



**HAL**  
open science

## Les suppliciés des Enfers: des châtiments sans crime?

Françoise Letoublon

► **To cite this version:**

Françoise Letoublon. Les suppliciés des Enfers: des châtiments sans crime?. Menelaos Christopoulos and Machi Païzi-Apostolopoulos Crime and Punishment in Homeric and Archaic Epic, Menelaos Christopoulos and Machi Païzi-Apostolopoulos eds, Ithaki, 2014., Centre for Odyssean Studies, pp.235-256, 2014, Crime and Punishment in Homeric and Archaic Epic. hal-01460754

**HAL Id: hal-01460754**

**<https://hal.univ-grenoble-alpes.fr/hal-01460754>**

Submitted on 7 Feb 2017

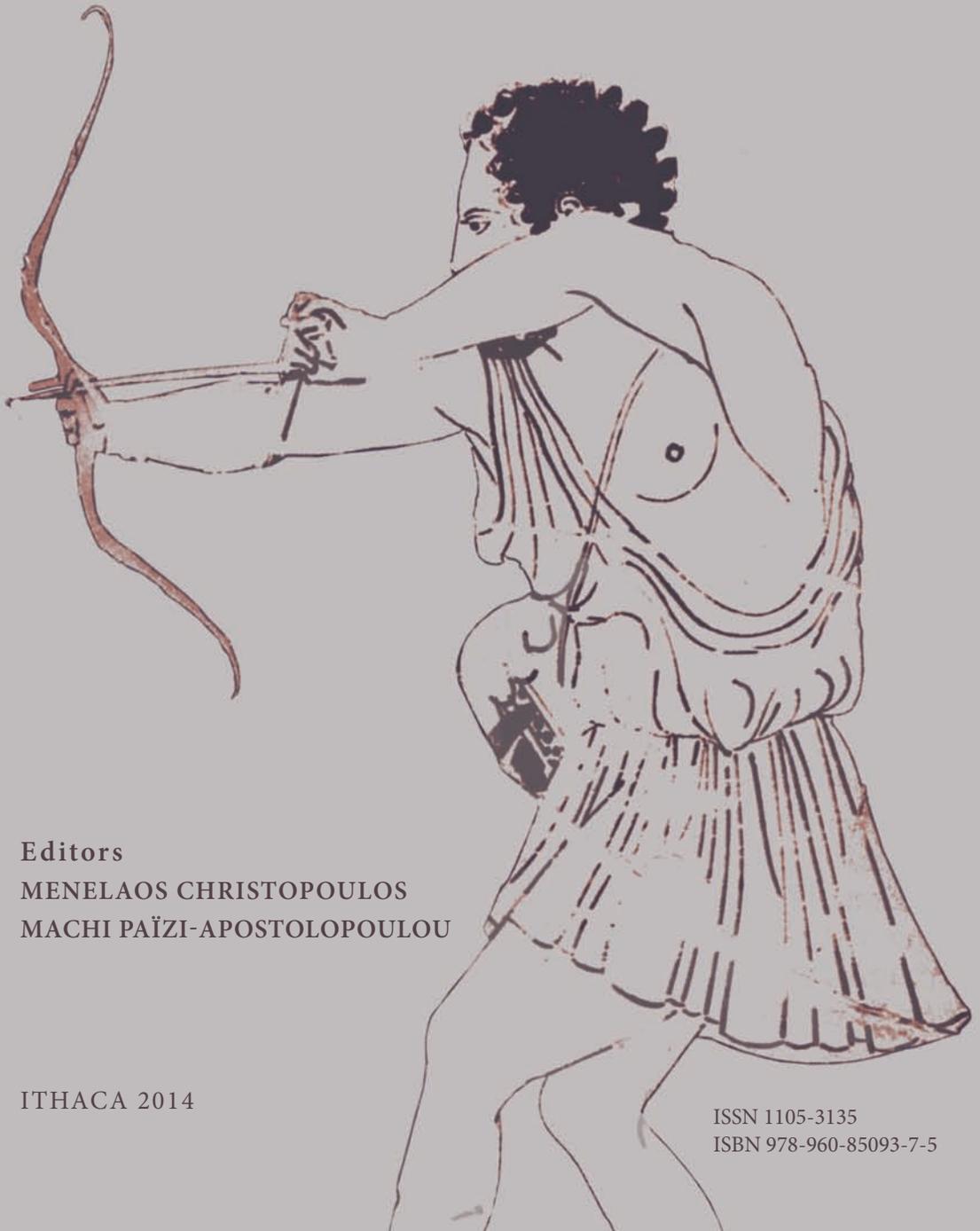
**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CENTRE FOR ODYSSEAN STUDIES

# CRIME AND PUNISHMENT IN HOMERIC AND ARCHAIC EPIC

Proceedings  
of the 12th International Symposium on the Odyssey  
Ithaca, September 3-7, 2013



Editors  
MENELAOS CHRISTOPOULOS  
MACHI PAÏZI-APOSTOLOPOULOU

ITHACA 2014

ISSN 1105-3135  
ISBN 978-960-85093-7-5

CENTRE FOR ODYSSEAN STUDIES

CRIME AND PUNISHMENT  
IN HOMERIC AND ARCHAIC EPIC

Proceedings  
of the 12th International Symposium on the Odyssey  
Ithaca, September 3-7, 2013

*Editors*

MENELAOS CHRISTOPOULOS  
MACHI PAŪZI-APOSTOLOPOULOU

ITHACA 2014

ΚΕΝΤΡΟ ΟΔΥΣΣΕΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΓΚΛΗΜΑ ΚΑΙ ΤΙΜΩΡΙΑ  
ΣΤΗΝ ΟΜΗΡΙΚΗ ΚΑΙ ΑΡΧΑΪΚΗ ΠΟΙΗΣΗ

Από τα Πρακτικά  
του ΙΒ' Διεθνούς Συνεδρίου για την Οδύσσεια  
Ιθάκη, 3-7 Σεπτεμβρίου 2013

