, Pausanias et Éryximaque estiment qu'il y a deux Éros qui correspondent aux deux Aphrodites, l'Ouranienne dont l'origine est le sperme qui, dans la mer, s'écoule du sexe coupé d'Ouranos et la Pandémienne, fille de Zeus et de Dionè<sup>2</sup> ; toutefois, Pausanias n'examine les conséquences de cette dualité que dans le cas de l'homme, alors qu'Éryximaque étend son

propos à l'ensemble des êtres. Enfin, Aristophane et Socrate posent le problème à un autre niveau : celui de l'unité primordiale dont la nostalgie subsiste au cœur même de la séparation qu'implique l'union sexuelle. Pour Aristophane en effet, Éros est le seul dieu qui permette à tout être humain de réaliser son désir le plus profond : s'unir de nouveau avec la moitié de lui-même dont il a été séparé. Et, pour Socrate qui prétend rapporter les paroles de Diotime, une prêtresse de Mantinée, Éros n'est pas un dieu. C'est un *daimon* qui, jouant le rôle d'intermédiaire entre les individus et même entre les niveaux de réalité, permet de transformer l'aspiration vers le beau et le bien que ressent l'homme en une possession perpétuelle de ce beau et de ce bien, par le moyen de la procréation selon le corps et surtout en incitant la création selon l'âme. En transcendant l'opposition entre le sensible et l'intelligible, l'âme qui réussit à s'abstraire du sensible pour contempler l'intelligible opère un retour vers ses origines et retrouve ainsi son être véritable. Dans un cas, il s'agit d'une fusion entre deux corps, alors que dans l'autre, il s'agit d'une union entre le sensible et l'intelligible par l'intermédiaire de l'âme.

Les deux premiers couples de discours, celui de Phèdre et d'Agathon d'une part et celui de Pausanias et d'Éryximaque d'autre part, ont pour arrière-plan la théologie traditionnelle transmise, en Grèce ancienne, par Homère, par Hésiode et par la plupart des autres poètes. En revanche, le troisième couple de discours, celui d'Aristophane, qui selon toute vraisemblance fait référence à l'Orphisme, et celui de Socrate, qui transpose cette tradition religieuse sur le plan de la philosophie platonicienne, où est opérée une scission entre le sensible et l'intelligible, inaugure un type de spéculation où la bisexualité joue un rôle prépondérant et qui connaîtra une prodigieuse fortune dans le cadre du renouveau de l'Orphisme, dont les néo-Platoniciens et les Apologistes chrétiens seront les témoins, complaisants dans un cas et critiques dans l'autre.

Le discours d'Aristophane s'ouvre sur une description de l'antique nature humaine et des rapports qu'entretenaient à l'origine les êtres humains avec le reste de l'univers :

« Autrefois en effet, notre nature n'était pas la même que celle qui précisément (est la nôtre) maintenant, mais elle était autre.

D'abord en effet, il y avait trois genres d'êtres humains, et non deux comme maintenant : le mâle et la femelle. Mais il en existait aussi un troisième qui participait des deux autres dont le nom subsiste maintenant, alors que lui-même a disparu. En effet, il existait alors un genre distinct qui, pour la forme comme pour le nom, participait des deux autres ; maintenant, de ce genre, ne subsiste plus que le nom tenu pour infamant.

Ensuite, la forme de chacun de ces êtres formait un tout, avec un dos rond et des flancs en cercle ; ils avaient quatre mains et des jambes en nombre égal aux mains ; ils avaient aussi, sur un cou tout rond, deux visages en tout point semblables, tandis que la tête, pour ces deux visages opposés l'un à l'autre, était unique ; ils avaient quatre oreilles et deux organes sexuels ; et tout le reste était comme on peut se le représenter à partir de cet aperçu. Quant à leur démarche, ou bien elle était en ligne droite comme maintenant dans celui des sens qu'ils désiraient ; ou bien, quand ils entreprenaient de courir rapidement, elle ressemblait à celle de ceux qui font la roue en culbutant, c'est-à-dire en se jetant à la renverse et en se remettant d'aplomb sur leurs jambes en un mouvement circulaire : comme ils s'appuyaient sur les huit membres qu'alors ils avaient, ils avançaient rapidement en faisant la roue. Or, si les genres (d'êtres humains) étaient au nombre de trois et qu'ils étaient ainsi constitués, c'est pour cette raison que, au point de départ, le genre mâle était un rejeton du soleil, le genre femelle de la terre, et celui qui participait des deux de la lune : et justement, s'ils présentaient une forme circulaire aussi bien dans leur structure que dans leur démarche, c'est qu'ils ressemblaient à leurs parents.

Ils étaient donc redoutables en raison de leur vigueur et de leur force, et grand était leur orgueil. Or, ils s'en prirent aux dieux, et ce que raconte Homère d'Éphialte et d'Otos — le fait d'entreprendre l'escalade du ciel — les concerne, car ils avaient l'intention de s'attaquer aux dieux. »<sup>3</sup>

Dans cette description interviennent un certain nombre d'éléments d'ordre anthropologique, cosmologique et

même théologique, dont l'inventaire fait apparaître l'arrière-plan du récit d'Aristophane.

A l'origine, l'humanité est constituée d'êtres doubles<sup>4</sup>. Ces êtres doubles sont dotés de deux organes sexuels du même type que ceux que possèdent maintenant les êtres humains : mâle (M) / femelle (F), mais groupés en couple où ces éléments de base M et F sont ainsi distribués : mâle originel {M, M}, femelle originelle {F, F}, et androgyne {(M, F) ou (F, M)}. Il est à noter que ces êtres, qui possèdent chacun un couple de sexes se trouvant en haut de leurs fesses comme on le verra plus loin, se reproduisent non en s'unissant les uns aux autres, mais en surgissant de la terre comme les cigales<sup>5</sup>. L'union sexuelle indissociable d'une disjonction des sexes ne deviendra possible qu'après la bisection de ces êtres doubles par Zeus.

Ainsi constitués, ces êtres doubles entretiennent un rapport privilégié avec le cercle aussi bien dans leur structure que dans leur mouvement. Par ce biais, on peut passer du domaine de l'anthropologie à celui de la cosmologie. En effet, Aristophane justifie le rapport privilégié de ces êtres doubles avec le cercle par leur origine : c'est que le mâle originel est un rejeton du soleil, la femelle originelle un rejeton de la terre, et l'androgyne un rejeton de la lune qui participe de l'un et de l'autre sexe. Sur le plan de l'astronomie, comme le fait déjà remarquer Empédocle, la lune, qui se trouve entre la terre et le soleil<sup>6</sup>, reçoit la lumière du soleil et, à l'instar du soleil, elle éclaire la terre<sup>7</sup>. Cette situation d'intermédiaire et la succession de ses phases font de la lune un lieu de réconciliation des contraires. D'où son caractère ambivalent, y compris dans le domaine de la sexualité, comme en témoigne Plutarque qui identifie la déesse égyptienne Isis à la lune<sup>8</sup>.

Tout cela met en évidence un aspect inquiétant de l'unité, dont la bisexualité est une manifestation. Refuser la division et la séparation, c'est se maintenir dans le chaos ou y retourner. La séparation entre le ciel et la terre, la distinction entre les dieux et les hommes et la différence entre les sexes sont solidaires l'une de l'autre et assurent le maintien d'un ordre anthropologique, cosmologique et même théolo-

gique que remettent en cause les êtres doubles du mythe raconté par Aristophane, en voulant abolir toute distance entre le ciel et la terre, les dieux et les hommes. Car ces êtres s'en prennent aux dieux à la façon d'Otos et d'Éphialte qui, ayant retenu Arès prisonnier treize mois dans une jarre<sup>9</sup>, avaient formé le projet de monter à l'assaut du ciel où résident les dieux, en entassant le mont Ossa sur le mont Olympe et le mont Pélion sur le mont Ossa<sup>10</sup>. En punissant ces êtres doubles, Zeus cherche avant tout à maintenir une bonne distance entre les sexes, entre le ciel et la terre et entre les dieux et les hommes.

Le problème auquel est confronté Zeus par cette révolte des premiers hommes est le suivant : comment les punir sans les exterminer ? Dans un premier temps, il décide de les affaiblir en les coupant en deux « à la façon de ceux qui coupent les cornes pour les conserver ou à la façon de ceux qui coupent les œufs avec un crin »<sup>11</sup>. Par la même occasion, fait ironiquement remarquer Aristophane, Zeus double le nombre des hommes qui sont deux fois plus nombreux à rendre hommage aux dieux et à leur faire des offrandes. Après l'intervention de Zeus, Apollon, le dieu guérisseur, retourne le visage et la moitié du cou de chacun des nouveaux êtres ainsi constitués et referme la blessure provoquée par la bissection en refermant la peau du ventre en cet endroit qui est appelé maintenant le « nombril », cicatrice qui témoigne de cette opération qui assure leur survie.

L'état qui résulte de la coupure réalisée par Zeus n'est pas viable. Chaque moitié d'être originel soupire après son autre moitié, cherche à la rejoindre et, l'ayant trouvée, l'étreint de façon à ne faire plus qu'un seul être avec elle, comme c'était le cas auparavant, l'une et l'autre moitiés se laissant alors mourir d'inanition. Cette nostalgie de la fusion se retrouve aussi, me semble-t-il, très fortement et très magnifiquement exprimée dans le mythe d'Hermaphrodite raconté par Ovide, lorsque Salmacis adresse ce vœu aux dieux : « Faites que jamais ne vienne le jour qui nous éloignerait, lui (= Hermaphrodite) de moi ou moi de lui ! » Aussi Zeus est-il forcé d'intervenir de nouveau pour sauver les êtres humains que son intervention vient de pro-

duire. « Il transporte leurs organes sexuels sur le devant ; jusque-là en effet ils les avaient en dehors eux aussi »<sup>12</sup>. Cette nouvelle disposition des organes sexuels permet à chaque moitié de s'accoupler avec sa moitié complémentaire, mais de façon intermittente, le reste du temps étant consacré aux autres occupations qui rendent possible la vie en famille et en société, tâche qui s'avère aussi nécessaire que la reproduction à la survie de l'espèce humaine. D'où cette typologie des comportements sexuels :

« Chacun de nous est donc le "symbole"<sup>13</sup> d'un être humain, attendu qu'il a été coupé à la façon d'un carrelé ; d'un être unique, deux êtres ont été tirés. Voilà pourquoi chacun est toujours à la recherche de son "symbole". Aussi tous ceux des mâles qui sont une coupure de l'être mixte qu'alors justement on appelait "androgyné", sont-ils attirés par les femmes, et c'est de ce genre que viennent la plupart des hommes adultères ; de même, c'est de ce genre que viennent à leur tour toutes les femmes qui sont attirées par les hommes, et les femmes adultères. Par ailleurs, toutes celles des femmes qui sont une coupure de femme, celles-là ne prêtent pas grande attention aux hommes ; mais c'est plutôt vers les femmes qu'elles sont tournées, et c'est de ce genre que proviennent les femmes homosexuelles. Enfin, tous ceux qui sont une coupure de mâle recherchent les mâles. »<sup>14</sup>

Dans un tel contexte, l'hétérosexualité ne s'oppose donc pas à l'homosexualité. L'homosexualité masculine ou féminine ne peut, dans le contexte de ce mythe, être considérée comme une déviance de l'hétérosexualité, car les deux couples homme / homme, femme / femme, sont aussi originaires que le couple homme / femme ou femme / homme<sup>15</sup>, comme c'est le cas chez Freud.

L'explication proposée par Freud des divers comportements érotiques se fonde, en quelque sorte, sur une indistinction origininaire de tendances sexuelles qui ultérieurement se différencient. En effet, on lit dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité* : « Nous trouvons la meilleure interprétation de la notion populaire de pulsion sexuelle dans la légende pleine de poésie selon laquelle l'être humain fut divisé en deux moitiés — l'homme et la femme — qui tendent depuis à

s'unir par l'amour. C'est pourquoi l'on est fort étonné d'apprendre qu'il y a des hommes pour qui l'objet sexuel n'est pas la femme, mais l'homme, et que de même il y a des femmes pour qui la femme représente l'objet sexuel. »<sup>16</sup> Dans ce passage, Freud, c'est indéniable, fait allusion au mythe d'Aristophane. Toutefois, et cela est très significatif, il ne retient qu'un seul des trois genres originels qu'énumère Aristophane, celui de l'androgyné. Une telle réduction permet à Freud d'accorder le mythe d'Aristophane au récit de la *Genèse* 21-24, où Ève est tirée d'une côte d'Adam. D'où il suit que l'hétérosexualité est antérieure, et que l'homosexualité masculine ou féminine n'en est qu'une perversion ultérieure, un sexe recherchant non pas le différent, mais l'identique.

En rattachant le comportement sexuel des individus, hommes ou femmes, qui forment un couple à trois êtres doubles originels coupés en deux par l'intervention de Zeus, Aristophane peut rendre compte du fait que l'union sexuelle intermittente reste teintée d'une nostalgie de la permanence, de la fusion totale, qui dans un premier temps met en cause la survie même de l'espèce humaine :

« Or, quand la nature de l'homme eut été ainsi dédoublée, chaque moitié, regrettant sa propre moitié, s'accouplait à elle ; elles se passaient leurs bras autour l'une de l'autre, elles s'enlaçaient mutuellement dans leur désir de se confondre en un seul être, finissant par mourir de faim, et, en somme, de l'inaction causée par leur refus de faire quoi que soit l'une sans l'autre. En outre, quand une des moitiés était morte et que l'autre survivait, cette survivante en cherchait une autre, et elle s'enlaçait à elle, aussi bien quand elle avait rencontré une moitié de femme, de femme entière (ladite moitié étant ce qu'aujourd'hui nous appelons une femme), aussi bien quand c'était une moitié d'homme. De cette façon l'espèce humaine disparaissait. »<sup>17</sup>

Cette nostalgie persiste, même après que Zeus et Apollon aient rendu les êtres humains aptes à une véritable union sexuelle intermittente :

« Pareillement, ceux qui d'un bout à l'autre passent leur vie ensemble, ce sont des gens qui ne pourraient même pas

dire ce qu'ils souhaitent se voir arriver l'un par l'autre. Car personne ne pourrait croire que c'est l'acte sexuel qui est, en fin de compte, le motif de l'agrément que prend chacun à partager son existence avec l'autre avec un zèle aussi grand. Mais c'est quelque chose d'autre que manifestement souhaite l'âme de chacun d'eux, quelque chose qu'elle ne peut exprimer ; ce qu'elle souhaite, elle le devine et elle le laisse entendre.

Supposons même qu'Héphaïstos, se tenant, ses outils à la main, debout devant eux, tandis qu'ils reposent sur la même couche, leur pose cette question : « Que souhaitez-vous, hommes, qu'il vous arrive l'un par l'autre ? » Et si, les voyant embarrassés, il leur posait cette nouvelle question : « N'est-ce pas vraiment de ceci que vous avez envie : de vous confondre le plus possible l'un avec l'autre dans le même être, de façon à ne vous quitter l'un l'autre ni jour ni nuit ? Si c'est en effet de cela que vous avez envie, je consens à vous fondre ensemble et, au soufflet de ma forge, à vous unir en un même alliage, en sorte que, étant deux, vous deveniez un et que, tant que vous vivrez, vous viviez, comme si vous étiez un seul être, tous deux ensemble d'une existence commune et que, une fois morts, là-bas chez Hadès, au lieu d'être deux, vous soyez encore un après une mort commune. Eh bien ! voyez si c'est là ce que vous désirez et si vous serez satisfaits d'en avoir obtenu la réalisation ! » En entendant ces paroles, il n'y en aurait pas un seul, nous le savons bien, pour dire non et il ne s'en trouverait pas un seul non plus pour souhaiter autre chose.

Mais il penserait bel et bien avoir entendu exprimer ce dont, en fin de compte, il avait depuis longtemps envie ; s'unir à l'aimé, se fondre en lui, et de deux êtres devenir un seul. »<sup>18</sup>

L'union sexuelle intermittente ne trouve pas sa satisfaction ultime dans le plaisir. Aux moments les plus intenses de sa réalisation, se manifeste toujours une déception, un échec, car elle ne peut assouvir le désir qui la suscite, celui de réaliser la fusion des corps pour reconstituer un être double originel.

Pour Aristophane, ce désir de fusion est une nostalgie, qui implique un retour vers le passé. Mais on pourrait tout aussi bien évoquer la coïncidence des sexes, comme une

attente, un projet. Certes, ce désir va contre la réalité, car nous sommes faits de matière et sommes finis ; parce que nous sommes finis, nous n'avons qu'un sexe, et parce que nous sommes faits de matière, nous ne pouvons faire que deux corps n'en fassent qu'un. Mais, en donnant à l'amour un autre objet, comme veulent le faire et Diotime dans le *Banquet* et un certain nombre de personnages singuliers qui seront évoqués plus loin, on peut arriver à réaliser une véritable fusion entre un sujet et l'objet de son amour, une fusion qui abolit tous les contraires et qui assure l'immortalité, une immortalité qui n'est cependant pas assurée par la transmission de son capital génétique. Pour Diotime en effet, l'objet ultime de l'amour est le Beau qui coïncide avec le Bien et même l'Un (comme ce sera le cas chez Plotin), ou Dieu, quelle que soit son identité. Dans un tel contexte, l'immortalité équivaut à la survie de l'âme et passe par l'union de l'âme avec l'incorporel, et non par l'union des corps dans les rapports sexuels.

Mais revenons au mythe d'Aristophane. Cette union originelle, qu'il faut désormais purifier de l'orgueil et de l'arrogance des êtres doubles de l'humanité antérieure, seul Éros peut permettre à l'homme d'y parvenir :

« Or, il est à craindre, si nous ne sommes pas modestes à l'égard des dieux, que nous ne soyons, une fois de plus, fendus en deux, et qu'alors nous ne nous promenions, pareils aux personnages dont on voit sur les stèles le profil en bas-relief, sciés en deux selon l'axe de notre nez, devenus pareils aux osselets qu'on coupe en deux ! Eh bien ! voilà pour quels motifs c'est une recommandation qu'on doit faire à tout homme : de témoigner en toutes choses aux dieux un pieux respect, en vue d'éviter la seconde alternative, et de parvenir, avec Éros pour guide et pour chef, à réaliser la première. »<sup>19</sup>

Il semble donc tout à fait naturel que, dans la *Théogonie* d'Hésiode, Éros apparaisse comme l'une des trois divinités primordiales : « Donc, avant tout fut Chaos ; puis Gaïa (la Terre) aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants (...) et Éros (l'Amour), le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le

cœur et le sage vouloir. »<sup>20</sup> Suivant la description qui en est donnée ici, l'action d'Éros est universelle, puisqu'elle porte aussi bien sur les dieux que sur les hommes. De surcroît, son caractère primordial destine Éros à jouer un rôle de première importance comme démiurge.

Paradoxalement toutefois, les premières générations se font sans son intervention<sup>21</sup>. En fait, Éros ne commence à se manifester que dans les embrassements d'Ouranos (le Ciel) et de Gaïa (la Terre). Or, ces embrassements permanents sont à ce point excessifs qu'ils empêchent les enfants qui en résultent de voir le jour<sup>22</sup>. Dès qu'il intervient, Éros tisse donc entre les êtres — mâles et femelles —, dont il provoque l'union, des liens si forts qu'ils bloquent en quelque sorte le processus de génération en cours et que, ce faisant, ils amorcent un mouvement de retour vers le chaos.

Pour permettre aux générations de reprendre leur cours, une bonne distance doit être établie entre Gaïa (la Terre) et Ouranos (le Ciel), dont la proximité constitue une grave menace. Aussi est-ce en ce sens qu'il faut interpréter, semble-t-il, le geste de Cronos qui tranche le sexe de son père, Ouranos, provoquant par le fait même cette séparation qui permet aux enfants que Gaïa (la Terre) a engendrés en son sein de sortir à la lumière<sup>23</sup>. Le geste de Cronos sépare définitivement Ouranos de Gaïa. Mais, en réalisant cette séparation nécessaire, le même geste assure une union complémentaire, dans la mesure où du sperme s'échappant dans la mer des bourses coupées d'Ouranos naît Aphrodite qui, en quelque sorte, prend le relais d'Éros, lequel, avec Himéros (le Désir), lui fait aussitôt cortège. Ainsi est instaurée entre Gaïa et Ouranos, et, par voie de conséquence, entre tous les êtres, une bonne distance où union et séparation, proximité et éloignement s'équilibrent. Par la suite, en effet, tous les autres dieux et déesses seront engendrés avec l'aide d'Aphrodite et donc d'Éros qui en est indissociable, à quelques exceptions près cependant, Athéna et Héphestos par exemple.

Ainsi donc Éros, divinité primordiale, qui dans la suite de la *Théogonie* cède la place à Aphrodite, à qui il fait alors cortège, se voit attribuer par Hésiode une fonction démiur-

gique, dans la mesure où il apparaît, dans cette description des origines de toutes choses en quoi consiste une théogonie<sup>24</sup>, comme ce principe d'union qui assure la génération de tous les êtres, lorsqu'il ne la bloque pas sous l'effet d'un excès de sa puissance. Cette fonction démiurgique, beaucoup d'autres auteurs la reconnaissent à Éros<sup>25</sup>.

### Orphisme

Mais c'est l'Orphisme<sup>26</sup> qui systématise cet aspect d'Éros. Dans la théologie traditionnelle en Grèce ancienne et chez Hésiode en particulier, l'équilibre entre union et séparation se trouve établi définitivement par le geste de Cronos qui tranche les bourses de son père. Dans l'Orphisme au contraire, cet équilibre reste provisoire, car il est sans cesse remis en cause. Union et séparation s'y succèdent en une pulsion qui s'intègre dans un mouvement cyclique. On comprend pourquoi la bisexualité y joue un rôle aussi important.

Le postulat sur lequel repose la théogonie orphique est ainsi formulé chez Diogène Laërce : « Tout vient de l'un et se résout en lui. »<sup>27</sup> Damascius, le dernier chef de l'école néo-platonicienne d'Athènes connaît au moins trois versions de cette théogonie, qui ne se distinguent que par leur début, leur mouvement général restant identique. A la différence de celle d'Hésiode, la théogonie attribuée à Orphée ne se développe pas suivant une progression linéaire orientée en un seul sens. Cyclique, elle est scandée par trois moments qui correspondent à Phanès (responsable de la théogonie), Zeus (responsable de la cosmogonie) et de Dionysos (responsable de l'anthropogonie) et qui tous trois présentent le même mouvement double : état de fusion primordial à partir duquel se déploient toutes les distinctions ultérieures.

La version la plus ancienne, à laquelle fait allusion Damascius, est celle d'Eudème, un disciple d'Aristote. Cette version semble correspondre à celle que connaissait

Aristote lui-même. De plus, elle présente beaucoup d'affinité avec celle parodiée par Aristophane dans les *Oiseaux* :

« Au commencement était le Chaos et la Nuit et le noir Érèbe et le vaste Tartare, mais ni la terre, ni l'air, ni le ciel n'existaient. Dans le sein infini de l'Érèbe, tout d'abord la Nuit aux ailes noires produisit un œuf sans germe, d'où, dans le cours des saisons, naquit Éros le désiré au dos étincelant d'ailes d'or, Éros semblable aux rapides tourbillons du Vent. C'est lui qui, s'étant uni, la nuit, au Vide ailé dans le vaste Tartare, fit éclore notre race et la fit paraître la première au jour. Jusqu'alors n'existait point la race des immortels, avant qu'Éros n'eût uni tous les éléments : à mesure qu'ils se mêlaient les uns aux autres naquit le Ciel et l'Océan et la Terre et toute la race impérissable des dieux bienheureux. »<sup>28</sup>

Dans les témoignages qui viennent d'être évoqués, la Nuit joue le rôle de principe primordial. Et chez Aristophane, le premier dieu qu'elle engendre, c'est-à-dire Éros, sort d'un œuf. Or, les êtres doubles à l'origine de l'humanité présentent aussi la forme d'un œuf. Voilà des indices qui permettent de rattacher ces deux témoignages du poète comique à une même tradition.

Ce qui subsiste de cette première version de cette théogonie orphique ne diffère pas fondamentalement du début de la seconde version consignée dans les *Discours sacrés en 24 rhapsodies*, auxquels font allusion les néo-Platoniciens et un certain nombre d'Apologistes chrétiens<sup>29</sup>. Dans ces *Rhapsodies* orphiques, on trouve, selon Damascius, « la théologie orphique ordinaire », dont Proclus fournit le témoignage d'ensemble le plus succinct :

« Orphée a enseigné que sont Rois des dieux présidant sur toutes choses, conformément au nombre parfait<sup>30</sup>, Phanès, la Nuit, Ouranos, Kronos, Zeus, Dionysos. Phanès est en effet le premier à manipuler le sceptre :

« En premier lieu a régné le très illustre Ériképaios. » En second vient la Nuit, qui a reçu le sceptre de son père. Ouranos l'a reçu en troisième de sa mère, Kronos en quatrième, lorsque, comme on dit, il fit violence à son père, Zeus en cinquième quand il se fut rendu maître de son père, et après lui, en sixième, Dionysos. »<sup>31</sup>

Reprenons par le détail, en le complétant, ce témoignage de Proclus.

C'est avec Chronos *agéraios* (le temps « qui ne vieillit pas ») que débute cette seconde version de la théologie orphique. De Chronos naissent l'Éther et le Chaos.

Dans l'Éther, Chronos fabrique un œuf, qui s'ouvre en deux, laissant sortir Phanès, le premier-né des dieux. Merveilleusement beau et rayonnant de lumière, son cou est surmonté des têtes de divers animaux, et sur ses épaules prennent racine des ailes d'or. Il est bisexué. Lui qui porte la semence de tous les autres dieux, on l'appelle Phanès, Métis, Protogonos, Ériképaïos, Éros et même Dionysos. A Phanès, correspond une entité féminine, la Nuit, qui est à la fois sa mère, son épouse et sa fille.

Phanès transmet le pouvoir à la Nuit, qui lui donne deux enfants, Ouranos (le Ciel) et Gaïa (la Terre), lesquels, à leur tour, engendrent notamment les Titans et les Titanides et donc Cronos et Rhéa. Tout comme le raconte Hésiode dans la *Théogonie*, Cronos mutile son père qui, par ses embrassements excessifs, empêche les enfants que lui donne Gaïa de voir le jour. Puis Rhéa use d'un subterfuge pour sauver de l'engloutissement Zeus qui libère ses frères et sœurs, puis s'empare du pouvoir.

