

Pandora : Hésiode et les femmes

Autor(en): **Rudhardt, Jean**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **43 (1986)**

Heft 4

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-33402>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Pandora: Hésiode et les femmes

Par Jean Rudhardt, Genève

Hésiode raconte deux fois le mythe de Pandora, la première femme créée par les dieux pour le malheur de l'humanité¹. En considérant ces récits, on a souvent dénoncé la misogynie du poète béotien². Jusqu'à quel point est-ce justifié? Pour bien comprendre ses propos, pour en mesurer la portée, il faut se poser trois questions: 1. Quelles sont la place et la fonction du mythe de Pandora dans l'économie des mythes prométhéens? 2. Dans quel sens Pandora est-elle la première femme? 3. Quels sont les défauts ou les mérites respectifs de l'homme et de la femme, dans l'humanité dont Hésiode nous offre l'image?

I. L'épisode de Pandora, situé dans le mythe de Prométhée

Comparables aux mythes qui évoquent les phases successives de la répartition des τιμαί entre les dieux, les mythes prométhéens racontent une crise au terme de laquelle les hommes et les dieux auront chacun reçu les τιμαί qui leur conviennent; éclairant ainsi les situations respectives des mortels et des immortels, ils définissent la condition humaine.

Dans la Théogonie, le récit d'Hésiode commence de la façon suivante:

καὶ γὰρ ὄτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι / Μηκῶνῃ

- 1 Les réflexions énoncées d'une manière abrupte dans ces quelques pages prolongent celles qui avaient trouvé leur expression dans deux de mes articles précédents: a) *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. Ce texte a été republié, avec quelques modifications, dans J. Rudhardt, *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, ouvrage qui constitue le No 58, t. XIX des Cahiers Vilfredo Pareto, Revue Européenne des Sciences Sociales (Genève 1981) 209–226. b) *Le mythe hésiodique des races et celui de Prométhée* publié dans *Du mythe, de la religion grecque ...* 245–281.
- 2 Parmi les nombreuses études consacrées à Pandora, outre les articles de P. Weizsäcker dans le Roscher's Lexikon, de W. A. Oldfather dans la RE et d'E. Simon dans la EAA, je signalerai seulement quelques ouvrages: H. Türk, *Pandora und Eva. Menschwerdung und Schöpfung im griechischen und jüdischen Mythos* (Weimar 1931), D. and E. Panofsky, *Pandora's box. The changing aspects of a mythical symbol* (London 1956; 2e éd. 1962); O. Lendle, *Die Pandorasage bei Hesiod* (Würzburg 1957); G. Fink, *Pandora und Epimetheus* (Diss. Erlangen 1958); A. Casanova, *La famiglia di Pandora* (Firenze 1979); ces publications fournissent des informations bibliographiques. – Les mythes de Pandora font l'objet de notes importantes dans les grandes éditions d'Hésiode, notamment dans celles de: P. Mazon, *Les Travaux et les Jours* (Paris 1914) 48–57; T. A. Sinclair, *Works and Days* (London 1932); M. L. West, *Theogony* (Oxford 1966) 305sqq. 326sqq.; *Works and Days* (Oxford 1978) 155–172.

«C'était à Mécôné, lors de la crise où tout allait se décider entre les dieux et les hommes mortels.»³

Nous constatons que les hommes existent avant l'intervention de Prométhée. Le poète ne raconte pas leur naissance car elle n'est pas le produit d'un événement unique. Sur ce point, son silence ne trouble pas les Grecs; de nombreux mythes leur ont appris que des mortels apparurent en différents lieux, issus de la terre, nés d'un dieu fleuve ou derniers rejetons d'une lignée divine⁴. L'origine de ces premiers hommes les apparentait aux dieux mais leur faiblesse et la mortalité les en distinguaient. S'ils constituaient d'emblée une espèce nouvelle, pendant un certain temps ils ont pourtant entretenu avec eux des rapports dont les règles étaient mal définies. Ils recevaient d'eux leur subsistance et n'avaient pas à travailler, mais ils dépendaient entièrement d'eux et les dieux s'attendaient à recevoir quelque hommage de leur part⁵. C'est à ce propos, semble-t-il, que la crise éclata⁶. Elle s'est déroulée en plusieurs épisodes; celui de Pandora est l'un d'entre eux. Evoquons-les rapidement dans l'ordre de leur succession.

a) Trop faibles, les hommes n'interviennent pas dans la contestation dont ils sont l'objet; un dieu se fait leur champion. Pour les favoriser, chargé de découper une vache qui vient d'être abattue, Prométhée constitue des parts d'apparence trompeuse et les propose au choix de Zeus⁷. Ce partage préfigure un geste rituel; symboliquement, il porte un sens plus large: Quel sera le lot des dieux? Quel sera celui des hommes?

b) Zeus feint de se laisser prendre et choisit la mauvaise part mais il se venge. Il cesse de procurer aux hommes le feu qu'il leur dispensait avec généro-

3 Hes. *Th.* 535–536. Le verbe κρίνεσθαι signifie l'idée d'un jugement, d'une crise au terme de laquelle une décision est prise, un résultat obtenu. Employé ici à propos de la contestation qui s'élève à Mécôné, comme il l'est d'ailleurs à propos de la Titanomachie (*Th.* 882), il désigne dans ces deux événements des drames de même nature et qui aboutissent à une répartition de τιμαί. Un scholiaste commente les vers 335–336 de la façon suivante: ἐκρίνοντο τί θεός και τί ἄνθρωπος (H. Flach, *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie*, Leipzig 1876, 262).

4 Dans les mythes grecs (à l'exception des mythes orphiques), la naissance de l'homme ne constitue pas un événement unique, clairement identifiable. Des hommes apparaissent ici et là, de différentes façons et, dans l'histoire du monde, la chose ne semble pas essentielle. Hésiode peut donc n'en pas parler. Son silence nous montre pourtant que son public sait parfaitement que des mortels existaient avant la crise de Mécôné et sait aussi comment ils sont apparus. Certes, nous ignorons quels mythes ils connaissaient à ce propos; il y a lieu de penser que ces mythes étaient d'une nature comparable à celle des récits attestés par les sources ultérieures.

5 Le mythe des races évoque une première humanité qui échappe à l'obligation du travail (*Op.* 106–142). Le mythe de Prométhée le fait aussi, d'une façon plus brève mais non moins claire (*Op.* 43–44). Cf. l'article cité ci-dessus note 1 b.