*Επιστημονική επιμέλεια*  
ΜΕΝΕΛΑΟΣ ΧΡΙΣΤΟΠΟΥΛΟΣ  
ΜΑΧΗ ΠΑΪΖΗ-ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ

ΙΘΑΚΗ 2014

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ / CONTENTS

Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ, Ένα σκάνδαλο της <i>Οδύσσειας</i> : ο φιλέταιρος Οδυσσεύς και οι νήπιοι εταίροι	11
EGBERT J. BAKKER, Crime and Punishment in the Narrative Condition	23
C. ANTYPAS, <i>Dike</i> in a Pre-polis Society: the Evidence from Homeric Epic	39
ΝΑΟΚΟ ΥΑΜΑΓΑΤΑ, <i>The Justice of Zeus</i> Revisited	47
ΕΦΣΤΡΑΤΙΟΣ ΣΑΡΙΣΧΟΥΛΙΣ, <i>Hybris</i> in den Epen Homers: der feststehende Ausgang der Vorbestimmung des Schicksals und des Planens der Götter oder das Ergebnis der Individuellen Absicht und des freien Willens?	57
ΑΝΑΪΣ ΜΑΡΧΙΑΝΔΟ, Les Erinyes dans la poésie épique: essai de comparaison	81
ΑΡΙΑΔΝΗ ΓΑΡΤΖΙΟΥ-ΤΑΤΤΙ, Erotic Pursuit and Punishment in the <i>Odyssey</i> . The Eternally Punished of <i>Nekyia</i>	97
ΕΦΙΜΙΑ Δ. ΚΑΡΑΚΑΝΤΖΑ, Who is Liable for Blame? Patroclus' Death in Book 16 of the <i>Iliad</i>	117
ΓΕΟΡΓ ΔΑΝΕΚ, Achilles Hybristēs? Tisis and Nemesis in <i>Iliad</i> 24	137
ΜΕΝΕΛΑΟΣ ΧΡΗΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, Odysseus, Diomedes, Dolon and Palamedes. Crimes of Mystery and Imagination	153
ΦΛΟΡΑ Ρ. ΜΑΝΑΚΙΔΟΥ, Ταῦτ' ἐθέλοισι' ἄν ἰδεῖν: The Optative Aspect of Punishment in the <i>Odyssey</i>	167
ΔΑΒΙΔ ΒΟΥΒΙΕΡ, Et si Ulysse était un criminel de guerre? À une larme près!	189
ΝΑΝΣΥ ΦΕΛΣΟΝ and ΛΑΥΡΑ ΣΛΑΤΚΙΝ, <i>Nostos</i> , <i>Tisis</i> , and two Forms of Dialogism in Homer's <i>Odyssey</i>	211
ΜΑΛΚΟΛΜ ΔΑΒΙΕΣ, Badmouthing Punished: the Death of Locrian Ajax at <i>Odyssey</i> 4.499-511	223

FRANÇOISE LÉTOUBLON, Les suppliciés des enfers: des châtiments sans crime	235
OLGA LEVANIUK, Fun and Punishment: the Iros Episode of the <i>Odyssey</i> Revisited	257
JIM MARKS, <i>Tisis</i> and <i>Dike</i> : the Role of Zeus in the <i>Mnesterophonia</i>	289
ALEXANDRA ZERVOU, The <i>Mnesterophonia</i> and the Game of Reception(s): conflictual Readings, Opposite Versions and other Narratives	309
JONATHAN BURGESS, Framing Odysseus: the Death of the Suitors	337
JENNY STRAUSS CLAY, Justice in the <i>Theogony</i> or the Lady Vanishes	355
ATHANASSIOS VERGADOS, Defining Δίκη in Hesiod's <i>Works and Days</i>	367
EΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΝΟΜΑΤΩΝ / INDEX NOMINUM	379
EΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΜΗΡΙΚΩΝ ΧΩΡΙΩΝ / INDEX OF HOMERIC PASSAGES	386

FRANÇOISE LÉTOUBLON

LES SUPPLICIÉS DES ENFERS:  
DES CHÂTIMENTS SANS CRIME?

Au cours d'un épisode intrigant dans la dernière partie de la *Nekuia*, Ulysse raconte avoir vu aux Enfers, après Minos (568-571) et Orion (571-575), et avant Héraclès, le spectacle des trois supplices terribles infligés respectivement à Tityos, Tantale et Sisyphe (*Od.* 11. 576-601). Le passage paraît poser la question du rapport entre crime et châtement: la justice aux Enfers reproduit-elle celle que nous connaissons dans la vie sur terre sous le nom de *diké*? Une partie de ma présentation renverra à l'exposé fait au colloque d'Ithaque par Ariadni Gartziou-Tatti (voir Gartziou-Tatti dans ce volume). Je ne suis pas tout à fait d'accord avec son interprétation des crimes sexuels commis par les suppliciés : j'essaierai de montrer que la version de l'*Odyssée* n'implique pas forcément un crime, car cela pourrait provenir d'une réinterprétation plus récente des personnes suppliciées comme criminelles. En ce qui me concerne, il s'agit d'un travail en cours, pour lequel la recherche ne me semble pas achevée, en particulier pour la bibliographie : je m'appuie principalement sur Gantz,<sup>1</sup> sur le commentaire de Heubeck à l'*Odyssée*,<sup>2</sup> sur les articles consacrés respectivement à chacun des suppliciés par le *LIMC*<sup>3</sup> et sur les scholies à ce passage ou à d'autres passages qui font intervenir les mêmes personnages de la mythologie.<sup>4</sup> Il me semble que cela

