

**Zeitschrift:** Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

**Herausgeber:** Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

**Band:** 35 (1978)

**Heft:** 1

**Artikel:** A propos de l'hymne homérique à Déméter

**Autor:** Rudhardt, Jean

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-27769>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 09.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## A propos de l'hymne homérique à Déméter

La répartition des τιμαί, articulation centrale des systèmes mythiques grecs

Le rapt de Perséphone considéré comme un épisode de cette répartition

*Par Jean Rudhardt, Genève*

### A

1. La phrase «il était une fois un roi et une reine» peut être le début d'un conte; elle ne peut pas constituer celui d'un mythe. Qu'ils soient ou non désignés par un nom propre, les personnages du conte n'ont pas de ferme identité et leurs aventures se déroulent dans un temps mal défini. Les contes se donnent chacun pour un récit achevé qui trouve en lui-même ses prémisses et sa conclusion; ils sont donc indépendants les uns des autres.

Au contraire, les personnages du mythe ont une personnalité; chaque récit mentionne leurs parents; la tradition les situe dans une lignée. Les mêmes personnages interviennent dans plusieurs récits; les membres de chaque lignée sont les sujets de plusieurs mythes. Il en résulte que les récits mythiques ne sont pas autonomes; chacun d'eux renvoie à une pluralité d'autres dans lesquels il trouve des antécédents ou des conséquents. Cette pluralité confère leur pleine valeur aux noms propres qui désignent les personnages du mythe et définit l'identité de chacun d'eux. Il en résulte aussi que les événements racontés par un récit mythique ne se déroulent pas dans un temps quelconque que l'on puisse évoquer en disant simplement: «il était une fois...». Suivant ou précédant d'autres événements connus, ils s'intègrent à leur place exacte dans une structure temporelle.

En affirmant que les événements mythiques se déroulent «in illo tempore», Mircea Eliade a raison partiellement. Il a raison d'opposer le temps mythique, «illud tempus», à celui dans lequel nous vivons, mais il est imprécis. Cet «illud tempus» comprend plusieurs moments successifs, parfaitement distincts, et les événements mythiques ne se situent pas tous au même moment dans cette série.

2. Essentielles, de pareilles relations entre les personnages et entre les événements révèlent une disposition profonde de la pensée mythique. Elle tend à associer tous les récits les uns aux autres dans un système cohérent. Cette

\* Texte d'une leçon donnée au Collège de France, dans le séminaire de M. J. P. Vernant, le 13 décembre 1976.

tendance ne se manifeste pas partout de pareille façon; elle s'arrête parfois à l'élaboration de systèmes partiels ou produit des systèmes différents selon les auteurs et les lieux. Les systèmes les plus achevés en révèlent pourtant la visée: c'est la totalité accessible à l'expérience humaine. Quelle qu'en soit la variété, on observe en outre que les systèmes dominants en Grèce sont construits selon des schémas constants; ils se développent selon les mêmes lignes générales et comprennent de mêmes articulations.

3. Ils tendent à rattacher tous les récits à la cosmogonie et donnent à la cosmogonie elle-même des déroulements apparentés. Elle raconte un processus de différenciations successives qui conduit de l'unité confuse d'une substance primordiale, symbolisée par une ou quelques entités à la fois précosmiques et divines, à la multiplicité distincte, où des entités mieux individualisées, les unes plus cosmiques bien qu'elles conservent une qualité divine immanente, les autres plus divines et transcendantes bien qu'elles conservent une activité cosmique, paraissent et se situent dans un univers, dans un espace et dans un temps désormais structurés.

L'image de l'émanation (Gaia tire d'elle-même Ouranos et Pontos) et celle de la génération (elle enfante les Titans) symbolisent ce processus. Ces images signalent une parenté profonde entre l'ascendant et les descendants, mais elles indiquent du même coup une différence essentielle qui les distingue. Celui qui se meut dans les hauteurs, Hypérion, et ses enfants, le Soleil, la Lune et l'Aurore, participent d'une même nature, mais des traits caractéristiques les opposent entre eux. L'ascendant est plus vaste, plus énigmatique, plus lointain que ses descendants; ceux-ci sont mieux définis, mieux visibles et plus concrets. Dans la descendance, on voit que la génération explicite et spécifie les qualités implicites de l'ascendant. Ainsi la spécification intensifie la présence, mais elle amenuise du même coup. Il vient un moment où les descendants sont si bien spécifiés que, limités dans l'espace et dans le temps, ils n'ont plus qu'une existence de fait. La facticité, la mortalité sont un aboutissement de la spécification. Les mortels, les hommes apparaissent ici et là dans le monde, issus en des lieux précis d'une terre différenciée, pourvue d'une configuration géographique et qui n'est plus la Gaia ancestrale, ou bien nés au terme de longues lignées de dieux, liés au primordial et au divin par cette origine, séparés de lui par leur facticité<sup>1</sup>.

1 La mythologie grecque, où nous ne trouvons point de grands récits de la création de l'homme, raconte incidemment la naissance, en des lieux divers, de plusieurs premiers hommes qui pourront être chacun les ancêtres de certains peuples. Ce sont par exemple, nés du sol, en Arcadie: Pelasgos (Hes. fr. 160 Merkelbach-West); en Laconie, Lelex (Paus. III 1, 1; Apollod. III 10, 2); en Attique, Cécrops puis Erichthonios (Apollod. III 14, 6). Nés de l'union de deux divinités, ce sont Arcas, fils de Zeus et de la nymphe Callisto (Apollod. III 8, 2); Phoronée, fils d'Inachos et de Mélia (Apollod. II 1, 1); Lacedaïmon, fils de Zeus et de Taygété, fille d'Atlas (Apollod. III 10, 3); Deucalion, fils de Prométhée et d'une Océanide (Apollod. I 7, 2), etc. Après le déluge, Deucalion et Pyrrha ramassent des pierres sur le sol et les jettent derrière eux;

Mais les cosmogonies grecques n'exposent pas seulement ce déploiement de la pluralité. Elles racontent comment, à chaque stade, le pouvoir s'exerce sur le groupe d'entités qui le caractérisent et comment il change de stade en stade, lorsque la multiplicité grandit parmi des entités mieux différenciées; au dernier stade, il attribue à chacune d'entre elles la place et la fonction qui conviennent à sa nature propre désormais bien déterminée, soumettant ainsi l'univers à un ordre où l'un et le multiple tendent à se concilier. Le mythe symbolise le passage d'un stade et d'un ordre hiérarchique au suivant par l'image de conflits qui opposent entre elles les entités successives et par celle d'un renversement du dieu souverain par un fils qui lui succède. A la génération de Zeus, parmi des êtres suffisamment diversifiés, l'exercice de la souveraineté consistera bientôt en une seule chose: faire en sorte que chacun d'eux remplisse ses fonctions spécifiques dans un univers ordonné<sup>2</sup>.