6 Au moment où la crise commence, une vache déjà tuée fait l'objet d'une contestation entre les hommes et les dieux (*Th.* 535sq.). Une contestation semblable est évoquée dans le mythe des races (*Op.* 135–137).

7 *Th.* 535–560; cf. *Op.* 48.

sité auparavant⁸. Ce feu est solidaire de toutes les ressources qui leur avaient permis de vivre, sans avoir à cultiver la terre. Il les symbolise⁹. Une rupture entre les dieux et les hommes est ainsi le premier résultat de l'intervention prométhéenne, rupture si grave que, privés de ce qui assurait jadis leur existence, les hommes ne pourraient point y survivre.

c) Prométhée dérobe le feu céleste et le leur apporte¹⁰. Ils disposent donc des ressources vitales qui vont avec le feu mais leur situation n'est pas identique à celle dont ils avaient joui d'abord. Alors que Zeus leur dispensait sans cesse ce dont ils avaient besoin, l'acte de Prométhée est unique et ne se répétera point. Il leur a donné le feu, ils devront savoir le conserver. Le geste de Prométhée qui le leur apporte dans le creux d'une fêrue¹¹ symbolise cette nécessité: leur existence dépendra désormais de leur savoir-faire. Ils devront travailler mais, grâce au produit de leur travail, les hommes séparés des dieux pourront vivre sans eux. A ce bref moment de la crise, ils n'ont plus besoin d'eux. Comme la dépendance totale qui avait caractérisé leur premier état, cette indépendance est excessive.

d) Elle provoque la colère de Zeus que la vue d'une flamme parmi les hommes incite immédiatement à la réplique: il conçoit l'idée de Pandora¹².

αὐτίκα δ' ἀντὶ πυρὸς τεύξεν κακὸν ἀνθρώποισιν

La formule ἀντὶ πυρὸς qui figure aussi dans *Les Travaux et les Jours*¹³ ne peut pas signifier «à la place du feu». Le feu que les hommes possèdent ne leur est point retiré; la femme n'en est pas le substitut mais la compensation. Le mal que Zeus offre aux hommes dans la personne de Pandora doit compenser l'excès de bien que Prométhée leur a procuré. Il faut donc comprendre: «Aussitôt, pour contrebalancer le feu, il créa un mal à l'intention des mortels.»

8 *Th.* 561–564; *Op.* 42–50.

9 Dans *Les Travaux et les Jours*, Hésiode affirme que les hommes n'avaient à l'origine pas besoin de travailler. Tout le nécessaire se trouvait à leur disposition: en un jour, ils auraient pu récolter de quoi vivre pendant une année entière (*Op.* 43–46). Toutes les ressources vitales, le βίος, leur étaient ainsi largement dispensées. Après la tromperie prométhéenne, Zeus et les dieux les cachent et les mettent hors de leur portée. Il existe une étroite corrélation entre ces ressources et le feu: *Op.* 42 κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισι; *Op.* 47 ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε (s.c. βίον); *Op.* 50 κρύψε δὲ πῦρ. On forcerait les choses en affirmant que βίος et πῦρ sont synonymes. On doit constater pourtant que le retrait du βίος et celui du πῦρ sont concomitants; ils constituent ensemble la punition que Zeus inflige aux hommes pour se venger de la tromperie de Prométhée. Ils sont ainsi unis l'un à l'autre par une telle solidarité que l'un suggère l'autre; le feu peut symboliser toutes les ressources vitales. Dans la *Théogonie*, Hésiode parle seulement du feu, mais son récit serait incompréhensible si le feu n'impliquait pas les ressources du βίος.

10 *Th.* 565–566; *Op.* 50–52.

11 *Th.* 567; *Op.* 52.

12 *Th.* 567sqq.; *Op.* 53sqq.

13 *Op.* 57.

Ce mal est de belle apparence, comme l'était aussi la plus mauvaise des parts de la victime offertes au choix de Zeus. C'est un καλὸν κακόν¹⁴, un piège auquel, moins lucides que Zeus, les hommes ne peuvent pas ne pas se laisser prendre¹⁵. Mais en quoi la merveilleuse Pandora constitue-t-elle un mal?

Hésiode le dit de deux façons différentes. Dans la Théogonie, il présente en elle le prototype de la femme. Elles toutes, fait-il entendre, lui ressembleront et feront le malheur des hommes auprès desquels elles vivront. Paresseuses, elles ne partageront point leurs travaux – il s'agit avant tout de ceux de l'agriculture; avides et dépensières, elles en dissiperont le produit¹⁶. Si l'homme pouvait se passer de femme et rester seul, son travail lui procurerait de la nourriture en suffisance. Chargé d'une épouse qui ne cultive pas la terre avec lui, il doit travailler doublement, sans être jamais certain de récolter assez pour vivre. Il connaît ainsi la fatigue et l'inquiétude¹⁷.

14 *Th.* 585.

15 *Op.* 83; cf. 57–58. Zeus choisit la mauvaise part, bien qu'il ait compris la ruse; son acte est délibéré; il veut donner à la tromperie prométhéenne toute sa portée.