1. GANTZ 2004, 78-79 sur Tityos. 227-37 sur les criminels et l'Au-delà grec ; 309-14 sur Sisyphe ; 939-64 sur Tantale.

2. Le commentaire narratologique d'I. DE JONG 2003, 294, n'accorde pas à ce passage un intérêt majeur : « His focalization is clear : Orion and the boulders of Sisyphus are *πελώριος* 'monstrously big' (572, 594) ; Tantalus and Sisyphus are suffering 'hard/strong pains or griefs' (582, 593) ; Tantalus is twice referred to pathetically, as an 'old man' (585, 591) ; the drying up of the much desired water is ascribed to a *δαίμων* (587) ; the boulder which rolls down the hill is called 'shameless' (598, cf. Il. 4.521 ; 13.139). » [il s'agit ensuite d'Héraclès].

3. R. VOLKOMMER sur Tityos (vol. VIII) ; OAKLEY sur Sisyphe (VII) ; KOSSATZ-DEISSMANN sur Tantale (VIII).

pose une question de méthode importante : pour moi, on peut lire Homère pour lui-même, en tenant compte de son caractère fondateur, mais sans pour autant l'interpréter à la lumière de ce qui a été écrit par la suite, pour ce passage entre autres : si l'on accepte mon hypothèse, on peut rencontrer dans la littérature des réinterprétations – plus ou moins conscientes – du texte homérique, influencées par des idées qui sont plus ou moins anachroniques par rapport à lui.<sup>5</sup>

Cet épisode particulier de la *Nekuia* a connu un énorme succès de réception,<sup>6</sup> dans la littérature et dans les arts plastiques: outre divers passages des Tragiques conservés seulement de manière fragmentaire, Virgile et Ovide l'ont repris respectivement dans la visite d'Enée aux Enfers pour le premier,<sup>7</sup> dans les *Métamorphoses* avec un dédoublement (aux livres IV et X respectivement) qui mérite réflexion pour le second. Les auteurs latins cités ont eu tendance à multiplier le nombre des victimes: n'est-ce pas courir un risque que l'*Odyssée* a su éviter? Quel sens cette multiplication peut-elle avoir? On s'intéressera aussi au succès relatif des différents suppliciés dans les arts plastiques, et pour finir, une recherche sur la valeur symbolique des différents mythes sera esquissée.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, je voudrais encore mentionner que Piero Boitani commençait un livre important sur la réception de l'*Odyssée*

4. Après ce premier temps se sont ajoutées d'autres références, parmi lesquelles je mentionnerai principalement CHUVIN 1992, 25-36, et les travaux anciens, mais essentiels de C. ROBERT et S. REINACH.

5. Il n'est pas possible dans le cadre limité dont nous disposons de parler en général des théories de la mythologie: je renvoie pour cela à DOWDEN 1992, CSAPO 2005 ainsi que KARAKANTZA 2004.

6. Sur la théorie générale de la réception, on se contentera de renvoyer à JAUSS 1978 et ISER 1985. Sur la réception de l'*Odyssée* voir STANFORD 1968, sur celle de la *Nekuia* en particulier, BOITANI 1994.

7. L'imitation d'Homère étant bien connue pour l'ensemble de l'*Énéide*, ce détail n'a rien de surprenant. Salomon Reinach était sévère pour Virgile (1905, 159 "La Sibylle fait à Énée une description des supplices de l'Enfer qui est une des parties les plus faibles de l'*Énéide*"). En ce qui concerne Ovide, il semble avoir cherché la *variatio* par rapport aux deux modèles antérieurs. Nous ne pouvons pas dans le cadre de cet article traiter des relations entre la vision homérique de l'Hadès et les théories orphiques, voir CHRISTOPOULOS 1991 avec l'analyse de la différence entre la mort et le séjour infernal.

par un chapitre sur les *ombres* (anglais *shadows* dans l'édition que j'ai consultée): il me semble que l'on pourrait se situer dans son sillage pour suggérer que la *Nekuia*, tout entière située dans une atmosphère crépusculaire, a projeté sur l'ensemble de la littérature ultérieure une ombre féconde dont témoignent divers auteurs.<sup>8</sup> On peut affirmer que l'ombre portée majeure de la *Nekuia* est celle qui s'est exercée par l'intermédiaire de l'*Énéide* sur le Dante de la *Divine Comédie*, au point de gagner l'ensemble de l'œuvre, qui commence par l'entrée du narrateur dans la fameuse « forêt obscure » et ne sort vers la lumière que dans la troisième partie, le Paradis.<sup>9</sup> D'ailleurs c'est largement la vision de Dante qui a transmis l'ombre de l'Enfer aux artistes ultérieurs.<sup>10</sup>

Plus généralement encore, il semble que l'*Odyssée* aborde avec la *Nekuia* la question du rapport entre les vivants et les morts et la douleur de la séparation, en particulier avec le discours d'Anticlée, auquel un beau passage de *Tous les matins du monde* de Pascal Quignard fait très nettement écho.<sup>11</sup>

8. J'ai personnellement étudié l'influence de la *Nekuia* sur Proust (FRAISSE - LÉTOUBLON 1997) et sur le cinéaste grec Angelopoulos (LÉTOUBLON 2007). Le chapitre de Boitani ne consacre pas de développement à Dante, peut-être trop connu du public italien, mais évoque de manière très intéressante un poème anglais anonyme du XII<sup>e</sup> s., *The Seafarer*, et Ezra Pound, *Three Cantos*, 1917.