Le mythe symbolise l'instauration de cette ordonnance par l'image de la répartition des τιμαί, des honneurs et des charges, entre les êtres. La pensée grecque rattache à cette répartition tous les grands mythes divins ainsi que la plupart des mythes héroïques, serait-ce seulement par le jeu de généalogies dont le détail peut varier mais dont l'aboutissement reste constant. Un tel rattachement contribue à préciser le sens des mythes relatifs aux ancêtres immédiats de l'humanité: ils définissent la place de chacun, le style de vie qui lui est propre, en éclairant soit la situation commune des hommes, soit celle de chaque société à l'égard du monde et des dieux.

Les mythes de la Grèce classique – où l'anthropogonie n'est jamais centrale – nous enseignent en effet que le monde n'est pas là pour l'homme et ne trouve pas en lui sa raison d'être, mais que l'homme trouve au contraire sa raison d'être et sa fin dans l'ordre universel, pour autant qu'il y occupe sa juste place et y remplit son véritable rôle<sup>3</sup>.

4. L'acte de la répartition des τιμαί constitue donc une articulation essentielle de la pensée mythique grecque.

En invoquant les Muses, l'auteur de la Théogonie hésiodique définit son projet dans les termes suivants:

«Enfants de Zeus, salut! Donnez-moi un chant séducteur. Célébrez la race sacrée des immortels toujours présents, ceux qui naquirent de la Terre et du Ciel étoilé ou de la Nuit obscure et ceux que nourrit Pontos aux ondes salées. Dites comment, en premier lieu, vinrent au monde des dieux, la terre, les fleuves, le

il en naît des hommes et des femmes (Pind. *Ol.* 9, 41s.); c'est une variante du mythe d'autochthonie. Il faut noter en outre que Deucalion et Pyrrha ont eux-mêmes des enfants, éponymes de grandes races helléniques (Apollod. I 7, 2-3).

2 La chose n'est pas immédiate. Au début de son règne, Zeus s'impose encore avec violence; il doit résister à plusieurs menaces; il participe à plusieurs conflits à travers lesquels l'ordre sacré des choses se parachève.

3 L'homme y trouve aussi la norme de ses conduites. La mantique est l'art de déchiffrer, dans le monde visible, les signes de cette ordonnance sacrée.

flot infini de la mer aux vagues impétueuses, les astres brillants et le vaste ciel tout en haut, puis les dieux dispensateurs de bienfaits, issus de ces premiers êtres. Dites comment ils se partagèrent les biens, se répartirent honneurs et charges (ὥς τιμὰς διέλοντο) et comment ils occupèrent l'Olympe vallonné, pour la première fois»<sup>4</sup>. En énonçant ainsi le plan de son ouvrage, le poète présente la répartition des τιμαί comme l'aboutissement des événements qui ont produit, l'une après l'autre, les différentes entités divines. Dans son préambule, il dit ailleurs, en parlant de Zeus: «lui qui règne dans le ciel, détenteur du tonnerre et de la foudre brûlante, depuis qu'il a triomphé de Cronos, son père; il a réparti toutes choses de manière égale entre les immortels, défini leurs honneurs et leurs charges (ἐπέφραδε τιμάς)»<sup>5</sup>. Il semble donc que la répartition des τιμαί doive s'accomplir après la victoire des Cronides, dans la société olympienne soumise à l'autorité de Zeus.

Les choses sont en réalité plus complexes. La répartition s'opère d'une manière progressive; elle comprend plusieurs épisodes, solidaires des événements qui accompagnent la naissance des entités divines, leurs luttes et leurs conflits.

Aphrodite, par exemple, reçoit ses attributions dès le moment de sa naissance: ταύτην δ'ἔξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἡδὲ λέλογχε / μοῖραν<sup>6</sup>. Certains des apagnes divins se trouvent donc déjà définis avant l'avènement des Olympiens, mais il appartiendra à Zeus de les confirmer. Au début du combat entre les Cronides et les Titans, il convoque les dieux; à ceux qui prendront son parti, il promet de les laisser jouir de leurs τιμαί, s'ils en possèdent déjà, ou de leur en donner comme il est juste, s'ils n'en ont pas encore<sup>7</sup>. Nous le verrons en effet confirmer pour Hécate la τιμή qu'elle avait reçue parmi les Titans<sup>8</sup>, donner leurs τιμαί à Styx et aux Moires<sup>9</sup>. Sans employer à chaque coup le mot de τιμή, la Théogonie évoque de nombreuses attributions semblables<sup>10</sup>. Si donc la distribution des τιμαί commence très tôt dans la cosmogonie, si la Titanomachie elle-même y contribue, elle se parachève et devient définitive sous l'autorité de Zeus. Le préambule du poème nous l'avait annoncé; les vers qui concluent la Titanomachie le confirment: «Quand les dieux bienheureux furent parvenus au terme de leur pénible effort et qu'ils eurent avec les Titans résolu par la force leur conflit de compétences (τιμάων), alors, inspirés par la sagesse de Gaia, ils incitèrent Zeus, l'Olympien doué d'une ample voix, à prendre le pouvoir pour régner sur les Immortels et celui-ci répartit entre eux les honneurs et les charges»<sup>11</sup>.

L'image de la répartition des τιμαί n'est pas une invention hésiodique.

4 Hes. *Th.* 104ss.

5 Hes. *Th.* 71–74. Je ne me prononce pas sur le texte problématique du vers 74; en ce qui concerne la définition des τιμαί, son sens n'est pas douteux (discussion du texte chez West, p. 180). 6 Hes. *Th.* 203–204. 7 Hes. *Th.* 390–396. 8 Hes. *Th.* 412ss.

9 Styx: Hes. *Th.* 399; Moires: Hes. *Th.* 903–906.

10 e.g. Hes. *Th.* 346–348. 926. 929. 939.

11 Hes. *Th.* 881–885.

Familière à la pensée grecque, elle lui sert dès Homère à signifier l'instauration d'un ordre dans le monde et parmi les dieux. On connaît les propos que Poséidon tient dans l'Iliade: «Nous sommes trois frères, fils de Cronos et nés de Rhéa, Zeus, moi-même et Hadès en troisième lieu, le roi des morts. L'univers fut partagé en trois et chacun a reçu son fief (sa *τιμή*). Quant à moi, le sort m'a donné d'habiter la mer blanche d'écume, Hadès a reçu l'ombre brumeuse et Zeus, le vaste ciel dans l'éther et les nuages. La terre cependant restait commune, ainsi que le haut Olympe»<sup>12</sup>. En affirmant ainsi sa qualité de Cronide et la légitimité du pouvoir qu'il exerce dans son domaine particulier, Poséidon veut justifier la résistance qu'il oppose à la volonté de Zeus. Le contexte nous montre pourtant que son récit est incomplet et demeure imprécis; nous y voyons sans doute la terre généralement accessible aux dieux, mais ils y remplissent des fonctions différentes et, s'ils participent à l'assemblée olympienne, Zeus la préside; il règne sur eux, il leur donne des ordres et Poséidon lui-même finit par lui obéir. L'Iliade n'ignore donc pas la prééminence de la *τιμή* dévolue à Zeus. Evidente chez Hésiode, cette prééminence est affirmée dans l'un des hymnes homériques les plus anciens, l'hymne à Aphrodite. Il désigne en Zeus celui qui a obtenu en partage la plus grande *τιμή*<sup>13</sup>.