16 *Th.* 591sq. 600sq. (voir ci-dessous note 38). Trois vers (*Op.* 405–407) semblent affirmer au contraire que la femme prend part aux travaux agricoles et collabore aux labours: οἶκον μὲν πρότιστα γυναῖκά τε βοῦν τ' ἀροτῆρα / κτητήν, οὐ γαμετήν, ἥτις καὶ βουσίῃ ἐποιτο, / χρήματα δ' εἰν οἴκῳ πάντ' ἄρμενα ποιήσασθαι. Inconnu d'Aristote, le second de ces vers est tenu pour suspect par plusieurs éditeurs, tels Rzach et Solmsen qui l'éliminent. Je suis enclin à leur donner raison. Dans un texte consacré principalement à l'agriculture, la proximité des mots «femme» et «bœuf de labour» peut inciter à penser que la femme est associée à la bête de somme dans le travail de la terre. Peu conforme aux usages helléniques, la chose a pu choquer certains esprits; c'est probablement pourquoi ils ont introduit ici une explication qui a donné naissance au vers 406. Mais le vers 405 ne me paraît pas avoir le sens que nous venons d'envisager. Certes, le développement où il figure traite d'agriculture mais, pour Hésiode, l'agriculture se confond avec la vie entière du paysan. Dans les vers qui précèdent immédiatement, Hésiode conseille à Persès de payer ses dettes et de faire en sorte de pourvoir à ses besoins sans recourir à la générosité d'autrui; dans ceux qui suivent, il l'exhorte à ne jamais différer le moment de se mettre au travail. Valables sans doute en ce qui concerne l'agriculteur et ses activités spécifiques, ces prescriptions ont une portée plus vaste. Les vers 405–407 doivent être situés dans un contexte de préceptes généraux. A quoi rattacher les accusatifs du verbe 405? Faut-il voir en eux un complément de ποιήσασθαι? La construction: οἶκον μὲν ... γυναῖκά τε βοῦν τε ... χρήματα δ' εἰν οἴκῳ ... ne me paraît pas favoriser cette interprétation: la maison, la femme, le bœuf ne se trouvent pas situés sur le même plan que les χρήματα. Je rattacherai plus volontiers ces accusatifs au verbe de la phrase précédente, φράζεσθαι, ou du moins à l'idée qu'il exprime et qui peut rester présente: «veiller sur, prêter attention à». C'est aussi l'opinion de M. L. West (*Hesiod. Works and Days* 260 ad v. 406). Je comprendrais donc les vers 405 et 407 de la façon suivante: «En premier lieu (veille sur) ta maison, ta femme, ton bœuf de labour et dans ta maison, tiens toutes choses en état de servir ...», ou peut-être en considérant le sens global du passage précédent: «Pour payer tes dettes et n'avoir point à mendier, (aie) une maison, une femme, un bœuf de labour, etc.». Si cette interprétation est correcte, notre passage n'associe la femme aux travaux du labour en aucune façon. S'il fallait retenir le vers 406: «une femme achetée, non point épousée et qui, éventuellement, puisse même suivre les bœufs», cette précision montrerait encore que le travail des champs n'appartient pas aux charges d'une épouse; qu'une servante seulement peut y être associée en cas de besoin.

17 Sans épouse, dit Hésiode, l'homme ne risquerait pas de manquer de nourriture. *Th.* 605–606; cf. *Op.* 176–178.

Dans *Les Travaux et les Jours*, le poète s'exprime d'une autre manière. Une grande jarre, dit-il, se trouve parmi les hommes où Pandora s'installe. Elle en soulève le couvercle; aussitôt tous les maux qui s'y trouvaient enfermés en ressortent et se dispersent à travers le monde mais, inspirée par Zeus, la femme referme la jarre avant que, reste unique de son contenu primitif, l'espérance s'en soit échappée¹⁸. Ce récit a troublé les exégètes. Si les maux sortis de la jarre se sont répandus sur la terre où ils accablent les hommes, il semble que l'espérance soit hors de leur portée, puisqu'elle demeure dans le récipient. Or ce n'est sans doute pas la pensée d'Hésiode. West note à juste titre qu'aucun auteur grec n'a jamais prétendu que l'espoir soit interdit aux mortels; serait-il trompeur plusieurs textes enseignent au contraire qu'il leur est toujours accessible¹⁹. J'ajouterai qu'Hésiode lui-même prête de l'espérance au paresseux et à l'indigent²⁰; mieux encore, dans toute son œuvre, il exprime la conviction que la pratique de la justice et de la piété améliore à long terme le sort des hommes; c'est un point sur lequel il ne veut pas désespérer²¹.

Babrius raconte l'histoire de la jarre d'une manière plus immédiatement compréhensible. Elle contenait tous les biens, écrit-il; ils s'en sont échappés quand l'homme, trop curieux, l'eut ouverte: il ne les possède donc plus. Quand il la referma, l'espoir s'y trouvait encore: c'est tout ce qui lui reste²². Le récit d'Hésiode n'a pas la transparence de cette allégorie; il n'en a pas non plus la platitude. En fait, la jarre y contient ce que l'homme est capable de maîtriser. Quand les maux en sortent, ils échappent à son contrôle; sur eux, il n'a plus aucun pouvoir. Il dispose encore de l'espérance, puisqu'elle demeure à l'intérieur du récipient, mais elle est illusoire désormais car elle n'est plus associée à la faculté de retenir le malheur et ses déferlements.

Les Travaux et les Jours attribuent ainsi à la venue de Pandora des conséquences plus étendues que la *Théogonie*. Elles n'y résultent plus de la simple présence des femmes parmi les hommes mais d'un acte mythique accompli par Pandora, conformément au dessein de Zeus. Les deux récits ne sont pourtant pas contradictoires. D'après la *Théogonie*, les hommes dotés du feu allaient pouvoir se procurer ce dont ils avaient besoin, par un travail modéré; après la réplique de Zeus, l'agriculture ne produit plus à coup sûr des récoltes suffisantes puisque les laboureurs sont chargés d'une famille, avec une épouse que le produit de leur travail pourrait ne pas satisfaire (voir notes 17 et 39). D'après *Les Travaux et les Jours*, la jarre avec tout son contenu se trouvait parmi les hommes avant l'intervention de Pandora; bien fermée, elle symbolise le contrôle qu'ils exerçaient alors sur tous les maux. L'imprudence de la femme

18 *Op.* 90–105.

19 West, *Hesiod. Works and Days*, note au vers 96, p. 169.

20 *Op.* 498. 500. Leur espérance est d'ailleurs vaine; elle n'est pas bonne.

21 *Op.* 225sqq. 270–273.

22 Babrius *Fab.* 58 Crusius. De la simplicité de la version de Babrius, il ne résulte pas nécessairement qu'elle soit la plus ancienne.

mythique les a privés de ce privilège. En plus des fatigues mentionnées par la *Théogonie*, des calamités indéfinies et des maladies peut-être mortelles les menaceront désormais. De façons différentes mais complémentaires, les deux poèmes donnent ainsi un enseignement semblable. Après la venue de Pandora, les hommes ont perdu la maîtrise de leur propre destin; sans être retombés sous l'entière dépendance des dieux, ils ont de nouveau besoin d'eux.

Hésiode le montre clairement quand il parle du temps présent. L'homme doit travailler, enseigne-t-il, mais l'assistance divine est nécessaire au succès de ses efforts; c'est elle qui en assure l'efficacité. Il laboure la terre et Déméter emplit ses greniers²³. Il lui faut donc capter la bienveillance des dieux. Le travail lui-même y contribue, mais il n'y suffit pas. Le rite doit le compléter. «Adressez vos prières à Zeus Chthonien, ainsi qu'à la sainte Déméter, demandez-leur de faire mûrir le blé de Déméter et de le rendre lourd; priez ainsi dès le début des labours ...»²⁴

e) L'envoi de Pandora parmi les hommes n'est pas le dernier épisode du mythe prométhéen. Prométhée lui-même subit un châtement dont Hésiode annonce la fin lointaine, comme il annonce aussi la réconciliation de Zeus et du dieu qui fut le protecteur de l'humanité²⁵. Mais le poète reste allusif. Il ne parle pas du déluge que mentionnent d'autres sources²⁶. Prométhée y intervint pour sauver son fils, Deucalion, ainsi que l'épouse de celui-ci, la fille de Pandora²⁷. A la fin de l'inondation, Deucalion offrit à Zeus un sacrifice dont les

23 *Op.* 298–301.