A ce stade, le processus des générations s'arrête pour prendre un nouveau départ : la théogonie proprement dite fait place à la cosmogonie. Car, sur les conseils de la Nuit, Zeus avale Phanès. Et, à partir de l'unité ainsi reconstituée en lui qui par ce geste d'incorporation est devenu le commencement, le milieu et la fin de toutes choses, il crée l'univers. Tout comme Phanès, Zeus est bisexué ; et il a pour parèdre une divinité féminine qui est à la fois sa mère, sa sœur, sa fille et surtout son épouse sous les noms de Rhéa, Déméter et Coré.

Mais brusquement c'est à un Dionysos encore enfant que Zeus transmet le pouvoir. Attiré dans un guet-apens, l'enfant est tué par les Titans qui le dépècent, puis le mangent, après l'avoir préparé suivant une cuisine qui inverse celle du sacrifice traditionnel de type prométhéen<sup>32</sup>. Seul le cœur est sauvé par Athéna qui le porte à Zeus, pour qu'il fasse

revivre Dionysos. Pour venger la mort de Dionysos, Zeus frappe de sa foudre les Titans qu'il brûle. Et, de la suie que dépose la fumée dégagée par cette combustion, naissent les hommes dont la constitution est double : une part de leur être vient de Dionysos, et une autre des Titans qui l'ont ingurgité. Avec Dionysos, la cosmologie se trouve donc relayée par l'anthropogonie.

L'influence du Mithriacisme, qui reste limitée dans cette seconde version, devient déterminante dans la théogonie que, selon Damascius, « on rapporte à Hiéronymos et à Hellanikos — si ces deux auteurs n'en font pas un seul ». Cette théogonie, Damascius ne la considère pas comme orphique. Mais Athénagore, un Apologiste chrétien du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., attribue à Orphée une théogonie presque identique, tout comme Apion, suivant le pseudo-Clément de Rome.

Cette théogonie place à l'origine l'eau et la matière, dont sera tirée la terre. D'un mélange d'eau et de terre vient Chronos, un serpent ailé pourvu de plusieurs têtes, et notamment des quatre suivantes : celles d'un homme, d'un taureau, d'un bélier et d'un lion. Cet être extraordinaire s'appelle aussi Héraclès. Bisexué, il est couplé avec une entité féminine Anankè, la Nécessité qui a pour autre nom Adrastée. Chronos commence par engendrer l'Éther, le Chaos et l'Érèbe. Puis, il dépose en eux l'œuf dont sort le dieu qu'on appelle Protogonos, Zeus et Pan. La suite semble similaire à ce qui est raconté dans la seconde version.

Cette « troisième version » paraît supposer les deux précédentes, dont cependant elle se distingue surtout en ceci qu'elle apporte une réponse beaucoup plus élaborée à la question fondamentale : qui produit l'œuf dont sort Phanès-Éros ?

Chez Aristophane, la Nuit, contemporaine du Chaos, de l'Érèbe et du Tartare, produit un œuf né du vent (*hupéné-mios*), c'est-à-dire un œuf sans germe ou plus familièrement un œuf clair. Comme le note déjà Aristote dans son *Histoire des animaux* (VI 2, 559b20 sq.), les œufs clairs sont des œufs non fécondés. Et Lucien (*De sacrificiis* 6), décrivant la naissance d'Héphaïstos que, selon certains auteurs, Héra

aurait engendré seule pour se venger de Zeus qui fait naître Athéna sans l'intervention de son épouse, dit d'Héra « qu'elle engendra un enfant sans avoir recours à son époux (*hupenémion paída*) ». Selon Aristophane donc, l'œuf primordial est fécondé non par une entité masculine qui aurait fait couple avec une entité féminine, la Nuit, mais par les vents (*ánemoi*), considérés en Grèce ancienne comme vecteurs de fécondité<sup>33</sup>, ce qui revient à dire, en définitive, que cette génération n'est pas d'ordre sexuel.

Suivant la seconde version de la théogonie orphique, Chronos produit d'abord l'Éther et le Chaos. Puis, dans l'Éther, il « fabrique » (*éteukse*) un œuf argenté. L'usage du verbe *teúkho* évoque non l'acte sexuel, mais une activité artisanale, et plus précisément celle d'un métallurgiste, l'œuf qui en est le produit étant qualifié d'« argenté ». La chose se voit d'ailleurs explicitement confirmée par le commentaire de Damascius : « Le verbe *éteukse* en effet désigne, selon toute vraisemblance, un artefact et non le produit d'une génération. » Force est donc de conclure que, aussi bien chez Aristophane que dans les *Rhapsodies* orphiques, la sexualité des êtres précédant l'œuf primordial reste indéterminée.

Dans la troisième version, en revanche, Chronos, formé à partir d'un mélange d'eau et de terre, se présente comme un être véritablement bisexué, auquel est associée la Nuit qui a aussi pour noms Anankè et Adrastée ; c'est lui qui produit l'œuf primordial dont sort Protogonos.

Ce Chronos (le Temps) est qualifié de *mégas* (« grand »), d'*agéraos* (« qui ne vieillit pas ») et d'*aphthitómētis* (« à la *mētis* impérissable »). L'épithète « grand » peut être compris soit d'un point de vue qualitatif en raison de la situation et du rôle qui sont ceux de Chronos, soit d'un point de vue quantitatif en raison du déploiement en quelque sorte infini du temps. Dire du temps qu'il ne vieillit pas revient à reconnaître que l'âge appartient à ce qui est mesuré et non à la mesure. Enfin, l'expression « à la *mētis* impérissable » renvoie à ce qui vient d'être dit et ouvre de nouvelles perspectives. L'adjectif « impérissable » reprend la même idée que l'expression « qui ne vieillit pas ». Et le substantif *mētis* (« in-

telligence pratique », « ruse ») que qualifie cet adjectif convient au dieu qui joue le rôle de principe de toutes choses et qui donc doit avant tout être Providence.

Chronos est aussi appelé Héraclès. Pourquoi ? En s'appuyant sur un jeu de mots, Porphyre<sup>34</sup> assimile Héraclès au soleil, auquel Phanès (qui à un stade ultérieur devient la réplique de Chronos) s'identifie, parce qu'il est cet être radieux, dont la naissance fait apparaître toutes choses à la lumière. Et c'est aussi par référence à la course du soleil dans les signes du zodiaque que peut s'expliquer l'apparence de Chronos et celle de Phanès. L'un et l'autre présentent en effet l'apparence de serpents ailés pourvus de plusieurs têtes : celle d'un homme, celle d'un taureau, celle d'un bélier et celle d'un lion. De toute évidence, ces têtes font référence à des signes du zodiaque (Verseau, Taureau, Capricorne et Lion) dans lesquels se trouve le soleil durant son parcours annuel, et plus précisément aux deux équinoxes et aux deux solstices. Il faut aussi rappeler que dans la tradition orphique, le soleil est ailé. Enfin, trois raisons peuvent rendre compte du fait que Chronos et Phanès aient le corps d'un serpent. Ce peut être pour signifier le cours « sinueux » du soleil dans les signes du zodiaque ; pour instaurer une opposition entre le haut, domaine de l'oiseau, et le bas, domaine du serpent ; ou pour illustrer l'épithète *agéraos*, les serpents faisant chaque année peau neuve, en se débarrassant de leur *gêras*, terme qui, en grec ancien, signifie à la fois « vieille peau » et « vieillesse ».

En définitive, de la première à la troisième version, un mouvement régressif fait remonter de plus en plus haut l'origine de l'œuf primordial. Dans la première et la deuxième version, les différents êtres qui précèdent l'œuf primordial sont sexuellement neutres. Ils n'ont ni l'un ni l'autre sexe, parce qu'ils se situent en deçà de toute distinction en ce domaine. Mais il en va tout autrement dans la troisième version où la figure de Chronos anticipe celle de Phanès-Éros, premier véritable dieu qui abolit cette neutralité.

En effet, quand l'œuf primordial, cet œuf né du vent, cet œuf sans germe, cet œuf clair, qu'aucune entité masculine

n'a fécondé et dont la forme parfaite enclôt l'ensemble des êtres en une unité antérieure à toute distinction et qui assure la coïncidence des contraires, se scinde en deux morceaux qui, selon certains auteurs, forment le ciel et la terre, il en sort un serpent ailé, affublé de plusieurs têtes : celles d'un homme, d'un taureau, d'un bélier et d'un lion, qu'on appelle Phanès, Éros, Protogonos, Métis et Ériképaïos. Il s'agit en fait d'un être double, qui a au moins deux visages, et au moins deux paires d'yeux et qui est bisexué. Dans ce fragment (80), on trouve même la précision suivante : « ... Phanès a deux organes sexuels dans la région des fesses. » Par suite, il semble que, dans la seconde version de la théogonie orphique, il faille se représenter le premier dieu sur le modèle de l'androgynie dans le *Banquet* de Platon.

Ce dieu a d'abord pour nom Phanès qui dérive du verbe *phaineîn* « briller, faire briller ; paraître, faire paraître »<sup>35</sup>. Lorsqu'il sort de l'œuf primordial, Phanès illumine toutes choses. En faisant apparaître toutes choses en pleine lumière, il inaugure le processus de distinction en quoi consiste la théogonie orphique, processus qu'entravaient jusque-là les ténèbres où tout se confond. Dieu qui sépare et distingue, Phanès est aussi celui qui unit et mélange. Principe de toute disjonction et de toute distinction, de toute union et de tout mélange, ancêtre de tous les dieux, père et démiurge de toutes choses, Phanès est aussi appelé Éros, Protogonos, Métis et Ériképaïos dans les *Rhapsodies*.

Chez Aristophane, Euripide, Eudème et Apollonius de Rhodes, le dieu qui sort de l'œuf primordial est appelé Éros. Il s'agit là de fragments anciens qui, selon toute vraisemblance, font référence à une version de la théogonie orphique antérieure à celle des *Rhapsodies*. Mais, dans ces deux versions, c'est la Nuit qui produit l'œuf dont sort Éros<sup>36</sup>.

Selon cette première version, la Nuit peut être dite « mère d'Éros », parce qu'elle pond l'œuf, dont sort Éros « au dos étincelant d'ailes d'or ». Surgissant de l'œuf primordial, Éros illumine la Nuit qui l'encercle.

Le nouvel état des choses modifie le statut et le rôle de la Nuit. Avant l'éclosion de l'œuf, la Nuit maintient toutes choses dans une obscurité qui empêche toute distinction,

toute détermination ; par la suite, elle devient l'opposé complémentaire de Phanès-Éros. Aussi est-elle présentée comme son épouse. Mais cette épouse est aussi sa fille, en ce sens que la lumière diffusée par Phanès-Éros assure l'identité de la Nuit en instaurant l'opposition lumière / obscurité. On voit dès lors comment il est possible de penser le masculin et le féminin dans un état antérieur à toute véritable différenciation sexuelle. Dans ce contexte, le mariage reste impossible, la génération se produisant par un processus s'apparentant à la scissiparité. Toutes les relations masculin / féminin se réalisent dans un contexte qui est celui de l'inceste, ou plutôt de l'auto-inceste, car la part féminine d'un être bisexué est indissociable de sa part masculine, et cela à tous les niveaux : mère, épouse, fille.

Et le reste des êtres trouve son origine dans l'inceste primordial entre le premier dieu bisexué et sa part féminine qui est à la fois sa mère, sa sœur et sa fille. Proclus décrit ainsi cette situation singulière : « Mais Phanès fait procession comme dieu unique, on le nomme dans les chants à la fois "Femelle et Générateur", il engendre les Nuits et, en qualité de père s'unit à celle du milieu : "Car il cueillit la fleur virginale de sa propre fille." »<sup>37</sup> La Nuit apparaît bien là comme la fille-épouse de Phanès qui dès lors se voit qualifiée de « père » et de « générateur ». La génération dont il s'agit n'a rien à voir avec une véritable union sexuelle. Phanès-Éros ne se dissocie de la Nuit qui est sa moitié ténébreuse que pour en faire son complément nécessaire. Cela permet de comprendre pourquoi l'expression « premier mariage » est appliquée par Proclus non à l'union du premier dieu avec la Nuit, mais à l'union d'Ouranos avec Gaïa. Entre Phanès-Éros et la Nuit, on ne trouve pas cette différenciation sexuelle qui seule peut rendre possible une véritable union sexuelle, et donc le mariage.

Mais, et cela va de soi, la substitution de « Phanès » à « Éros », par suite d'une modification radicale du rôle et du statut de la Nuit, s'explique en dernière analyse par le fait que les deux noms désignent dans les *Rhapsodies* le même être. De là suit qu'Éros est doté des mêmes attributs que Phanès. Il a deux visages. Et surtout il est bisexué.

Par ailleurs c'est dans la substantivation d'une épithète que trouve son origine cet autre nom du premier dieu : « Protogonos ». En effet, l'adjectif *protogonos* qui qualifie à la fois Éros et Phanès, peut devenir un nom propre qui désigne alors le premier dieu aussi appelé « Phanès » et « Éros ». Ainsi Protogonos doit-il partager tous les attributs de Phanès et d'Éros, y compris la bisexualité.

Ce premier dieu s'appelle aussi « Métis ». L'origine de ce nouveau nom doit se trouver dans l'épithète *polümetis* « qui fait preuve de beaucoup de métis »<sup>38</sup>. En grec ancien, le terme *mētis*<sup>39</sup> désigne l'intelligence pratique, la ruse ; d'où un rapport privilégié avec la *pronoia*, c'est-à-dire la providence<sup>40</sup>. A cet aspect d'intelligence pratique qui évoque, dans le cas du premier dieu, la Providence, les *Rhapsodies* ajoutent la fécondité. Métis en effet se voit alternativement qualifiée de « premier générateur » et de « première génératrice », ou même de « réceptacle de la semence illustre des dieux ». Pour toutes ces raisons, Métis, qui s'identifie donc à Phanès, Éros et Protogonos, doit être considérée comme un être bisexué.

Cette liste ne serait pas complète si on omettait le nom d'Ériképaios. Aussi bien dans l'antiquité qu'à l'époque moderne et contemporaine<sup>41</sup>, plusieurs tentatives ont été faites pour rendre compte étymologiquement de ce nom. Aucune n'a abouti à des résultats concluants. Mais l'important dans cette affaire réside dans l'identification d'Ériképaios à Phanès, Éros, Protogonos et Métis. Or, la chose ne fait aucun doute, Proclus, Damascius et Nonnos le scholiaste en témoignent. Qualifié de « premier-né », Ériképaios est aussi dit « femelle et générateur ». Et dans l'exégèse qu'il propose du vers où se trouve cette expression, Proclus explique pourquoi, étant l'image du vivant total, Ériképaios est affublé des têtes de plusieurs animaux : celles d'un bélier, d'un taureau, d'un lion et d'un serpent. « Ériképaios » est donc bien l'un des noms du premier dieu, bisexué, qui sort de l'œuf primordial.

Ce premier dieu est aussi appelé Zeus, Pan et Dionysos. On verra plus loin comment s'explique l'attribution au premier dieu de deux de ces noms : Zeus et Dionysos. Mais

s'il est appelé Pan (le Tout), c'est tout simplement, comme le rappelle Damascius, parce qu'il est « l'ordonnateur de toutes choses et de l'univers entier ».

C'est à la Nuit, sa fille-épouse, que Phanès transmet le pouvoir. A cet égard, il faut noter deux choses. Il s'agit là du seul règne féminin. Mais, après avoir terminé son règne, la Nuit ne cesse, comme on le verra, d'intervenir comme conseillère et comme aide.

La Nuit engendre Ouranos, à qui revient le troisième règne, et Gaïa. La bisexualité fait alors place à la distinction des sexes, Ouranos étant mâle et Gaïa, femelle. Aussi Ouranos et Gaïa consomment-ils le premier mariage. La chose ne va pas de soi. Étendu sur Gaïa, la terre, Ouranos, le ciel ou plutôt la voûte céleste, ne cesse de s'unir à elle ; cette étreinte permanente empêche ses enfants conçus dans le sein de Gaïa de sortir à la lumière et entrave la poursuite du processus cosmogonique.

Alors, choisi et protégé par la Nuit, Cronos tranche le sexe de son père et délivre ses frères et ses sœurs, comme l'en avait supplié sa mère. Ce geste, qui correspond à celui que décrit Hésiode, demande à être interprété de la même manière. Dès le moment où elle se manifeste, la différenciation sexuelle menace d'être abolie par l'excès de l'union qu'elle a rendue possible. La même menace pèse sur cette nostalgie de la fusion permanente qu'entraîne toute relation amoureuse intermittente, comme on le verra dans le chapitre suivant, en revenant au mythe d'Aristophane et surtout en évoquant le cas d'Hermaphrodite.

Mais transposant ce problème sur le plan politique<sup>42</sup>, Cronos, dans les *Rhapsodies* orphiques tout comme dans la *Théogonie* d'Hésiode, tente d'arrêter le cours des générations de façon à confisquer définitivement à son profit le pouvoir dont il s'est emparé par suite de la castration d'Ouranos. Pour arriver à ses fins, il avale les enfants auxquels Rhéa, son épouse, donne naissance. Mais ce Dieu à la métis est vaincu par Métis. Car Zeus, choisi et conseillé par la Nuit, fait absorber à Cronos, son père, un breuvage qui le plonge dans le plus profond sommeil. Rendu inoffensif par

cette ruse, Cronos est enchaîné par Zeus, qui s'empare alors du pouvoir royal.

Avec Zeus, s'amorce un retour aux origines. Le cinquième roi a compris la raison de l'échec de son père. Pour accaparer définitivement tout le pouvoir, il faut absorber non sa progéniture, mais ses ancêtres, de façon à neutraliser, en la faisant sienne, leur puissance toujours effective. Puisque le passé inspire le futur, en neutralisant le passé, on maîtrise le futur. Chez Hésiode (*Théogonie*, 886-900), Zeus arrive à cette fin en avalant Métis. Dans l'Orphisme, l'action de Zeus est double : incorporation-création : l'avallement de Phanès-Métis constitue le premier acte d'une cosmogonie que décrit ainsi cet admirable hymne à Zeus :

« Zeus est né le premier, Zeus au brillant éclair est le dernier.  
Zeus est la tête, Zeus est le milieu, de Zeus toutes choses ont  
[surgi.

Zeus est né mâle, Zeus est une jeune vierge immortelle.  
Zeus est le support de la Terre (Gaïa) et du Ciel (Ouranos)  
[étoilé.

Zeus est roi, Zeus à lui seul est le premier auteur de tous les  
[êtres.

Il est né seul souverain, seul *daimon*, puissant monarque de  
[l'univers.

Unique est son corps royal, dans lequel se meuvent en cercle  
[toutes ces choses en voici :

le feu, l'eau, l'air, la nuit, le jour  
et Métis, premier générateur, et le délicieux Éros.

En effet, toutes ces choses se trouvent dans le corps du grand  
[Zeus.

De lui la tête et les visages au bel aspect  
sont le ciel éclatant de lumière. Tout autour voltigent les  
cheveux d'or des astres marmoréens.

A ses deux extrémités se dressent des cornes de taureau en  
[or,

le levant et le couchant, qui délimitent la carrière des dieux  
[célestes.

De lui les yeux sont le soleil et la lune qui lui fait face.  
Son intellect à lui ; sans mensonge, royal est l'impérissable  
[éther,

par lequel il entend tout, il observe tout ; et il n'existe

ni voix humaine, ni clameur, ni bruit éclatant, ni certes  
[rumeur  
qui échappe aux oreilles de Zeus, le très puissant fils de  
[Cronos.

Voici quelle est sa tête immortelle et son intelligence.  
Son corps à lui est brillant comme le feu, immense, inébran-  
[lable.

Il a été fabriqué intrépide, robuste, très puissant et inamo-  
[vible.

Les épaules du dieu, sa poitrine, son vaste dos,  
c'est l'air très puissant, et sur son dos lui ont poussé des ailes,  
grâce auxquelles il voltige partout. Son ventre saint,  
c'est la terre, mère universelle, et les cimes élevées des mon-  
[tagnes.

Le milieu de sa taille, c'est le flot de la mer au profond gron-  
[dement ;  
et au plus bas son fondement, c'est les racines au-dedans de  
[la terre,

le vaste Tartare, les limites extrêmes de la terre.  
Après avoir caché tout cela, de nouveau Zeus, pour le rame-  
[ner à lumière qui donne joie,  
devait, par une opération merveilleuse, le tirer de son  
[cœur. »<sup>43</sup>

Phanès est le principe de toutes choses, mais de lui ne viennent que des êtres divins et il n'est responsable que de l'ébauche d'un ordre universel, où ces êtres divins trouvent à la fois un lieu et un champ d'action. En revanche, Zeus intervient sur un plan purement cosmologique, comme l'enseigne la Nuit à son arrière-petit-fils. Ainsi s'explique ultimement le fait que, dans l'hymne cité, à chaque partie du corps de Zeus corresponde une partie du monde sensible.

Zeus relaie donc, sur le plan de la cosmogonie, l'action de Phanès, auquel la troisième version de la théogonie orphique donne aussi le nom de Zeus. Voilà pourquoi la description de Zeus, dans l'hymne qui lui est consacré, correspond *mutatis mutandis* à celle de Phanès. Autrement dit, ayant avalé Phanès, qui est le principe dont vient le monde « intelligible », Zeus devient le principe du monde sensible, de l'univers.

Tout comme celle du premier dieu, l'action de Zeus trouve son origine dans l'unité absolue qu'exprime parfaitement le cercle, ou plutôt la sphère, et dont la fusion des opposés, y compris et avant tout celle des sexes, est la conséquence nécessaire. Zeus est tout à la fois premier / dernier, tête / milieu, mâle / femelle, ciel / terre, etc. Sa bisexualité s'explique naturellement, pourrait-on dire, par le fait qu'il est le générateur et le roi de toutes choses dans le monde sensible.

S'identifiant à Phanès, Zeus doit aussi s'identifier à Éros. Pour Proclus, l'identification de Zeus à Éros exprime le pouvoir unificateur du cinquième roi. Zeus, en qui coïncident tous les contraires, assure hors de lui, en tant qu'Éros, l'unité indispensable au maintien de la cohésion des divers éléments qui constituent le monde sensible. Et même si la chose n'est pas exprimée directement on peut, par inférence, affirmer que Zeus s'identifie à Protogonos. Dès le début de l'hymne, Zeus, qui vient d'avaler Ériképaïos-Protogonos est qualifié de « premier ». En revanche, l'identification de Zeus à Métis est tout à fait explicite. Chaque fois, Métis est associée à Éros, l'intelligence pratique tissant en quelque sorte les liens qu'exige l'amour. Et dans le neuvième vers de l'hymne, Métis, une entité féminine, est qualifiée de « premier générateur ». D'où, à travers Métis, une réaffirmation de la bisexualité de Zeus. Enfin, Zeus, qui l'avale, s'identifie à Ériképaïos.

Avec Dionysos, à qui, même s'il est encore un enfant, Zeus, de son plein gré, transmet son sceptre, l'anthropogonie prend le relais de la cosmogonie. Des cendres des Titans foudroyés par Zeus pour avoir tué, dépecé, cuisiné et mangé Dionysos, naissent les hommes, dont l'origine est double : une part vient de Dionysos et l'autre des Titans.

La mère de Dionysos est Déméter, qui joue à l'égard de Zeus le même rôle que la Nuit à l'égard de Phanès : elle en est d'une part la mère sous le nom de Rhéa, et d'autre part la sœur, l'épouse et la fille sous le nom de Corè. En fait, la divinité désignée par ces trois noms : Déméter, Corè et Rhéa représente la part féminine de Zeus, principe de tout ce qui vient après lui. Dans cette perspective, l'identifica-

tion de Dionysos à Zeus va de soi. Et comme, pour sa part, Zeus s'identifie à Phanès et donc à Éros, Protogonos, Métis et Ériképaïos, il s'ensuit que Dionysos s'identifie aussi à toutes ces divinités. Aussi le sixième roi devrait-il être doté de tous les attributs qui sont les leurs et notamment de la bisexualité. Mais on ne trouve rien d'explicite sur le sujet, non plus que sur la possibilité d'une jonction, en la personne de Dionysos, de la fin et du début de ce mouvement cyclique dont les étapes fondamentales viennent d'être décrites.

La bisexualité joue donc bien un rôle constant et déterminant dans l'Orphisme. Que ce soit avant l'œuf, Chronos, ou après l'œuf, Phanès qui est à l'origine de tous les dieux, Zeus qui est à l'origine de toutes les choses sensibles et Dionysos qui est à l'origine de tous les hommes, tout principe réalise en lui-même cette coïncidence des contraires et notamment celle des sexes, à partir de laquelle s'amorce ce mouvement de scission de plus en plus élaborée en quoi consiste toute « création » et qui doit aboutir à l'instauration, entre les éléments de l'ensemble chaque fois considéré, d'une bonne distance, où s'équilibrent union et division. La théogonie orphique, à la différence de celle qu'on trouve chez Hésiode, est affectée d'une triple pulsation. Avec Phanès, avec Zeus et avec Dionysos on va de l'unité à la multiplicité, de la confusion à la distinction, de la fusion à la division. Bien plus, tout porte à croire que ce mouvement pourrait se reproduire.

La bisexualité qui caractérise Phanès, Éros, Protogonos, Métis et Ériképaïos, Zeus et Dionysos est simultanée, dans la mesure où elle se situe en deçà de toute différenciation sexuelle. Et elle représente donc un état de chaos, où le mariage étant impossible, la génération s'apparente à la scissiparité, et où l'inceste, ou plutôt l'auto-inceste, devient inévitable à tous les niveaux, la même divinité féminine entretenant avec la partie féminine d'elle-même les rapports de mère, d'épouse et de fille.

Dans cette perspective, le mariage permet d'établir une bonne distance entre le mâle et la femelle. Mais le premier mariage celui d'Ouranos (le Ciel) et de Gaïa (la Terre), un

mariage entre le frère et la sœur, constitue un échec, car il instaure entre l'élément mâle et l'élément femelle une proximité trop grande, qui ne peut être résolue que par un acte violent, celui de Kronos qui châtie Ouranos, et qui ainsi libère la Terre des embrassements permanents du Ciel et permet une reprise de la génération.

### *Gnosticisme*

La bisexualité joue aussi un rôle considérable dans certains traités gnostiques, et notamment dans le cinquième traité du second codex découvert près de Nag-Hammadi, en Égypte, en 1945.

Le « Gnosticisme » historique s'est développé entre le I<sup>er</sup> et le V<sup>e</sup> siècle aussi bien en Orient (Syrie, Arabie, Égypte, Mésopotamie) qu'en Occident (Italie, vallée du Rhône) chez des auteurs ou des courants chrétiens anti-légalistes, au nom d'un savoir (*gnôsis*), où se manifeste largement une influence platonicienne : dans cette perspective, foi et connaissance rationnelle constituent un amalgame instable. Ce savoir était censé provenir de traditions secrètes non écrites d'abord, puis, écrites, sous la forme d'Apocalypses, c'est-à-dire de « Révélation », où l'influence des mythes grecs est constante, et il devait procurer, de façon immédiate et efficace, à ceux qui en étaient les détenteurs, c'est-à-dire les Gnostiques, le salut éternel, l'« élection » dès ce monde-ci.