On comprend que leur défaite exclue les Titans de la répartition finale des *τιμαί*, que Zeus préside à leur distribution parmi les dieux les plus jeunes, mais leur partage entre les Cronides pouvait soulever un problème. D'après l'Iliade, il s'opère par tirage au sort; dans la Théogonie hésiodique, nous avons vu que Zeus y procède, lorsque les dieux lui ont donné le pouvoir. D'après l'hymne homérique à Poséidon, les dieux l'accomplissent directement; ce sont eux, y lisons-nous, qui ont attribué à Poséidon une double *τιμή*: le privilège de dompter les chevaux et celui de sauver les navires<sup>14</sup>. De telles variations attestent la liberté dont la pensée mythique grecque jouit, mais elles montrent aussi la convergence des emplois qu'elle en fait. De façons diverses sans doute, les auteurs utilisent une pareille image pour rendre compte de l'ordonnance divine du monde; ils sont unanimes à reconnaître la prééminence finale de Zeus, ils admettent en outre que la répartition des *τιμαί* n'est pas le produit de sa seule initiative et ne s'accomplit pas d'un seul coup. Dans la Théogonie hésiodique elle-même où Zeus prend le pouvoir après la défaite des Titans, les Cyclopes lui ont donné la foudre, instrument et symbole de sa souveraineté, dès le début de la Titanomachie<sup>15</sup>.

La Titanomachie a constitué une crise dont l'issue devait déterminer la répartition des compétences, des *τιμαί*, entre les dieux<sup>16</sup>. Le conflit ou la crise sont le principal mode de cette répartition, lors de chaque circonstance nouvelle. C'est à travers des crises encore qu'elle se poursuivra sous le règne de

12 Hom. *Il.* 15, 187–193.13 Hom. *Hymn. V Aphr.* 37.14 Hom. *Hymn. XXII**Poseid.* 4–5.15 Hes. *Th.* 141.16 Hes. *Th.* 882.

Zeus. D'après le témoignage d'Apollodore, le conflit d'Athéna et de Poséidon pour la possession de l'Acropole a pour objet une répartition de τιμαί<sup>17</sup>. D'après l'hymne homérique à Hermès, la dispute entre Apollon et le fils de Maia aboutit à un enrichissement des compétences du Léoïde et à la définition par Zeus de la τιμή d'Hermès<sup>18</sup>.

Mais la répartition des τιμαί ne définit pas seulement les privilèges des dieux. D'après la Théogonie hésiodique, le conflit de Zeus et de Prométhée s'est déroulé «lorsque les dieux et les hommes ont pris pour eux-mêmes une décision à Méconé»<sup>19</sup>. Le verbe employé ὅτ' ἐκρίνοντο est celui même qui désigne la décision produite par la Titanomachie quant à la possession des τιμαί: ἐπεὶ ... τιμάων κρίναντο<sup>20</sup>. Le conflit de Zeus et de Prométhée est donc une crise de même nature que la Titanomachie; les scholiastes le confirment en spécifiant qu'elle eut la répartition des τιμαί pour objet et l'un d'eux précise qu'elle concernait l'humanité. Les dieux, dit-il, y décidèrent ce qu'est un dieu et ce qu'est un homme: ἐκρίνοντο τί θεὸς καὶ τί ἄνθρωπος.

On sait que les hommes existaient avant l'intervention de Prométhée; la mortalité les distinguait des dieux, mais ils n'en étaient pas clairement séparés et n'avaient pas de statut, pas de style de vie qui leur fût propre. En frappant les arbres de la foudre, Zeus leur donnait du feu et leur procurait ainsi un moyen de subsister qu'ils recevaient passivement. La tromperie de Prométhée irrite Zeus qui n'allume plus les arbres à l'intention des mortels<sup>21</sup>. Elle a donc pour premier effet de séparer les hommes des dieux. Prométhée vole ensuite du feu pour leur en apporter, mais c'est un acte unique; ils doivent apprendre à le garder dans la fêrue<sup>22</sup>; la survie dépend maintenant pour eux de leur savoir et de leur activité. Le pessimisme hésiodique insiste sur l'aspect négatif de cette transformation; cependant, comme toutes les crises cosmogoniques, la crise de Méconé avait un aspect positif, souligné par le scholiaste. Elle définit ce que l'homme sera désormais. Les témoignages ultérieurs sur le mythe de Prométhée le confirment. Le fils de Japet met les hommes dans l'obligation mais leur fournit le moyen de travailler et leur apporte du même coup la possibilité de se donner une civilisation<sup>23</sup>. Ainsi, séparés des dieux et devenus capables de vivre dans cet éloignement, les hommes reçoivent ce qui va constituer leur mode d'existence et leur dignité spécifiques: la crise produite par Prométhée a défini leur τιμή. Des versions du mythe plus tardives pourront dire qu'il a créé l'humanité.

Le feu qu'il leur a donné sera d'autre part l'instrument du sacrifice. Instaure ultérieurement par son fils Deucalion, le sacrifice reproduit dans la victime les parts inégales constituées jadis par Prométhée pour tromper Zeus, et, rappelant ainsi le geste qui déclencha le processus de séparation entre les hom-

17 Apollod. III 14, 1.

18 Hom. *Hymn. IV Herm.* 471. 516. 573.

19 Hes. *Th.* 535.

20 Hes. *Th.* 882.

21 Hes. *Th.* 561ss.; *Op.* 47-50.

22 Hes. *Th.* 565ss.; *Op.* 50-52.

23 Voir notamment Aeschyl. *Prom.* 106-113. 436-506.

mes et les dieux, il rétablit entre eux une communication nécessaire pour les uns et pour les autres, au-delà d'une distance qu'il ne prétend pas abolir<sup>24</sup>.