9. Je renvoie à Boitani pour la bibliographie sur Dante et la *Nekuia*, mais il faut peut-être préciser que Dante n'a pas emprunté le thème aux auteurs latins uniquement: la référence à Virgile est présente massivement à travers le fait que c'est lui qui guide Dante dans le cours de sa visite, jusqu'au moment où il retrouve Béatrice. Mais, bien que Dante n'ait pas connu le grec, il ne néglige pas l'*Odyssée* pour autant, comme le prouvent au moins deux passages: dans l'Enfer, rencontre d'Ulysse lui-même qui raconte son voyage (ch. XXVI), et rencontre en rêve dans le Purgatoire d'une « douce sirène » à la très belle voix (ch. XIX).

10. Sandro Botticelli a consacré dix années à l'illustration manuscrite de la *Divine Comédie*, voir l'édition procurée par Diane de Selliers en 1996. Gustave Doré a composé des gravures pour une édition imprimée (1861) et les thèmes de la *Divine Comédie* ont été largement appréciés par les Romantiques, Delacroix entre autres, une exposition au musée d'Orsay en 2013 en témoignait (*L'Ange du bizarre. Le romantisme noir de Goya à Max Ernst*, 5 mars au 9 juin 2013).

11. Il s'agit d'un dialogue entre le personnage de M. de Sainte-Colombe et l'ombre de sa femme au chapitre 20, cité par P. Baro au cours d'une communication à Saint-Martin d'Uriage sur « la philosophie du mourir ». Je le remercie de m'en avoir envoyé le texte.

“ – Comment est-il possible que vous veniez ici après la mort? (..) N'êtes-vous pas plutôt un songe? Suis-je fou?

## 1. La *Nekuia* dans l'*Odyssée*

### 1.1. Crime et châtement: la justice aux Enfers et la justice dans la vie terrestre

Le fait que Minos soit vu par Ulysse en fonction de juge des Enfers (v. 569 χρύσειον σκήπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσιον) invite à voir les personnages cités ensemble par la suite comme poursuivant un but inaccessible, enfermés aux Enfers dans une activité vaine, comme victimes de ce jugement de Minos, ce qui pose le problème de la place d'Orion dans la série : lui semble poursuivre aux Enfers l'activité de chasseur qui a été la sienne durant sa vie, poursuivant les mêmes proies que durant sa vie : est-ce là un châtement ? Il me semble que la question peut être au moins posée.<sup>12</sup>

Pourtant, la notion de justice qui semble impliquée à propos de Minos par θεμιστεύοντα, symbolisée par le *skeptron* qu'il tient en main,<sup>13</sup> invite à penser que le supplice infligé vient punir une faute, voire un crime: or la faute qui a entraîné le châtement n'est citée dans le texte que dans le cas de Tityos, avec le *gar* explicatif du vers 580 : le crime qu'il expie est d'ordre sexuel, sa tentative de séduction de Léto.<sup>14</sup> Crime d'ailleurs bénin si cette tentative est restée sans succès comme le texte semble le suggérer. En fait, on peut à mon

– Ne soyez pas dans l'inquiétude. Votre barque est pourrie depuis longtemps dans la rivière. L'autre monde n'est pas plus étanche que ne l'était votre embarcation.

– Je souffre Madame, de ne pas vous toucher.

– Il n'y a rien, Monsieur, à toucher que du vent.”

Elle parlait lentement comme font les morts. Elle ajouta:

“Croyez vous qu'il n'y ait pas de souffrance à n'être que du vent?”

12. Voir l'ouvrage très complet et approfondi de RENAUD 2004.

13. Malgré les difficultés rapportées par Chantraine (*DELG*, s.v. θέμις : CHANTRAINE 2009, 411-2) il me semble que l'on peut rattacher le mot et la famille qui en dérive à la racine \**dhe-dhH'*- de τίθημι : « Importante famille de mots en indo-européen, dont l'originalité est de fournir suivant les langues des termes que nous traduisons par 'poser' ou par 'faire'. Cette difficulté disparaît si l'on admet comme sens originel 'poser quelque chose destiné à durer', d'où 'créer' » (*Id.*, s. v. τίθημι : CHANTRAINE 2009, 1078). Sur σκήπτρον, *id.*, s. v. σκήπτρομαι (CHANTRAINE 2009, 981). Voir aussi E. BENVENISTE 1969, 99-110 sur le parallèle entre θέμις et skr. *dharman*. Pour un point de vue philosophique approfondi sur la question, l'ouvrage de référence reste à ma connaissance HAVELOCK 1978.

14. HEUBECK 1989, 112 ; GANTZ 2004, 78-79.

sens suggérer deux voies de justification: soit la jalousie de Zeus est si vétilleuse que même une tentative de séduire ses maîtresses doit être punie (et dans ce cas, l'arbitraire du pouvoir du dieu suprême pourrait renvoyer à la réalité du pouvoir arbitraire exercé par les rois chez les hommes...), soit Léo a dénoncé Tityos auprès de Zeus en exagérant de beaucoup la gravité de sa faute, et l'on peut penser à un autre épisode qui concerne la même Léo, celui du terrible châtement subi par Niobé qu'évoque Achille dans l'*Iliade*: les enfants de Léo, Apollon et Artémis en sont responsables aussi,<sup>15</sup> dans le « paradigme mythologique » du chant 24 de l'*Iliade*, pour une simple parole exprimant sa fierté maternelle.<sup>16</sup>

Le problème vient essentiellement de la manière d'interpréter la forme d'aoriste ἔλκησε : dans quelle mesure le fait de « tirer » ou « attirer » Léo signifie-t-il viol ? Dans quelle mesure s'agit-il d'un crime que la justice doit punir par un châtement éternel ? Il est vrai que dans bien d'autres cas, la simple esquisse d'un désir entraîne châtement, par exemple pour le chasseur Actéon, petit-fils de Cadmos, dont la seule faute, selon le récit des *Métamorphoses* d'Ovide, est d'avoir vu Artémis se baigner nue avec ses nymphes.<sup>17</sup>