L'*Écrit sans titre* (le cinquième traité du codex II) date d'un point de vue paléographique des années 330-340 ap. J.-C., mais son contenu remonte, pour l'essentiel, à la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Il développe une théo-cosmo-anthropogonie qui apparaît comme un essai de synthèse entre le judaïsme et la religion populaire d'une Égypte où l'influence grecque est alors déterminante.

Comme l'explique Michel Tardieu<sup>44</sup>, qui a traduit et commenté ce traité : « Les trois temps des constructions dogmatiques du judéo-christianisme, ou du judéo-hellénisme, y sont nettement marqués : au temps cosmogonique, où dieux, hommes et bêtes vivent ensemble et où les dieux

combattent pour la souveraineté, succède le temps présent, intermédiaire et mélangé, où l'homme séparé à la fois des dieux et des bêtes, élabore le système des échanges et des communications ; à ces deux temps succède un troisième temps, l'anti-temps eschatologique ou méta-histoire, au cours duquel prend fin le mélange du monde présent. Alors les hommes reviennent à leur point de départ, dans la sphère primordiale, récupérés soit par le divin (salut réussi) soit par la sauvagerie infernale (damnation), dans les deux cas par la non-humanité. La mise en place de ces trois temps constitue le cadre du mythe dogmatique contenu dans le 5<sup>e</sup> traité. »<sup>45</sup>. C'est tout naturellement dans le temps « cosmogonique », où prennent place une théogonie et une anthropogonie, que se manifeste la bisexualité.

Le sexe de l'entité primordiale qui siège dans l'Ogdoade (le huitième ciel, le ciel des fixes) reste inconnu tout comme celui de Pistis (Foi) qui sort de la plénitude originelle pour entrer dans l'univers de la déficience et même celui de Sophia (Sagesse), la ressemblance qui émane de Pistis.

En revanche, le démiurge, le « premier engendreur », qui a pour nom Jaldabaoth, est bisexué ; il tire son origine de Sophia et il siège dans l'Hebdomade, c'est-à-dire dans les sept cieux qui correspondent aux sept planètes. De lui naissent six rejetons, eux aussi bisexués. Occupant les sept cieux, Jaldabaoth et ses fils sont des divinités planétaires qui président aux sept jours de la semaine. Contre Pistis-Sophia, Jaldabaoth va commettre un double acte d'impiété, dont les conséquences seront décisives.

Pour punir Jaldabaoth de son premier acte d'impiété, Pistis-Sophia accorde à Sabaoth, l'un des fils du démiurge, la royauté. Jaldabaoth répond en créant la mort, qui est bisexuée et qui prend la place laissée vacante par Sabaoth. A son tour, la mort crée un groupe de sept vices, qui sont tous bisexués et qui, chacun, créent un groupe de sept démons bisexués. En réponse, Sabaoth, uni à Sophia-Zoë (Vie), la fille de Pistis-Sophia crée un groupe de sept vertus bisexuées desquelles émanent quantité d'esprits bons et innocents.

A ce premier acte d'impiété qui avait inauguré une cosmo-théogonie, en succède une autre qui inaugure l'anthropogonie. Cette anthropogonie, qui se développe en deux étapes — le cycle d'Adam et le cycle d'Éros —, trouve sa conclusion dans le cycle du Phénix qui récapitule les données essentielles des trois moments du temps.

Le cycle d'Adam comprend trois séquences emboîtées : l'Adam pneumatique, l'Adam psychique et l'Adam terrestre. Comme Jaldabaoth déclare : « Si quelqu'un préexiste à moi-même, qu'il se manifeste pour que nous puissions voir sa lumière », apparaît le premier Adam, sous forme d'une lumière venant du groupe des huit entités primordiales. Parèdre de Jaldabaoth, Pronoia (Providence) tombe amoureuse de cette lumière. Désirant s'unir à Adam-lumière, Pronoia s'empare d'un peu de lumière et la répand sur la terre ; de ces rayons lumineux naît Éros, dont la bisexualité est rappelée avec insistance et qui préside à la fonction sexuelle.

Après avoir passé deux jours sur terre, l'Adam-lumière veut remonter vers sa lumière. Mais la chose est impossible. Les sept fils de Jaldabaoth se moquent de lui et décident de créer un homme à leur ressemblance. Les devançant, Sophia-Zoè crée l'Adam psychique, aussi appelé Ève ou Aphrodite, d'où son rapport à la bisexualité (NH II 5, 161. 12 sq.). Le huitième jour se manifeste l'Adam terrestre, lequel est ainsi créé. Le sixième jour, les sept archontes jettent leur semence au milieu du nombril de la terre, puis façonnent un homme : Jaldabaoth produisant la moelle et le cerveau, alors que les autres archontes se chargent du reste du corps. Mais c'est Sophia-Zoè qui, à un Adam figé dans l'immobilité sur la terre, donne son souffle, c'est-à-dire son âme ; Adam peut alors se mouvoir, mais il n'arrive pas à se lever. Passe le septième jour, celui du repos. Vient le huitième, au cours duquel l'Ève primordiale, la fille de Sophia-Zoè, réveille Adam qui peut se mettre en mouvement. Alors prend place l'épisode de la tentation, de la chute et de l'expulsion du paradis.

Dans ce paradis, Éros, issu, dès le premier jour, de l'Adam-lumière, préside au monde végétal et minéral. Et le

rédacteur termine la partie de son traité relative au temps cosmogonique en évoquant les animaux qui, selon toute vraisemblance, apparaissent le cinquième jour : l'oiseau Phénix, les serpents et deux taureaux, trois symboles égyptiens du paradis qui évoquent la sotériologie et l'eschatologie. C'est le cas notamment du Phénix. Mis en parallèle avec le triple Adam et le triple baptême, pneumatique, par le feu et par l'eau, le triple Phénix, celui qui est immortel, celui qui dure mille ans et celui qui est détruit, fait la synthèse entre les trois temps, cosmogonique, historique et eschatologique, mentionnés plus haut. Car, comme on le verra plus loin, cet oiseau extraordinaire, qui est bisexué, constitue un symbole de résurrection.

Toute cette « mythologie » exprime l'idéal du *monakhós*, le « seul », l'« unique », terme grec qui est à l'origine du terme français « moine ». Le *monakhós* s'oppose à la multitude (*hoi polloi*), c'est un « élu ». Il est celui qui « de deux, est devenu un, unique en son genre », celui qui a réduit en lui par unification intérieure la dualité à l'unité, pour redevenir ce qu'il est dans le principe et qu'il ne cesse d'être en soi, c'est-à-dire « un ». Il ne doit plus sa naissance au couple formé par l'homme et la femme. Il a répudié la chair, tout commerce sexuel. Indifférent et supérieur à tout ce qu'implique la distinction des sexes, il échappe à la multiplicité, aux déchirements créés par l'opposition entre l'âme et la chair, aux conflits nés des relations familiales ou sociales. Il s'est uni avec son « ange », dont il n'était jusqu'alors ici-bas que l'« image » ; désormais il ne fait plus qu'un avec lui. En lui se confondent le premier et le dernier, le dedans et le dehors, le haut et le bas, l'homme et la femme. On retrouve donc là un idéal de vie où s'enchevêtrent tous les thèmes évoqués jusqu'ici<sup>46</sup>, et qui renvoie au discours d'Aristophane et surtout à celui de Diotime dans le *Banquet* de Platon.

#### Les Oracles chaldaïques

L'interprétation générale de Platon que propose un néo-Platonicien comme Proclus repose sur le postulat suivant :

une harmonie pré-établie existe entre la « théologie » que l'on trouve dans les dialogues de Platon d'une part, et la théologie qu'ont transmise Homère et Hésiode, celle qu'enseignent les *Rhapsodies* orphiques et celle que transmettent les *Oracles chaldaïques* d'autre part. A chacune de ces « théologies », Proclus a consacré un ouvrage : la *Théologie platonicienne*, seul ouvrage qui nous soit parvenu dans sa presque totalité, le *Commentaire aux Travaux et les jours d'Hésiode*, la *Théologie orphique* et le *Commentaire aux Oracles chaldaïques*. Dans cette déclaration : « Si j'étais le maître, je ne laisserais circuler, de tous les anciens livres, que les *Oracles (chaldaïques)* et le *Timée* » que rapporte Marinus en terminant sa *Vie de Proclus*<sup>47</sup>, Proclus indique clairement quelle hiérarchie il établissait entre ces théologies.

Du recueil d'*Oracles chaldaïques*, que la tradition attribue à un auteur du nom de Julien, dont il est difficile de savoir s'il s'agit de Julien le Chaldéen ou de son fils Julien le Théurge qui vécut vers la fin du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., il ne reste plus que des fragments, qui laissent reconnaître une doctrine similaire à celle de Numénius, la question de la priorité d'un auteur sur l'autre restant ouverte<sup>48</sup>. Michel Tardieu a repris, en l'adaptant, l'hypothèse de Wilhelm Kroll, suivant laquelle les *Oracles chaldaïques* plongent leur racine dans le contexte doctrinal qui vit l'apparition du Gnosticisme, même si tout rapport de filiation doit être écarté<sup>49</sup>.

Dans les *Oracles chaldaïques*, on retrouve, mais de façon fragmentaire cette fois, ce rapport privilégié de la bisexualité avec les êtres originels. Au sommet de leur hiérarchie divine, les *Oracles chaldaïques* placent le premier *Noûs* (Intellect). Ce dieu transcendant, enveloppé de silence, est qualifié à la fois de père et de mère, et c'est de lui, qui est à lui-même sa propre origine, que tout vient :

« Quand en effet il eut conçu ses œuvres, l'Intellect (*Noûs*) paternel né de lui-même sema en toutes le lien lourd de feu de l'Amour (Éros), pour que la totalité des choses continuât, un temps infini, d'aimer et que ne s'écroulât pas ce qu'avait tissé la lumière intellectuelle du Père : c'est grâce à cet Amour que les éléments du monde continuent leur course. »<sup>50</sup>

A ce premier *Noûs*, dont dépend le monde intelligible, vient s'en adjoindre un autre qui correspond au démiurge du monde sensible où se manifeste un troisième *Noûs* qui serait celui de l'Âme du monde. Tous ces points ont donné lieu à des controverses qui persistent. D'où la difficulté de se faire une idée exacte sur cette doctrine où la bisexualité pourrait bien avoir joué un rôle beaucoup plus important que celui qui vient d'être signalé. En effet, Proclus met sans cesse en parallèle *Rhapsodies orphiques* et *Oracles chaldaïques*<sup>51</sup>, qui par ailleurs présentent beaucoup de similitudes avec le *Corpus hermétique*<sup>52</sup>.

#### *Le Corpus hermétique*

La rédaction des dialogues connus sous le nom de *Corpus Hermeticum* se situe entre 100 et 300 de notre ère, même s'ils s'enracinent dans une tradition qui pourrait remonter au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. On continue de s'interroger sur l'importance des éléments égyptiens qu'ils contiennent<sup>53</sup>. Les idées qu'on y expose sont celles d'une pensée grecque syncrétique où se mêlent Platonisme, Aristotélisme et Stoïcisme. On y décèle des traces de Judaïsme et même d'une littérature religieuse prenant sa source en Iran ; en revanche, rien n'indique une influence du néo-Platonisme et du Christianisme.

L'un des textes les plus importants de ce corpus rapporte une révélation faite par Hermès Trismégiste, c'est-à-dire le dieu égyptien Thoth, scribe des dieux et divinité de la sagesse, que les Grecs identifiaient à leur Hermès et à qui ils donnaient l'épithète de *Trismégistos* « Trois fois grand », à Poimandrès (le Pasteur des hommes). Cette révélation proprement dite décrit successivement une cosmogonie, une anthropogonie et une eschatologie.

Dans le premier *Noûs*, qui est le Père, est d'abord formé le monde lumineux des Puissances, c'est-à-dire le monde intelligible, archétype du monde sensible, lequel est fabriqué par le second *Noûs*. Fils du premier, ce *Noûs* jouant le rôle de démiurge, produit les corps célestes et la vie ani-

laisserais circuler, de tous les anciens livres, que les *Oracles chaldaïques*) et le *Timée* » que rapporte Marinus en terminant sa *Vie de Proclus*<sup>47</sup>, Proclus indique clairement quelle hiérarchie il établissait entre ces théologies.

Du recueil d'*Oracles chaldaïques*, que la tradition attribue à un auteur du nom de Julien, dont il est difficile de savoir s'il s'agit de Julien le Chaldéen ou de son fils Julien le Théurge qui vécut vers la fin du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., il ne reste plus que des fragments, qui laissent reconnaître une doctrine similaire à celle de Numénius, la question de la priorité d'un auteur sur l'autre restant ouverte<sup>48</sup>. Michel Tardieu a repris, en l'adaptant, l'hypothèse de Wilhelm Kroll, suivant laquelle les *Oracles chaldaïques* plongent leur racine dans le contexte doctrinal qui vit l'apparition du Gnosticisme, même si tout rapport de filiation doit être écarté<sup>49</sup>.

Dans les *Oracles chaldaïques*, on retrouve, mais de façon fragmentaire cette fois, ce rapport privilégié de la bisexualité avec les êtres originels. Au sommet de leur hiérarchie divine, les *Oracles chaldaïques* placent le premier *Noûs* (Intellect). Ce dieu transcendant, enveloppé de silence, est qualifié à la fois de père et de mère, et c'est de lui, qui est à lui-même sa propre origine, que tout vient :

« Quand en effet il eut conçu ses œuvres, l'Intellect (*Noûs*) paternel né de lui-même sema en toutes le lien lourd de feu de l'Amour (*Éros*), pour que la totalité des choses continuât, un temps infini, d'aimer et que ne s'écroulât pas ce qu'avait tissé la lumière intellectuelle du Père : c'est grâce à cet Amour que les éléments du monde continuent leur course. »<sup>50</sup>

ques, qui par ailleurs précèdent avec le *Corpus hermétique*<sup>52</sup>.

### Le *Corpus hermétique*

La rédaction des dialogues connus sous le nom de *Corpus Hermeticum* se situe entre 100 et 300 de notre ère, même s'ils s'enracinent dans une tradition qui pourrait remonter au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. On continue de s'interroger sur l'importance des éléments égyptiens qu'ils contiennent<sup>53</sup>. Les idées qu'on y expose sont celles d'une pensée grecque syncrétique où se mêlent Platonisme, Aristotélisme et Stoïcisme. On y décele des traces de Judaïsme et même d'une littérature religieuse prenant sa source en Iran ; en revanche, rien n'indique une influence du néo-Platonisme et du Christianisme.

L'un des textes les plus importants de ce corpus rapporte une révélation faite par Hermès Trismégiste, c'est-à-dire le dieu égyptien Thoth, scribe des dieux et divinité de la sagesse, que les Grecs identifiaient à leur Hermès et à qui ils donnaient l'épithète de *Trismégistos* « Trois fois grand », à Poimandrès (le Pasteur des hommes). Cette révélation proprement dite décrit successivement une cosmogonie, une anthropogonie et une eschatologie.

Dans le premier *Noûs*, qui est le Père, est d'abord formé le monde lumineux des Puissances, c'est-à-dire le monde intelligible, archétype du monde sensible, lequel est fabriqué par le second *Noûs*. Fils du premier, ce *Noûs* jouant le rôle de démiurge, produit les corps célestes et la vie ani-

male. Voici comment est décrite la génération des sept Gouverneurs du monde sensible que sont les sept planètes (Saturne, Jupiter, Mars, Vénus, Mercure, le Soleil et la Lune) par le second *Noûs* ayant pour père le premier qualifié de « mâle-et-femelle » :

« Or le *Noûs* Dieu, étant mâle-et-femelle (*arrenôthelus*)<sup>54</sup>, existant comme vie et lumière, enfanta d'une parole un second *Noûs* demiurge qui, étant dieu du feu et du souffle, façonna les Gouverneurs, sept en nombre, lesquels enveloppent dans leurs cercles le monde sensible ; et leur gouvernement se nomme la Destinée. »<sup>55</sup>

Et le mouvement circulaire de ces corps célestes fait venir à l'être les animaux dépourvus de raison qui, comme on le verra plus loin, sont, pendant une certaine période, dotés des deux sexes. La venue à l'être de l'homme se réalise en trois étapes. Le premier *Noûs* engendre l'Homme archétype, image du Père, qui, à l'instar de son modèle, est bisexué (I, 15.6). La Nature s'éprend alors de l'Homme, lequel à son tour s'éprend de son image reflétée en elle ; ce qui explique sa chute hors du monde intelligible dans le monde sensible. De là suit que l'homme est double : mortel quant au corps et immortel quant à l'âme ; à la fois esclave et maître de la Destinée régie par les corps célestes.

Fécondée par l'Homme, la Nature enfante aussitôt sept hommes terrestres mâles-et-femelles correspondant aux sept planètes, elles aussi mâles-et-femelles (I, 16.8). Tous les êtres du monde sensible demeurent dans cet état jusqu'à la fin d'une période indéterminée. Alors hommes et bêtes sont divisés en mâles et en femelles ; et ils s'engendrent par suite d'une union sexuelle.

« Écoute maintenant ce point que tu brûles d'entendre. Cette période pleinement achevée, le lien qui unissait toutes choses fut rompu de par la volonté de Dieu. Car tous les animaux qui, jusque-là, étaient à la fois mâles-et-femelles furent séparés en deux en même temps que l'homme, et ils devinrent les uns mâles d'une part, les autres femelles de l'autre. Aussitôt Dieu dit d'une parole sainte : "Croissez en accroissement et multipliez en multitude, vous tous, qui avez été créés et faits. Et que celui qui a l'intellect se reconnaisse

soi-même comme immortel, et qu'il sache que la cause de la mort est l'amour, et qu'il connaisse tous les êtres. »<sup>56</sup>

Il est à peine besoin de rappeler que, dans ce cas-ci comme dans ceux évoqués plus haut, la bisexualité affecte les êtres originels : dieux, hommes, bêtes, à partir desquels s'opèrent toutes les distinctions fondamentales, y compris celle des sexes.

Traité gnostiques, *Oracles chaldaïques* et traités hermétiques présentent entre eux nombre de ressemblances frappantes. Un tel phénomène semble devoir s'expliquer moins par un emprunt direct que par une dépendance à des besoins analogues, notamment celui d'assurer son salut personnel de façon définitive et quasi automatique par la connaissance de doctrines réservées, et par une référence à un même fonds intellectuel se caractérisant par un large syncrétisme, où la pensée grecque, tout en restant prédominante, subit nombre d'influences étrangères, égyptienne, iranienne et juive surtout.

Dans un tel contexte, la création se réalise généralement en deux étapes, création du monde intelligible, puis création du monde sensible à son image. Cette idée permet notamment d'expliquer pourquoi on trouve deux versions de la création de l'homme dans la *Genèse* (I, 27 & II, 7 - 22). Le promoteur de cette interprétation semble avoir été Philon d'Alexandrie<sup>57</sup> qui distingue entre l'homme façonné avec de la terre, composé d'un corps et d'une âme, mâle ou femelle et mortel (*Gen.* II, 7-22) et son modèle, l'homme créé à l'image de Dieu (*Gen.* I, 27) qui, réunissant en lui les deux sexes comme les deux espèces ressortissant au même genre, n'est en fait ni mâle ni femelle. Chez les Pères de l'Église, cette interprétation subira une série de profondes mutations<sup>58</sup>.

### *Le Phénix*

Après avoir évoqué la philosophie et la théologie où se mêlent les traditions judéo-chrétienne et grecque, revenons

à la mythologie traditionnelle avec la figure du Phénix<sup>59</sup>. En Grèce ancienne, le premier auteur qui parle du Phénix, oiseau fabuleux, originaire d'Éthiopie et dont le mythe est lié au culte du Soleil en Égypte, est Hérodote (II, 73) ; par la suite, poètes, mythographes, astrologues et naturalistes ont donné nombre de détails sur l'oiseau de feu. Mais c'est au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. que le mythe du Phénix connaît sa plus grande popularité dans le monde gréco-romain. Alors en effet apparaissent des œuvres qui lui sont entièrement consacrées. Lactance et Claudien composent, l'un et l'autre, un poème en son honneur. Au début du Bas-Empire, une série de circonstances contribuèrent à redonner une actualité véritable à ce mythe tributaire de conceptions astrologiques, scientifiques et religieuses. L'Empire, qui avait beaucoup de peine à se relever de la décadence politique et sociale qui l'avait frappé, faisait du Phénix un symbole de perpétuité et de rénovation. De leur côté, les chrétiens voyaient, dans ce mythe en honneur chez les païens, un argument *ad hominem* en faveur de la résurrection : celle du Christ et celle de la chair.

Le Phénix présente l'aspect d'un aigle dont la taille est considérable et dont le plumage est paré des plus belles couleurs : rouge feu, bleu clair, pourpre et or. On s'accorde habituellement pour dire qu'il vit en Éthiopie, pendant une période de temps qui, selon les auteurs, varie entre 500, 1 461 et même 12 954 ans. Lorsque le Phénix sent venir la fin de son existence, il amasse des plantes aromatiques et de l'encens pour construire une espèce de nid, qui sera à la fois son tombeau et son berceau, car, unique de son espèce, le Phénix ne peut se reproduire qu'en renaissant. Suivant certains auteurs, l'oiseau met le feu au nid sur lequel il repose, et des cendres de ce bûcher odorant surgit un nouveau Phénix. Selon d'autres, le Phénix meurt sur son nid qu'il a au préalable imprégné de sa semence. Alors, naît un nouveau Phénix, qui recueille le cadavre de son père et l'emporte à Héliopolis pour l'y faire brûler par les prêtres du Soleil sur l'autel du dieu. La cérémonie terminée ou tout de suite après sa renaissance, l'oiseau repart en Éthiopie pour une autre période de temps. On comprend dès lors

que la durée de vie du Phénix ait été mise en rapport avec celle de la « grande année ».

Il paraît aussi tout à fait naturel que le Phénix, qui est pour lui-même principe et fin en une série indéfinie de cycles, soit un être bisexué :

« Ô destin fortuné ! Ô trépas bienheureux  
Que dieu donne à l'oiseau pour naître de soi-même !  
Qu'il soit mâle ou femelle ou bien ni l'un ni l'autre,  
Heureux être, ignorant les liens de Vénus !  
Sa Vénus, c'est la mort ; la mort, son seul amour :  
Afin de pouvoir naître, il aspire à mourir.  
Il est son propre fils, son héritier, son père.  
Il est tout à la fois nourricier et nourri ;  
Il est lui et non lui, le même et non le même,  
Conquérant par la mort une vie éternelle<sup>60</sup> ».

C'est, semble-t-il, par le biais de la bisexualité que, comme nous l'avons vu<sup>61</sup>, Laevius, l'auteur d'un ouvrage sur le Phénix, pouvait établir un rapport entre le Phénix et une Vénus mâle ou Aphroditos que Philochore dans son *Atthis* assimilait à la lune, mâle et femelle à la fois. On retrouve là des thèmes bien connus qui s'entrecroisent. L'idée que le Phénix renaît de ses propres cendres mène à l'idée de la bisexualité. Comme le Phénix est pour lui-même père et mère, il est à la fois mâle et femelle. Cette idée ne peut être dissociée de celle du dépassement de l'opposition mort-vie, car l'identité personnelle du Phénix mort et de son successeur vivant ne fait aucun doute. Ce thème doit lui-même être associé à celui de la *renovatio temporum*, du renouvellement du temps. Dans l'instant où la Grande Année meurt et renaît tout doit changer, tout doit se renouveler, pour qu'un âge d'or apparaisse. Toute une mystique païenne se profile derrière le mythe du Phénix, où la bisexualité joue un rôle primordial.

Tous ces textes d'allure philosophico-religieuse ressortissant à l'Orphisme, au Gnosticisme et à l'Herménétisme, les *Oracles chaldaïques* et les mythes relatifs au Phénix n'arrivent à représenter l'origine de l'univers, et celle du monde humain et du monde animal, que comme un état d'indistinction où coïncident tous les contraires et notamment le

mâle et la femelle, et à partir duquel péniblement et lentement s'opèrent, comme autant de coupures et de déchirures, ces distinctions qui régissent la réalité telle qu'elle s'impose à nous dans l'expérience quotidienne.

Alors que, dans le domaine des corps, la fusion entre ceux qui s'aiment s'avère impossible et que la recherche d'une bonne distance entre les sexes reste toujours problématique, sur le plan de l'âme, où une certaine ascèse implique forcément un retrait du monde où la vie sexuelle, familiale et sociale imposent leurs règles, se trouve valorisée une certaine forme de fusion émotionnelle appelée « mystique » qui permet un retour à l'unité primordiale dont tout le reste découle, comme l'enseignent chacun à leur façon et le discours d'Aristophane et celui de Diotime dans le *Banquet*.

## Le médiateur

Si leur bisexualité est simultanée, les êtres bisexués jouent, dans un certain nombre de mythes, le rôle d'« archétypes », de « principes » où coïncident ces contraires, dont la séparation permet l'apparition progressive de l'ordre des choses dont nous faisons maintenant l'expérience. Si leur bisexualité est successive en revanche, les êtres bisexués se voient attribuer un rôle de « médiateur ». Pour établir une relation entre des opposés qui forment un couple, il est nécessaire de participer de chacun des pôles de ce couple.

Le personnage qui illustre le mieux ce principe reste Tirésias, que connaît aussi bien l'épopée que la tragédie. Tirésias est un devin thébain aveugle qui, attaché à la famille des Labdacides, essaie, dans les tragédies de Sophocle, de faire comprendre à Œdipe et à Créon le destin dont ils ne sont que les jouets. C'est aussi lui que, dans l'*Odyssée*, évoque Ulysse sur les conseils de Circé, pour savoir comment assurer son retour à Ithaque, car, parmi les morts, le devin thébain est le seul à n'être pas une « tête sans force ».

En cette figure mythique qui se trouve pourvue successivement des deux sexes et qui pour cette raison joue le rôle de juge, fonction médiatrice par excellence, entre Zeus et Héra, sur la question de savoir qui, de l'homme ou de la femme, jouit le plus dans l'acte sexuel, toute une série d'oppositions se trouvent transgressées. Comme devin, il établit une communication entre le monde des dieux et celui des hommes. Cette fonction de devin, Tirésias la remplit pour

la maison royale de Thèbes qui s'étend sur sept générations ; parce qu'il transcende l'opposition entre la jeunesse et la vieillesse, il se trouve en mesure de reconstituer pour Œdipe la suite des générations familiales. Et lorsqu'il meurt, il garde son esprit, c'est-à-dire sa mémoire, ce qui lui permet de se comporter comme un vivant parmi les morts qui ne sont plus que des ombres oubliées. Enfin, parce que, dans la dernière version de son histoire, il se trouve changé en souris, il établit entre le monde des hommes et celui des animaux d'étranges rapports où se mêlent divination et bisexualité.