Dans la condition ainsi définie, commune à tous les mortels, d'autres épisodes de la répartition des τιμαί précisent la situation particulière de certaines communautés. Le conflit d'Athéna et de Poséidon pour la possession de l'Acropole ne modifie pas seulement les prérogatives de ces deux divinités. Décisif, le témoignage ou le jugement émis par Cécrops en faveur d'Athéna, définit du même coup la vocation religieuse de la cité; elle s'appelle Athènes à partir de cet instant<sup>25</sup>. D'une façon plus immédiate, dans d'autres cas, Zeus attribue un privilège particulier à certaines races. C'est ainsi que, d'après Pindare, il donne la royauté d'Iolcos pour τιμή à Eole et à sa descendance<sup>26</sup>.

## B

1. Les événements racontés par l'hymne homérique à Déméter doivent être situés dans ce contexte, vaste sans doute et mal délimité mais cohérent.

Quand Déméter, retirée dans le temple d'Eleusis, cesse d'assurer la croissance des végétaux, Zeus, pour la convaincre de reprendre son activité lui promet qu'elle aura parmi les immortels les privilèges et les charges, les τιμαί de son choix<sup>27</sup>. Quand elle a obtenu satisfaction, après la libération de Perséphone, il confirme cette promesse pour qu'elle revienne sur l'Olympe et recommence à faire pousser les plantes. En son nom, Rhéa dit en effet à la déesse révoltée mais déjà sur le point d'obéir: «il a promis de te donner les τιμαί que tu voudras choisir parmi les dieux immortels»<sup>28</sup>. D'une manière implicite, les derniers vers du poème qui chantent la gloire de Déméter et de Perséphone, revenues sur l'Olympe après l'institution des mystères, nous apprennent l'accomplissement de cette promesse.

De pareille façon, Zeus octroie une épouse à son frère Aidôneus dont la part n'était pas encore complète<sup>29</sup>. Au moment où il laisse Perséphone quitter le monde des morts, Hadès lui déclare, certain de la voir revenir un jour auprès de lui: «tu règneras sur le domaine infernal, tu auras de très grandes τιμαί parmi les immortels»<sup>30</sup>.

Les hommes enfin reçoivent aussi leur lot. Bien qu'elle échoue dans son projet d'immortaliser Démophon, Déméter annonce qu'un rite sera célébré en son honneur et qu'il jouira dans l'avenir «d'une impérissable τιμή»<sup>31</sup>. Comme elle fait alors aux princes d'Eleusis la promesse d'instituer les mystères<sup>32</sup>, il y a lieu de penser que ceux-ci procèdent du même type de distribution.

24 J. Rudhardt, *Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion*, Mus. Helv. 27 (1970) 1-15.

25 Apollod. III 14, 1.

26 Pind. *Pyth.* 4, 106ss. (189ss.).

27 Hom. *Hymn. II Dem.* 326-328.

28 443-444.

29 3. 78-80.

30 365s.

31 263.

32 273-274.

Pour comprendre le sens de l'hymne à Déméter, il convient par conséquent de chercher en quoi consistent les nouvelles τιμαί que la crise dont il est le récit confère finalement à ces trois dieux et peut-être aux hommes.

2. Voici la situation initiale. Le drame éclate à un moment précis du temps mythique. Zeus règne parmi les Olympiens; les trois Cronides ont reçu leur lot<sup>33</sup>. La distribution des τιμαί n'est pas loin de son achèvement. Mais voyons les choses de plus près.

Clairement distinctes, les grandes régions du monde, le ciel, la terre, la mer ont reçu leur place. En haut, les dieux règnent sur l'Olympe<sup>34</sup> mais n'y sont point cantonnés; ils peuvent en descendre et se déplacer sur toute la terre<sup>35</sup> – qui reste pour eux un domaine commun, ainsi que les propos prêtés par l'Iliade à Poséidon nous l'ont appris. En bas, s'étend l'Erèbe obscur et brumeux, occupé par les morts<sup>36</sup>. Une frontière le sépare du monde supérieur. Toute la tradition grecque nous apprend que les hommes la traversent une fois, lorsqu'ils meurent, mais qu'ils ne peuvent ensuite plus jamais la franchir. Cette règle paraît instaurée avant le rapt de Perséphone. En insistant sur les pouvoirs d'Hadès, maître d'un peuple innombrable<sup>37</sup>, et sur celui de sa future épouse à l'autorité de laquelle tous les vivants doivent être soumis<sup>38</sup>, l'hymne nous apprend clairement que les morts ne sortiront jamais de leur empire. S'il s'accorde donc sur ce point avec l'enseignement commun, il nous révèle une autre chose qui est moins immédiatement évidente mais capitale: à une exception près, la frontière infernale est infranchissable aux dieux.

Le mythe de Déméter, d'Hadès et de Perséphone est inintelligible, si nous n'admettons pas cette imperméabilité. Dans toute la mythologie grecque, aucun mariage ne provoque un tel drame que celui d'Hadès et de Perséphone; aucun ne déchire à tel point une jeune épouse et sa mère. C'est que les mariages divins habituels ne les séparent pas définitivement. Dans le monde supérieur, les dieux sont accessibles les uns aux autres, en quelque lieu qu'ils résident, dans toute la mesure de leur désir commun. Si Déméter, si Perséphone pouvaient franchir la limite du monde infernal, le mariage d'Hadès, ressemblant aux autres mariages divins, n'engendrerait pas la crise racontée dans l'hymne éleusinien.

Lorsqu'Hadès l'emporte sur son char, la timide Perséphone est épouvantée mais elle garde confiance tant que l'attelage circule au-dessus des terres et des mers. Ravie par un dieu qui la terrifie, elle espère encore revoir sa mère et les autres dieux<sup>39</sup>. Or cet espoir l'abandonne à l'instant précis où elle pénètre dans le monde infernal; elle pousse alors le cri déchirant qui alarme Déméter<sup>40</sup>.

33 Zeus: 3. 78. 313ss. 321ss. 348ss. Hadès: 17s. 79ss. Il n'est pas question de Poseidon, mais l'hymne se réfère explicitement au partage du monde en trois lots: 85–87.

34 91–92. 484–485.

35 Zeus peut quitter l'Olympe: 27–29. Déméter parcourt toute la terre; les dieux se rendront auprès d'elle tour à tour quand elle se sera retirée à Eleusis: 324–326. 36 80. 335ss. 349.

37 9. 17. 31. 84ss. 38 365. 39 35–36. 40 38–39.

De pareille façon effrayée par ce cri, Déméter comprend qu'un malheur a frappé sa fille; l'inquiétude et le chagrin la tourmentent, mais elle conserve l'espoir de la retrouver puisqu'elle la cherche; au contraire, lorsqu'elle apprend enfin qu'Hadès a emmené Perséphone sous la terre pour en faire son épouse et la reine du royaume infernal, cette nouvelle flatteuse achève de l'abattre<sup>41</sup>. Fait plus significatif encore, elle cesse alors de rechercher sa fille, sachant qu'il lui est impossible de la rejoindre.