24 *Op.* 465–467.

25 *Th.* 526–534.

26 Hésiode ne parle du déluge ni dans la *Théogonie* ni dans *Les Travaux et les Jours*. Il se situe hors du cadre chronologique envisagé dans le premier de ses poèmes (cf. infra note 32); il n'est pas indispensable à la leçon donnée dans le second. Je doute pourtant qu'il l'ait ignoré. Pindare fait allusion au mythe du déluge, comme à un mythe parfaitement connu de son temps (*Pind. Ol.* 9, 41sq. [62sq.]; *Péan* 9, 13–20 Snell). Il y associe Deucalion, fils de Prométhée, comme le font aussi Hécatée (FGrHist 1 F 13–15), Acousilas (FGrHist 2 F 34–35), Hellanicos (FGrHist 4 F 6a. 114. 117). La filiation Prométhée-Deucalion est attestée dans les fragments attribués à Hésiode (Hes. fr. 2. 4. 5 Merkelbach-West); on y trouve aussi la mention des hommes nés de la terre pour entourer Deucalion (Hes. fr. 234 Merkelbach-West) (voir aussi note 27). A la différence des autres déluges connus de la tradition grecque, celui de Deucalion est ainsi associé aux mythes prométhéens dès les sources les plus anciennes.

27 Ces indications généalogiques ne se trouvent pas dans les deux grandes épopées hésiodiques où nous venons de dire que le déluge n'est pas mentionné. Elles sont fournies par plusieurs auteurs, notamment par Apollodore, *Bibl.* I 7, 2 et par Hygin, *Fab.* CXLII. Dans la *Théogonie*, Hésiode me paraît pourtant signaler l'union d'Epiméthée et de Pandora. Nous y lisons en effet: *Th.* 511 ... ἀμαρτίνοόν τ' Ἐπιμηθέα / ὃς κακὸν ἐξ ἀρχῆς γένετ' ἀνδράσιν ἀλφειστῆσιν· / πρῶτος γάρ ῥα Διὸς πλαστὴν ὑπέδεκτο γυναῖκα / παρθένον ... On a proposé plusieurs interprétations des vers 513–514. Il me paraît difficile de ne pas leur reconnaître une signification de ce type: «Le premier il reçut pour épouse la vierge façonnée, cadeau de Zeus.» Le texte corrompu d'un fragment du «Catalogue des femmes» semble indiquer que l'on a hésité sur la généalogie de Pyrrha (fr. 2 Merkelbach-West) mais il convient, à mon avis, d'adopter les corrections retenues par Rzach (fr. 2 R.): le fragment donne alors la même généalogie que le pseudo-Apollodore.

gestes reproduisaient le partage inégal accompli jadis à Mécôné. Au-delà d'une distance qu'il ne prétendait point abolir, il créait entre mortels et immortels une relation d'un type nouveau: la relation cultuelle²⁸. Elle assure l'accord entre l'action de l'homme et celle du dieu, la synergie que l'intervention de Pandora a rendue nécessaire, comme nous l'avons vu.

II. Dans quel sens Pandora est-elle la première femme?

La sexualité est présente dès le début de la cosmogonie dans la personne d'Eros et la féminité, dans celle de Gaia. La féminité se définit et s'affirme en elle quand, terre primordiale, elle a tiré d'elle-même le Ciel et le Domaine marin, deux êtres masculins; elle s'unit à eux pour devenir l'ancêtre commune des deux grandes lignées divines²⁹. Depuis lors, l'union du masculin et du féminin est le moteur de toute la cosmogonie. Il y a des entités masculines et des entités féminines à chaque génération.

Des créatures mortelles apparaissent dans les familles issues de ces premières unions; comme Méduse, elles peuvent être féminines³⁰. Un fils de Japet, Ménoitios, disparaît foudroyé puis précipité dans l'Erèbe. Son sort n'est pas éloigné de celui d'un homme; le nom qu'il porte pourrait d'ailleurs convenir à un mortel³¹. Dans la Théogonie, Hésiode ne parle pas des petits enfants de Japet; cela dépasserait les limites qu'il s'est fixées³²; mais d'autres sources nous apprennent que les filles de son fils Atlas donnèrent naissance à plusieurs mortels, tant masculins que féminins³³. Au demeurant, comment l'humanité aurait-elle survécu jusqu'à la crise de Mécôné, si elle n'avait pas comporté des représentants des deux sexes? Dans la logique des mythes hésiodiques, ils doivent coexister dès l'apparition des premiers hommes. Le mythe des races le confirme; il est différent de celui de Prométhée mais, dans l'esprit du poète, il nous apporte le même enseignement. Or il nous apprend que les hommes naissent de femmes dans la race d'argent, race que Zeus a détruite mais qui fut créée avant son règne par les Titans³⁴. Le mythe de Pandora pourrait-il se trouver en contradiction avec l'ensemble des informations cohérentes qu'Hésiode nous fournit d'autre part?

Si donc Pandora n'est pas exactement le premier être féminin dans l'espèce humaine, dans quel sens est-elle la première femme? Avant l'intervention de Prométhée, nous avons constaté que le statut de l'humanité reste incertain.

28 Voir l'article mentionné ci-dessus, note 1 a.

29 *Th.* 116–122. 126–132.

30 *Th.* 276–278.

31 *Th.* 510. 514–516. Ménoitios est notamment le nom du père de Patrocle. Voir West, *Hesiod. Theogony*, p. 308. Epiméthée lui-même ressemble beaucoup aux hommes.

32 Ces limites sont clairement définies dans *Th.* 104–115.

33 Apollod. *Bibl.* III 10, 1–3; 12, 1.

34 *Op.* 130. Voir en outre l'article cité ci-dessus note 1 b.