Dans ce domaine, je crois utile de préciser qu'il faut prendre garde aux possibilités que possède le langage d'atténuer ou d'embellir les réalités, par le procédé rhétorique appelé *euphémisme* : on sait ainsi la fréquence, en grec et dans des langues diverses, de la substitution d'un verbe signifiant 's'en aller, partir' pour parler de la mort, 'obscurcir' pour 'tuer' etc.<sup>18</sup> La sexualité étant en général sujette au tabou comme la mort, on peut bien sûr faire l'hypothèse que ἔλκησε puisse être employé par euphémisme pour signifier qu'une vio-

15. Sur Tityos châtié par le duo Apollon et Artémis, voir les scholies à Ap. Rhod. 1.760-2b et à Pindare *Pyth.* 4.160b citées par FOWLER 2000 parmi les fragments mythologiques de Phérécyde (respectivement 55 : Τιτύος γηγενής et 56 Τιτύος ὑπὸ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος ἐτελεύτησε). Une peinture de vase d'époque classique par Phintias (montrée dans mon diaporama) confirme ce thème.

16. WILLCOCK 1964, 1977 ; RICHARDSON 1993, 339-340, voir aussi LIVINGSTONE 2011. Sur la jalousie des dieux (ζήλος), voir ROUILLARD - BONRAISIN 2008.

17. Ovide, *Mét.* III, 138-172, voir sur le sujet CASANOVA 2003.

18. LÉTOUBLON 1994, 397-417, article auquel je me permets de renvoyer pour les références bibliographiques sur l'euphémisme.

lence sexuelle a été exercée.<sup>19</sup> Il est très difficile de spéculer sur les représentations correspondant à de tels faits de langue, et il me semble impossible de prouver qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas d'euphémisme ici, mais il n'empêche que la langue grecque a d'autres moyens pour exprimer le comportement masculin abusif: elle le fait d'ordinaire en parlant d'un 'enlèvement', avec ἀρπάζω et ἀρπάγη<sup>20</sup>: puisque l'aoriste ἤρπασε n'a pas la même valeur métrique que ἔλκησε, l'un n'a certes pas pu se substituer à l'autre, mais l'argument ne me semble pas suffisant pour conclure que ἔλκησε signifie ici 'violier' plutôt que 'tirer' ou 'attirer'. Les scholies sont décevantes sur ce point: elles s'attachent aux dimensions gigantesques de Tityos sans interrogations sur son châtement.<sup>21</sup>

19. Dans ce sens, on pourrait citer le substantif, ἐλκηθμός 'fait d'être traînée, enlevée' (CHANTRAINE 2009, 324, s. v. ἔλκω).

20. Voir à la suite des travaux fondateurs de DOVER (1964, 1973, 1974) l'ouvrage collectif dirigé par N. B. Kampen avec sur l'enlèvement comme expression métaphorique du viol dans la langue et dans les images Cohen, ainsi que l'article de Osborne sur l'expression du désir sexuel dans l'iconographie. Dans son article de 2004, Karakantza montre l'importance des enlèvements de jeunes filles dans les généalogies et dans l'idéologie des cités, tout en contestant que celles-ci aient accepté leur sort de bon cœur, comme l'a affirmé M. Lefkowitz (KARAKANTZA 2004, 39 avec la note 42).

21. Les scholies concernant Tityos s'intéressent principalement à la question de sa taille gigantesque, mise en relation avec sa naissance (γηγενής):

*μηκίστους] καὶ πῶς ὁ Τιτυὸς ἐπ' ἐννέα κείτο πέλεθρα (577.)*

*ἐν Ἄιδου; γηγενής ἐκεῖνος, τούτους δὲ ἀντεξισάζει ἀνθρώποις, Η. V.*

*ζείδωρος ἄρουρα] ἢ τὰ τινὸς ζωὴν δωρουμένη γῆ. Q.*

*ἢ σύγκρισις πρὸς ὁμογενεῖς καὶ ἐκ γυναικῶν, ὁ δὲ Τιτυὸς γῆς· ἢ ὅτι ἐννέα ἦσαν μόνον ἐνιαυτῶν. ἀυξηθέντες οὖν ὑπερέβαλλον ἂν καὶ Τιτυόν· "καὶ γὰρ ἐν ἀθανάτοισιν ἀπειλήτην ἐν Ὀλύμπῳ φυλόπιδα στήσειν, καὶ Ὅσσαν ἐπ' Ὀλύμπῳ μέμασαν θέμεν," καὶ τὰ ἐξῆς.*

*Πίνδαρος δὲ ἐν Νάξῳ τὰ κατ' αὐτοὺς ἱστορεῖ γεγονέναι· "ἐν Νάξῳ*

*μὲν φαντὶ θανεῖν Ἴφιμεδείας παῖδας, Ὡτον καὶ σὲ, τολμήεις Ἐπιάλτα." Η.*

11.311.1

*ἐννέωροι] ἐννέα ὥρων ἦτοι χρόνων. Η. ἐννεάχρονοι γὰρ γενόμενοι, φησὶν, ἦσαν καὶ ἐννεαπήχεις κατὰ τὸ εὖρος, κατὰ δὲ τὸ μήκος ἐννεαόργυιοι. ἐννόησον οὖν ἐκ τούτου, εἴπερ ἂν εἰς μέτρον ἡλικίας.*

*ἴκοντο (317.), ὅποιοι ἔμελλον ἔσεσθαι. ὑπερέβαλον πάντως ἂν τὸν Τιτυόν, ὃς ἐννέα πλέθρων ἦν τὸ μήκος, καὶ τὸν Ὠρίωνα. Β.*