L'hymne nous fournit un autre indice de cette impossibilité pour les dieux de franchir normalement la frontière infernale. Au plus fort de la crise, Zeus envoie des messagers à Déméter et à Hadès pour tenter de fléchir leurs volontés antagonistes. Auprès de Déméter, il charge successivement Iris puis tous les dieux d'une telle mission; enfermée dans un temple, elle réside cependant à l'intérieur d'un monde qui leur est accessible<sup>42</sup>. En revanche, pour atteindre Hadès, il doit recourir à celui seul qui possède le pouvoir de franchir la frontière infernale: le dieu Hermès<sup>43</sup>. On sait en effet que celui-ci, dieu des passages, a pour fonction spécifique d'accompagner les morts, lors de leur descente dans le monde souterrain.

En plus des trois Cronides, nous constatons ainsi que plusieurs dieux ont reçu leurs τιμαί. Iris, Hermès exercent déjà la fonction de messagers qu'ils conserveront.

De son côté Déméter possède des τιμαί, dès le début du drame. Πότνια et ἄνασσα<sup>44</sup>, nous l'entendons déclarer: «Je suis Déméter, détentrice de τιμαί»<sup>45</sup>. Ses épithètes désignent en elle la dispensatrice des récoltes; elle assure la croissance de la végétation<sup>46</sup>. Telle est sa fonction spécifique avant le mariage de Perséphone, puisqu'elle va précisément cesser de la remplir pour tenter de le défaire<sup>47</sup>. L'hymne nous apprend plusieurs choses importantes sur la façon dont elle accomplit cette fonction; j'en signale une seule. Son action sur la végétation résulte de la participation de Déméter à la société divine, de la seule communication qu'elle conserve avec les autres dieux. Il suffit qu'elle se retire de cette société, qu'elle rompe cette communication en s'enfermant dans un temple, pour que les plantes cessent de pousser<sup>48</sup>. Pour mettre fin à la stérilité des champs, les dieux lui demanderont simplement de revenir parmi eux<sup>49</sup>.

Perséphone joue parmi d'autres jeunes filles; toutefois, tendrement attachée à sa mère, elle a besoin de la savoir à sa portée. C'est une vierge nubile mais encore proche de l'enfance, qui restera passive dans tout le drame où son destin va se décider. Quand il commence, elle n'a point de τιμή particulière.

Nous connaissons déjà la τιμή d'Hadès. Il règne sur le peuple innombrable des morts. Cependant, célibataire au-delà d'une frontière infranchissable à ses

41 90 τὴν δ' ἄχος αἰνότερον καὶ κύντερον ἵκετο θυμόν.

42 314ss. 325ss.

43 333ss.

44 πότνια (47. 54), πότνα (118), ἄνασσα (75).

45 εἰμι δὲ Δημήτηρ τιμάσχος (268).

46 ἀγλαόκαρπος (4), ἀγλαόδωρος (54, 192), voir aussi 269.

47 305ss.

48 302. 305ss.

49 321-322. 460-469; cf. 354-355.

pairs, il est seul, séparé des dieux. Tout au plus voit-il parfois Hermès lui apporter un message de Zeus. Il ne sort pas de son royaume; il faudra un véritable miracle pour lui permettre de surgir dans le monde supérieur<sup>50</sup>.

Quant aux hommes, ils utilisent le feu, travaillent et vivent dans des cités policées; ils ont une civilisation<sup>51</sup>. La crise prométhéenne a donc déjà eu lieu. Relevons en passant qu'ils connaissent l'agriculture et cultivent des céréales, l'orge tout au moins<sup>52</sup>. Notons enfin que le sacrifice a déjà été institué. En effet, la menace de voir les dieux privés de la τιμή du sacrifice va déterminer la conduite de Zeus<sup>53</sup>.

3. On sait que la crise se déroule en plusieurs épisodes.

a) Elle est déclenchée par une décision de Zeus: donner Perséphone pour épouse à Pluton et faire d'elle la souveraine des morts<sup>54</sup>; mais sa conduite présente deux traits remarquables. Il laisse Déméter et Perséphone dans l'ignorance de son dessein dont il entoure la réalisation d'un profond secret<sup>55</sup>. Une telle précaution nous indique qu'il prévoit la résistance que Déméter et sa fille y opposeront. Prévenues, elle refuseraient d'être séparées par la frontière infernale, mais, si Perséphone se trouve entraînée à la franchir une fois, la chose sera irréversible et les deux déesses ne devraient alors plus pouvoir faire obstacle à son projet. D'autre part, avec l'aide de Gaia, il crée le miracle que j'ai déjà signalé: il fait croître une fleur exceptionnelle dans la plaine de Nysa<sup>56</sup>. C'est un piège destiné à produire deux effets complémentaires. Il doit en premier lieu séduire Perséphone et l'inciter à faire le geste qui la livrera au pouvoir d'Hadès; il faut en effet qu'elle participe à l'acte qui déterminera son destin, comme il faudra plus tard qu'elle mange le pépín de grenade pour être liée au monde infernal. Dans la frontière qui sépare les deux mondes, il doit en second lieu ouvrir une brèche où Hadès puisse passer.

Le piège fonctionne. Quand, à deux mains, Perséphone arrache la tige de la fleur miraculeuse, la terre s'entrouvre; par la fente qui s'est ainsi formée, Hadès surgit des profondeurs et enlève la jeune fille<sup>57</sup>. Alertée par le cri qu'elle pousse, Déméter la cherche sur toute la terre jusqu'à ce qu'Hélios lui apprenne enfin le sort qu'elle a subi<sup>58</sup>. La déesse interrompt alors sa quête.

A la fin de ce premier épisode, il semble que le dessein de Zeus soit accompli. Hadès reçoit une femme; à ses côtés, Perséphone va régner sur les morts. Toutefois, si le dieu infernal trouve une compagne, Déméter a perdu sa fille. Son désespoir va déclencher le second épisode.

b) Pleine de colère et de tristesse, elle quitte l'Olympe. Bien que Perséphone soit immortelle, son mariage avec Hadès l'arrache à Déméter comme la mort arrache une fille à sa mère ici-bas. La souffrance qui frappe ainsi la déesse

50 Voir plus bas la fleur miraculeuse et sa fonction.

51 93ss. 96ss. 151ss., etc.

52 305–309.

53 310ss.; cf. 353–354.

54 3. 77ss.

55 Le secret s'étend à l'univers entier; cf. 44–46.

56 8ss. 428ss.

57 15ss. 429–430.

58 75ss.

la rapproche de l'humanité. Elle se rend parmi les hommes, sous les traits d'une vieille femme; elle parvient à Eleusis, où les hommes l'accueillent avec chaleur. Sans reconnaître son identité, les Eleusiniens donnent un enfant à élever à la mère divine qui vient de perdre le sien. Elle lui voue tous ses soins et, paraissant trouver en lui un substitut de Perséphone, elle entreprend de l'immortaliser<sup>59</sup>.