Par son intermédiaire, cette subversion des oppositions établies se trouve transférée du monde humain au monde animal, où l'on peut établir sans trop de difficulté un petit bestiaire de la bisexualité et de la divination.

#### *Le mythe de Tirésias*

Trois versions nous sont parvenues du mythe qui raconte les aventures de Tirésias. La première comprend treize variantes<sup>1</sup>, et se compose de deux épisodes qui associent changement de sexe et divination. Voyons ce qu'il en est en relisant les deux variantes les plus représentatives de cette première version, l'une en grec et l'autre en latin.

La première variante remonte à Hésiode, si l'on en croit Phlégon de Tralles<sup>2</sup> qui a déjà été longuement mis à contribution pour évoquer l'histoire de Polycrite dans le premier chapitre de ce livre.

« Hésiode<sup>3</sup>, de même que Dicéarque<sup>4</sup>, Cléarque<sup>5</sup>, Callimaque<sup>6</sup> et quelques autres, raconte ceci au sujet de Tirésias.

Tirésias, le fils d'Évèrès<sup>7</sup>, qui était alors de sexe masculin, vit, sur le mont Cyllène, en Arcadie<sup>8</sup>, des serpents en train de copuler. Il blessa l'un et, sur le champ, changea d'apparence. En effet, d'homme il devint femme, et s'unit à un homme. Mais Apollon lui fit savoir par oracle que, s'il observait (les mêmes serpents) en train de copuler, et que si, de la même façon, il blessait l'autre, il redeviendrait comme il était auparavant. Tirésias veilla à faire ce que le dieu avait dit. Ainsi retrouva-t-il son ancienne nature.

Un jour que Zeus se querellait avec Héra, en soutenant que, dans l'acte sexuel, la femme éprouvait plus de plaisir que l'homme, alors qu'Héra maintenait le contraire, ils résolurent de mander Tirésias pour lui poser la question, étant donné qu'il avait fait l'expérience de l'une et l'autre conditions. A la question qu'on lui posait, Tirésias répondit que, s'il y avait dix parts (de plaisir), l'homme jouissait d'une seule et la femme de neuf. Héra, en colère, lui creva les yeux, le rendant aveugle. Mais Zeus lui fit don de la divination et d'une vie s'étendant sur sept générations. »<sup>9</sup>

Dans ses *Métamorphoses*, composées au début de l'Empire, Ovide, le seul auteur latin qui rapporte l'histoire d'Hermaphrodite, comme on l'a vu dans le deuxième chapitre de ce livre, évoque ainsi le mythe de Tirésias, en lui donnant une forme beaucoup plus littéraire, beaucoup plus agréable.

« Tandis que ces événements s'accomplissaient sur la terre par la loi du destin et que le berceau de Bacchus (= Dionysos), né deux fois<sup>10</sup>, était à l'abri du danger, il arriva que Jupiter (= Zeus), épanoui, dit-on, par le nectar, déposa ses lourds soucis pour se divertir sans contrainte avec Junon (= Héra), exempte elle-même de tout tracas : « Assurément, lui dit-il, vous ressentez bien plus profondément la volupté que le sexe masculin. » Elle le nie. Ils conviennent de consulter le docte Tirésias, car il connaissait les plaisirs des deux sexes.

Un jour que deux grands serpents s'accouplaient dans une verte forêt, il les avait frappés d'un coup de bâton ; alors (ô prodige !) d'homme il devint femme et le resta pendant sept automnes ; au huitième, il les revit : « si les coups que vous recevez, leur dit-il, ont assez de pouvoir pour changer le sexe de celui qui vous les donne, aujourd'hui encore je vais vous frapper. » Il frappe les deux serpents ; aussitôt il reprend sa forme première et son aspect naturel.

Donc, pris pour arbitre dans ce joyeux débat, il confirme l'avis de Jupiter ; la fille de Saturne (= Kronos) en ayant éprouvé, à ce qu'on assure, un dépit excessif, sans rapport avec la cause, condamna les yeux de son juge à une nuit éternelle. Mais le père tout-puissant (car aucun dieu n'a le droit d'anéantir l'ouvrage d'un autre dieu), en échange de la lumière qui lui avait été ravi, lui accorda le don de connaître l'avenir et allégea sa peine par cet honneur. »<sup>11</sup>

Dans ses deux variantes, grecque et latine, la première version du mythe de Tirésias associe bisexualité et divination.

Dans le premier épisode qui évoque le changement de sexe, Tirésias rencontre un couple de serpents en train de copuler, et se trouve changé d'abord en femme, pour avoir assailli la femelle, puis en homme, pour avoir, après un certain laps de temps, assailli le mâle. Dans le second épisode qui évoque la divination, Tirésias, choisi comme arbitre, en raison précisément de son expérience des deux sexes, par Zeus et par Héra qui se disputent sur la question de savoir qui, de l'homme ou de la femme, jouit le plus dans l'acte sexuel, répond que, en ce domaine, la femme l'emporte et de loin sur l'homme. Mise en colère par cette réponse, Héra aveugle Tirésias. Mais, pour compenser, Zeus fait don au malheureux du pouvoir divinatoire et d'une longue vie.

L'idée suivant laquelle la femme éprouve plus de plaisir que l'homme dans l'acte sexuel n'avait pas vraiment inquiété les Grecs. Ils y avaient vu une preuve de l'animalité des femmes et de leur incapacité à être contrôlées par les hommes<sup>12</sup>. Ovide, lui, tire de ce mythe des conséquences tout à fait différentes, cette différence s'expliquant essentiellement par la place que tient la femme dans la société romaine, où elle n'est pas confinée à la maison comme en Grèce. Si les femmes éprouvent plus de plaisir que les hommes, et puisque le plaisir réciproque est plus intense, les hommes ont tout intérêt à tirer de la situation le plus d'avantages possible, en recherchant des jeunes filles (*puellae*) de préférence à des garçons (*pueri*)<sup>13</sup> et en exauçant le mieux possible les désirs de leurs amantes<sup>14</sup>. La conclusion est donc la suivante : puisque le plaisir réciproque éprouvé avec les femmes est plus grand, mieux vaut aimer les femmes<sup>15</sup> en leur apportant le maximum de satisfaction. Mais, même pour Ovide, les garçons restent aussi désirables que les femmes, bien qu'elles ne leur soient pas forcément préférables.

La seconde version du mythe de Tirésias que rapporte Callimaque<sup>16</sup>, se compose d'un seul épisode qui se rapporte

exclusivement à la divination et qui reprend, sur un autre registre, le second épisode de la première version.

Tirésias est aveuglé par Athéna qu'il surprend, nue, au bain. Mais, sensible aux supplications de Chariclô, la mère de Tirésias qui fait partie de son entourage, la déesse Athéna, pour compenser la cécité dont il vient d'être frappé, fait à Tirésias don d'un pouvoir de divination, d'une longue vie, de la faculté de conserver le sens et la raison après la mort, et d'un bâton.

« Tirésias seul, avec ses chiens, jeune homme au duvet mûrissant, promenait ses pas en ce lieu sacré<sup>17</sup> : altéré tant qu'on ne peut dire, il s'approcha des eaux courantes. Infortuné ! Sans le vouloir, il vit ce qu'on ne doit voir. Pleine de colère, Athéna pourtant lui parla : "Qui donc, fils d'Évérès, toi qui d'ici n'emporteras pas tes yeux, quel mauvais génie te mit en ce chemin funeste ?" Elle dit, et la nuit prit les yeux du jeune homme.

Il était là debout, sans parole ; la douleur enchaînait ses genoux ; sa voix était enchaînée. Et la nymphe<sup>18</sup> clama : "Qu'as-tu fait de mon fils, Vénérable ? Est-ce ainsi, déesses, que vous nous êtes amies ? Tu m'as pris les yeux de mon fils. Ô mon enfant infortuné ! tu as vu le sein et les flancs d'Athéna ; tu ne reverras plus le soleil. Malheur sur moi ! ô mont, ô Hélicon, terre que je ne foulerai plus, tu as gagné beaucoup en donnant peu ; oui, pour avoir perdu quelques daims et quelques faons, tu tiens les yeux d'un enfant !" Et la mère, entourant son fils de ses bras, poussait, avec des pleurs lourds, la plainte gémissante du rossignol.

La déesse, prenant en pitié sa compagne, lui dit alors ces mots : "Femme divine, rappelle, retire toutes ces paroles que t'inspira la colère. Non ce n'est pas moi qui fis ton fils aveugle. Non, Athéna ne saurait se plaire à ravir la lumière à un enfant. Mais c'est la loi antique, la loi de Cronos ; qui verra quelqu'un des immortels contre son vouloir, paiera cette vue d'un prix lourd. Femme divine, ce qui s'est fait ne se peut révoquer : les Moires (= les Parques) à ton fils ont filé tel destin, au jour même que tu l'enfantas. Et donc, fils d'Évérès, reçois le paiement qui t'est dû. Oh ! combien un jour la fille de Cadmos (= Autoonoe) voudra brûler de chairs sur l'autel, et combien Aristée pour voir aveugle leur fils unique, l'adolescent Actéon<sup>19</sup> ! Et cependant il sera le compagnon de

chasse de la puissante Artémis ; mais ni ses courses avec elle, ni d'avoir avec elle aussi, dans la colline, lancé les traits, rien ne pourra le sauver, le jour où il aura, et sans le vouloir, vu le bain de la gracieuse déesse ; de celui même qui fut leur maître ses chiens feront leur repas ; et sa mère courra par les bois, à rassembler les os de son fils. Trop heureuse tu fus, dira-t-elle, et fortunée, à qui la montagne a restitué un fils aveugle.

Amie, cesse ta plainte ; je lui réserve, pour l'amour de toi, bien d'autres faveurs. Je ferai de lui le devin qui dira l'avenir à ceux qui viendront, plus pleinement prophète que nul des autres. Il connaîtra le vol des oiseaux, et le favorable et l'indifférent, et celui aussi dont le présage est funeste. Il rendra bien des oracles aux Béotiens, et à Cadmos, et après lui aux puissants Labdacides. Je lui donnerai un grand bâton pour conduire ses pas, je lui donnerai une vie chargée d'ans. Seul il gardera, mort, sa science parmi les ombres, honoré d'Hadès le Rassembleur." Elle dit, et fit un signe de la tête : toute chose s'accomplit, à quoi Pallas donne tel assentiment. »<sup>20</sup>

Dans l'ensemble formé par le second épisode de la première version et par la seconde version du mythe de Tirésias, un seul et même récit semble être repris. Même si les protagonistes sont différents, Zeus et Héra dans le premier cas, Athéna dans le second, Tirésias est puni pour une faute involontaire en étant aveuglé, mais à titre de compensation il reçoit quatre dons : la divination, une longue vie, la possibilité de conserver son esprit après la mort et un bâton.

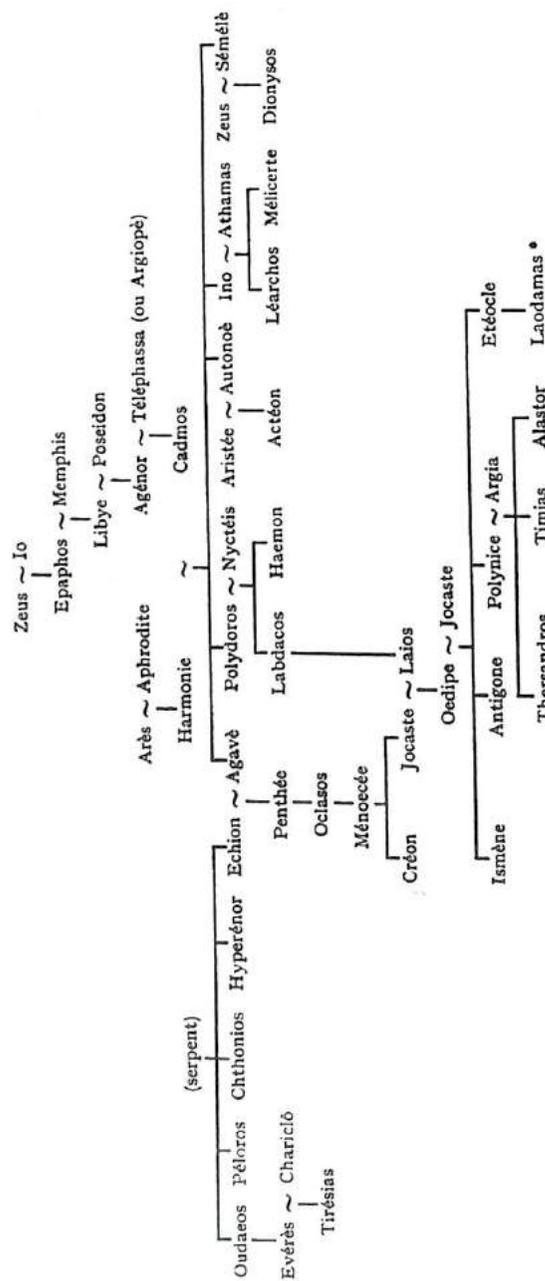
Tirésias, le devin le plus célèbre en Grèce ancienne, est aveugle. Il semble qu'il s'agisse là de l'illustration d'un cas fréquent en mythologie : tout don exceptionnel, parce qu'il constitue une transgression de l'ordre normal des choses, doit être compensé par un défaut qui habituellement prend la forme d'une mutilation. On notera en effet que l'aveuglement de Tirésias par Athéna résulte de la violation d'un interdit visuel. La vision « spirituelle » est compensée par une cécité corporelle. La cécité de Tirésias serait donc une compensation proportionnée à son pouvoir divinatoire. Même si le récit inverse l'ordre des choses, la structure de l'ensemble reste la même.

Tirésias pratique avant tout l'ornithomancie, c'est-à-dire

la divination par l'observation du vol et du cri des oiseaux ; les messages que les dieux destinent aux hommes ont comme agents de transmission les oiseaux, dont le comportement doit être déchiffré par le devin. Mais Tirésias s'adonne aussi, suivant les traditions, à toutes les autres pratiques divinatoires<sup>21</sup>.

Dans tous les cas, Tirésias est pourvu d'une longue vie. Quelquefois, il est précisé que cette vie s'étend sur sept générations (cf. tableau généalogique p. 110). Cette précision semble faire référence aux sept générations de la maison royale de Thèbes : Cadmos fils d'Agénor, Polydore fils de Cadmos, Penthée fils d'Échion, Labdacos fils de Polydore, Lycos fils de Poséidon, Amphion et Zétos fils de Zeus, Laios fils de Labdacos, Œdipe fils de Laios, Polynice et Étéocle fils d'Œdipe, Créon fils de Ménoécée<sup>22</sup>. Tirésias est rattaché à Cadmos par le fait qu'il est le petit-fils d'Oudaeos, l'un des Spartes surgis des dents du serpent tué par Cadmos. Et sa mort est associée à la prise de Thèbes par les Épigones<sup>23</sup>.

Au cours de sa longue existence, Tirésias est le devin officiel de la maison royale de Thèbes. C'est lui en effet que consulte Cadmos au sujet d'un rêve fait par Sémélé<sup>24</sup>. C'est lui qui conseille à Penthée de ne pas s'opposer à l'introduction du culte de Dionysos à Thèbes, et qui annonce à Agavé qu'elle a elle-même mis en pièce son fils<sup>25</sup>. C'est lui qui enjoint à Laios, qui vient d'avoir une aventure avec Chrysisse, de se réconcilier avec Héra *gamostolos* « celle qui arrange les mariages », et qui cherche à le détourner de son voyage à Delphes auprès d'Apollon<sup>26</sup>. C'est encore lui qui révèle ses crimes à Œdipe<sup>27</sup>, et qui conseille à Créon de chasser Œdipe pour délivrer Thèbes de la souillure qu'il lui impose<sup>28</sup>. Par ailleurs, il prophétise à Créon que les fils d'Œdipe se battront l'un contre l'autre<sup>29</sup>. Il lui prédit aussi la chute de Thèbes<sup>30</sup>. Lors de l'expédition des Sept contre Thèbes, il explique que la ville sera épargnée si le fils de Créon, Ménoécée, est sacrifié pour apaiser la colère d'Arès<sup>31</sup>. Enfin, au moment de l'expédition des Épigones, il conseille aux Thébains de conclure un armistice avec leurs assaillants, et de quitter secrètement la ville pendant la nuit, pour éviter un massacre général<sup>32</sup>. Et c'est à la suite de la



\* Tableau généalogique constitué à partir de trois tableaux généalogiques se trouvant dans P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1969, no. 3, p. 72; no. 29, p. 325; no. 37, p. 449.

Tableau tiré de *Le mythe de Tirésias*, (cf. note 1, p. 133).

prise de Thèbes, durant la retraite qui s'ensuit, qu'il trouve la mort.

Mais cette mort n'est pas une mort comme les autres, car Tirésias conserve son esprit, c'est-à-dire sa mémoire, chez les morts<sup>33</sup>. Tirésias se trouve donc chez Hadès dans un état intermédiaire entre la vie et la mort; c'est un mort-vivant.

Enfin, le bâton que reçoit Tirésias, sur lequel peuvent se greffer des serpents enlacés fait penser au bâton d'Asclépios et surtout au caducée d'Hermès, le symbole par excellence de la médiation. Dans le premier épisode de la première version en revanche, le bâton ne sert à Tirésias que d'instrument d'agression contre des serpents, gardiens de puissances diverses, et notamment des puissances divinatoires, que recèle Gaïa, la Terre<sup>34</sup>. Ces deux éléments indissociables, le bâton et le couple de serpent qui copulent, permettent d'associer en la personne même de Tirésias médiation et bisexualité. Chez Aristote, on peut lire: « Les animaux apodes allongés, comme les serpents et les murènes, s'entrelacent ventre contre ventre. Les serpents en particulier s'enlacent si étroitement qu'ils semblent former le corps d'un serpent unique à deux têtes. »<sup>35</sup> Chez les animaux apodes allongés l'union sexuelle donne donc l'impression d'une fusion de deux corps constituant en définitive un animal pourvu des deux sexes.

Bref, dans ces deux versions, Tirésias apparaît avant tout comme un médiateur, puisqu'il transcende toute une série d'oppositions fondamentales, en apparence irréductibles.

En tant que devin, Tirésias établit un lien entre le monde des dieux et celui des hommes, et entre le passé, le présent et le futur. Puisqu'il comprend le sens du comportement et du langage des oiseaux, messagers des dieux, il conjoint non seulement le ciel et la terre, mais aussi le monde divin et le monde animal. Et puisque dans le présent il sait à quoi s'en tenir sur ce qui est réellement arrivé dans le passé et sur ce qui effectivement aura lieu dans le futur, il remplace dans le cours du temps la discontinuité par la continuité adoptant ainsi le point de vue des dieux.

Doté des deux sexes, Tirésias fait l'expérience de la con-

dition masculine et de la condition féminine, où réside la division la plus générale et la plus essentielle dans le genre humain ; voilà d'ailleurs pourquoi Zeus et Héra le prennent pour arbitre, fonction médiatrice par excellence, lors de leur différend sur la quantité de plaisir sexuel éprouvé par l'un et l'autre sexe<sup>36</sup>.

En outre, parce que sa vie s'étend sur les sept générations pendant lesquelles subsiste la maison royale de Thèbes, Tirésias peut jouer le rôle du médiateur qui révèle à Œdipe notamment les véritables liens entre les générations. D'ailleurs cette longévité s'accorde parfaitement avec son statut de devin, car médiateur entre les dieux et les hommes, Tirésias, tout en restant mortel, participe de l'immortalité qui caractérise les dieux.

Enfin, puisqu'il est le seul être humain à conserver le sens et la raison après la mort, Tirésias se situe dans un état intermédiaire entre la vie et la mort.

A ce Tirésias, mentionné dans ces deux premières versions, il faut rattacher les Énarées (ou Anariées), dont fait mention Hérodote (I 105 ; IV 67). Ces devins Scythes tiennent d'Aphrodite Ourania leur don divinatoire, indissociable d'une androgynie dont les frappa la déesse, eux et leurs descendants, pour les punir du sacrilège qu'ils avaient commis contre l'un de ses temples en Syrie, et que le traité hippocratique *Des airs, des eaux et des lieux* (XXII) essaie d'expliquer rationnellement. Il semble bien cependant qu'il faille relier la bisexualité des Énarées à leur statut de devin<sup>37</sup>.

Une autre version du mythe de Tirésias subsiste, qui ne comprend qu'une seule variante et qui, très probablement, est l'œuvre d'un faussaire connu, Ptolémée Chennos, lequel prenait un malin plaisir à transformer à sa convenance des mythes fameux. L'excentricité de cette version par rapport aux deux précédentes l'a reléguée dans l'ombre, si bien qu'elle est beaucoup moins connue. Mais elle présente l'intérêt de retrouver conjointement, dans le monde animal, les thèmes de la bisexualité et de la divination.

Cette version se compose de sept épisodes, au cours desquels Tirésias franchit, en étant successivement de sexe

féminin et de sexe masculin, les sept âges de la vie, pour finir son existence transformé en souris, un animal apparenté à Apollon et dont le comportement était, en Grèce ancienne, considéré comme particulièrement divinatoire.

« Selon Sostrate<sup>38</sup>, dans *Tirésias*, un poème élégiaque, Tirésias était, à l'origine, de sexe féminin. Elle fut engendrée et élevée par Chariclô.

A l'âge de sept ans, elle se promenait dans la montagne. Apollon la désira. Et, pour prix de ses faveurs, lui enseigna la musique. Lorsqu'elle eut appris cet art<sup>39</sup>, la jeune fille se refusa à Apollon. Aussi le dieu la changea-t-elle en homme, pour qu'elle fût éprouvée par Éros. Et la jeune fille, changée en homme, fut arbitre entre Zeus et Héra, comme on l'a raconté plus haut<sup>40</sup>.

Et ainsi, redevenue femme, elle s'éprit de Kallon (= le Beau), un Argien, dont elle eut un enfant, qui fut affligé de strabisme à cause de la colère d'Héra. Voilà pourquoi il fut appelé Strabon (= Celui qui louche).

Par la suite, s'étant moquée de la statue d'Héra, elle fut changée en un homme laid, de sorte qu'elle fut appelée Python (= le Singe).

Prise en pitié par Zeus, elle fut de nouveau changée en femme mûre, et s'en alla à Trézène. Là, elle fut désirée par Glyphios, un homme du pays, qui s'attaqua à elle, alors qu'elle était au bain. Mais celle-ci, surpassant en force le jeune homme, l'étouffa.

Poséidon, dont Glyphios était le mignon, s'en remit aux Moires, pour qu'elles rendent un jugement. Celles-ci la changèrent en Tirésias, et lui enlevèrent son don divinatoire.

Tirésias réapprit l'art de la divination sous la direction de Chiron<sup>41</sup>, et prit part au banquet donné à l'occasion des noces de Pélée et de Thétis<sup>42</sup>. Là, eut lieu un concours de beauté entre Aphrodite et les Charites (= les Grâces), ayant pour nom Pasithée, Kalè et Euphrosynè<sup>43</sup>. Pris pour juge, Tirésias décerna le prix de beauté à Kalè (= la Belle), qu'épousa Héphaistos<sup>44</sup>. Voilà pourquoi, Aphrodite, blessée, le changea en femme, une vieille fileuse. Mais Kalè, lui donna une belle chevelure, et l'emmena en Crète.

Là Arachnos (= l'Araignée) s'éprit d'elle et, s'étant uni à elle, se vanta d'avoir fait l'amour avec Aphrodite. La déesse, que la chose avait mise en colère changea Arachnos en belette et Tirésias en souris<sup>45</sup>.

Ainsi, on explique que la souris mange peu, par le fait qu'elle tire son origine d'une vieille femme. Et elle est un animal divinatoire à cause de Tirésias. Que la souris soit un animal divinatoire, ces deux choses le montrent : les petits cris aigus que poussent les souris, et qui sont le signe d'une tempête imminente ; et leur fuite hors des maisons, qui menacent de s'écrouler. »<sup>46</sup>

Sostrate fait subir au mythe de Tirésias un prodigieux travail de déconstruction et de reconstruction. La plupart des thèmes qui interviennent dans le mythe de Tirésias : bisexualité successive, divination, cécité, vie qui s'étend sur sept générations, jugement etc. sont repris, mais dans un autre contexte, sur un autre plan. Une telle désinvolture explique pourquoi cette version du mythe de Tirésias n'était pas jusqu'ici prise en considération.

En définitive, cette troisième version s'écarte des deux premières sur deux points fondamentaux. Ici, Tirésias est, à l'origine, de sexe féminin. Cette figure, qui n'est vraiment appelée Tirésias que dans les sixième et septième épisodes de cette version, subit sept métamorphoses, dont les six premières équivalent à des changements de sexe qui surviennent à différents âges de sa vie. En effet, c'est à l'âge de sept ans que la jeune fille, qu'est d'abord Tirésias, est changée en un être de sexe masculin. Le second changement de sexe mentionné par Sostrate se situe à un âge ou à la proximité d'un âge, où la femme peut enfanter, puisque, dans le troisième épisode, Tirésias, qui est alors une femme, engendre un garçon. A partir de là, on peut supposer que, lorsque Tirésias change de sexe pour une troisième fois, il est un homme fait. D'ailleurs, lors de la quatrième métamorphose, il est dit explicitement que Zeus change Tirésias en femme mûre. A la suite de la cinquième métamorphose, cette femme mûre est changée par les Moires en Tirésias, en un vieillard très probablement. Cette conjecture tend, d'ailleurs, à se voir confirmée par le fait que Tirésias est, par la suite, changée en une vieille femme par Aphrodite. Aussi, dans le dernier épisode, explique-t-on le fait que la souris mange peu, en rappelant son origine, c'est-à-dire cette

vieille femme, en laquelle est d'abord changé Tirésias par Aphrodite. Pour sa part, Arachnos est changé en belette. Or, il faut se rappeler qu'en Grèce ancienne la belette, et non le chat, était utilisée comme un animal domestique pour chasser les souris<sup>47</sup>. Aussi, puisque la belette et la souris entretiennent naturellement des rapports d'hostilité, l'une chassant l'autre, Tirésias ne pourra plus jamais s'unir à Arachnos.

#### *Petit bestiaire associé au mythe de Tirésias*

Ce dénouement nous introduit au monde animal, où s'entrecroisent les thèmes de la bisexualité, de la divination et de la cécité. Souris, taupe, blaireau, hyène, serpent et musaraigne se trouvent, au terme d'un parcours sinueux, associés au mythe de Tirésias. C'est donc une zoologie tout imprégnée de mythologie qui est ici évoquée.