11.312.1

*ἄτὰρ μῆκος γε γενέσθην ἐννεόργυιοι] δαιμόνιος ἢ ἀκρίβεια. ἀνάλογον γὰρ σῶμα οὗ τὸ πλάτος τρίτον ἐστὶ τοῦ μήκους. V. ἐννέα ὄργυιων. ὄργυιὰ δὲ ἐστὶν ἡ τῶν χειρῶν ἔκτασις.*

## 1.2. Le supplice de Tantale

Après Tityos vient la description du supplice de Tantale, sans aucune mention d'un crime qui puisse le justifier.<sup>22</sup> Le texte homérique montre qu'il s'agit d'un supplice par la bouche, l'appétit et la soif : Tantale subit un désir de boire et manger constant, suscité et renforcé par les merveilleuses nourritures qui semblent à sa portée et par l'étendue d'eau dont il est entouré, mais il lui est tout aussi constamment impossible de les atteindre et d'étancher faim et soif.

Il est possible que l'absence de mention explicite du crime de Tantale doive s'interpréter par le fait que tous, poète et public, le connaissaient si bien que la précision n'était pas nécessaire: le phénomène de l'allusion est en effet constant dans la mythologie grecque, Homère semble la pratiquer couramment (par exemple quelques vers dans *Il.* 24.26-30 pour le choix de Paris entre les déesses, l'emploi du mot d'Agamemnon *kakomantis* au chant 1 envers Calchas renvoyant peut-être au sacrifice d'Iphigénie etc. dans l'*Odyssée* 8.75 semble renvoyer à une expédition d'Ulysse avec Diomède dans Troie qui ne se trouve pas racontée ailleurs dans le *corpus*, 12.69-70 avec la mention du navire Argo 'connue de tous' à un récit sur les Argonautes plus ancien que l'*Odyssée*).<sup>23</sup>

Il se pourrait que Pindare attaque une telle tradition mythologique (orale, peut-être écrite sans que les textes nous soient parvenus) par sa violente dénégation de la Première *Olympique*, l'œuvre la plus célèbre du poète selon Gantz (*op. cit.*, p. 940):

ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν εἰκότως ἀμφὶ δαι-  
μόνων καλὰ· μείων γὰρ αἰτία. 1.35  
ὕψι Ταντάλου, σὲ δ' ἀντία προτέρων φθέγγομαι,

22. Voir REINACH 1905, 178-181 dans son chapitre "Sisyphé aux enfers et quelques autres damnés". L'analyse porte sur les deux versions du supplice de Tantale, faim et/ou soif (Homère, Horace) et bloc de pierre suspendu au-dessus de sa tête (*Nostoi*, Archiloque, Pindare) qui ont dû être combinées dans la représentation de l'Enfer par Polygnote. Sur le festin cannibale servi aux dieux par Tantale, parallèle à celui de Lycaon en Arcadie, voir BURKERT 1983, 93-103: ce sont pour lui diverses traces du statut fondamental de l'homme comme chasseur aux temps primitifs.

23. LÉTOUBLON 2011.

ὀπότ' ἐκάλεσε πατήρ τὸν εὐνομώτατον  
 ἐς ἔρανον φίλαν τε Σίπυλον,  
 ἀμοιβαῖα θεοῖσι δεῖπνα παρέχων,  
 τότ' Ἀγλαοτρίαιναν ἀρπάσαι, 1.40  
 δαμέντα φρένας ἰμέρω, χρυσεῖαίσι τ' ἄν' ἵπποις  
 ὕπατον εὐρυτίμου ποτὶ δῶμα Διὸς μεταβᾶσαι·

Car cette dénégarion implique clairement, me semble-t-il, que le public du V<sup>e</sup> siècle connaissait fort bien la légende que Pindare refuse ou fait semblant de refuser – tout en constituant d'ailleurs l'une des meilleures sources anciennes sur le sujet.<sup>24</sup> Le poète fait d'ailleurs peut-être allusion à l'*hypotexte* implicite de la *Nekuia*, pour utiliser la terminologie de la narratologie.<sup>25</sup>

### 1.3. Châtiment sans crime?

Mais il me semble qu'il existe une autre possibilité: excepté pour Tityos – bien sûr, on n'oserait tirer de conclusions statistiques à partir de trois exemples seulement – dans la *Nekuia* n'est mentionné aucun crime qui justifie la rigueur du supplice.<sup>26</sup> Si l'on prend au sérieux cette absence, le silence du narrateur (d'Ulysse narrateur en premier lieu, mais on pourrait supposer que devant le silence du personnage-narrateur, l'aède de l'*Odyssee* aurait pu se permettre d'ajouter un commentaire de son cru...) pourrait aussi avoir du sens: un ou des châtements sans crime préalable sont-ils concevables? Dans

24. Voir GANTZ 2004, 941-947, avec les références aux « différentes versions difficiles à concilier ». Ma recherche sur la question pour le colloque Sosipolis d'Olympie en 2004 n'a pas été publiée actuellement, mais voir LÉTOUBLON 1996 ; BRILLANTE 2009, 194-197 sur la complexité des relations entre poésie et vérité ; BURKERT 1983 cité ci-dessus, HALM-TISSERANT 1993 et GANGLOFF 2012 sur la thématique du festin cannibale.