Pour compenser le malheur qui résulte pour elle de l'ordre établi dans le monde – où la frontière infernale est infranchissable –, Déméter semble méconnaître alors ou remettre en cause l'une des distinctions constitutives de cet ordre: celle qui sépare le mortel de l'immortel. Déesse humanisée, elle tente de diviniser Démophon.

c) La chose est impossible. La maladresse inévitable des mortels la fait échouer; cela déclenche le troisième épisode de la crise<sup>60</sup>. Reprenant sa forme divine, Déméter se conduit de nouveau comme une déesse. Elle ordonne aux hommes de lui construire un temple et leur annonce l'institution future des mystères<sup>61</sup>. Du même coup ayant perdu chez eux Démophon, elle entreprend de lutter contre les dieux pour reconquérir Perséphone.

Enfermée dans le temple construit par les Eleusiniens et se coupant ainsi des dieux, elle cesse de faire croître la végétation<sup>62</sup>. Cette grève prive les hommes de nourriture et menace de les exterminer; détruisant à la fois la matière de l'offrande et ceux qui la consacrent, elle va rendre impossible l'accomplissement des sacrifices<sup>63</sup>. Effrayé, Zeus lui enjoint de réintégrer la société divine pour exercer la fonction qui lui est propre; elle refuse d'obéir, avant que Perséphone lui soit rendue<sup>64</sup>.

Ainsi, après avoir tenté d'abolir la distance qui sépare les hommes des dieux, elle menace maintenant de rompre la relation indispensable qu'au-delà de cette distance, le sacrifice établit entre eux.

d) Une telle pression conduit au dernier épisode de la crise. Zeus ordonne à son frère de rendre Perséphone. Celui-ci lui obéit, mais avant que Perséphone le quitte, il lui présente le grain de grenade qui, la liant au monde des morts, doit la contraindre à revenir auprès de lui; une fois parvenue dans le monde supérieur, elle resterait au-delà de la frontière infernale, toujours infranchissable, s'il ne prenait pas cette précaution. Perséphone mange ce qui lui est offert, inconsciente comme elle l'avait été lorsqu'elle cueillit la fleur miraculeuse, puis Hermès, le passeur, la reconduit auprès de sa mère, conformément à l'ordre de Zeus<sup>65</sup>.

Dès lors son destin est réglé. Elle retrouve Déméter qui sait déjà le piège tendu par Hadès et a déjà prévu le compromis qui devrait satisfaire son désir et celui du roi des morts<sup>66</sup>. Elle y consent d'avance et Perséphone l'admet immédiatement, puisque la perspective de son retour périodique dans le monde

59 88–242. 60 243ss. 61 250ss. 270–272. 273–274. 62 301–309 63 310ss.

64 329–333 («avant de voir sa fille très belle, de ses propres yeux»). 65 334–383.

66 393–404. La première question qu'elle pose à Perséphone porte sur ce sujet.

infernale n'altère point la joie commune de la mère et de la fille<sup>67</sup>. Ce n'est donc pas le mariage avec Hadès qui les tourmentait; elles souffraient seulement à l'idée d'une séparation définitive.

Zeus leur fait bientôt annoncer par Rhéa ce qu'elles savent déjà. Que Déméter reprenne son activité, elle recevra de nouvelles τιμαί; Perséphone passera désormais le tiers de l'année auprès d'Hadès dans le monde infernal et les deux tiers parmi les autres dieux<sup>68</sup>. Satisfaite, Déméter obéit. Elle institue pour les hommes les mystères qu'elle leur avait promis et, remplissant à nouveau sa fonction, elle remonte sur l'Olympe<sup>69</sup>.

4. Au terme de la crise, quelles sont donc les transformations qui se sont opérées chez ceux qui en furent les protagonistes? quelles sont les nouvelles τιμαί qu'ils ont obtenues?

a) Les choses sont claires pour Perséphone et Pluton. Conformément au premier dessein de Zeus, Hadès n'est plus seul; la jeune fille divine est devenue son épouse et règne avec lui sur les morts, mais elle n'est pas enfermée dans son royaume. Chaque année, elle remonte sur l'Olympe parmi les autres dieux où elle retrouve sa mère. Elle franchit donc périodiquement la frontière du monde infernal, passant alternativement de l'Erèbe à l'Olympe. Souveraine du royaume des morts, elle siège dans l'assemblée ouranienne<sup>70</sup>; elle établit ainsi une relation régulière entre les membres de cette assemblée et Pluton, abolissant la cassure qui existait auparavant dans la société divine. Telle est sa τιμή fondamentale.

b) Plusieurs auteurs modernes voient en Perséphone le symbole ou la personnification des céréales. Pour les premiers d'entre eux, son séjour sous la terre correspondrait à celui de la graine dans le sol où elle est enfouie, son retour sur l'Olympe, à la croissance des pousses dans les champs. Pour Nilsson, elle symboliserait au contraire, lorsqu'elle est sous la terre, le grain conservé dans les πίθοι et, lors de son retour, ce même grain ressorti pour les nouvelles semailles. Si quelques textes fournissent peut-être un appui à de telles interprétations, ce n'est pas le cas de l'hymne homérique. Associant clairement le retour de Perséphone aux floraisons printanières, il exclut celle de Nilsson, mais il infirme aussi la thèse de ses devanciers. En effet, il n'établit point de vraie coïncidence entre la présence ou l'absence de Perséphone sur la terre et la vie ou la mort de la végétation. Lorsque Perséphone enlevée par Hadès a disparu dans le monde infernal, la végétation continue de prospérer. Elle cessera de le faire et les champs seront frappés de stérilité beaucoup plus tard seulement quand, après avoir cherché sa fille, après avoir appris son mariage, après avoir erré parmi les hommes, après être parvenue à Eleusis, avoir nourri Démophon et tenté de l'immortaliser, Déméter enfermée dans son temple aura cessé de remplir sa fonction divine<sup>71</sup>. De pareille façon, lorsque Perséphone sortie du monde infer-

67 434-437.

68 445-447. 463-465.

69 470-484.

70 484.

71 Disparition de Perséphone: 38ss. Grève de Déméter et stérilité des champs: 301ss.

nal est revenue à la surface de la terre, la végétation ne recommence pas à pousser. Déméter retrouve sa fille, l'interroge et, longuement, les deux déesses s'adonnent à la joie de leurs retrouvailles, mais les champs ne verdoient point. Il faut l'intervention de Zeus, l'ordre et toutes les promesses qu'il lui fait transmettre par Rhéa, pour que Déméter consente à reprendre son activité. Alors seulement le grain lève, la terre se couvre de feuilles et de fleurs<sup>72</sup>. Ainsi la vie de la végétation, la pousse des céréales dépendent exclusivement de Déméter.