Comme elle reçoit des dieux tout le nécessaire, son activité n'a point de sens. Elle ignore le travail et n'a besoin ni des techniques ni de l'organisation sociale qui le rend possible: elle n'a point de civilisation³⁵. La crise prométhéenne contraint l'homme au travail et, du même coup, au savoir et à la coopération; elle l'oblige à former des sociétés complexes et structurées. C'est ainsi qu'il reçoit l'une de ses τιμαί essentielles. Dans un langage anachronique, nous pourrions dire qu'il devient alors ce qu'il est: un ζῶον πολιτικόν³⁶. De ce point

35 Anonymes, présentant tous les mêmes caractères, les hommes des races d'or et d'argent n'ont point d'individualités distinctes. Ces races constituent des entités collectives semblables à elles-mêmes de leur naissance à leur anéantissement; elles n'ont pas d'histoire. Hésiode qui leur attribue une oisiveté bienheureuse ne leur connaît aucune institution: elles n'ont pas de civilisations. Par leur anonymat, par leur indifférenciation, les hommes de la race de bronze ressemblent à leurs prédécesseurs, mais ils habitent des maisons, utilisent des instruments, ils ont donc une civilisation. Dominée par l'hybris guerrière, celle-ci n'est toutefois pas viable. D'après le pseudo-Apollodore, Zeus provoque le déluge pour la faire disparaître (Apollod. *Bibl.* I 7, 2). L'individuation, l'histoire et la vraie civilisation commencent ensuite avec la race héroïque. Les mythes de Prométhée évoquent l'idée d'une évolution semblable. Cf. l'article cité ci-dessus, note 1 b.

36 Plus que tout autre, l'auteur du *Prométhée enchaîné* met le rôle civilisateur de Prométhée en évidence mais il ne l'invente pas. En lui attribuant le mérite d'apporter aux hommes un feu qui, solidaire du βίος, leur permet de vivre effectivement du travail que Zeus avait rendu nécessaire, Hésiode fait déjà de lui un civilisateur mais, à la différence du poète tragique, il ne tient pas la civilisation telle qu'il la connaît pour bienheureuse. Oisive, l'humanité première lui inspire donc de la nostalgie. Eschyle en dénonce au contraire la misère (Esch. *Pr.* 445–505) mais, dépouillées des jugements de valeur qui leur sont attachés et réduites à leur contenu objectif, les indications qu'il nous fournit à son sujet correspondent assez bien à celles d'Hésiode. Ignorants, innocents, les hommes n'avaient point de maisons, point de villes; ils habitaient des grottes et devaient ramasser autour d'eux ce dont ils avaient besoin. Selon son humeur, on peut tenir cet état pour lamentable ou pour paradisiaque. En parlant de la société post-prométhéenne, Eschyle énumère les techniques dont elle dispose (*ibid.*); Hésiode ne les ignore pas (cf. Hes. *Op.* 72–75. 407. 420. 423–436. 493. 537. 573) mais, plus proche du monde paysan, il situe surtout le travail dans les activités de l'élevage et de l'agriculture; c'est pourtant bien une civilisation qu'il évoque, une société organisée, avec ses institutions et ses règles. Si ce n'est en ce qui concerne le secret de Prométhée – dont Hésiode ne parle pas – les différences entre les deux auteurs ne portent pas sur la donnée mythique elle-même, mais sur la façon dont ils jugent la société présente. C'est en considération de cela seulement qu'ils projettent des éclairages différents sur l'action du fils de Japet. Ces variations d'éclairage ne changent pas la nature de sa fonction civilisatrice. – Le rôle de Prométhée est d'ailleurs ambigu, comme l'est aussi la condition humaine. Bien que le drame eschylien fasse l'éloge de Prométhée, plusieurs personnages y dénoncent son hybris. Hésiode le rend responsable de la perte de l'oisiveté (*Op.* 47–48): il montre en lui un trompeur (*Th.* 537–549), un voleur (*Th.* 565–568; *Op.* 51–52) et l'appelle ἀγκυλομήτης (*Th.* 546; *Op.* 48), mais il célèbre aussi sa bonté et sa bienveillance à l'égard des hommes (*Th.* 565; *Op.* 50: εὐς πάις Ἰαπετοῖο; et peut-être *Th.* 614: ἀκάκητα). – Il est une chose enfin qu'il ne faut pas perdre de vue. Dans la tragédie, l'action de Prométhée et ses mérites sont exposés par le fils de Japet lui-même: c'est son opinion qui est énoncée, non celle du poète. Cette distinction que l'on a tendance à négliger est d'autant plus importante que, première pièce d'une trilogie, le *Prométhée enchaîné* ne porte pas en lui sa conclusion; les drames suivants l'apporteront: le ton en sera certainement différent et le rôle de Zeus, présenté sous un jour plus favorable. Toutes les tragédies d'Eschyle témoignent de sa piété pour Zeus, comme l'œuvre d'Hésiode exprime la foi qu'il a en lui.

de vue, Prométhée a créé l'humanité³⁷. Façonnée au cours de ces événements, Pandora est la première femme destinée à vivre à l'intérieur des sociétés, telles qu'elles vont se constituer. Elle en détermine la forme, dans toute la mesure où elle préfigure une certaine répartition des rôles masculin et féminin – répartition très différente de celle que nous trouvons chez les dieux. Dans ce sens, Pandora est la première femme véritablement humaine.

Plusieurs indications d'Hésiode mettent la chose en évidence. Les dieux qui la fabriquent, sur l'ordre de Zeus, Héphaistos et Athéna, sont des divinités liées à l'institution sociale de l'artisanat. Athéna l'habille: ce n'est pas une femme nue; et si Aphrodite lui donne de la grâce, d'autres dieux la couvrent de bijoux: les artifices de la parure ajoutent à sa séduction. Fait plus significatif, Athéna lui apprend l'art du tissage, l'activité économique propre à la femme, à l'intérieur des cités³⁸. La Théogonie nous donne sur ce point un enseignement semblable à celui des Travaux et des Jours. L'homme, y lisons-nous, a besoin d'une femme. Or ce n'est point pour le plaisir ni pour engendrer une progéniture sauvage; c'est pour avoir des enfants assujettis à des règles et jouissant de privilèges à l'intérieur des institutions familiales³⁹. Ils devront assurer l'entretien de leurs parents âgés; ils hériteront d'un patrimoine.

Notons une chose en passant. Si Pandora est la première femme, dans le sens limité que nous venons de reconnaître, il ne suffira pas de considérer le rôle et le caractère qu'Hésiode lui attribue, pour nous faire une idée juste de la façon dont il conçoit ou juge la féminité. Il faudra envisager tous les êtres féminins dont il parle, des monstres aux déesses. Mais ce n'est pas ici notre propos.