25. Voir GENETTE 1982.

26. C'est déjà la position de Salomon Reinach à propos de Tantale (REINACH 1905, 178-179): "Les motifs que les mythographes ont mis en avant sont naturellement puérils et contradictoires. Tantale, racontait-on, était puissant par ses richesses et par l'amitié des dieux, qui l'admettaient à leur table; mais il usa sans mesure de ces biens. Il dévoila les secrets de Zeus (accusation également portée contre Sisyphe); ou il déroba du nectar et de l'ambrosie à la table des dieux pour les distribuer à ses amis (crime analogue à celui de Prométhée); ou il voulut éprouver la sagesse des dieux en leur servant les membres de son fils Pélops, ou encore il refusa de rendre le chien d'or que lui avait confié Pandareus, suivant les uns, Hermès suivant les autres."

ce cas, le texte peut-il renvoyer à l'arbitraire du pouvoir, s'exerçant très cruellement contre des innocents ? Cette notion de pouvoir arbitraire apparaît bien dans le *Prométhée* sous la forme des deux personnages allégoriques, Kratos et Bia, chargés d'attacher le protagoniste sur le Caucase : pourrait-elle être implicite dans le passage homérique ?

Dans ce cas, on pourrait peut-être suggérer l'hypothèse suivante : le spectacle décrit par Ulysse devant le peuple visiblement épris de justice des Phéaciens<sup>27</sup> n'aurait-il pu entraîner secondairement la tradition mythologique ultérieure à rechercher, ou inventer au besoin, les causes de ces châtiments ?

Dans le cas de Tantale, le supplice par la bouche décrit dans l'*Odyssée*, au lieu de s'expliquer par un crime d'ordre alimentaire, n'aurait-il pu aboutir à l'invention secondaire du festin cannibale offert aux dieux par Tantale ? Et puisque nous sommes en plein délire mythologique, ajoutons que la légende selon laquelle Déméter aurait avalé l'épaule de Pélops avant la découverte du sacrilège, ce qui aurait entraîné la reconstitution du corps de l'enfant avec remplacement de son épaule par une prothèse en ivoire, semble bien fantaisiste : à supposer que les dieux mangent de la viande au lieu de se contenter de nectar et d'ambrosie, où peut-on voir des êtres divins anthropomorphes avaler l'os avec la chair ? Timothy Gantz l'a d'ailleurs déjà suggéré.<sup>28</sup> La divergence des versions mythographiques, tant pour la forme de châtiment de Tantale que pour son crime, montre que le passage donnait lieu à des commentaires différents, voire opposés<sup>29</sup>. Laissons-là ces spéculations basement culinaires et rationalistes, visiblement anachroniques par rapport aux textes anciens...

Cette hypothèse d'un supplice immotivé, sans faute préalable à époque ancienne, semble au moins possible pour Tantale, mais elle l'est peut-être en-

27. Sur l'île des Phéaciens comme proche d'une utopie, voir SEGAL 1962, 1994. Voir aussi *id.* Divine Justice in the *Odyssey* : Poseidon, Cyclops, and Helios, *AJP* 113, 1992, 489-518. (NB. l'année de publication manque).

28. GANTZ 2004, 941. Voir aussi ROBERT 1905, 178-180.

29. Encore là-dessus REINACH 1905, 179: "Avant de souffrir pour ses péchés dans l'Hadès, il dut subir sur terre la colère de Zeus, qui le précipita du haut du Sipyle et dressa la montagne menaçante au-dessus de sa tête. Ce dernier trait, conservé par Pindare et par son scholiaste, est intéressant, car on y voit nettement comment une peine temporelle, subie à la clarté du soleil, peut être transformée en une peine éternelle, subie dans l'Hadès." Reinach interprète le mythe par les phénomènes naturels du volcanisme et de l'apparition d'un lac, avec des références à Strabon et Pausanias.

core davantage si l'on pense au troisième des suppliciés aux Enfers, Sisyphe : au silence d'Homère paraît encore répondre la divergence des sources post-homériques (Théognis 707-712; *Nekuia* de Polygnote dans la Leschè de Delphes;<sup>30</sup> Alcée 38 LP; Phérécyde 3F 119)<sup>31</sup> : celles-ci ne semblent s'accorder que sur un point, le caractère véniel des fautes alléguées, du moins à nos yeux : selon la version la mieux attestée, il aurait en effet rapporté au dieu-fleuve Asopos l'enlèvement par Zeus de sa fille Aiginé, l'héroïne éponyme de l'île d'Égine.<sup>32</sup> Dans le chant VI de l'*Iliade*, Sisyphe, ancêtre de Glaukos, est

30. BUXTON 1996, 56-60 ; COUSIN 2000, 2012.

31. On ne connaît malheureusement rien ou presque rien des tragédies qui ont été composées par Eschyle sur Sisyphe, voir Gantz 2004, 229 (on a deux titres, *Sisypchos drapetes* et *Sisypchos Petrokylistes* mais on n'est même pas sûr qu'il y ait eu deux pièces différentes). On le voit rouler un rocher dans les sources figurées anciennes, en particulier sur une métope de l'Héraion de Foce di Sele. Comme pour Tantale, S. REINACH proposait une interprétation rationaliste du rocher de Sisyphe, qui viendrait de sa réputation de grand constructeur, en particulier de l'Acrocorinthe, voir 1905, 175: "Dans tous les pays où subsistent de grands monuments de date inconnue, mais certainement très anciens, la légende s'en empare et en attribue la construction soit à des géants, soit à des hommes doués d'une puissance magique ou d'une intelligence supérieure. En Grèce, les ruines de l'époque mycénienne étaient considérées comme l'œuvre des Cyclopes et des Pélagés, qui, comme les métallurgistes primitifs, Dactyles et Telchines, passaient tantôt pour des géants, tantôt pour des magiciens", et 176: "En haut d'une colline escarpée et abrupte, qui dominait la ville fondée par lui, Sisyphe avait trouvé moyen de transporter des blocs formidables pour construire sa forteresse et son palais, le Sisypheion. C'est du Sisypheion que dérive, sinon la légende entière, du moins ce que nous avons appelé l'image funéraire de Sisyphe. De même qu'Orion, dans l'Hadès odysseén, figurait sous les traits d'un chasseur et Héraklès sous ceux d'un sagittaire, Sisyphe était représenté roulant une pierre énorme presque jusqu'au sommet d'une montagne, qui était l'Acrocorinthe. Tel il paraissait, au témoignage de Pausanias, dans la peinture des Enfers par Polygnote."