Au terme de la crise, si une correspondance chronologique est pourtant établie entre le retour de Perséphone et l'essor printanier des plantes, c'est que l'activité de Déméter est désormais soumise à un rythme et que ce rythme est lié au destin de Perséphone. Pour comprendre cette relation, il faut écouter l'enseignement du mythe.

La révolte de Déméter a provoqué l'arrêt de la végétation. Il semble bien que ce soit le premier arrêt et que, la déesse n'ayant auparavant jamais interrompu son activité, les plantes aient crû et fructifié sans cesse, dans une année où les saisons n'étaient point différenciées. En décrivant l'année de sécheresse provoquée par la grève divine, l'hymne ne mentionne ni printemps, ni été, ni hiver; «la terre», dit-il, «ne faisait point lever le grain», sans évoquer le moment où il eût été normal qu'il poussât<sup>73</sup>. Pendant tout ce temps, les hommes labourent et sèment, comme s'ils n'avaient aucun souci du calendrier<sup>74</sup>. Lorsque la déesse satisfaite, reprend enfin son activité, les champs se parent «d'une chevelure d'épis effilés, dans un printemps grandissant»<sup>75</sup>, ce fut probablement le premier printemps.

Quoiqu'il en soit, le retour annuel de Perséphone est le produit d'un marché. Zeus y consent dans la mesure où Déméter reprendra son activité, ce qu'elle accepte. Mais les choses ne sont plus ce qu'elles étaient. Perséphone la quitte chaque année pour rejoindre son époux; elle pourrait ne pas revenir. Si Déméter ralentit son activité quelques mois, cette pause évoque désormais le souvenir de sa grève; la déesse rappelle ainsi leur pacte aux dieux, mais elle reprend bientôt toutes ses fonctions, pour signaler qu'elle le respecte scrupuleusement. Les plantes poussent et c'est le printemps. Perséphone revient alors, conformément à l'accord conclu, manifestement observé par Déméter. Le texte de l'hymne est parfaitement clair sur ce point; le retour de Perséphone ne précède pas le printemps; il ne fait pas croître les plantes; la déesse revient lorsque les fleurs s'épanouissent<sup>76</sup>. Si la crise n'a pas créé le premier hiver et le premier printemps, elle a du moins donné une signification et une gravité nouvelles au rythme annuel de la végétation. Déméter mérite ainsi pleinement l'épithète

72 Retour de Perséphone: 384. Reprise de l'activité de Déméter et nouvel essor de la végétation: 470ss. 73 305-307. 74 308-309.

75 Anticipation: 453-455; réalisation: 471.

76 401-403: «Quand la terre se couvrira des mille fleurs odorantes du printemps, alors tu remonteras du fond des ténèbres brumeuses ...»

ὠρηφόρος que l'hymne lui donne avec insistance<sup>77</sup>; elle est vraiment l'auteur des saisons.

c) Mais l'hymne est avant tout un récit de la fondation des mystères. Le culte éleusinién constitue l'une des τιμὰὶ conquises par les deux déesses; il complète en outre la part des hommes. L'hymne nous enseigne que les mystères procurent aux initiés des avantages ici-bas et dans l'au-delà<sup>78</sup>.

Ici-bas les deux déesses offrent la prospérité à leurs protégés<sup>79</sup>. La prospérité résulte du succès des récoltes qu'une déesse de la végétation peut naturellement assurer. Mais une crise a eu lieu. Puisqu'elle s'est une fois résolue à ne plus faire pousser la végétation, Déméter pourrait y renoncer une autre fois. Or les hommes furent partiellement responsables de sa terrible grève, puisqu'ils l'avaient irritée en l'empêchant d'immortaliser Démophon. En altérant son humeur, ils pourraient encore influencer la manière dont elle remplit sa fonction. Les mystères leur donnent un moyen de l'apaiser, de lui plaire<sup>80</sup> et de prévenir ainsi un nouvel éloignement de sa part. Mais au-delà du bénéfice immédiat procuré par de bonnes récoltes, la pratique des mystères produit un autre effet. Perséphone doit revenir dans le monde supérieur, lors des floraisons printanières qui manifestent le respect de Déméter pour le contrat divin. Si elle y faillissait, Perséphone ne reviendrait pas. En se rendant agréables à la déesse par la célébration des rites éleusiens et en favorisant ainsi la régularité de son intervention dans le rythme des saisons, les hommes contribuent au retour de Perséphone. Ils se trouvent associés par le culte au fonctionnement de l'économie divine, comme ils le furent par le mythe à l'établissement de ses lois.

Respectueux du secret des mystères, l'hymne nous laisse ignorer le bénéfice que les initiés peuvent en attendre au-delà du trépas. Il nous apprend pourtant deux choses à ce propos.

Déméter promet aux hommes d'instituer les mystères au moment culminant de la crise, quand elle s'apprête à faire grève<sup>81</sup>; or elle les crée effectivement beaucoup plus tard, lorsque Perséphone a reçu la faculté de franchir la frontière infernale<sup>82</sup>. Si elle attend aussi longtemps pour tenir sa promesse, c'est

77 54. 192. 492.

78 480–482: «Parmi les hommes de la terre, bienheureux celui qui a vu les mystères; celui qui n'a pas été initié à leurs rites, celui qui n'y a point pris part ne possède pas un lot de pareils avantages, en tout cas pas après sa mort, dans les ténèbres humides.» La dernière partie de la phrase ne me paraît pas restrictive; il ne faut pas en conclure que les mystères font seulement sentir leur effet au-delà du trépas. On doit, me semble-t-il, comprendre que leurs rites sont efficaces ici-bas, même si des non-initiés peuvent aussi y jouir de la prospérité, mais que, dans le monde des morts, seuls les initiés possèdent certains privilèges. Voir note suivante.

79 486–489. Les deux déesses donnent la prospérité à ceux qu'elles aiment. C'est une proposition générale; elle concerne les initiés, puisque le général implique le particulier. Le parallélisme des expressions «Bienheureux celui qui ...» aux vers 480 et 486 me semble même indiquer qu'elle les concerne en premier lieu.

80 274: ὡς ἐμὸν νόον ἱλάσκεισθε.

81 273–274. 82 473–479.

donc que le pouvoir acquis alors par Perséphone est nécessaire au fonctionnement du rite.