#### *La souris*

La souris (*mûs*)<sup>48</sup>, cet animal en quoi se transforme Tirésias à la fin du récit de Sostrate, fait partie des animaux associés le plus étroitement à la divination<sup>49</sup>. Son comportement permet de prévoir aussi bien une tempête<sup>50</sup> que l'écroulement d'une maison<sup>51</sup>. Pour illustrer ce pouvoir, Élien raconte comment, par leur comportement, des animaux — des souris notamment — prédirent la catastrophe qui frappa Héliké.

« Voici, dit-on, ce qui arriva à Héliké<sup>52</sup>. Étant donné que les gens d'Héliké avaient traité de façon impie les Ioniens, qui étaient venus chez eux, et les avaient égorgés sur l'autel, il arriva alors, comme le dit Homère, que "les dieux leur envoyèrent leurs signes"<sup>53</sup>. En effet, cinq jours avant la disparition d'Héliké, tout ce qu'il y avait de souris, de belettes, de serpents, de scolopendres et de sphondyles, et toutes les autres créatures de cette espèce quittèrent la ville en masse par la route qui mène à Kérinée. Les gens d'Héliké, voyant

ce qui arrivait, furent étonnés mais se montrèrent incapables d'en découvrir la cause. Après le départ des créatures en question un tremblement de terre se produisit durant la nuit. La ville fut détruite. Une vague immense déferla sur elle et Héliké disparut. Et dix vaisseaux lacédémoniens ancrés, par hasard, à proximité, furent détruits avec la ville dont je viens de parler. »<sup>54</sup>

Ces témoignages sur le comportement divinatoire de la souris (*mûs*) sont particulièrement intéressants, mais il faut aller plus loin. Car ils permettent d'évoquer l'épithète de *Smintheús* (ou *Smintheios*) accolée au nom d'Apollon.

Le culte d'Apollon *Smintheús* (ou *Smintheios*) est attesté de plusieurs façons en plusieurs endroits en Grèce ancienne. Voici d'ailleurs un mythe relatif à Hamaxitos, en Troade, qui évoque l'origine supposée de ce culte.

« Et les habitants d'Hamaxitos, en Troade, rendent un culte à une souris. Voilà pourquoi, disent-ils, ils donnent le nom de *Smintheios* à l'Apollon qu'ils vénèrent. En effet, les Éoliens et les gens de Troade appellent encore une souris *sminthos* tout comme Eschyle dans son *Sisyphe* :

« Mais quelle souris (*sminthos*) des champs est si monstrueuse ? »<sup>55</sup>

Et ils élèvent, dans le temple de *Smintheus*, des souris apprivoisées qui sont nourries aux frais de l'État. Sous l'autel, des souris blanches ont fait leur nid. Et, près du trépied d'Apollon, se tient une souris.

J'ai aussi entendu raconter le mythe suivant relatif à ce culte. Plusieurs milliers de souris étaient venues et avaient rongé, avant qu'elles ne soient mûres, les moissons des Éoliens et des gens de Troade, rendant, pour ceux qui avaient semé, toute récolte vaine. Alors, le dieu de Delphes, qu'ils consultèrent, leur dit qu'ils devaient sacrifier à Apollon *Smintheus*. Ils obéirent et furent délivrés de la conspiration des souris. Et leur blé produisit une moisson normale.

Puis ils ajoutent à celle-ci l'histoire suivante. Des Crétois qui, à cause d'un fléau qui s'était abattu sur eux, se disposaient à partir pour fonder une nouvelle colonie, demandèrent à Apollon Pythien de leur désigner un bon endroit, où il serait avantageux de fonder une cité. L'oracle leur fit cette réponse : « A l'endroit où les êtres nés de la terre (*gegenés*) leurs feraient la guerre, là ils devraient s'établir et édifier une

ville ». Or, ils arrivèrent en cet endroit, Hamaxitos, et ils y établirent leur camp, pour se reposer. Mais une multitude innombrable de souris se jetèrent sur eux, rongèrent les courroies de leurs boucliers et dévorèrent les cordes de leurs arcs. Aussi conjecturèrent-ils que c'étaient là les êtres nés de la terre. Et, comme ils se trouvaient privés de moyens de défense, ils s'établirent en ce lieu, et construisirent un temple à Apollon *Smintheús*. »<sup>56</sup>

Ce témoignage d'Élien est particulièrement intéressant, à plusieurs titres.

Si on se fie à ce que raconte Élien, le culte d'Apollon *Smintheús* serait d'origine crétoise. Ce que tendrait à confirmer le fait que, selon une scholie à l'*Alexandra* de Lycophron, *sminthos* est un terme crétois<sup>57</sup>. On comprend alors pourquoi le septième et dernier épisode de la version du mythe de Tirésias rapportée par Sostrate se termine en Crète. Il va de soi par ailleurs que la souris, l'un des animaux les plus divinatoires en Grèce ancienne, soit devenue, à l'instar de la belette pour Hécate, l'animal sacré d'Apollon. Enfin, la souris, parce qu'elle est considérée comme un être né de la terre (*gegenés*), s'apparente au serpent ; cet apparentement, on le verra, ne va pas sans hostilité mutuelle.

#### La taupe

De la souris, on passe aisément à la souris aveugle, la taupe (*spalax typhlus*), qui est l'animal sacré d'Asklépios<sup>58</sup> et qui se trouve associé au mythe de Phineus, le devin qui joue un rôle considérable dans l'aventure des Argonautes.

Les légendes relatives à ce personnage se répartissent en trois groupes :

1) Phineus a péché contre les dieux, qui l'ont affligé de cécité, et ont suscité contre lui les Harpyies, qui ravissent et salissent ses aliments. Plus tard, il est sauvé par les fils de Borée.

2) Les légendes du second groupe ne savent rien du salut de Phineus, et se bornent à dire que ce personnage, pour

un crime commis contre ses propres enfants, est jugé, condamné, aveuglé et tué.

3) Phineus a été aveuglé pour un crime contre ses enfants. Il est torturé par les Harpyies, mais plus tard délivré par les Boréades.

En fait, le troisième groupe combine les thèmes essentiels des deux premiers, qui présentent Phineus, tantôt comme un héros malfaisant, tantôt comme un héros bienfaisant. Cette ambiguïté de Phineus, et donc de la taupe, se retrouve chez le lézard<sup>59</sup>, chez la souris<sup>60</sup>, et bien évidemment chez le serpent.

Phineus apparaît comme un héros malfaisant dans le second groupe de légendes, où il est puni pour avoir tué ses enfants. Au contraire, dans le premier groupe, il apparaît comme un héros bienfaisant. En effet, selon Apollonios de Rhodes<sup>61</sup>, Phineus a été frappé de cécité par Zeus, qui a aussi suscité contre lui les Harpyies, pour avoir abusé du don de la divination, qu'il tenait d'Apollon, en révélant les plans les plus secrets du roi des dieux, de sorte que les hommes n'avaient plus besoin de se préoccuper des dieux. La cécité, dont est affligé Phineus, rappelle donc l'aveuglement de Tirésias. Dans un cas comme dans l'autre, la cause et la nature du châtement sont identiques.

Par ailleurs, dans un passage des *Catalogues*<sup>62</sup>, le pseudo-Hésiode rend compte de la cécité de Phineus par la préférence que le devin aurait donnée à la longévité sur la vue. Ce second type d'explication présente l'avantage d'introduire dans l'histoire de Phineus un autre élément qu'on retrouve dans l'histoire de Tirésias : la longévité. De plus, il ne rompt pas vraiment avec le type d'explication donné précédemment, puisque, selon une autre version<sup>63</sup>, Apollon enlève la vue à Phineus, qui a préféré à une vie courte, une vie longue et aveugle, mais prophétique.

Enfin, Oppien raconte que c'est Hélios qui aurait, par deux fois, châtié Phineus : d'abord, en lui envoyant les Harpyies, et ensuite en le transformant en taupe :

« Les chants se refusent aussi à célébrer la race autochtone des taupes, herbivores, aveugles, bien qu'une légende incroyable se soit répandue parmi les hommes, légende selon

laquelle les taupes pourraient se vanter d'être issues du sang d'un roi, Phineus, qui fut élevé sur la fameuse colline thrace. En effet, jadis le Titan Phaéton s'irrita contre Phineus, et, furieux de la victoire remportée sur le devin Phoibos, lui enleva la vue et lui envoya la race impudente des Harpyies, race ailée, tristes convives. Mais lorsque, partageant les travaux de Jason, les deux illustres fils de Borée, Zétés et Calaïs, s'embarquèrent pour conquérir la toison d'or, ils prirent le vieillard en pitié, tuèrent ces créatures et donnèrent à sa pauvre bouche une douce nourriture. Même alors, Phaéthon n'apaisa pas sa colère, mais, sur le champ, il transforma Phineus dans la race des taupes, qui n'existaient pas auparavant ; et c'est pourquoi jusqu'aujourd'hui cette race reste aveugle et gloutonne. »<sup>64</sup>

Alors que la science divinatoire de Phineus, sa cécité et sa longévité font référence aux éléments correspondants des deux premières versions du mythe de Tirésias, cette métamorphose de Phineus en taupe, c'est-à-dire en souris aveugle, n'est pas sans rappeler la métamorphose que fait subir Aphrodite à Tirésias, qui, à la fin de la troisième version du mythe, devient une souris. En définitive, l'histoire de Phineus réalise, en quelque sorte, la synthèse des éléments distinctifs des différentes versions du mythe de Tirésias. Voilà pourquoi elle est si importante, dans le cadre de cette analyse.

#### *Le blaireau*

Outre Phineus, on peut associer Trophonios à Asklépios. Héros secourables, souterrains, prophétiques et châtiés par les dieux, Asklépios et Trophonios sont dits être des demi-frères, tous deux fils d'Apollon.

Trophonios se distingue cependant d'Asklépios notamment en ceci que c'est un architecte, constructeur de maisons et de trésors pour les hommes, et de temples pour les dieux. C'est d'ailleurs autour de ce thème que s'organise l'histoire de sa fin. Alors que, avec son père adoptif Agamède, il construisait le trésor d'Hyrieus, Trophonios avait

pris soin de disposer une pierre qui pouvait être retirée de l'extérieur, afin de revenir sans cesse prendre une partie du dépôt. Parce qu'il remarquait que ses richesses diminuaient, sans qu'aucun indice pût expliquer la chose, Hyrieus dressa un piège au-dessus des vases qui contenaient l'or et l'argent, pour capturer l'éventuel voleur. Agamède entra et fut pris au piège. De peur d'être dénoncé comme complice par Agamède, Trophonios lui coupa la tête. Alors, la terre s'entr'ouvrit, et Trophonios fut englouti dans le bois sacré de Lébadée<sup>65</sup>, où fut institué un culte en son honneur.

Comme dans ceux d'Apollon et d'Asklépios, le serpent joue, dans le culte de Trophonios, un rôle prépondérant. En effet, selon certains témoignages, des serpents vivaient dans la caverne de Trophonios, et, pour les apaiser, les consultants apportaient des gâteaux de miel. Trophonios était présent et rendait ses oracles sous les apparences d'un serpent.

Trophonios est aussi un ravitailleur, comme on peut le constater, en considérant l'origine de son culte. Frappés par la disette, les habitants de Lébadée consultèrent Apollon à Delphes. Le dieu leur recommanda de chercher *tôn trophónion*<sup>66</sup>.

Or, selon H. Grégoire, cette triple fonction d'être chthonien, d'architecte et de ravitailleur semble indiquer que Trophonios devait être associé, de la même façon que Phineus, à un animal particulier, peut-être le blaireau. Certes, il n'existe pas, comme dans le cas de Phineus, de preuve véritable pouvant transformer cette hypothèse en certitude. Cependant, en tant que telle, cette hypothèse nous permet de jeter une lumière nouvelle sur la remarque d'Aristote, mentionnant une croyance ancienne relative à la bisexualité du blaireau (*trókhos*).

« On tient sur le blaireau (*trókhos*) et sur l'hyène des propos stupides et dénués de tout fondement. On trouve affirmé, en effet, chez tous les auteurs à propos de l'hyène, chez Hérodote d'Héraclée à propos du blaireau, que ces animaux possèdent deux organes sexuels, mâle et femelle, et que le blaireau se féconde lui-même, tandis que l'hyène saillit une année et est saillie l'autre. Pourtant il est visible que l'hyène

n'a qu'un seul organe sexuel ; en plusieurs pays, l'observation n'en est pas rare. En réalité, les hyènes ont sous la queue une raie qui rappelle l'organe femelle. Et les femelles comme les mâles possèdent cette marque. Mais ce sont les mâles qu'on capture le plus souvent. C'est ce qui fait naître cette erreur chez les observateurs superficiels. Mais en voilà assez sur le sujet. »<sup>67</sup>

En ce qui concerne la bisexualité, le cas de l'hyène est beaucoup plus intéressant.

### L'hyène

La croyance en la bisexualité de l'hyène est aussi mentionnée, pour être acceptée ou rejetée selon le cas, par Diodore<sup>68</sup>, Ovide<sup>69</sup>, Plin l'Ancien<sup>70</sup>, Clément de Rome<sup>71</sup>, Oppien<sup>72</sup>. Voici par ailleurs ce que raconte Élien :

« Si tu vois une hyène mâle, cette année, l'année prochaine, tu verras le même animal, femelle ; à l'inverse, si tu vois une femelle maintenant, par la suite, tu verras un mâle. Les hyènes partagent les attributs des deux sexes, et elles saillissent et sont saillies, puisqu'elles changent de sexe tous les ans. Aussi n'est-ce pas par des mythes extravagants, mais par leurs comportements que les hyènes ont relégué Kaineus et Tirésias au rang d'antiquités. »<sup>73</sup>

De toute évidence, la croyance au changement de sexe annuel de l'hyène était très répandue en Grèce ancienne, et remontait même fort loin dans le temps.

Sur le plan zoologique, le rapprochement qu'opère Aristote entre l'hyène et le blaireau, et celui que met en œuvre Clément de Rome entre l'hyène et le lièvre ne sont pas aussi intéressants, parce que, au premier abord du moins, ils ne semblent pas introduire à un ensemble plus vaste qui serait pertinent dans le cadre de ce propos. Mais, pour en revenir à l'hyène, il convient de remarquer que cet animal n'est pas étranger au monde de la divination. Voici, en effet, ce qu'on peut lire chez Plin l'Ancien au sujet de ces pierres appelées « hyénies » : « Les hyénies sont extraites, dit-on, des yeux de l'hyène que l'on chasse pour cela ; et, si nous acceptons de

le croire, placées sous la langue d'un homme, elles lui font prédire l'avenir »<sup>74</sup>. Or, il s'avère que les yeux de l'hyène présentent des traits particuliers.

En effet, Oppien, après avoir fait remarquer que l'hyène a une mauvaise vue<sup>75</sup>, explicite ainsi sa pensée : « L'hyène est un animal qui sort et qui rôde la nuit, parce que, pour lui, il y a de la lumière la nuit et de l'obscurité durant le jour »<sup>76</sup>. D'ailleurs, Pline, qui, dans le livre VIII de son *Histoire Naturelle*, mentionne que l'hyène a des yeux qui « ont mille variétés et mille changements de couleurs »<sup>77</sup>, relie ce trait anatomique à la vision dans l'obscurité<sup>78</sup>. Paradoxalement donc, cette vision spirituelle qu'est la divination serait transmise par une pierre extraite des yeux de l'hyène, qui voit mal le jour et bien la nuit. En définitive, dans ce cas, la divination serait reliée à une inversion de la vision physique.

En outre, alors que des devins comme Tirésias, Mélémpous, Hélénos et Cassandre comprennent le langage des animaux, et plus généralement les sons émis par les oiseaux, l'hyène peut imiter la voix de l'homme, ou le bruit que fait un homme en vomissant. En imitant la voix humaine, elle attire les bergers ou leurs enfants dans un guet-apens, pour les dévorer<sup>79</sup>. Et en imitant le bruit que fait un homme en vomissant, l'hyène entraîne vers elle, pour les dévorer, les chiens alléchés par la perspective d'un peu de nourriture<sup>80</sup>. De plus, l'hyène déterre les cadavres pour les manger<sup>81</sup>. Enfin, il n'y a pas une partie de son corps qui ne serve à des fins médicinales ou magiques<sup>82</sup>.

Cela dit, Diodore, qui par ailleurs, comme on l'a vu<sup>83</sup>, dénonce le sort cruel réservé aux êtres humains pourvus des deux sexes s'insurge contre ces traditions concernant l'hyène.

« D'ailleurs, au sujet des animaux qu'on appelle les hyènes, certains colportent la fable qu'ils sont à la fois mâles et femelles et se saillent alternativement d'une année à l'autre, alors qu'en réalité il n'en est pas ainsi. En effet, chacun des deux sexes a une nature simple et qui ne souffre pas le mélange ; cette fausse idée n'induit en erreur que ceux qui observent superficiellement ; la femelle a, en effet sur elle un

organe naturel qui ressemble un peu au sexe du mâle et le mâle inversement en a un qui est apparemment semblable à celui de la femelle.

La même explication vaut aussi pour tous les êtres vivants : il naît en réalité beaucoup de monstres de toute sorte, mais ils ne se développent pas et ne peuvent atteindre leur épanouissement complet. Ceci soit dit pour corriger la superstition. »<sup>84</sup>

Quittant l'hyène dont la bisexualité et les rapports avec la divination présentent dans le contexte de ce chapitre une pertinence réelle, il faut revenir aux serpents qui jouent un rôle déterminant dans la première version du mythe de Tirésias.

#### *Le serpent*

Le serpent, dont l'accouplement évoque irrésistiblement un être bisexué, tient une place à part dans ce petit bestiaire. L'association du serpent avec Gaïa, la Terre, semble plus primitive, logiquement au moins, que celle de la souris, du lézard, de la taupe et du blaireau. Plus primitive, d'abord, parce qu'Apollon, Asklépios, Trophonios et Tirésias, auxquels ces quatre animaux sont respectivement associés en priorité, sont ou bien des dieux éloignés de plusieurs générations de Gaïa, la Terre, ou bien des héros. Plus primitive encore, parce que le serpent semble être effectivement l'animal sacré de Gaïa, la Terre, alors qu'il n'est associé à Apollon, Asklépios, Trophonios et Tirésias que secondairement.

En définitive, Apollon et Tirésias notamment ne semblent pouvoir acquérir leur pouvoir divinatoire qu'en agressant des serpents, gardiens des puissances primordiales que recèle Gaïa, la Terre. Cette situation particulière d'Apollon et de Tirésias par rapport au serpent permet d'expliquer pourquoi le poème élégiaque de Sostrate se termine sur la transformation de Tirésias en souris, l'animal sacré d'Apollon, invoqué, d'ailleurs, sous le nom de *Smintheios* (ou *Smintheios*).

Dans le résumé très succinct que, dans sa *Bibliothèque*,

Photius nous donne de la version du mythe de Tirésias qu'il a lue dans l'*Histoire nouvelle* de Ptolémée Chennos, on trouve cette remarque qui, au premier abord, ne laisse pas d'intriguer : « ... et il explique pourquoi les Crétois l'appelaient fille de Phorbas. » Que Tirésias soit une fille, et que les Crétois prétendent connaître le nom de son père, la chose ne fait pas problème dans la perspective qui est celle du poème élégiaque de Sostrate, puisque Tirésias y est, à l'origine, une jeune fille, et que son histoire se termine en Crète.

Mais qui est ce Phorbas ? Il semble qu'il faille l'identifier au héros thessalien de ce nom, qui joue un rôle tout à fait particulier dans l'histoire de Rhodes<sup>85</sup>. Voici, en effet, ce qu'on lit sur le sujet chez Diodore de Sicile :

« Par la suite, la terre de Rhodes ayant produit des serpents immenses, il arriva que beaucoup d'habitants furent tués par ces serpents. Voilà pourquoi les survivants envoyèrent à Délos des gens pour consulter le dieu sur le moyen de se délivrer de ce fléau. Apollon leur ordonna d'accueillir Phorbas avec tous les gens de son entourage et de coloniser Rhodes avec eux. Phorbas était le fils de Lapithès, et il passait son temps en Thessalie avec beaucoup de gens à chercher une contrée à coloniser. Les Rhodiens le mandèrent, comme l'oracle l'avait ordonné et lui donnèrent une partie de l'île. Alors, Phorbas tua les serpents et, ayant délivré l'île de la peur, il fonda une colonie à Rhodes. De plus, parce que, pour le reste, il fut un homme de bien, après sa mort, on lui accorda les honneurs réservés à un héros. »<sup>86</sup>

En définitive donc, le fait que les Crétois appellent Tirésias fille de Phorbas, le héros thessalien, tueur de serpents, permet d'établir un lien explicite entre le Tirésias qui devient souris à la suite de la septième métamorphose qu'il subit dans le poème élégiaque de Sostrate, et le Tirésias qui a une conduite agressive à l'égard d'un couple de serpents dans le premier épisode de la première version.

#### *La musaraigne*

Certes, une telle filiation présente un caractère artificiel, puisqu'elle résulte, en définitive, d'une association provo-

quée par le seul fait que Tirésias et Phorbas ont blessé ou tué des serpents. Cependant, cette généalogie fait de Tirésias, dans le cadre de cette troisième version, une souris tueuse de serpents. Or, il existe une espèce de souris qui tue des serpents, c'est la musaraigne (*sorex araneus*). Et, en grec ancien, la musaraigne est désignée par le terme *mugalée* qui, bien évidemment, doit être considéré comme une synthèse des termes, *mûs* (souris) et *galée* (belette). Par conséquent, en grec ancien, la musaraigne apparaît comme une « souris-belette », c'est-à-dire comme une souris qui joue, à l'égard des serpents, le rôle d'une belette.

Puisqu'elle s'attaque aux serpents, la musaraigne évoque irrésistiblement la mangouste (*herpestes ichneumon*). Voici, d'ailleurs, ce que raconte Élien sur cet animal :

« La même mangouste (*ikhneumon*) est à la fois mâle et femelle, partageant l'une et l'autre natures, et la nature a donné le pouvoir au même animal d'engendrer et d'enfanter. (...) La mangouste se montre particulièrement hostile à l'égard des animaux qui sont les pires ennemis de l'homme, l'aspic et le crocodile. Les mangoustes, dit-on, sont les animaux sacrés de Léto et d'Ilithyie. Et les habitants d'Héracléopolis leur rendent un culte, dit-on. »<sup>87</sup>

Ce texte fait ressurgir certains éléments qui tiennent une place considérable dans l'histoire de Tirésias. Il s'agit, tout d'abord de la bisexualité, mais aussi de la divination, puisque Léto est la mère d'Apollon. Il convient, par ailleurs, de rappeler que c'est Ilithyie, qui, de concert avec les Moires, change Galinthias en belette.

La remarque qui vient d'être faite sur la structure du terme grec qui désigne la musaraigne, et les prolongements, que cette remarque a suscités, jettent une lumière nouvelle sur le couple Tirésias-Arachnos, qui, dans le septième et dernier épisode du poème élégiaque de Sostrate, sont respectivement changés en souris et en belette. En outre, elle permet de boucler la boucle, en rattachant ce septième épisode de la troisième version du mythe de Tirésias au premier épisode de la première version.

Ce bestiaire qui associe divination et bisexualité com-

prend, entre autres, le serpent, le lézard, certains insectes (scolopendre, sphondyle, etc.), la souris, la taupe, le lièvre, le blaireau, la belette et l'hyène. Or, tous ces animaux, excepté l'hyène, sont considérés, puisqu'ils vivent dans des trous creusés dans la terre, sinon comme des êtres nés de la terre (*gegeneis*), du moins comme des êtres chthoniens. Cette caractéristique commune n'exclut cependant pas toute différence. En effet, parmi les représentants les plus importants de ce bestiaire, il est possible d'introduire certaines distinctions.

Le serpent apparaît avant tout comme l'animal sacré de Gaïa, la Terre ; et il en va ainsi pour certains des autres animaux qui lui sont assimilés, notamment le lézard et certains insectes (scolopendre, sphondyle, etc.)

Mais, après qu'Apollon se soit approprié les pouvoirs divinatoires que recèle Gaïa, la Terre, aux dépens d'un serpent qui était le gardien de ces pouvoirs, c'est la souris qui devient l'animal divinatoire par excellence. Même si sa proximité avec la terre est moins évidente que celle du serpent, la souris demeure un animal chthonien, qui quelquefois même est présentée comme un être né de la terre, trait qui suffit à rappeler l'origine des pouvoirs divinatoires d'Apollon.

Et, enfin, lorsqu'Apollon transmet à son fils Asklépios une partie de ses pouvoirs divinatoires, ceux notamment qui concernent la médecine, c'est la taupe qui prend le relais de la souris. La taupe, l'animal sacré d'Asklépios, n'est, en définitive, qu'une souris aveugle. Et comme les pouvoirs divinatoires transmis à Asklépios par Apollon sont précisément ceux, dont les rapports avec la terre sont les plus évidents, Asklépios se trouve aussi associé au serpent.

Or, Tirésias s'attaque à un couple de serpents qui s'accouplent en donnant l'impression qu'il s'agit d'un seul animal ayant les deux sexes, cherchant ainsi, comme le laissent supposer plusieurs indices, à s'approprier les puissances divinatoires que recèle Gaïa, la Terre.

On comprend mieux dès lors que, dans une troisième version du même mythe, Tirésias soit assimilé à Apollon, en étant transformé en souris, alors que son partenaire sexuel,

Arachnos, est changé en belette. Or, cette souris, qui joue le rôle d'une belette à l'égard du serpent, évoque bien évidemment la musaraigne et la mangouste, qui est bisexuée comme Tirésias.

Par là, sont associés aux animaux précédents, le lièvre, le blaireau et l'hyène, qui, tous trois, sont bisexués et qui peuvent même entretenir des rapports avec la divination.

En définitive, les animaux qui viennent d'être mentionnés présentent des traits qui permettent de transposer dans le monde animal la fonction médiatrice qui caractérise essentiellement Tirésias.

Parce qu'il établit, par l'intermédiaire de la divination, un rapport entre les hommes et les dieux, Tirésias doit aussi, en sa personne même, transcender de façon successive, en passant d'un sexe, à l'autre l'opposition la plus importante pour l'espèce humaine, qui se trouve distribuée suivant le masculin et le féminin.

A ce premier thème viennent se greffer plusieurs autres. Celui de la cécité, celui de la longévité et même celui d'une certaine forme de survie qui implique la conservation de la mémoire dans la mort même.