Nous poserons en revanche une autre question: première des femmes telles qu'elles vivent dans la société présente, dans quelle mesure Pandora est-elle exactement leur ancêtre? Deux vers de la Théogonie semblent catégoriques. Comme ils expriment des idées très voisines, les éditeurs modernes tiennent l'un d'entre eux pour surajouté mais ils éliminent tantôt le premier, tantôt le second. Sans discuter de leur choix, je m'interrogerai seulement sur la portée de ces vers. Les voici:

ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν ὑηλυτεράων
τῆς γὰρ ὀλώϊόν ἐστι γένος καὶ φύλα γυναικῶν⁴⁰.

Dans le contexte généalogique de toute la Théogonie, il paraît légitime de les traduire de la façon suivante:

37 En simplifiant, des auteurs ultérieurs diront la chose plus abruptement. Selon eux, Prométhée a fabriqué l'homme avec de la terre pétrie (e.g. Philémon ap. Stob. *Flor.* II 27; Paus. X 4, 4; Apollod. *Bibl.* I 7, 1). Ils réduisent ainsi la nature de l'humanité au principe que Pandora a introduit en elle, selon le mythe plus ancien (voir infra p. 236s.).

38 *Th.* 571–584; *Op.* 60–82 (voir ci-dessus, note 16).

39 *Th.* 603–607.

40 *Th.* 590–591.

«D'elle est issue la race des femmes,
d'elle est issue la race funeste des femmes, avec toutes ses espèces.»

Un autre passage de la Théogonie peut justifier cette traduction du premier vers:

τοῦτο μὲν ἐκ Κητοῦς καὶ Φόρκυος γένος ἐστίν⁴¹
«Voilà la race née de Kétô et de Phorkys.»

Un passage de l'Iliade:

ἡ μὲν γὰρ Διὸς ἐσθ' ἡ δ' ἐξ ἀλίιοι γέροντος⁴²

montre que les tournures ἐκ + génitif + εἶναι et génitif + εἶναι sont parfois équivalentes et peut ainsi justifier celle du second.

On observera toutefois que les deux tournures conservent une certaine ambiguïté. Quand Hésiode écrit:

ἐκ γὰρ τοι Μουσέων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος
ἄνδρες αἰδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθονὰ καὶ κιθαρισταί,
ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες ...⁴³

il ne veut pas dire que les aèdes et les citharistes sont nés de l'union des Muses et d'Apollon ni que les rois sont tous enfants de Zeus. Il exprime l'idée que le talent des musiciens provient d'Apollon et des Muses, comme la souveraineté provient de Zeus; que les uns et les autres sont ce qu'ils sont, en vertu de ces divinités. (Dans le second vers, je ne crois pas qu'ils faille faire de γένος un attribut et comprendre: les races des femmes constituent l'espèce de Pandora; l'emploi de καί me paraîtrait étrange dans cette hypothèse.) En fait, le génitif connaît de nombreux emplois. A la limite, nous pourrions comprendre: les femmes participent de Pandora, elles sont de la même nature qu'elle. En dépit de ces réserves, je crois que nos deux vers expriment bien l'idée d'une descendance ou d'une filiation mais cette idée s'associait peut-être dans l'esprit des Grecs à d'autres notions que les tournures employées étaient aussi capables de signifier.

Quoi qu'il en soit, l'idée de la filiation revêt ici une valeur particulière: Les femmes ne constituent en effet ni la pure ni la seule descendance de Pandora. Elles ne se sont point reproduites par parthénogénèse; à chaque génération, elles se sont unies à des hommes, comme Pandora elle-même s'était unie à Epiméthée⁴⁴; elles sont donc toujours filles d'un homme et lointainement issues du fils de Japet. Réciproquement, les hommes sont toujours les enfants d'une femme et lointainement issus de Pandora. Dans la mesure où le déluge a

41 Th. 336.

42 Hom. Il. 20, 107.

43 Hes. Th. 94-96.

44 Cf. supra, note 27.

détruit tous les mortels, à l'exception de la famille de Deucalion – mais la tradition grecque connaît aussi d'autres rescapés⁴⁵ – Pandora est l'ancêtre de toute l'humanité post-diluvienne, tant masculine que féminine. En affirmant que les femmes procèdent de Pandora, Hésiode veut simplement dire que, dans les sociétés humaines telles que la crise prométhéenne les a constituées, les femmes ressemblent à celle qui fut alors façonnée pour y prendre place.

Si Pandora est l'ancêtre de toute l'humanité, les hommes et les femmes lui doivent également une part d'eux-mêmes; son apparition a modifié la nature humaine toute entière. L'introduction d'une poupée de terre modelée dans le couple dont le seul ou les principaux rescapés du déluge sont issus diminue de moitié les effets de la parenté qui unissait les hommes aux dieux avant la crise de Mécôné. De ce point de vue, l'histoire de Pandora s'intègre encore admirablement dans l'ensemble des mythes prométhéens, puisque ceux-ci racontent précisément une séparation entre les mortels et les immortels.

En outre, si l'humanité a connu une dégradation morale, Pandora n'y est pas seule en cause. Epiméthée a commis l'erreur de la recevoir et de l'accepter pour femme, malgré les avertissements de son frère. Dans toute la mesure où l'humanité actuelle descend de ce malheureux couple, elle a hérité et porte en elle la stupidité de son ancêtre masculin, aussi bien que les défauts de son ancêtre féminine.

Selon certaines traditions du moins, un mythe complète ceux que nous venons de considérer. A la fin du déluge, nous savons que Deucalion offrit un sacrifice à Zeus. Le dieu lui ayant alors envoyé Hermès pour lui demander ce qu'il voulait, il répondit: «Que me naissent des hommes!» Sur le conseil que Zeus lui donna, sa femme et lui accomplirent ensuite le geste bien connu. Ayant ramassé des pierres, ils les rejetèrent derrière eux, par dessus leurs têtes; celles qu'il lança devinrent des hommes, celles que Pyrrha lança devinrent des femmes. L'humanité qui se développa après le déluge se compose ainsi de deux groupes: la postérité des enfants de Deucalion, celle des hommes et des femmes nés des pierres. Les descendants de Deucalion portent des noms propres; ils seront les ancêtres des grandes races helléniques; ce seront des princes et des rois. Composée d'individus anonymes, la gent issue des pierres constitue l'ensemble des peuples que les princes dirigent ou conduisent à travers l'histoire, les λαοί dont le nom commun, écrit le Pseudo-Apollodore, dérive du mot λίθος, la pierre⁴⁶.