Au-delà de la distance que les événements mythiques auxquels Prométhée fut mêlé a créée entre eux, le sacrifice permet aux hommes de s'adresser aux dieux. Ils peuvent influencer ainsi les conditions de leur existence présente sur la terre. Il reste pourtant un dieu, Hadès, avec lequel cet instrument ne leur permet pas de communiquer, car il ne réside point sur l'Olympe. Il habite au-delà d'une frontière qui le sépare des autres dieux, inaccessible aux sacrifices ordinaires, de telle sorte que les hommes ne peuvent pas influencer, en s'adressant à lui, les conditions de leur existence future à l'intérieur de son royaume. En fait Hadès n'a presque aucun culte en Grèce, lorsqu'il n'est pas lié à Perséphone. Le privilège que la révolte de Déméter confère à celle-ci va changer les choses. Associée aux dieux ouraniens pendant une période de l'année, elle est alors accessible au culte comme ils le sont tous; partageant le pouvoir de son époux pendant une autre période, elle peut satisfaire dans le monde infernal les vœux qu'elle a reçus des hommes. Par son intermédiaire, ils ont ainsi l'espérance d'améliorer leur sort au-delà du trépas. Sur ce point, c'est elle qui donne aux rites éleusiniens leur efficacité.

L'hymne nous apprend une autre chose encore. A l'instant où Déméter annonce la création des mystères, des relations affectives d'un type nouveau se sont tissées entre elle et l'humanité. Le rapt de Perséphone l'avait blessée dans son amour maternel; c'est une mère souffrante, humanisée par la souffrance, qui est venue parmi les hommes. Reçue par eux avec confiance et sympathie, elle a nourri un de leurs enfants, qu'elle adoptait au point de vouloir l'immortaliser. Certes, leur conduite a fait échouer son projet mais, en éloignant Déméter, cet échec n'a pas aboli sa compréhension de l'inquiétude humaine; il l'a au contraire approfondie. Elle sait que la frontière infernale les tourmente comme elle la fait personnellement souffrir. Dans les limites d'une situation nouvelle qu'elle imposera bientôt à Zeus, elle veut leur rendre cette frontière perméable, en leur donnant le seul type d'instrument par lequel les hommes peuvent exercer une action au-delà des distances définissant l'ordre sacré des choses: un instrument rituel.

Par la faculté qui lui sera donnée de franchir périodiquement la frontière infernale, Perséphone est indispensable à son fonctionnement; lorsqu'elle l'acquiert, les mystères sont créés. Mais il faut encore qu'elle partage les sentiments de sa mère. On sait qu'elle a souffert comme elle de leur séparation; l'hymne dit son attachement filial; les dispositions des deux déesses se répondent. En fait, les mystères s'adressent à elles deux; leur affection commune est bénéfique aux hommes: «Parmi les mortels de la terre, bienheureux celui vers lequel leur amour se porte»<sup>83</sup>.

83 486-487.

Or l'amour est électif. Parmi les hommes, ce sont les Eleusiniens qui reçoivent Déméter; l'amour des deux Déesses se porte vers les initiés.

Ainsi l'amour de la mère divine a été le moteur de tout le drame dont les mystères sont issus; il en a inspiré la création; il ne peut pas être indifférent à leur accomplissement ni étranger aux effets qui en résultent. Si nous considérons l'importance de ces sentiments dans toute la crise mythique et l'aspect émouvant des rites qui l'évoquent, nous serons enclins à penser que la certitude de cet amour est le plus précieux des bienfaits que les mystères procurent aux initiés. Ils leur donnent l'assurance de bonnes récoltes, mais un tel avantage matériel est un effet de l'amour que les deux déesses ont pour eux; l'hymne n'est pas moins explicite sur ce point<sup>84</sup>. Nous ignorons quels avantages concrets ils espèrent posséder dans l'autre monde, mais la relation affective qu'ils ont la conviction d'avoir nouée avec Déméter et Perséphone est sans doute assez forte pour qu'ils soient assurés de sa permanence. Les déesses ne cesseront pas de les aimer quand ils seront morts; d'une manière ou d'une autre, grâce à Perséphone qui franchit la limite du monde infernal, cet amour constant fera sentir pour eux ses effets dans l'au-delà.

5. En bref, la crise éleusinienne définit la *τυμή* nouvelle de Pluton qui possède désormais une épouse et se trouve par elle en contact avec les dieux olympiens; celle de Perséphone qui devient souveraine des morts mais siège périodiquement sur l'Olympe, assurant une communication régulière entre le monde des vivants et celui des morts, entre Zeus et Pluton; celle de Déméter dont l'activité rythmée produit dans les saisons un signe visible de l'économie divine du monde. Sans abolir la frontière infernale, la crise éleusinienne permet que cette frontière ne crée point de cassure à l'intérieur de la société divine. Elle modifie enfin la relation de l'homme au dieu et, sans le tirer de sa condition mortelle, lui donne l'espoir d'améliorer son sort au-delà du trépas.

La crise prométhéenne avait créé entre les hommes et les dieux la distance qui convient à la différence de leur nature. Au-delà de cette distance, l'instauration du sacrifice avait rétabli entre eux une communication nécessaire à la cohérence du monde. En accomplissant chacun sa fonction à l'intérieur de cet ordre, tous les dieux et Zeus, en le garantissant, protégeaient les mortels dans la mesure où ceux-ci remplissent leur juste rôle. Mais, tout efficace qu'elle fût, cette protection restait lointaine. La crise éleusinienne la revêt d'une chaleur nouvelle. Dans le divin qu'elle montre d'ailleurs terrifiant, elle révèle une capacité de souffrance et de tendresse; pour les privilégiés d'Eleusis, ces sentiments colorent désormais la relation cultuelle.

Toutes ces transformations sont solidaires. Elles sont le produit d'une initiative de Zeus, mais, comme l'ordre ancien lui oppose de la résistance, elles s'accomplissent, ainsi que toutes les redistributions de *τιμαί*, au cours d'une

crise où tous les êtres concernés jouent un rôle. Pourtant l'aboutissement de cette crise est agréé par Zeus qui garantira l'ordre finalement instauré. Dans leur conviction d'être aimés par les deux déesses, dans leur espérance quant à l'au-delà, les initiés savent qu'ils n'outrepassent point les limites de leur condition et ne heurtent point la volonté de Zeus<sup>85</sup>.

85 Par ces brèves réflexions, je n'ai pas épuisé l'enseignement de l'hymne homérique. Il nous apprend évidemment beaucoup d'autres choses, quant aux mystères notamment; elles ont déjà été signalées. Je voulais seulement suggérer ici ce que nous pouvons encore y découvrir, si nous situons les événements mythiques qu'il raconte dans le contexte de la répartition des τιμαί et, par conséquent, dans leur relation avec les événements du cycle prométhéen. J'ajouterai qu'il conviendrait aussi de lire l'hymne à Déméter comme le récit d'un mariage. Plusieurs documents nous donnent d'autres informations sur les mystères et sur les dieux qui s'y trouvent associés. Je me suis limité à l'étude de l'hymne homérique et ne prétends pas être complet.