Dans tous ces cas, se manifeste une ambiguïté qui gagne le monde animal, une ambiguïté qui se fonde sur une alternance où des oppositions essentielles ne se trouvent maintenues qu'au moment même où elles sont dépassées : oppositions entre les dieux et les hommes, entre le masculin et le féminin, entre les jeunes et les vieux, entre les vivants et les morts, entre les êtres humains et les animaux.

## CONCLUSION

En Grèce ancienne et à Rome, jusqu'à la fin de la République à tout le moins, la possession des deux sexes par un même individu était interprétée comme un signe de la colère divine annonçant que l'espèce humaine, désormais étrangère à elle-même et incapable de se reproduire, allait disparaître. Puis, sous l'influence d'historiens et de philosophes qui pour combattre la superstition, tenaient la bisexualité pour un phénomène biologique ressortissant à la médecine, les êtres humains ou les animaux, dotés des deux sexes furent tenus pour des phénomènes naturels qu'on exhibait.

Éliminée de la réalité ou tenue en marge, la bisexualité ne peut en aucun cas être systématiquement identifiée à l'homosexualité. De toute façon, l'Antiquité ne connaissait pas une opposition nette et définitive entre l'hétérosexualité et l'homosexualité considérées comme des états permanents et exclusifs, opposition qui favorise une assimilation de l'homosexualité à la bisexualité. Certes, homosexualité et bisexualité s'y trouvaient associées, mais dans certains cas déterminés seulement : celui de l'homosexuel masculin passif qui se maquillait et qui se travestissait, et celui de la femme homosexuelle qui se comportait comme un homme en faisant du sport par exemple. L'assimilation de l'homosexualité à la bisexualité se situait au niveau du rôle, actif ou passif, qui définissait l'homme et la femme, et non pas au niveau de la possession d'un organe ou d'un autre ou

même de l'expérience de tel ou tel type de plaisirs. Ainsi semble devoir être interprété le mythe d'Hermaphrodite raconté par Ovide.

Cette opposition entre activité et passivité dans les relations sexuelles peut être transposée sur le plan des rôles sociaux. Être un homme c'est être un guerrier et être une femme, c'est être une épouse et une mère. Refuser ce rôle, le contester ou mal le tenir entraîne une remise en question de la possession effective du sexe biologique qui lui est traditionnellement associé. On comprend dès lors que les initiations qui marquent, pour l'individu, l'entrée définitive dans une vie d'homme ou dans une vie de femme fassent intervenir une inversion momentanée de ces rôles traditionnels par l'intermédiaire du travestissement et des combats fictifs.

Mais pour en revenir à la sexualité, il est un domaine où la bisexualité a joué un rôle considérable. Au cœur même de toute relation amoureuse intermittente, hétérosexuelle ou homosexuelle, se manifeste le désir d'une fusion permanente. Or, pour beaucoup de penseurs de l'Antiquité, l'échec que constitue l'impossibilité pour un individu d'atteindre en son corps cette fusion, constituait le point de départ de la démarche qualifiée de mystique et qui consiste pour un sujet à s'identifier à un objet spirituel considéré comme le but suprême de son amour. C'est ce que propose Platon qui, dans le *Banquet*, fait suivre le mythe d'Aristophane par le discours de Diotime ; alors l'immortalité ne passe plus par l'union de corps de sexes différents, qui assure la pérennité de l'espèce humaine, mais par l'union de l'âme avec un principe immatériel a-sexué.

Cette idée en rejoint une autre. Alors même que le monde végétal, animal et humain ne se trouve appréhendé par la raison que s'il est susceptible d'une classification qui fait intervenir des couples d'opposés et surtout une distinction entre les sexes, il semble qu'il soit impossible de penser l'origine de cette réalité sans imaginer une coïncidence des contraires se situant en deçà ou au-delà de toute distinction, de toute séparation. Voilà ce que laissent entendre les mythes décrivant l'origine des dieux, de l'univers et de

l'homme. C'est le même schéma que le mythe du Phénix projeté, lui, dans le futur, en représentant la survie en termes de résurrection conçue comme auto-régénération.

Par ailleurs, pour penser une opposition, il faut aussi ménager la possibilité de rapports entre les pôles qui la constituent, et qui forment des couples indissociables. Or, pour penser ces rapports, il faut supposer l'existence d'intermédiaires qui se peuvent trouver tantôt d'un côté tantôt de l'autre. D'où l'association de la divination à la bisexualité en la figure de Tirésias par exemple qui, au cours de son existence, change de sexe.

Dans tous ces mythes donc, la bisexualité permet de s'interroger sur l'organisation de la réalité telle qu'elle se donne à nous maintenant, sur ses origines et sur ses prolongements dans le futur et même dans l'au-delà. On ne peut donc se représenter la séparation qu'en évoquant un état d'indistinction, dont la bisexualité constitue en quelque sorte le paradigme.

## NOTES

### *Avant-propos*

1. Ce livre constitue donc le dernier état d'une recherche menée par l'auteur, depuis plus de vingt ans, sur la bisexualité dans l'Antiquité gréco-romaine. Cette recherche a donné lieu à plusieurs travaux. En voici la liste.
  - « Bisexualité et médiation en Grèce ancienne », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 7 [Bisexualité et différence des sexes], 1973, p. 27-48.
  - *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain [directeur M.J. Vermaseren] 55, Leiden (Brill) 1976, 169 p., 1 frontispice, 9 planches, 2 annexes. Bibliographie, index des textes anciens cités, index des auteurs modernes, index des *realia*, liste des planches.
  - « Aspects politique de la bisexualité. L'histoire de Polycrite (Phlégon, *De mirab.*, ch. 2 ; Proclus, *In Remp.* II, 115.7-15 Kroll) », dans *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, ed. by M.B. de Boer and T.A. Edridge, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain [directeur M.J. Vermaseren] 68, Leiden (Brill) 1978, p. 80-122, 2 planches.
  - « *Neutrum utrumque*. La bisexualité dans l'Antiquité gréco-romaine », dans *l'Androgyne*, Les Cahiers de l'Hermétisme, Paris (Albin Michel) 1986, p. 27-61, 2 figures.
  - « Hermaphrodite chez Ovide », dans *l'Androgyne dans la littérature*, Les Cahiers de l'Hermétisme, Paris (Albin Michel) 1990, p. 24-37.

## Introduction

1. Le terme français « bisexualité » fait référence aux êtres désignés par les trois termes grecs suivantes : *andrôgunos*, un composé formé à partir des termes *anêrlandrôs* qui signifie « homme » et *gunê/gunaikôs* qui signifie « femme », Hermaphrodite, du moins la figure qui porte encore ce nom après que la nymphe Salmacis se trouve confondue avec lui et *arrenôthêlus*, un adjectif composé de *ârren/ârrenos* ou *ârsen/ârsenos* qui signifie « mâle » et *thêlus* qui signifie « femelle ». En français le terme bisexuel est moderne (première attestation en 1826), et présente le sens original de « qui porte les deux sexes ». Pour plus de précisions, on se reportera au *Trésor de la langue française du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de Paul Imbs, Paris (CNRS) 1975, t. IV, sv. *bisexe, bisexualité, bisexué, bisexuel*.

## Monstre

1. Philosophe néo-platonicien né en Lycie entre 410 et 412 ap. J.-C. et mort à Athènes en 485. Il rapporte cette histoire de revenant avec plusieurs autres, dans le cadre de son commentaire sur la *République* de Platon, lorsqu'il aborde le mythe d'Er. Dans ce mythe qui se trouve à la fin de la *République* (IX 613e-621d), Platon racontait comment Er, le fils d'Arménios, originaire de Pamphylie revint à la vie dix jours après sa mort et décrit le voyage qu'il avait fait dans le monde des morts.
2. On ne sait rien de précis sur ce personnage que Proclus situe vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. L'attribution d'un poème sur la conduite de la femme dans le mariage à ce Naumachios qui pourrait avoir été l'auteur d'un recueil de *Mirabilia* reste très douteuse (cf. *RE* XVI,2 (1935), sv. Naumachios 1), 1974-1975 (Keydell).
3. Malgré le titre de « roi », dont Proclus qualifie Antigone le borgne, il n'est pas sûr que cette lettre ait été postérieure à 307. En définitive, on peut soutenir, sans risquer de trop se tromper, que la lettre en question doit avoir été écrite entre 312 et 301, ces précisions ne préjugant en rien de l'authenticité de cette histoire.
4. Proclus, *In Platonis Rempublicam commentarii*, II, ed. W. Kroll, Leipzig, 1901, 115.7-15 ; trad. par A.J. Festugière, Proclus.

- Commentaire sur la République de Platon* III, Paris, 1970, p. 59-60.
5. Phlégon de Tralles fut affranchi par Hadrien, qui régna de 117 à 138. Il écrivit notamment un recueil de *Mirabilia*, c'est-à-dire d'*Histoires merveilleuses*, l'adjectif « merveilleux » étant pris dans son sens vieilli : « qui étonne au plus haut point, extraordinaire ». Il s'agit en effet d'histoires faisant intervenir des revenants, des êtres bisexués, des têtes coupées qui parlent etc.
  6. On ne sait ni qui est cet auteur ni d'où il vient exactement. Sur cet auteur réel ou fictif d'un recueil de *Mirabilia*, cf. Luc Brisson, « Aspects politiques de la bisexualité », *Mélanges Vermaseren* I, Leiden, 1978, p. 90-91.
  7. L'Apollon de Delphes très probablement, comme incite à le penser l'allusion au trépied.
  8. Phlégon de Tralles, *De mirabilibus*, chap. 2, texte établi par A. Giannini, *Paradoxographorum graecorum reliquiae*, (XV (Phlégon), F I (*De mirabilibus*), lignes 117-220), Milan, 1966, p. 178, 180, 182, 184. Ma traduction.
  9. Plusieurs renseignements permettent de situer l'histoire de Polycrite dans l'espace et dans le temps, et cela pour produire un « effet réaliste ». 1) Polycrite est un Étolien, qui est élu Étolarque. 2) Il épouse une Locrienne. 3) En observant l'androgyné issu de cette union, les devins prédisent qu'il y aura un différend entre les Étoliens et les Locriens. 4) La tête de l'enfant, dont le reste du corps vient d'être englouti par son père, Polycrite, retient les Étoliens d'envoyer une ambassade à Delphes. Elle présente Athéna comme principe unificateur entre les Étoliens et les Locriens ; et elle incite même les Étoliens à aller vers un peuple consacré à Athéna. Enfin, l'année qui suit les événements racontés dans cette histoire, une guerre éclate entre les Étoliens et les Acarnaniens.
- Reprenons brièvement chacun de ces points. Polycrite est un Étolien. L'Étolie (sur l'Étolie, cf. J.A.O. Larsen, *Greek federal States*, Oxford, 1968, p. 26-40 ; 175-180) se trouve au nord-ouest de la Grèce. Au nord, elle a pour frontière la chaîne de l'Oeta dont les Oetaéens, que jouxtent les Doriens, tirent leur nom : elle est aussi bordée par la Dolopie et par l'Amphilochie. À l'ouest, le fleuve Achéloos constitue une frontière souvent contestée avec l'Acarnanie. Et au sud-est, elle est séparée du golfe de Corinthe par la Locride occidentale. Polycrite est élu par ses concitoyens Étolarque. Ce terme est un *hapax*, qui semble avoir été construit sur le modèle du terme « Béotarque »,

même si la confédération béotienne était très différente, en ce qui concerne son organisation politique, de la confédération étolienne. Les Locriens constituaient un petit peuple divisé en deux groupes séparés géographiquement : les Locriens de l'est qui se trouvaient à l'est des Thermopyles, le long des côtes des golfes de Malée et d'Eubée ; et les Locriens de l'ouest, le long de la côte nord du golfe de Corinthe, des environs de Crissa, au voisinage de Delphes, jusqu'à Naupacte. La manière dont s'est produite la division des Locriens en deux groupes reste une énigme. Quoi qu'il en soit, il semble bien que la Locride mentionnée dans ce texte soit la Locride occidentale (sur la Locride occidentale, cf. L. Lerat, *Les Locriens de l'Ouest* II, Paris 1952), comme le laissent supposer plusieurs indices. A partir de 338 av. J.-C., la Locride occidentale fut conquise progressivement par les Étoliens. Il convient à cet égard de remarquer que les institutions fédérales de l'Étolie donnaient une autonomie considérable aux groupes ethniques annexés. Et il semble bien que la Locride occidentale, après sa conquête, ait été considérée comme un district de l'Étolie doté d'un conseil et dirigé par un boularque. On comprend mieux, dans cette perspective, qu'un Étolien exerçant une charge importante puisse épouser une Locrienne de l'ouest. Les questions soulevées par l'allusion à un différend entre les Étoliens et les Locriens et par la référence à une ambassade envoyée par les Étoliens à Delphes ne trouvent aucune réponse. Les exhortations à aller vers un peuple consacré à Athéna pourrait être une allusion à Antigone le borgne, roi de 306 à 301, qui « fut le maître de la Troade et qui, dès avant 306, contrôle, s'il ne l'organisa pas, la confédération des cités de Troade autour du sanctuaire d'Athéna Ilias... » (Pierre Vidal-Naquet, dans *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, p. 503). Enfin, il semble que la défaite des Étoliens aux dépens des Acarnaniens soit celle que les Acarnaniens menés par Philippe, le frère d'Antigone le borgne, infligea aux Étoliens en 313, et que l'historien Diodore de Sicile évoque en ces termes : « Par de si grands succès remportés en peu de jours, il (Philippe) frappa de terreur un grand nombre d'Étoliens, au point de leur faire abandonner leurs cités non fortifiées et chercher refuge dans les régions montagneuses les plus difficiles d'accès, avec femmes et enfants. » (Diodore de Sicile XIX 74.) Par conséquent, la situation dramatique supposée de cette histoire semble être 314 av. J.-C., l'oracle prédisant le désastre infligé aux Étoliens par les Acarnaniens en 313.

10. La veuve reste donc dans la famille de son mari. Pour elle, les conséquences de cette décision sont les suivantes. En restant dans la famille de son mari, elle renonce à demander la restitution de sa dot ; le bien qui lui appartient devient alors la propriété de ses enfants ou de leur représentant légal. Toutefois, la veuve ne peut rester dans la famille de son mari, que si elle a déjà un enfant, ou si elle en attend un : cf. sur le sujet, W. K. Lacey, *The family in classical Greece*, Ithaca/New York, 1968, p. 21-25, 109-110. Cela dit, il convient de s'interroger sur la nationalité de l'enfant à naître. On ne connaît rien de précis sur la législation concernant la naturalisation des enfants hors d'Athènes (cf. sur le sujet, W. K. Lacey, *op. cit.*, ch. IX). Toutefois, rien ne peut laisser croire, en Étolie, à une loi du genre de celle qui, à Athènes, après 451, ne reconnaissait comme citoyens que les enfants nés de père et de mère Athéniens. Quoi qu'il en soit, il semble bien que si la mère reste dans la famille de son mari, c'est, avant tout, pour permettre d'y rattacher son enfant, qui, de ce fait, doit être considéré comme un Étolien.
11. Aristote, *Génération des Animaux* IV 2, 767b.
12. Dans le contexte de la divination, le terme *téras* a subi une évolution sémantique importante. Chez Homère, *téras* désigne tout signe (*semeion*) envoyé par un dieu, pour indiquer quelque chose aux hommes. Un prodige peut annoncer un événement favorable ou défavorable, selon le cas. Mais, progressivement, le terme *téras* en vint à désigner exclusivement un signe présentant un présage funeste, qui plonge les hommes dans la stupeur et dans la frayeur, comme c'est le cas ici. Sur le prodige en général, cf. R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris, 1963.
13. Tite Live, *Histoire Romaine* XLIII 13, 6.
14. Tite Live, *Histoire Romaine* I 56, 5.
15. Si on se fie à ces cinq témoignages : Diodore XVII 17 ; Onosandre X 25 ; Épictète, *Entretiens* I 17, 18 ; Appien, *Hiberiké* 85 ; Hérodien IV 12, 3, le terme *thutes* signifie « extispice », l'extispice étant défini comme un devin qui interprète les signes discernables dans les entrailles des victimes d'un sacrifice, auxquels fait référence le verbe *thúo*, dont dérive ce terme.
16. Alors que les extispices doivent établir leur diagnostic par l'intermédiaire de l'observation préalable des entrailles de victimes tuées au cours d'un sacrifice, les devins spécialistes dans l'interprétation des prodiges opèrent directement.

17. Le terme *teratoscôpos* (Platon, *Lois* XI 833c-e ; Aristote, frag. 75 Rose<sup>3</sup> = frag. 21,1 Gigon = Diogène Laërce II 46 ; Plutarque, *Sylla* 7, *Vitae* 456c ; *Moralia* 990e), qui a pour équivalent en poésie *terasôpos* (Pindare, *Pythiques* 4, 201 ; Eschyle, *Chœphores*, 551 ; *Euménides* 62 ; *Agamemnon* 975, 1440 ; Sophocle, *Œdipe-roi*, 605 ; Euripide, *Bacchantes* 248), désigne tout devin qui interprète des prodiges, de quelque nature qu'ils soient.
18. Pour Sparte, Plutarque, *Vie de Lycurge* 16 ; pour Athènes, Platon, *République* V 460c ; *Théétète* 161a ; Aristote, *Politique* VII 16, 1335b ; et pour Rome, une disposition de la loi des XII tables, Cicéron, *Lois* III 19. Tous ces textes ont été analysés par M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Liège/Paris, 1938, p. 37-54.
19. La loi de Gortyne (III 49 ; IV 17) est la plus ancienne à traiter de ce sujet. Cf. *The law code of Gortyn*, edited with introduction, translation and a commentary by R. F. Willetts, Berlin, 1967.
20. Sur cette distinction, cf. M. Delcourt, *op. cit.*, p. 31-46.
21. Victimes de mort violente. On croyait dans l'Antiquité que ces morts revenaient se venger sur ceux qui étaient responsables de près ou de loin de leur mort. Cf. Platon, *Lois* IX 868d-e.
22. Ceux qui avaient été frappés par une mort prématurée. Ils revenaient tourmenter les vivants. Sur les victimes de mort violente et sur ceux qui ont été frappés par une mort prématurée, cf. l'article de F. Cumont, « Virgile et les morts prématurées », *Conférences* [de l'ENS], Publications de l'École Normale Supérieure, Section des Lettres II, Paris (Droz) 1945, p. 123-152.
23. Épithète de la Terre (= Gaïa) considérée comme une divinité qui nourrit et élève des jeunes garçons.
24. Le thème du revenant se retrouve aussi bien dans les trois premiers chapitres des *Mirabilia* de Phlégon, que chez Proclus qui, commentant le mythe d'Er, donne plusieurs exemples de résurrections. En plus des cas d'Aristéas de Proconnèse, d'Hermodore de Clazomènes et d'Épiménide de Crète, Proclus raconte, en effet, les histoires de Cléonyme d'Athènes et de Lysias de Syracuse, celle de Polycrite, celle d'Eurynous de Nicopolis, celle de Rufus de Philippes en Macédoine et celle de Philinnion.
25. La couleur noire se retrouve dans la représentation d'Eurynomos par Polygnote dans la *Nekyia* qu'il avait peinte sur la *lesché* des Cnidiens, un édifice que les habitants de Cnide avaient construit à Delphes en l'honneur d'Apollon, et dont les murs étaient recouverts de peintures dues à Polygnote. Selon Pausa-

- nias (X 25 sq.), ces peintures représentaient l'une le sac de Troie décrit dans l'*Iliade*, et l'autre, l'évocation des morts qui se trouve dans l'*Odyssee*. Pausanias rapporte qu'Eurynomos « est d'une couleur qui se situe entre le bleu noir et le noir, comme celle des mouches qui se posent sur la viande. » (Pausanias X 28, 7). Et dans l'*Alceste* d'Euripide, Héraclès déclare : « J'irai guetter le seigneur noir-vêtu des morts, le Trépas. » (Euripide, *Alceste* 843-844). Quoi qu'il en soit, la mort est, en deux autres endroits de ce second chapitre des *Mirabilia*, associée à la couleur noire. Et cela, très probablement, parce que le monde des morts se trouve sous la terre.
26. Ce détail correspond peut-être à l'idée indiquée par l'expression « têtes sans forces » (*amēnēnā kārēna*) utilisée par Homère (*Odyssee* X 521 ; XI 49) pour désigner l'inconsistance de ces êtres que sont devenus les morts. Cette explication pourrait se voir confirmer par le fait que, lorsque les Étoliens tentent de lapider Polycrite, qui vient d'engloutir le corps de son enfant, ce dernier n'est pas atteint par les pierres, probablement à cause de l'inconsistance qui le caractérise comme ombre. Polycrite, qui est mort par le corps, semble bien n'être plus qu'une ombre animée.
27. Le cas de la mère est problématique à un double titre. Je n'ai pu trouver d'autres exemples où la mère d'un monstre, et notamment celle d'un androgyne, se voit assimilée à son enfant, au point de subir le même sort que lui. Par ailleurs, il est surprenant que Polycrite cherche à sauver des flammes son enfant, mais non sa femme. Pour expliquer la chose, on peut toujours faire valoir que Phlégon de Tralles aurait, en résumant « Hiéron (d'Alexandrie ou d'Éphèse) », omis de rapporter la partie de l'histoire relative à la femme de Polycrite. Si l'on accepte l'hypothèse d'une lacune, on peut penser que le sort de cette femme aurait pu être le suivant. Lorsque Polycrite apparaît, sa femme est déjà morte, soit à la suite d'un accouchement particulièrement difficile soit de frayeur à la vue de son enfant. La tête de l'enfant ne dit-elle pas dans un vers énigmatique « Hélas, je gémiss sur ma patrie, (...) Et sur ma très malheureuse mère, que sa destinée a emportée par la suite » ?
28. Une coutume, romaine (Juvénal XV 140 ; Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle* VII 72) et grecque (D. C. Kurtz and J. Boardman, *Greek burial customs*, London, 1971, *passim*) voulait que les enfants ne fussent pas incinérés : on inhumait les petits corps, en les plaçant dans une urne. Il y a des exceptions, mais il est très difficile d'en rendre compte de façon satisfaisante.

29. Il vaut donc mieux relier cet acte à la sarcophagie qui caractérise les créatures infernales (cf. sur le sujet, A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893, p.46-62). Pausanias ne dit-il pas, en décrivant Eurynomos, l'un des personnages de la *Nékuia* qu'avait peinte Polygnote dans la *lèskhè* des Cridiens à Delphes : « Plus haut (...) vient Eurynomos, que les guides de Delphes disent être l'un des démons de l'Hadès, et qui dévore les chairs des morts, en ne leur laissant que les os. » (Pausanias X 28, 7). Par ailleurs, Cerbère est une bête féroce qui dévore tous ceux qu'il surprend en train de sortir des portes de l'Hadès, dont il a la garde. D'ailleurs, l'étymologie populaire fait dériver son nom de l'expression *kreobóros*, le « mangeur de chair » (cf. Servius, *Comm. à l'Énéide de Virgile*, VI 395 ; VIII 297 ; *Myth. Vatic.* I 57). Ce qui permet à Servius d'identifier Cerbère à la terre qui détruit les chairs des morts, en ne laissant que les os (Servius, *Comm. à l'Énéide de Virgile* VI 395). D'autres, élevant l'allégorie à un niveau philosophique, feront de Cerbère un mangeur d'âmes (Porphyre, chez Eusèbe, *P.E.* III 11, 11 = 358F Smith ; Schol. à Hésiode, *Théog.* 311). Il convient aussi de remarquer que, dans l'Hadès, les Chimères déchirent les coupables (Lucien, *Dialogue des morts* XXX 1). Enfin, un Hymne orphique qualifie de *sarkophthóros* Hécate qui, identifiée à la lune, est aussi une déesse de la mort, (*Hymne Orphique aux Euménides* [70], ligne 7 Quandt).
30. L'évocation de la bataille victorieuse que livrèrent les Romains aux Thermopyles conduits par M' Acilius Glabrio contre Antiochos III (242-187 av. J.-C.) permet de situer l'histoire aux environs de 191.
31. Phlégon, *Mirabilia*, chap. 3, 329-364 A. Giannini. Ma traduction.
32. W. Deonna, « Orphée et l'oracle à la tête coupée », dans *Revue des Études Grecques* 28, 1925, p. 44-69.
33. Parce qu'Orphée aurait été homosexuel ? Cf. Jan Bremmer, « Orpheus : from guru to gay », *Orphisme et Orphée* en l'honneur de Jean Rudhardt, textes réunis et édités par Philippe Borgeaud, Recherches et rencontres 3, Genève, 1991, p. 13-30.
34. *Métamorphoses* XI 50-55. Traduction de G. Lafaye (Collection des Universités de France).
35. Philostrate, *Heroicus* 28, 8-9.
36. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane* IV 14.
37. Cf. M. Wegner, « Orpheus. Ursprung und Nachfolge », *Boreas* 11, 1988, p. 177-225 et 14 planches.

38. Dans l'*Odyssee* (XIV 327-329), les réponses de l'oracle sont censées venir d'un chêne : on devait donc y pratiquer une forme de divination fondée sur l'interprétation du mouvement et du bruissement des feuilles d'un chêne.
39. Région montagneuse au sud-ouest de l'Asie mineure, qui comprenait deux cités importantes, Cnide et Halicarnasse.
40. Aristote, *Parties des animaux* III 10, 673a19 sq. Traduction de P. Louis (Collection des Universités de France).
41. Probablement en 36 av. J.-C., lorsque Sextus Pompée est expulsé de Sicile par Octave.
42. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle* VII 178-179. Traduction par W. Deonna.
43. Sur le sujet, on lira l'appendice E : « The androgyne expiations » donné par Bruce MacBain à son livre : *Prodigy and Expiation. A study in Religion and Politics in Republican Rome*, Collection Latomus, vol. 177, 1982, Bruxelles, p. 127-135.
44. Cf. Raymond Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, Paris, 1963.
45. L'intervention des haruspices, qui étaient des devins étrusques, semble bien indiquer la validité du rapport entre la prise en compte des prodiges et la volonté de faire face à des crises en Étrurie, crises provoquées soit par des menaces étrangères, invasion de Gaulois, de Carthaginois, de Cimbres ou de Teutons, soit par des problèmes de politique intérieure.
46. Sur le sujet, cf. Elisabeth Rawson, « The prodigy lists and the use of the *Annales Maximi* », *Classical Quarterly* 21, 1971, p. 158-169.
47. Sur le sujet, cf. Raymond Bloch, « Origines étrusques des livres Sibyllins », dans les *Mélanges offerts à A. Ernout*, Paris, 1940, p. 21-28.
48. Cf. Raymond Bloch, « La divination romaine et les livres Sibyllins », *Revue des Études Latines* 40, 1962, p. 118-120.
49. *De mirabilibus*, ch. 10.
50. Cf. Raymond Bloch, « Les prodiges romains et la *procuratio prodigiorum* », *Mélanges Fernand de Visscher* = vol. 1 de la *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, 1950, p. 119-131.
51. Sur le sujet, cf. Raymond Bloch, *La divination dans l'Antiquité*, Collection Que sais-je ? n° 2135, Paris, 1984.
52. Bruce MacBain analyse ce cas dans *Prodigy and expiation*, Collection Latomus 177, Bruxelles, 1982, p. 68-69 et notes.
53. L'ordre est celui que l'on retrouve dans les textes.
54. Tite Live, *Histoire Romaine* XXVII 37, 5 sq. Traduction de

E. Lasserre (Classiques Garnier). Plusieurs détails correspondent aux recommandations qui se trouvent dans les deux oracles des livres Sibyllins analysés plus haut.