Nous constatons deux choses: Ces derniers événements introduisent une discontinuité nouvelle entre l'humain et le divin; la distance qui les sépare

45 Suivant des loups, des gens se réfugient dans la région du Parnasse; ils fondent ensuite une ville qu'ils appellent Lycoreia (Paus. X 6, 2). C'est peut-être eux que Deucalion réunit après le déluge dans le pays de Dodone (Et. M. s.v. Δωδωναῖος). En Mégaride, d'autres se réfugient sur le mont Gerania (Paus. I 40, 1).

46 Apollod. *Bibl.* I 7, 2–3.

s'approfondit encore, bien que les pierres soient apparentées à la terre sur laquelle elles retombent et que les hommes issus des pierres ressemblent à des autochtones. Ils complètent l'enseignement des mythes prométhéens sur un autre point et le confirment: au terme de la crise qui débuta à Mécôné, les hommes forment des sociétés politiques, clairement structurées.

III. Les mérites ou les défauts respectifs des hommes et des femmes dans le temps présent

Hésiode nous donne une image peu flatteuse de l'humanité actuelle, écrasée, le jour, sous la fatigue et tourmentée, la nuit, par les soucis⁴⁷. Les maux dont elle souffre sont le produit de ses vices. Le bandit, l'escroc, tous les coupables attirent en effet l'attention de Zeus; c'est lui qui les accablera plus tard, sous mille calamités, châtiments de leur injustice⁴⁸. «C'est son propre malheur que prépare qui veut faire le malheur d'autrui; la pensée méchante se révèle la plus mauvaise pour qui l'a conçue.»⁴⁹ De nombreux vers expriment de pareilles idées: la postérité du parjure et du faux témoin décroît et s'avilit au cours du temps⁵⁰, les maux de l'humanité menacent de grandir, au fur et à mesure de sa décadence morale⁵¹.

L'auteur des Travaux et des Jours garde pourtant une conviction qui modère son pessimisme: grâce aux dieux, le travail, la justice et la piété peuvent améliorer le sort des hommes⁵². Cette foi dont l'expression se fait partout sentir inspire les exhortations ferventes que le poète adresse à ses lecteurs. Certes les hommes sont mauvais, enclins à la méchanceté, comme Persès et les rois qui rendent des sentences iniques, mais il y a des justes parmi eux et suffisamment de qualités cachées dans le cœur des méchants eux-mêmes pour qu'Hésiode ait l'espoir de les convaincre.

C'est dans cette humanité médiocre qu'il faut situer les femmes dont Hésiode évoque les défauts. Elles ressemblent à Pandora dans le cœur de laquelle Hermès a mis le mensonge, les mots trompeurs et les artifices⁵³. Nous savons en outre qu'elles sont avides et dépensières. Certaines d'entre elles jouent de leur charme pour conquérir un riche mari⁵⁴. Il faut noter toutefois qu'Hésiode dénonce les vices masculins plus souvent encore et avec plus de véhémence. Certes, il le fait parfois d'une manière indirecte, en prêchant la vertu, mais il est clair que ses exhortations s'adressent à des gens qui en sont

47 *Op.* 176–178.

48 *Op.* 213–224. 238–247. 256–261.

49 *Op.* 265–266.

50 *Op.* 282–284.

51 *Op.* 180–201.

52 *Op.* 225–237. 280–281. 285. 306–309, etc.

53 *Op.* 67–68. 77–79.

54 *Op.* 373–375.

dépourvus, de loin les plus nombreux dans la société présente, telle qu'elle est symbolisée par la race de fer. Il parle de l'humanité en termes généraux mais c'est à des hommes qu'il pense, puisqu'il apostrophe son frère Persès, qu'il interpelle des rois, donne ses conseils à des agriculteurs et à des marins.

Quels sont donc leurs défauts? Ce sont l'hybris et l'injustice sous toutes leurs formes et c'est l'impiété⁵⁵. Ces vices se manifestent notamment dans le parjure, dans le mépris des devoirs qui incombent à chacun à l'égard de ses parents, des orphelins, des hôtes et des suppliants⁵⁶. Ils sont intimement liés au désir que l'homme éprouve d'acquérir des richesses par la ruse ou la violence plutôt que par le travail⁵⁷. Solidaires de l'envie jalouse, ils le livrent à la mauvaise ἔρις⁵⁸. Ils s'accompagnent chez lui de la pensée perverse et produisent l'aveuglement qui l'empêche de prévoir les effets lointains de ses conduites.

Sujets à des défauts aussi divers, les hommes le sont en particulier à ceux qui caractérisent les femmes et Pandora. En accueillant Pandora, Epiméthée fait preuve quant à l'avenir du même aveuglement que Pandora elle-même, lorsqu'elle ouvre la jarre⁵⁹. Le message et les discours fallacieux sont masculins autant que féminins⁶⁰. L'avidité et la paresse⁶¹ sont communes aux deux sexes. Dans la *Théogonie*, Hésiode compare les femmes aux faux bourdons qui sont oisifs dans la ruche et se laissent nourrir par les abeilles; or, dans *Les Travaux et les Jours*, ce sont des hommes qu'il assimile à de tels parasites⁶². En bref, aux yeux d'Hésiode, certains défauts semblent fréquents chez les femmes et, pour cette raison, peuvent être tenus pour féminins mais elles n'en sont pas seules affectées; les hommes en souffrent aussi et ils en ont bien d'autres de surcroît.

Notons encore une chose. De même que les hommes ne sont pas tous également impies, injustes et violents, de même toutes les femmes ne sont pas également perverses. Il y a de bonnes et de mauvaises épouses⁶³ comme il y a de bons et de mauvais voisins⁶⁴. Quand il juge les femmes et qu'il parle du mariage, Hésiode adopte sans doute un point de vue masculin. La chose est compréhensible, puisque c'est à son frère qu'il donne des conseils à ce propos. Elle l'est aussi pour une autre raison: dans la société grecque, ce sont les hommes qui décident de contracter une union et celle-ci établit un lien entre des familles autant qu'entre des individus. Ce qui me paraît significatif, dans de telles conditions, c'est que, dans le choix de son épouse, il recommande à

55 E.g. *Op.* 213. 238. 274–275.

56 E.g. *Op.* 179–201. 282–283. 327–332.

57 *Op.* 320–324.