55. Dans l'*Héracliscos* (v. 89 sq.) de Théocrite, Tirésias conseille à Alcmène de brûler les serpents qui ont menacé Héraclès et de jeter leurs cendres à la mer. Tite Live rapporte des récits analogues : sont brûlés des bœufs montés sur un toit (*Histoire Romaine* XXXV 9, 4) ; et des guêpes trouvées dans le forum (*Histoire Romaine* XXXVI 37, 1). Pour sa part, Pline l'Ancien fait allusion à un corbeau parleur qui fut brûlé sous Tibère (*Histoire Romaine* X 122). Enfin, Macrobe, dans les *Saturnales* III 20, 3, parle de plantes funestes et monstrueuses qu'on brûle d'après un règlement attribué à Tarquin l'Ancien.
56. Diodore de Sicile, un auteur qui écrivit en grec sous César et sous Auguste une histoire (c. 60-50 av. J.-C.) en quarante livres, qui allait des premiers temps de l'humanité jusqu'au début de la guerre des Gaules : les livres 27 à 40 (et donc le livre 32 ici cité) ont été résumés dans la *Bibliothèque* de Photius, un auteur byzantin (858/67-878/86) qui fut patriarche de Constantinople. La *Bibliothèque* est un recueil de 280 notices, ou « *codices* », relatives à des œuvres d'auteurs qui dans le temps vont d'Hérodote au patriarche Nicéphore et qui appartiennent à tous les genres en prose pratiqués par les anciens et à la littérature profane aussi bien que religieuse. Les notices sont d'une étendue et d'un contenu très différents. Elles varient de la simple mention d'un nom d'auteur avec un titre à une longue analyse du livre lu. Il arrive qu'elles contiennent des données dans son fond comme dans sa forme, ou bien encore qu'elles soient faites d'une longue suite d'extraits tantôt littéraires, tantôt enrobés dans un sommaire où Photius s'approprie avec une grande aisance la « manière » de l'écrivain qu'il résume.
57. En grec ancien, on trouve *peripeteiai*, d'où vient en français « péripétie ».
58. C'est-à-dire la guerre sociale (91-87 av. J.-C.), dont le point crucial se situe en 90-89.
59. Diodore, car c'est Photius (cf. la note 56) qui écrit.
60. On a voulu identifier le cas rapporté par Diodore à l'un des deux cas (n° 15 et 16) mentionnés par Julius Obsequens à Arretium, en 92 av. J.-C. Cependant, même si les dates peuvent correspondre, l'expression *plésion tês Rhômes oikouînta* peut difficilement désigner Arretium (= Arrezzo).

61. Diodore de Sicile, XXXII 12,1-2, d'après Photius, *Bibliothèque*, codex 244, 379a. Traduction de René Henry (Collection des Universités de France) légèrement modifiée. Certes, Julius Obsequens (n° 22) raconte que, en 136 av. J.-C., un couple de frères siamois fut brûlé et que leurs cendres furent jetées à la mer, sur l'ordre des haruspices. Mais c'est là le seul cas où des nouveau-nés sont brûlés. Le mythe, qui est partiellement rapporté dans la *Tékhnê rhetoriké* attribuée à Denys d'Halicarnasse, demande à être interprété différemment : « Mélanippe fut violée par Poséidon, et il lui naquit des enfants (probablement les jumeaux Boétos et Éole) : elle les exposa au milieu du troupeau de bovins de son père. Son père pense alors qu'ils sont issus d'un bœuf et d'une vache et il veut les brûler comme s'il s'agissait de monstres. » (Denys d'Halicarnasse, *Ars Rhetorica*, 346.9-13 Usener - Radermacher). Mélanippe abandonne ses enfants dans le troupeau de bovins de son père, ou bien tout simplement pour qu'ils soient nourris par les vaches, ou bien parce qu'ils ont l'apparence d'un bœuf. Or, le père de Mélanippe veut les faire brûler, parce qu'il pense que ces enfants, qu'ils aient ou non l'apparence d'un bœuf, sont issus d'un bœuf. Ainsi les considère-t-il, en quelque sorte, comme des animaux.
62. Il s'agit d'Alexandre Balas, qui fut roi de Syrie de 150 à 145 av. J.-C.
63. Ville inconnue par ailleurs.
64. Le grec dit *taîs arrenikaîs sumperiphoraîs kathomilêsthai*, « avoir eu un commerce sexuel par le moyen d'unions masculines ».
65. Ainsi se trouve indirectement posé le problème du travestissement, qui sera évoqué plus bas, p. 59-60.
66. Dans ce récit, Diophante est le nom de trois personnages différents. Le père d'Hérais, son frère, et Hérais elle-même qui devenue homme prend le nom de son frère et de son père.
67. Intervention de la divination.
68. Diodore de Sicile, XXXII 10.2 sq., d'après Photius, *Bibliothèque*, codex 244, 377b-378b. Traduction de René Henry (Collection des Universités de France) légèrement modifiée.
69. Cf. la note 56.
70. Note au folio 380 verso du manuscrit A. Ma traduction.
71. Entre 120 et 115 av. J.-C. donc.
72. La ville d'Argolide bien connue, où se trouvait le sanctuaire d'Asclépius. Ce dernier détail pourrait être significatif, dans le cadre de cette histoire.

73. En grec ancien on lit : *tèn mèn gunaikeian epiplokèn ouk epidekhomène, tèn dè para phúsin homilian hupoménein anagkazomène.*
74. Diodore de Sicile ne recule pas devant une pointe d'humour, même dans un contexte aussi dramatique.
75. Déméter était une vierge, dont les prêtresses devaient être des vierges. En devenant un homme, Kallo contrevient à cette règle, contre son gré et de façon involontaire.
76. Diodore de Sicile, XXXII 11, d'après Photius, *Bibliothèque*, codex 244, 378b. Traduction de René Henry (Collection des Universités de France) légèrement modifiée.
77. Diodore de Sicile, XXXII 12, 1, d'après Photius, *Bibliothèque*, codex 244, 378b-379a. Traduction de René Henry (Collection des Universités de France) légèrement modifiée.
78. Cf. l'histoire de Polycrite.
79. Cf. l'histoire d'Hermaphrodite.
80. Cf. *supra*, p. 34-35.
81. Cf. la note 66.
82. Tibulle II 5, 80.
83. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle* VII 34, traduction par R. Schilling (Collection des Universités de France). Ce passage est cité textuellement par Aulu-Gelle, *Nuits Attiques* 94, 16.
84. *Histoire Naturelle* XI 262. Traduction par A. Ernout et R. Pépin (Collection des Universités de France).
85. Probablement une allusion au mythe d'Hermaphrodite raconté par Ovide un demi-siècle plus tôt.
86. Ville du Latium.
87. En 171 av. J.-C. donc.
88. Ce Licinus Mucianus est souvent cité par Pline lorsqu'il parle de *mirabilia*. Licinus Mucianus, à qui l'on doit probablement un recueil de *Mirabilia*, était à la tête de la Syrie lorsqu'il se révolta et porta Vespasien au pouvoir en 69 ap. J.-C. Il mourut entre 75 et 77.
89. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle* VII 36, traduction par R. Schilling (Collection des Universités de France). Bien qu'absent des manuscrits, les mots entre crochets figurent dans la transcription d'Aulu-Gelle (*Nuits Attiques* IX 4, 15).

#### Bisexualité et homosexualité

1. Ovide, *Métamorphoses* IV 285-388.
2. Ovide, *Métamorphoses* IV 379.

3. J'utilise le texte des *Métamorphoses* d'Ovide établi et traduit par Georges Lafaye, Paris : t. I (1-5), 1928, t. II (6-10), 1930, t. III (11-15), 1930. Les *Métamorphoses* d'Ovide ont fait l'objet d'un commentaire très élaboré : P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*, Kommentar von Franz Bömer, Heidelberg : Buch I-III, 1969 ; IV-V, 1976 ; VI-VII, 1976 ; VIII-IX 1977 ; X-XI 1980 ; XII-XIII 1982 ; XIV-XV 1986.
4. Raoul Verdière, « La relégation d'Ovide. Rétroactes et prospectives », résumé dans la *Revue des Études Latines* 51, 1973, p. 9-12 ; « Un amour secret d'Ovide », *Antiquité Classique* 40, 1971, 623-648.
5. Pour une présentation générale, cf. Georges Lafaye, *Les Métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs*, Paris, 1904 ; et plus récemment, G.O. Hutchinson, *Hellenistic poetry*, Oxford, 1988. Ovide prend la suite d'un genre poétique, les *Aitia* de Callimaque. Dans les *Aitia*, terme qui signifie « causes », mais que l'on traduit habituellement par *Origines*, Callimaque propose des récits non pour eux-mêmes, mais pour servir d'explication à telle cérémonie ou à telle pratique curieuse : le fait d'autrefois est la cause de l'usage actuel. Ovide élargit ce genre à l'ensemble de l'histoire.
6. Cf. *Métamorphoses* III 511-563.
7. Cf. *Métamorphoses* II 309-319.
8. Cf. *Métamorphoses* X 237-243.
9. *Théogonie* 183-206, 280-281.
10. Le plus ancien recueil de *Métamorphoses*, sur lequel nous ayons des renseignements précis et relativement sûrs, est celui de Nicandre (*Theriaca* et *Alexipharmaca*, recensuit et emendavit, fragmenta collegit, commentationes addidit Otto Schneider, Leipzig, 1856, p. 42-70). Originaire de Colophon en Ionie, Nicandre, qui aurait vécu entre 202 et 130 av. J.-C., écrivit des *Métamorphoses* comprenant cinq livres rédigés en hexamètres dactyliques, où le récit se trouve sans cesse mêlé à des considérations empruntées à l'histoire et à la géographie. Nicandre est surtout connu par l'intermédiaire d'un certain Antoninus Liberalis, qui aurait vécu à la fin du II<sup>e</sup> siècle ou au début du III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. et qui compila un recueil de *Métamorphoses* (texte établi, traduit et commenté par Manolis Papatomopoulos, Paris, 1968). Cet ouvrage ne présente que peu d'intérêt d'un point de vue littéraire. Mais le seul manuscrit qui en a été conservé porte en marge et en tête des chapitres l'indication des sources grecques auxquelles Antoninus

- Liberalis aurait puisé. Or, la moitié des 41 mythes mentionnés par Antoninus Liberalis sont évoqués par Ovide. D'où la possibilité de déterminer, par l'intermédiaire d'Antoninus Liberalis, les sources grecques d'Ovide.
11. Cf. Simone Viarre, « L'androgynie dans *Les Métamorphoses* d'Ovide. A la recherche d'une méthode de lecture », *Journées ovidiennes de Parménie. Actes du Colloque sur Ovide* (24-26 juin 1983), édités par Jean-Marc Frécaut et Danielle Porte, Collection Latomus vol. 189, Bruxelles, 1985, p. 229-243.
  12. Pour Tirésias, cf. chap. 4. En ce qui concerne Sithon, seul Antoninus Liberalis donne quelques informations, d'ailleurs fort brèves : « Au Crétois Siproïtès qui changea de sexe pour avoir vu lors d'une chasse Artémis au bain. » (*Métamorphoses* XVII 5). Cette histoire semble résulter d'une fusion entre l'histoire de Tirésias et celle d'Actéon.
  13. Voici une version complète de ce mythe. Fils ou frère du roi Triopas, Érysichthon est un personnage impie et violent qui ne craint pas la colère des dieux. Il décide un jour de couper un bois consacré à Déméter. Pour le châtier, la déesse imagine de lui envoyer une faim dévorante, que rien ne peut calmer. Il dévore en quelques jours toutes ses richesses. Mais sa fille Mestra, ou Hypermnestre, avait reçu de Poséidon, qui lui avait ravi sa virginité, le don de se métamorphoser. Elle imagine donc de se vendre comme esclave mâle. Une fois vendue, elle reprenait sa forme de femme, pour se revendre à nouveau, procurant ainsi de nouvelles ressources à son père. Mais celui-ci finit dans sa folie par se dévorer lui-même.
  14. Cf. infra, p. 58-59.
  15. Le mont Ida en Troade.
  16. Lors d'une éclipse.
  17. Pour l'image, cf. *Odyssée* V 432 sq.
  18. Tout comme *mollita*, *mollescat* renvoie à *mollis*, un adjectif qui indique la passivité dans les pratiques homosexuelles masculines, cf. note 27.
  19. *Métamorphoses* IV 285-388. Traduction de G. Lafaye (Collection des Universités de France).
  20. *SIG*<sup>3</sup> 45 et 46.
  21. Arrien, *Anabase* I 23, 3.
  22. Auteur inconnu, cf. *Inc. inc. fab.*, *CRF*, frag. 210 Ribbeck<sup>2</sup>.
  23. Ennius, *Ajax*, scen. frag. 18 Vahlen<sup>3</sup> = ou Ennius, *Trag. frag.* 22 Warmington.
  24. Cicéron, *Des devoirs* I 61, texte établi et traduit par Maurice Testard, Paris (Collection des Universités de France).

25. En grec ancien, *truphè* est l'équivalent du latin *mollities*, et *malakizomai*, l'équivalent de *mollis*. Pour le sens de ces termes, cf. la note 27.
26. *Géographie* XIV 2, 16. Ma traduction.
27. Il faut donner ici à *mollis* un sens précis, presque technique désignant la passivité dans le rapport homosexuel masculin, sens bien attesté par ailleurs dans la littérature latine : Cicéron, *De oratore* 2, 277 ; *Brutus* 225 ; Catulle 11, 5 ; Virgile, *Géorgiques* I 57 ; Ovide, *Héroïdes* (Lettres) 9, 72 ; *Fastes* 4, 243 ; Sénèque, *Agamemnon* 686 ; Quintilien, *Institution oratoire* 5, 9, 14 ; Cicéron, *Tusculanes* 2, 36 ; Tacite, *Histoires* 3, 40. Par ailleurs, le terme *impudicus* désigne aussi par euphémisme la « passivité » dans les rapports homosexuels masculins : Cicéron, *Pro Coelio* 30 ; Salluste, *Catilina* 14, 2 ; *Priapea* 59, 2 ; Sénèque, *Lettres* 52, 12 ; Tacite, *Annales* 6, 9 ; Suétone, *Domitianus* 10, 5. Sur le sujet, cf. Paul Veyne, « L'amour à Rome » in *Annales ESC* 1, 33, 1978, p. 51 ; et « L'homosexualité à Rome » dans *Sexualités occidentales, Communications* 35, 1982, p. 29.
28. *Sur l'architecture* II 8, 11-12. Ma traduction.
29. Sur le sujet, cf. Eva Cantarella, *Selon la nature, l'usage et la loi. La bisexualité dans le monde antique* [1988], traduit de l'italien par Marie-Domitille Porcheron, Paris, 1991, p. 145 sq.
30. *Métamorphoses* IV 302.
31. Walter Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical* [1977], translated by John Raffan, Oxford, 1985, p. 156.
32. Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès : sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs » [1963], *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, p. 97-143.
33. Sur cet événement, cf. Édouard Will, *Le Monde grec et l'Orient*, t. I : *Le V<sup>e</sup> siècle* (510-403), Paris, 1972, p. 350-351. Je rappelle l'essentiel de l'affaire. En 415, l'Assemblée du peuple avait décidé de lancer une expédition pour s'emparer de la Sicile, et avait désigné comme commandants conjoints Lamachos, Nicias et Alcibiade. Les préparatifs allaient bon train, quand un double scandale éclata : en une même nuit, furent mutilés au visage la plupart des « Hermès », ces piliers quadrangulaires de pierre, ornés d'un *phallos* et surmontés d'une tête barbue, que la piété populaire dressait devant les sanctuaires et devant certaines maisons. Superstitieuse, l'opinion vit dans ce sacrilège un mauvais présage pour l'expédition, d'autant plus qu'Hermès était le dieu des voyageurs : c'était probablement ce que voulaient ses auteurs, vraisemblablement adversaires

d'Alcibiade. L'enquête révéla de surcroît que des parodies des mystères d'Éleusis s'étaient déroulées dans certaines maisons. Les deux sacrilèges étaient sans doute sans rapport, mais l'opinion en fit un amalgame : on tenait là, les indices d'un complot contre la démocratie. Qui donc, sinon des oligarques, pouvaient se livrer à de tels défis contre les objets les plus sacrés de la piété populaire ? Et qui donc, sinon Alcibiade, que son non-conformisme peu démocratique faisait déjà soupçonner d'aspirer à la tyrannie, aurait pu être à l'origine de ces crimes ? Alcibiade se défendit : qu'on le jugeât sur-le-champ et, s'il était condamné, qu'on le mît à mort ; il ne partirait que lavé de toute accusation. Sage proposition, à laquelle s'opposèrent ses ennemis ; que la flotte partît, on le jugerait à son retour. En réalité, il s'agissait d'accumuler en son absence des accusations calomnieuses, puis de le rappeler pour le juger hors de la présence d'une armée qu'on pensait lui être favorable (Thucydide VI 27-29 ; Plutarque, *Alcibiade* 18, 4-19). Accusé de complicité dans la mutilation des Hermès et dans d'autres profanations religieuses, Alcibiade fut rappelé à Athènes pour être jugé. Il réussit à s'enfuir et se réfugia à Sparte, où il complota activement contre sa cité d'origine. Le désastre des troupes athéniennes en Sicile fut gigantesque : plus de 150 trières perdues, 50 000 hommes tués ou morts dans des conditions atroces, et les deux généraux, Nicias et Démosthène, jugés et exécutés par les Athéniens eux-mêmes.

34. *Lettres à Atticus* I, 1, 5 ; I, 4, 3.

35. *Lettres à Atticus* I, 10, 3.

36. *Histoire Naturelle* XXXVI, 33.

37. Aristophane, frag. 702, *CAF*, t. I, p. 563 Kock.

38. Poète, contemporain de Cicéron, frag. 26, dans *FPL* Morel.

39. « Celle qui luit la nuit » = la Lune. Sur la lune, cf. C. Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres, Série 2, t. LXI, Fasc.4, 1973.

40. *FGrH* III B, n° 328, F 184 Jacoby.

41. Auteur de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et du début du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

42. Pour l'ensemble, cf. Macrobe, *Saturnales* III 8, 2-3. Traduction par Charles Guittard (La Roue à Livres). Cf. aussi Servius, *Aen.* II 632.

43. Comme on l'a vu plus haut (chap. 1, p. 44, et n. 56 à la p. 144), il a écrit son *Histoire universelle*, communément appelée *Bibliothèque* par la suite, entre 60 et 30 av. J.-C.

44. Priape était tenu pour un fils d'Aphrodite et de Dionysos.  
 45. *Bibliothèque* IV 6, 5. Ma traduction.  
 46. Cf. chapitre 1.  
 47. *Métamorphoses* IV 288.  
 48. Il faut dire que, dans le monde grec, Hermès et Aphrodite étaient souvent vénérés conjointement.

1) A Argos, d'où venaient une partie des colons qui s'installèrent à Halicarnasse, se dressaient, dans le temple d'Apollon Lykeios, des statues d'Aphrodite et d'Hermès (Pausanias II 19, 6). C'est aussi à Argos que la jeune épouse devait, la nuit de ses noces, porter une fausse barbe pour dormir avec son mari (Plutarque, *Vertu des femmes* 4, *Moralia*, 245 e-f). C'est encore à Argos qu'étaient célébrés, dans le mois consacré à Hermès, ces *Hybristiká*, au cours desquels les deux sexes échangeaient leurs vêtements (Plutarque, *ibid*).

2) A Samos, Hermès et Aphrodite partageaient un sanctuaire près du temple d'Héra (Ernst Buschor, « Aphrodite und Hermes », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, Band 72, 1957, p. 77-86 ; plus spécialement p. 77-79).

3) A Athènes, est attesté un culte conjoint d'Hermès Psithyrists, d'Aphrodite et d'Eros Psithyros (Harpocraton, s.v. *Psithuristês Hermês* [I, 310.5-7 Dindorf] = *Souda*, t. IV, p. 846. 25-26 Adler).

4) A Kato Symè, le sanctuaire d'Hermès et d'Aphrodite semble être en parfaite continuité avec la tradition minoenne (Walter Burkert, *Greek Religion*, 1985, p. 220 et n. 42). Étant donné qu'Hermès et Aphrodite sont conjoints dans certains cultes, il ne serait pas étonnant qu'on en soit venu à attribuer un fils commun au dieu et à la déesse.

49. En voici un inventaire.

1) Le premier est une dédicace  
 [Ph]anò Hermaphrò[di] [sic]  
 tòi euxamèng

découverte près d'un éperon sud de l'Hymette sur le territoire du deme d'Anagyros. L'inscription que les éditeurs (J. Kirchner et St. Dow, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* Band 62, 1937, p. 7-8, figures 4 et 5) datent approximativement de 385 av. J.-C., est une consécration à la suite d'un vœu. Cette inscription se trouve sur une petite base rectangulaire en marbre présentant au milieu une excavation quadrangulaire où était logée une figurine votive de

dimension modeste, les dimensions du creux étant de 4 cm × 5 cm × 3 cm.

2) Le second témoignage est le seul qui soit à peu près incontestable, même s'il n'est pas facile à interpréter (Giovanni Pugliese Carratelli, « Nuovi documenti del culto privato ellenistico », *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Torino, 1963, p. 162-165. Cité par Louis Robert, *Bulletin Épigraphique* 1967, n° 434). Il s'agit d'un autel privé provenant de Cos et portant des inscriptions sur quatre de ses faces, qui daterait du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Sur la face B, on lit : *Haliou, Améras, Horân, Khariou, Numphân, Priâpou, Panôs, Hermaphrodî[ou]*.

3) Dans l'une des *Lettres* d'Alciphron (auteur de la fin du II<sup>e</sup> ou du début du III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. qui prétend décrire un monde qui est celui de l'Athènes du temps de Platon), une jeune veuve déclare : « J'avais tressé une couronne de fleurs que je voulais offrir à l'Hermaphrodite d'Alopèce. » (*Lettres* III 37 Meineke-Hercher ou II 35 Schepers-Benner-Fobes). Aucune autre information ne vient corroborer cette assertion même si, semble-t-il, un sanctuaire d'Aphrodite s'élevait sur le territoire de ce dème (CLA III 697 = IG II<sup>2</sup> 3683). Aussi Meineke a-t-il proposé de lire *herma Phaidriou tou* au lieu de *Hermaphrodîtou*, leçon d'un seul manuscrit).

50. *Caractères* 16, 10.

51. Scholie au v. 800 (b) dans *Scholia vetera in Hesiodi Opera et Dies*, rec. Augustinus Pertusi, Pubblicazioni dell'Università del S. Cuore, N.S. 53, Milano, 1955.

52. *Moralia* 138 c-d. Traduction par Jean Defradas, Jean Hani et Robert Klaerr (Collection des Universités de France).

53. Hésiode, *Les travaux et les Jours*, v. 65-68.

54. Lorsqu'il décrit l'être qui résulte de la fusion d'Hermaphrodite avec Salmacis, Ovide passe du double (*nec duo, sed forma duplex*, v. 378 ; *biformis*, v. 387) à la moitié (*semimarem*, v. 381 ; *semivir*, v. 386).

55. *Métamorphoses* IV 371-372.

56. Voilà ce qu'exprime Ovide en disant de l'être que forment Salmacis et Hermaphrodite après leur fusion : « on ne peut dire que ce soit là une femme ou un garçon ; ils semblent n'avoir aucun sexe et les avoir tous les deux. » En latin, on lit aux vers 378-379 :

... *nec femina dici*

*nec puer ut possit ; neutrumque et utrumque uidetur.*

57. Ce qui semble confirmé par ce passage de la *Cité de Dieu*, où Augustin admet que « les androgynes aussi appelés hermaphrodites, bien qu'assez rares, doivent néanmoins se rencontrer de temps en temps : chez eux, aucun des deux sexes n'est bien marqué, si bien qu'on ne sait de quel sexe ils doivent tirer leur nom de préférence ; l'usage a prévalu de les nommer d'après le plus noble (*meliore*), le sexe masculin, car personne ne dit « une androgyne » ou « une hermaphrodite ». (*Cité de Dieu* XVI 8, 136).

58. *Métamorphoses* IV 302-309.

59. *Métamorphoses* IV 310-315.

60. Max Kaser, *Das Römische Privatrecht I : Das altromische, das vorklassische und klassische Recht* [1955], 1971 [zweite, neubearbeitete Auflage], München, p. 275-276. Pour les Romains, *puer* (*Métamorphoses* IV 288, 316, 320) désignait notamment le jeune garçon impubère. On devenait pubère à quatorze ans (sur le sujet, cf. E. Cantarella, *op. cit.* p. 153-154). *Hermaphrodite vient tout juste d'atteindre cet âge. Aussi est-il toujours considéré comme un puer.*

61. *Métamorphoses* IV 354-355 ; cf. 335.

62. Jean-Pierre Vernant, « La guerre des cités » [1968], *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 31-56, et surtout p. 38.

63. Sur tout cela, cf. Kenneth J. Dover, *Greek homosexuality*, Londres, 1978, p. 144-145. Traduit par Suzanne Saïd sous le titre : *Homosexualité grecque*, Bibliothèque d'ethnopsychiatrie, Grenoble, 1982, p. 178.

64. Frag. 3, *Supplementum comicum* Demianczuk.

65. Dans les *Acharniens* (88, 844) et dans les *Cavaliers* (958, 1293).

66. Dans les *Cavaliers* (1372), les *Nuées* (353-355), les *Guêpes* (15-23), la *Paix* (446, 670-678, 1295-1301) et les *Oiseaux* (289 sq.).

67. Aristophane, *Nuées* 670-680.

68. Platon, *Banquet* 189e.

69. Ce mythe a été analysé par Marie Delcourt, « La légende de Kaineus », *Revue de l'Histoire des Religions*, 144, 1953, p. 129-150.

70. *FGrH* 2 F 22.

71. Pindare, frag. 167 Schroeder.

72. Ovide, *Métamorphoses* XII, 525-532.

73. Plutarque, *Solon* 8-9.

74. Pour une liste de ces pratiques institutionnelles, cf. Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, Paris (PUF) 1958, p. 5-27 ; et Jean-Pierre Vernant, dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 38-39.
75. Eschyle, *Euménides* 292 ; Pausanias I 14, 6.
76. Hérodote IV 180 et 189.
77. Apollodore III 13, 8 ; Hygin, *Fabulae* 96.
78. Eschyle, *Sept contre Thèbes* 526 sq.
79. Sur le sujet, cf. Pierre Vidal-Naquet, « L'origine de l'éphébie athénienne » [1968], dans *Le Chasseur noir*, Paris, 1981, p. 164-168 notamment.
80. Plutarque, *Vie de Lycurge* 15, 5.
81. Comme on l'a déjà vu, cf. Plutarque, *Vertu des femmes* 4, *Moralia* 245 e-f.
82. Sénèque, *Controverses*, 4, préf. 10, trad. par H. Bornecque. Le terme « *impudicitia* » désigne par euphémisme la « passivité » dans une relation homosexuelle, comme on l'a déjà vu, cf. *supra*, n. 27.
83. *Thesmophories* 191, 216-248. Cf. aussi Clithène dans *Cavaliers* 1373 sq. et *Thesmophories* 235, 575.
84. *Thesmophories* 130 sq.
85. En grec ancien, l'anus était notamment appelé *drús*, c'est-à-dire « gland ». D'où l'évocation du chêne.
86. *Anthologie grecque* VI 254. Traduction Pierre Waltz (Collection des Universités de France).
87. *Poème* 35. Cf. 28 & 31.
88. *Poème* 44. Cf. aussi le *Poème* 67 qui joue sur les mots pour former le verbe *pedicare* qui signifie « sodomiser ».
89. *Poème* 64.
90. Sur le sujet, cf. Eva Cantarella, *op. cit.* p. 121-130.
91. D'où la condamnation par Platon dans les *Lois* I 636c.
92. Sur le sujet, cf. Bruno Gentili, « Eros nel simposio », dans *Poesia e simposio nelle Grecia antica*, a cura di M. Vetta, Bari, 1983, p. 90-91.
93. Dans ses *Controverses* (I 2, 23), Sénèque le rhéteur, qui expose à ses élèves quelques cas dont la solution juridique pouvait poser des problèmes, évoque celui du mari qui surprend sa femme en flagrant délit d'adultère avec une autre femme.
94. La femme de Tarquin Collatin, le type même de l'épouse vertueuse.
95. *Épigrammes* I 90, traduction par H.J. Izaac (Collection des Universités de France).

96. *Épigrammes* VII 70, traduction par H.J. Izaac (Collection des Universités de France).
97. En latin, on lit *harpastum*. Il s'agit d'une balle de grosseur moyenne qu'un nombre indéterminé de joueurs devaient ramasser dans la poussière et dont ils devaient se disputer la possession.
98. *Épigrammes* VII 67, traduction par H.J. Izaac (Collection des Universités de France).
99. *Satires* VI, 225-235, 246-264, 305 sq.
100. Dans l'*Énéide* (VI 851-853), Virgile exprime cette idée dans une formule lapidaire : *Parcere subiectis et debellare superbos*, c'est-à-dire « Épargner les vaincus et dompter les superbes. »

#### L'archétype

1. Aristote, *Rhétorique* I 9, 1367b28-36.
2. Pour l'Aphrodite Ouranienne, cf. Hésiode, *Théogonie* 178-206 ; pour l'Aphrodite Pandémienne, cf. Homère, *Iliade* V 370.
3. Platon, *Banquet* 189d-190c. Ma traduction.
4. Cette représentation de l'homme aux origines comme être double remonte à Empédocle (DK 31B57-62). On trouvera un commentaire à ces fragments dans Jean Bollack, *Empédocle*, Paris I, 1965, p. 191-207 ; III, 2, 1969, p. 417-434, et dans Denis O'Brien, *Empedocles' cosmic cycle*, Cambridge, 1969, p. 205-208, 227-229.
5. *Banquet* 191b-c. Dans son *Histoire des animaux* (V 30, 556a14-b20), Aristote explique que les femelles, fécondées par les mâles, pondent dans la terre des œufs d'où sortent les larves qui deviendront des cigales. On comprend, dès lors, qu'une observation imparfaite de ce processus ait pu amener à croire que les cigales naissaient du sol ou par génération spontanée ou par suite d'un dépôt de semence, la fécondation ayant été confondue avec la ponte dans ce dernier cas.
6. DK 31B47.
7. DK 31B42, cf. 45. On trouvera un commentaire sur ces fragments dans Jean Bollack, *Empédocle*, Paris III, 1, 1969, p. 281-295.
8. *De Iside et Osiride* 368 c-d. Cf. Plutarch's *De Iside et Osiride*, edited with an introduction, translation and commentary by J. Gwyn Griffiths, 1970. Et maintenant, Plutarque, *Œuvres*

- morales V2, Isis et Osiris*, texte établi et traduit par Chr. Froidefond, Paris (Les Belles Lettres) 1988.
9. Homère, *Iliade* V 385 sq.
  10. Homère, *Odyssée* XI 305-320.
  11. *Banquet* 190d-e.
  12. *Banquet* 191b.
  13. En grec ancien, *sûmbolon* désigne un objet coupé en deux morceaux, dont la réunion constitue un signe de reconnaissance. Sur ce sujet, Cf. Philippe Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy, 1972, p. 65-66.
  14. Platon, *Banquet* 191d-e. Ma traduction.
  15. Pour une étude très fine sur le statut respectif des différents types de comportements sexuels en Grèce et à Rome et sur leurs rapports, cf. Eva Cantarella, *op. cit.*
  16. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, trad. Reverchon-Jouve, Paris, 1962, p. 18.
  17. Platon, *Banquet* 191a-b. Ma traduction.
  18. Platon, *Banquet* 192c-e. Ma traduction.
  19. Platon, *Banquet* 193a-b. Ma traduction.
  20. Hésiode, *Théogonie* 116-122. Traduction de P. Mazon (Collection des Universités de France).
  21. Hésiode, *Théogonie* 123-132.
  22. Hésiode, *Théogonie* 132-138.
  23. Hésiode, *Théogonie* 178-200.
  24. Le terme « théogonie » est ici pris dans un sens large qui couvre la théogonie proprement dite, la cosmogonie et l'anthropogonie.
  25. Phérécyde (DK 7B3, A11), Parménide (DK 28B13), Empédocle (DK 31B17, 27, etc.) et Akousilaos (DK 9B 2, 3 = FGrH 2 F6).
  26. Les fragments orphiques ont été réunis par Otto Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin (Weidmann) 1922.
  27. Diogène Laërce I, prooem. 3.
  28. Aristophane, *Oiseaux* 693-702. Trad. H. van Daele (Collection des Universités de France).
  29. La date de rédaction de ces *Discours sacrés en 24 rhapsodies* reste difficile à établir. Pour une revue des opinions sur le sujet, cf. Luc Brisson, Introduction à *Orphée et L'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum Collected Studies Series CS 476, Aldershot, 1995. Déjà du temps de Platon circulaient des écrits attribuant à Orphée une théogonie où se succédaient six générations. Quels dieux intervenaient dans ce processus et de

- quelle façon : il est impossible de le déterminer avec certitude. Il est légitime de penser que ces thèmes ont été repris et soumis avec beaucoup de subtilité et de virtuosité à un travail de transformation dans les *Rhapsodies* orphiques qui paraissent être d'une fabrication beaucoup plus récente, contemporaine des débuts de l'ère chrétienne.
30. Car  $6 = 1 + 2 + 3 = 1 \times 2 \times 3$ .
  31. Proclus, *Commentaire sur le Timée de Platon* III, 168.17-25 Diehl. Traduction de A.J. Festugière (Vrin).
  32. Sur ce mythe, cf. mon article « Le corps « dionysiaque ». L'anthropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (1, par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique ? », SOFIHS MAIHTORES « Chercheurs de sagesse ». Hommage à Jean Pépin, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité-131, Paris, 1992, p. 481-499 ; repris dans *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, 1995.
  33. Marcel Detienne, « Potagerie de femmes ou comment engendrer seule », *Traverses* 5-6, 1976, p. 75-81.
  34. Dans son *Peri agalmáton* (*Sur les représentations des dieux*, fr. 8 Bidez = 359F Smith = Eusèbe, *P.E.* III 11, 21-44).
  35. Lequel est étymologiquement relié à la racine \* bha- « manifester ».
  36. Et, comme l'a bien vu Clémence Ramnoux (*La Nuit et les enfants de la Nuit*, Paris, 1959), la substitution de Phanès à Éros résulte d'une modification du statut et du rôle de la Nuit.
  37. Proclus, *Commentaire sur le Timée de Platon* I, 450.22-26 Diehl. Traduction de A.J. Festugière (Vrin).
  38. Qui, dans les *Argonautiques* (424) d'Orphée, qualifie Éros.
  39. Sur le sujet, Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, 1974, ont réuni un dossier.
  40. Aussi Damascius considère-t-il Mêtis comme la raison (*noûs*) de Phanès, alors que Jean Malalas interprète Mêtis comme Conseil (*Boulé*).
  41. W.K.C. Guthrie, *Orphée et la tradition orphique* [1935], trad. française par S.-M. Guillemin, Paris, 1956, p. 114-116 et notes 18-19.
  42. Jean-Pierre Vernant, « Les combats de Zeus », [1971] et « L'union avec Mêtis et la royauté du ciel » [1974] dans *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, 1974, p. 61-103, p. 104-124.

43. La traduction de la plupart des vers cités par Proclus est celle de A.J. Festugière. J'ai traduit le reste.
44. Michel Tardieu, *Trois Mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag-Hammadi* (II 5), Paris, 1974. Ce traité sera désigné par NH II 5 ; dans les citations, le premier chiffre suivant ce signe renvoie au folio du manuscrit reproduit dans l'édition photographique de Pahor Labib (Le Caire, 1956), et le second aux lignes de ce folio. Pour une présentation, cf. Simone Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du Gnosticisme*, Patrimoine. Gnosticisme, Paris, 1984.
45. Michel Tardieu, *Trois Mythes gnostiques*, op. cit., p. 49-50.
46. Cf. la présentation de cours par H.-Ch. Puech, dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (V<sup>e</sup> section) 1961-1962, p. 90-93.
47. § 38 fin, 170. 13-14 Boissonade<sup>2</sup>. Ma traduction.
48. Cf. Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* [1956], nouvelle édition par Marcel Tardieu, Paris, 1978. La recension la plus récente des fragments est la suivante : *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit par Édouard des Places [1971], Paris, Les Belles Lettres, 1996<sup>3</sup>. Toutes les citations renvoient à cette édition désignée par le sigle OC suivi du numéro du fragment.
49. Michel Tardieu, « La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques », *The Rediscovery of Gnosticism*, Proceedings of the International Conference on Gnosticism [Yale, New Haven, Connecticut, 28-31 mars, 1978], Studies in the history of religions (Supplément à *Numen*, 41), vol. I : *The School of Valentinus*, éd. par Bentley Layton, Leiden, 1980, p. 194-231 ; cf. Wilhelm Kroll, *De oraculis chaldaicis*, Breslauer philologische Abhandlungen VII, 1, Breslau, 1894 : reprint 1962, Hildesheim.
50. OC 39. Traduction par É. des Places (Collection des Universités de France).
51. Hans Lewy dresse un tableau des parallèles établis par Proclus entre les trois systèmes théologiques dans *l'Excursus VII* : « Proclus Exposition of the Chaldean System of the Noetic Entities », *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris, 1978, p. 481-485.
52. *Corpus Hermeticum*, texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugière, Paris (Les Belles Lettres) I, 1945 ; II, 1945 ; III, 1954 ; IV, 1954. Toutes les citations renvoient à cette édition désignée par le sigle CH suivi du numéro du traité et de

- celui des paragraphes. Pour une mise en parallèle de l'hermétisme et du gnosticisme, cf. Giulia Sfamini Gasparro, *Gnostica et hermetica. Saggi sullo gnosticismo et sull'ermetismo*, Roma (éd. dell'Ateneo), 1982.
53. Pour des points de vue opposés, cf. A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* [1942-1953], reprint à Paris (Les Belles Lettres), 1983, 3 vol ; et G. Fowden, *The Egyptian Hermes*, Cambridge (Cambridge Univ. Press), 1986.
54. Sur tous les cas de bisexualité dans l'Hermetisme, cf. le relevé fait par A.J. Festugière dans une note à sa traduction, CH I 9, p. 20 n. 24.
55. CH I, 9. Traduction de A.J. Festugière (Collection des Universités de France).
56. CH I, 18, trad. Festugière. Traduction de A.J. Festugière (Collection des Universités de France)
57. *De opificio mundi*, § 69 sq.
58. Charles Kannengiesser, « Philon et les Pères sur la double création de l'homme », *Philon d'Alexandrie*, Colloques nationaux du C.N.R.S., Lyon 11-15 septembre 1966, Paris, C.N.R.S., 1967, p. 277-296. Cf. aussi *La « doppia creazione » dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, a cura di Ugo Bianchi, Roma, 1978.
59. Jean Hubaux et Maxime Leroy, *Le Mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 82, 1939 ; R. van den Broek, *The Myth of the Phoenix according to Classical and early Christian Tradition*, EPRO 24, Leiden, 1972 ; A.-J. Festugière, « Le symbole du Phénix et le mysticisme hermétique » [1941], dans *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 256-260.
60. Lactance, *Poème sur le Phénix* p. 161-170. Traduction par J. Hubaux et M. Leroix.
61. Cf. *supra*, p. 52.

#### Le médiateur

- Elles sont toutes présentées et commentées dans Luc Brisson, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leiden, 1976. Seules deux variantes de cette première version seront mentionnées ici.
- Affranchi d'Hadrien, mort après 140 ap. J.-C.

3. Un pseudo-Hésiode à qui on attribue notamment la *Mélampodie*, poème qui raconte les aventures du devin Mélampous.
4. Dicéarque de Messine, disciple d'Aristote et contemporain de Théophraste.
5. Probablement Cléarque de Soles qui vécut à Chypre (c. 340-250 av. J.-C.) et qui subit l'influence aristotélicienne.
6. Comme on le verra plus loin (*infra*, p. 107-108), Callimaque raconte une version assez différente du mythe de Tirésias.
7. Évèrès est le petit fils d'Oudaeos, l'un des cinq Spartes, qui naissent des dents du serpent semées par Cadmos lors de la fondation de Thèbes.
8. Le nom « Cyllène » désigne une chaîne de montagnes se trouvant en Arcadie du nord-est et qui constitue la frontière entre l'Arcadie et l'Achaïe.
9. Phlégon de Tralles, *Mirabilia* chap. IV, = *Fragmenta Hesiodica*, n° 275, p. 136 Merkelbach-West. Ma traduction.
10. Allusion à l'histoire de Sémélé que vient tout juste de raconter Ovide. Pour se venger de Sémélé, enceinte de Zeus, Junon conseille à sa rivale de demander à Zeus de se montrer à elle dans toute sa gloire. Sémélé foudroyée périt. Mais l'enfant, Dionysos, arraché du corps de la mère, est cousu dans la cuisse de Zeus, où il achève de passer le temps qu'il devait passer dans le ventre maternel.
11. Ovide, *Métamorphoses*, III 316-339. Traduction par G. Lafaye (Collection des Universités de France).
12. Eva Cantarella, *op. cit.*, p. 201.
13. Ovide, *L'art d'aimer* II 683-684.
14. Ovide, *L'art d'aimer* II 719-728.
15. L'originalité de la position d'Ovide dans le cadre d'une théorie antique du plaisir est soulignée par P. Veyne, *L'élégie érotique romaine, l'amour, la poésie et l'Occident*, Paris, 1983, p. 83, et p. 229, n. 74.
16. Poète alexandrin, 305-240 av. J.-C.
17. Le mont Hélicon comprend la chaîne de montagnes qui s'étend de Thespies à l'est au voisinage du Parnasse à l'ouest.
18. Chariclô.
19. Alors qu'il chassait, Actéon avait surpris Artémis nue au bain. Indignée, la déesse changea en cerf le jeune homme que mirent en pièces ses chiens.
20. Callimaque, *Hymne* V 75 sq. Traduction par E. Cahen (Collection des Universités de France).
21. Pour un inventaire, cf. *Le mythe de Tirésias*, Leiden, *op. cit.*, p. 29-31.

22. Cf. le tableau généalogique p. 110.
23. Première version (Apollodore, *Bibliothèque* III 7, 3 ; Diodore IV 66) ; seconde version (Pausanias IX 33, 1).
24. Nonnos, *Dionysiaques* XLV 52 sq.
25. Euripide, *Bacchantes*, *passim* ; Ovide, *Métamorphoses* III 511 sq.
26. Scholie à Euripide, *Phéniciennes* 1760.
27. Sophocle, *Œdipe roi* 444 sq.
28. Euripide, *Phéniciennes* 1589 sq.
29. Sophocle, *Antigone* 1045 sq.
30. Staius, *Thébaïde* X 594 sq.
31. Euripide, *Phéniciennes* 834 sq.
32. Apollodore, *Bibliothèque* III 6, 7.
33. *Odyssée* XI 100 sq.
34. Pour une description des rapports entre le serpent et la divination, cf. *Le mythe de Tirésias*, *op. cit.*, p. 46-55.
35. Aristote, *Histoire des animaux* V 4, 540b1-3.
36. Sur cette question de la quantité de plaisir éprouvé par une femme, cf. E. Cantarella, *op. cit.*, p. 200-201.
37. Pour des interprétations différentes : Georges Dumézil, « La maladie des Énarées », 1946, dans *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, p. 212-218 ; et François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980, p. 141-148.
38. Probablement un personnage créé de toutes pièces par Ptolémée Chennos, grammairien et mythographe, qui aurait vécu à la fin du I<sup>er</sup> ou au début du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.
39. Pour le grec, on hésite entre *tên mousikên* et *tên mantikên*. Les deux leçons ont une valeur équivalente.
40. Première version.
41. Chiron, le plus célèbre et le plus savant des Centaures, était le maître par excellence. En ce qui concerne la divination, on trouve ici un indice allant dans le sens de la leçon *tên mantikên*, évoquée plus haut, n. 39.
42. Pélée est le petit-fils de Chiron par sa mère Endéis. Chiron lui-même lui conseille d'épouser Thétis, et lui apprend à la contraindre en l'empêchant de se métamorphoser. C'est au cours du banquet de noces qu'eut lieu le fameux concours de beauté, qui aurait mis aux prises Héra, Athéna et Aphrodite, et à l'issue duquel Pâris aurait remis le prix à Aphrodite.
43. Le concours de beauté évoquée ici est sensiblement différent de celui mentionné dans la note précédente. Ici les prétendan-

- tes au prix sont Pasithée, Kalè et Euphrosynè. C'est Kalè qui gagne, ce dont prend ombrage Aphrodite, craignant peut-être qu'une divinité soit plus belle qu'elle.
44. Kalè épouse Héphaïstos. Or, la seule Charite (= Grâce) qu'Héphaïstos eut pour compagne fut Aglaé.
45. En grec souris se dit « *mûs* ». Mis en rapport avec « *arákhnos* », « *mûs* » donne « musaraigne ».
46. Eustathe, *Comm. ad Hom. Odys.* X 494, p. 1665.48 sq. Ma traduction.
47. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, sv. *galégé*.
48. Pour une description d'ensemble du réseau relationnel relatif à la souris dans la mythologie grecque, cf. Michel Tardieu, « Les représentations mythiques du rat chez les anciens », *Topique* [Revue Freudienne] 14, 1974, p. 143-154. Toutefois, je me refuse à traduire *mûs* et *sminthos* par « rat », comme le fait M. Tardieu, pour la raison suivante : le rat (*rattus rattus*), originaire d'Asie, n'est apparu en Europe que vers le XII<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., cf. O. Keller, *Die antike Tierwelt* I, Leipzig, 1909, p. 202-204.
49. Élien, *Nature des Animaux* IX 3 ; XII 10.
50. Élien, *Nature des Animaux* VII 8 : « Lorsque les belettes poussent de petits cris, et que les souris font de même, elles annoncent l'imminence d'une violente tempête. »
51. Élien, *Nature des Animaux* XI 19 : « Quand une maison est sur le point de s'écrouler, les souris qui s'y trouvent le sentent, de même assurément que les belettes, et, devant la catastrophe, elles sortent de la maison. »
52. Ville d'Achaïe, non loin du golfe de Corinthe, qui fut détruite en 373 av. J.-C. par un raz de marée.
53. *Odyssée* XII 394.
54. Élien, *Nature des Animaux* XI 19. Ma traduction.
55. Frag. 380 Mette.
56. Élien, *Nature des Animaux* XII 5, cf. aussi Strabon XIII 48. Ma traduction.
57. *Schol. vet. ad Lycophr. Alex.*, 1303.
58. H. Grégoire en collaboration avec R. Goossens et M. Mathieu, *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra*, Académie royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques, Mémoire T. 45, fasc. 1, Bruxelles, 1949. Cf. surtout la première partie écrite par H. Grégoire et qui s'intitule « Asklépios et la taupe », p. 9-126.

59. H. Grégoire, *Mélanges R.M. Pidal = La nouvelle Clio* 10, 1958, p. 154.
60. R. Goossens, *Asklépios*, p. 165 sq.
61. *Argonautiques* II, 178 sq.
62. *Schol. ad Apoll. Rhod. Argon.* II 178 (*Fragmenta Hesiodica*, frag. 157, p. 77-78 Merkelbach-West).
63. *Etym. Gen.*, s.v. *opizésthai*.
64. Oppien, *Cynégétiques* II 612 sq. Traduction par H. Grégoire, dans *Asklépios*, n. 1, p. 83.
65. Pausanias IX 37, 5-7.
66. Cf. Pausanias IX 40, 1-2. En grec ancien, *trophós* signifie « qui donne de la nourriture » ; d'où le jeu de mots.
67. Aristote, *GA* III 6, 757a2-14. Trad. de P. Louis (Collection des Universités de France).
68. Chez Photius, *Bibliothèque* 379a18.
69. *Métamorphoses* XV 409 sq.
70. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle* VIII 105, XXVIII 92.
71. Dans la traduction latine de Rufin, *Recognitiones* VIII 25.
72. *Cynégétiques* III 288 sq.
73. Élien, *Nature des Animaux* I 25.
74. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle* XXXVIII 168.
75. Oppien, *Cynégétiques* III 263.
76. Oppien, *Cynégétiques* III 268-9.
77. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle* VIII 106.
78. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle* XI 151.
79. Diodore III 35, Élien *Histoire Naturelle* VII 22.
80. Aristote, *Histoire des Animaux* VIII 5, 594a31 sq.
81. Aristote, *Histoire des Animaux* VIII 5, 594a31 sq.
82. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle* XXVIII 93-106.
83. Cf. *supra*, p. 32 sq.
84. Diodore de Sicile XII 2-3, cf. Photius, *Bibliothèque*, codex 244, 379a. Traduction par R. Henry (Collection des Universités de France).
85. R. Wagner, « Sostratos' Teiresias », *Hermes* 27, 1892, p. 137.
86. Diodore de Sicile V 58, 4-5. Ma traduction.
87. Élien, *Nature des Animaux* X 47. Ma traduction.

## TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos .....	7
Table des abréviations .....	8
Note pour la translittération du grec ancien .....	8
Introduction .....	9
Le monstre .....	13
Le prodige funeste .....	13
L'erreur de la nature .....	32
Le phénomène .....	37
Bisexualité et homosexualité .....	41
Le mythe d'Hermaphrodite raconté par Ovide .....	41
La structure du récit .....	47
Salmacis et Hermaphrodite avant Ovide .....	49
Le projet d'Ovide .....	54
Tradition .....	54
Innovation .....	56
Masculin et féminin en Grèce ancienne et à Rome .....	57
L'homosexualité en Grèce ancienne et à Rome .....	60
L'archétype .....	67
Le mythe d'Aristophane dans le <i>Banquet</i> de Platon .....	68
Orphisme .....	78
Gnosticisme .....	92
Les <i>Oracles chaldaïques</i> .....	95

Le <i>Corpus hermétique</i> .....	97
Le Phénix .....	99
Le médiateur .....	103
Le mythe de Tirésias .....	104
Petit bestiaire associé au mythe de Tirésias .....	115
La souris .....	115
La taupe .....	117
Le blaireau .....	119
L'hyène .....	121
Le serpent .....	123
La musaraigne .....	124
Conclusion .....	129
Notes .....	133
Bibliographie .....	163
Index des passages cités .....	165
Index des noms propres .....	167
Index des notions .....	169

*Ce volume  
le treizième  
de la collection « Vérité des Mythes »  
publié aux Éditions Les Belles Lettres  
a été achevé d'imprimer  
en avril 1997  
dans les ateliers  
de Normandie Roto Impression s.a.  
61250 Lonrai*

*N° d'éditeur : 3431  
N° d'imprimeur : 970938  
Dépôt légal : mai 1997*



En Grèce et à Rome, les êtres humains et les animaux pourvus des deux sexes étaient impitoyablement éliminés, comme des monstres, comme des signes funestes envoyés aux hommes par les dieux pour annoncer la destruction de l'espèce humaine. Expulsée de la réalité ou maintenue en marge, la bisexualité a pourtant joué un rôle important dans le mythe, qu'elle soit simultanée ou successive.

La bisexualité simultanée caractérise des êtres primordiaux. En l'être humain, le souvenir de cet état primordial suscite une nostalgie qui s'exprime dans le mythe qu'Aristophane raconte dans le *Banquet* de Platon. Chaque couple, aux moments les plus intenses de ses unions intermittentes, désire réaliser une impossible fusion permanente qui le ramènerait à cet état antérieur où l'être humain était double.

La bisexualité successive revêt une signification très différente. Sont affectés successivement des deux sexes, des médiateurs et essentiellement des devins, tel Tirésias, des êtres qui, transcendant les oppositions (hommes/dieux ; vivant/mort) autour desquelles s'articule la réalité, symbolisent cette transcendance dans l'opposition la plus importante pour l'être humain : l'opposition entre l'homme et la femme.

Luc Brisson est directeur de recherches au C.N.R.S. Il a publié de nombreux travaux consacrés à la philosophie et à la religion grecques.

Le logotype de la collection (sur la couverture) :

Le plongeur de Paestum. Détail de la tombe dite du plongeur (475 av. J.-C.). Plongeon dans la mort, plongeon dans la vie. Un plongeon dans les eaux primordiales a créé le monde, archétype de tous les plongeurs mythiques, rituels, athlétiques.

Le Sexe incertain / BRISS



9782251324258

13-01-1998 / 403

LA CENTRAL / pvp: 3515