58 *Op.* 195; *Op.* 14–16.

59 *Th.* 511–513; *Op.* 83–89.

60 *Op.* 263–266. 281–282.

61 *Op.* 321–323. 311.

62 *Th.* 594–600; *Op.* 303–306.

63 *Th.* 607–612; *Op.* 702–705.

64 *Op.* 346.

Persès de prendre les qualités propres d'une femme en considération. Son caractère, dit-il, pourrait jouer un rôle décisif. Une mauvaise épouse apporte à son mari chagrins et soucis; c'est un mal sans remède, lisons-nous dans la *Théogonie*. Elle l'épuise et le conduit à une vieillesse prématurée, ajoutent *Les Travaux et les Jours*⁶⁵.

Il est vrai que, pour Hésiode, un mariage est toujours malheureux et qu'une bonne épouse ne fait pas le bonheur de l'homme⁶⁶. Dans ce jugement encore, on a vu une preuve de misogynie. Pour le comprendre, il ne faut pas l'isoler mais le situer dans l'ensemble de la pensée hésiodique. L'homme a besoin du mariage, lisons-nous dans les deux poèmes; depuis la crise prométhéenne, il vit en effet à l'intérieur de sociétés organisées dont les familles et leurs patrimoines sont des éléments essentiels. C'est là que les mariages sont contractés. Or elles comportent tous les maux, tous les défauts que nous avons vus. Il est donc évident que les conjoints ne peuvent pas y atteindre à la félicité. Même pour celui qui a de la chance de trouver une bonne épouse,

«... dans toute sa vie, le mal contrebalance le bien.»

Un vers des *Travaux et des Jours* éclaire la véritable portée de cette proposition. La race de fer à laquelle nous appartenons, écrit Hésiode, est menacée de dégénérescence; pour elle, l'avenir pourrait être pire que le présent. Nous vivons donc dans une époque relativement privilégiée,

«où des biens se trouvent encore mêlés aux maux»⁶⁷.

Dans cette situation, la bonne épouse assure à l'homme la meilleure des existences possibles, celle où les biens et les maux s'équilibrent. C'est pourquoi, sans se contredire, Hésiode affirme encore à Persès

«L'homme ne peut conquérir chose meilleure qu'une bonne épouse.»⁶⁸

Résumé et conclusion

Hésiode intègre l'histoire de Pandora dans un ensemble cohérent de mythes et de jugements sur l'humanité; on ne peut pas comprendre le sens que le poète lui attribue si on la détache de ce contexte.

Organisés en société, les hommes subsistent grâce à leur travail, mais il ne produit pas à coup sûr tout ce dont ils ont besoin. Lorsqu'elle coïncide avec la leur ou la complète, l'action des dieux lui confère sans doute une pleine effica-

65 *Op.* 695–705.

66 *Th.* 603–612.

67 *Op.* 179sqq.

68 *Op.* 702–703.

cité; elle peut en outre éloigner d'eux les calamités dont les mortels sont toujours menacés. Il faut donc qu'ils captent la bienveillance de ces protecteurs et obéissent à leurs desseins; outre le travail lui-même qui plaît aux dieux⁶⁹, le culte y pourvoit⁷⁰. Le malheur ou la prospérité des hommes dépendent ainsi de leurs comportements mais ils se maîtrisent mal; ils sont faibles, l'effort les fatigue et la vertu leur est difficile⁷¹. Leur condition est donc ambiguë; on peut la juger heureuse ou malheureuse, selon son humeur. Hésiode la tient pour malheureuse et, bien que son pessimisme n'exclue pas toute espérance, il souligne les aspects négatifs des événements mythiques qui l'ont produite.

Dans ces événements, les protagonistes sont Zeus et Prométhée, deux divinités masculines. Favorable à l'humanité, Prométhée est un être de mauvaise foi. Ses excès ou ses tromperies provoquent des réactions violentes de la part du Cronide. Certaines d'entre elles nuisent aux mortels mais, compensant les privilèges abusifs dont Prométhée voulait les doter, elles rétablissent un équilibre. Dans son ambiguïté même, la condition faite finalement à l'homme convient à sa nature. Hésiode ne le dit pas en ces termes mais il affirme constamment que le sort de l'homme répond à la qualité de ses conduites et malgré le pessimisme auquel il est enclin, le poète proclame sa confiance dans la justice de Zeus.

Celui-ci réplique au vol du feu par la fabrication de Pandora, à laquelle collaborent des divinités masculines et féminines. Elle est le prototype d'une femme destinée à vivre dans une société organisée; pour les mortels, la recevoir ce sera notamment choisir une société. Or c'est Epiméthée qui fait ce choix, aveuglément. En ce qui concerne l'origine des maux qui, dans sa condition présente, accablent l'humanité, le mythe attribue donc des responsabilités égales à des êtres masculins et à des êtres féminins.

Aujourd'hui les mortels souffrent de nombreux défauts également répartis entre les hommes et les femmes. Certains d'entre eux affectent peut-être plus particulièrement les femmes mais les hommes n'y échappent pas et ils en ont bien d'autres. On trouve d'ailleurs des individus de qualités inégales dans les deux sexes.

Certes Hésiode ne remet pas en cause l'organisation de la société dans laquelle il vit: il y a des rois et des sujets, de grands et de petits propriétaires, des riches et des pauvres. Les hommes s'y adonnent aux travaux pénibles de l'agriculture, dans une moindre mesure au commerce et à la navigation, tandis que les femmes se consacrent à des activités domestiques, telles que le tissage. Capable d'indignation en présence de certaines conduites ou de certains faits, le poète n'est pas un révolutionnaire. Bien qu'il soit lui-même de condition médiocre, il exhorte chacun à travailler et à pratiquer la justice, dans la qualité

69 *Op.* 309.

70 *Op.* 336–340.

71 *Op.* 286sqq.

qu'une volonté divine lui a conférée⁷². A ses yeux, cette règle est valable pour les hommes comme pour les femmes. Est-ce là de la misogynie?

On l'eût bien étonné en posant cette question. Ce qui est en cause dans le mythe de Pandora, comme dans toute son œuvre, ce n'est singulièrement ni la femme ni l'homme, ce sont les êtres humains, la relation qu'ils entretiennent avec le monde et avec les dieux. Ce sont aussi les devoirs qui leur incombent, quel que soit leur sexe, en considération de cette relation fondamentale qui définit leur statut.

⁷² *Op.* 314.