32. Voir la scholie du manuscrit de Genève à *Il.* 6.153 publiée par P. Nicole, fr. 119 de Phérécyde d'Athènes, in FOWLER 2000, 339 (passage utile seulement, destiné apparemment à expliquer que le passage de l'*Iliade* donne à Sisyphe le qualificatif de κέρδιστος mentionné plus haut) ; Διὸς τὴν Ἀσωποῦ θυγατέρα Αἰγίναν ἀπὸ Φλιοῦντος εἰς Οἰνώνην διὰ τῆς Κορίνθου μεταβίβασαντος, Σίσυφος ζητοῦντι τῷ Ἀσωπῷ τὴν ἀρπάγην ἐπιδεικνύει τέχνη καὶ διὰ τοῦτο ἐπεσπάσατο εἰς ὄργην καθ' ἑαυτοῦ τὸν Δία. Ἐπιπέμπει αὐτῷ τὸν θάνατον. Ὁ δὲ Σίσυφος αἰσθόμενος τὴν ἔφοδον δεσμοῖς καρτεροῖς ἀποδεσμεῖ τὸν θάνατον. Τότε οὖν συνέβαιεν οὐδένα τῶν ἀνθρώπων ἀποθνήσκειν ἕως αὐτὸν Ἄρης τῷ Θανάτῳ παρέδωκε καὶ τὸν Θάνατον τῶν δεσμῶν ἀπέλυσεν. « Zeus avait enlevé Egine, la fille d'Asopos, et l'avait emmenée à Oenone en passant par Corinthe. Sisyphe révéla le rapt à Asopos qui la cherchait, et attira ainsi sur lui-même la colère de Zeus, qui lui envoya Thanatos. Mais Sisyphe sentit son irruption et enchaîna Thanatos dans des liens forts. Il arriva alors qu'aucun des humains ne pouvait plus mourir, jusqu'à ce qu'Arès délivrât Thanatos de ses chaînes et le livrât à Thanatos (traduction personnelle). Sur Phérécyde dans la mythographie, voir DOWDEN 2011.

d’ailleurs qualifié de κέρδιστος ... άνθρωπων, “le plus ingénieux des hommes”<sup>33</sup> et une scholie exceptionnelle commente ce qualificatif élogieux, mais peut-être ambigu,<sup>34</sup> par un récit – cité et traduit en note 32– qui fait de lui une sorte de champion de l’humanité contre la Mort.

Tout cela pourrait faire partie des raisons pour lesquelles le destin de Sisyphé a pu devenir chez Albert Camus, dont la culture classique était immense, un symbole de l’absurde?<sup>35</sup>

## 2. La réception ancienne de cet épisode

La seconde partie de ma communication s’attache à la réception du mythe de ces supplices infernaux.

Cela tout d’abord dans les arts plastiques, qui prouvent dès une date ancienne (voir les métopes de Foce di Sele, la *Nekuia* de Polygnote évoquée par Pausanias, les sculptures et les peintures de vases mentionnées par Timothy Gantz et ici-même par Ariadni Gartziou-Tatti) que les artistes connaissaient le mythe, que ce soit d’après l’*Odyssee* ou d’après des traditions orales parallèles, susceptibles d’expliquer les variantes mythologiques, voire les divergences d’une version à une autre. Les images de ces suppliciés ont en effet continuellement alimenté l’imaginaire des peintres et des artistes. Il semble que Titien a peint ce sujet plusieurs fois, voir en particulier *Las Furias*, sur une commande de Marie de Hongrie en 1548, avec Tityos, Sisyphé, Ixion, Tantale. Une exposition du Prado intitulée *Las Furias* a eu lieu en 2014, portant sur le sujet de Titien à Ribera. Au Prado de Madrid, on peut voir par exemple

33. Ce qualificatif fait peut-être de Sisyphé un modèle de l’ingéniosité qui caractérise Ulysse le *polymétis*. Si c’est le cas, en voyant aux Enfers l’ombre de Sisyphé, Ulysse verrait l’image d’un autre lui-même. La tradition qui veut qu’Anticlée ait connu Sisyphé avant Laërte, et qu’il soit le père d’Ulysse (*Hoplôn crisis*, pièce perdue d’Eschyle et *Autolykos*, drame satyrique d’Euripide, Pindare, *Ol.* 13.52, fr. 6, cf. GANTZ 2004, 312) semble étrangère à l’*Odyssee*, voir ci-dessous.

34. Le *kerdos* n’est pas sans aspects négatifs. On a pu voir en Sisyphé comme en Ulysse et le grand-père de celui-ci, Autolykos, le type même d’un personnage ambigu, le *trickster*, voir HANSEN 2002, 243-5 et 405-8, 2005, 309. Ce trait a permis à Ulysse de devenir ce que Stanford appelait “The Stage Villain”, le “vilain de la scène” (STANFORD 1963, 102-117), et il est possible que les pièces perdues mettant en scène Sisyphé en aient fait autant.

35. CAMUS 1942, la même année que le roman *L’étranger*, voir les dernières pages de l’essai citées ci-dessous en annexe.

deux œuvres de José de Ribera, dit Lo Spagnoletto, un *Tityus* et un *Ixion* tous deux donnés de 1632, montrant que les peintres classiques peignaient les sujets mythologiques en séries correspondant aux textes les plus connus sur tel ou tel sujet, ici probablement d'après les *Métamorphoses*.<sup>36</sup>

Dans la littérature, le spectacle vu par Ulysse aux Enfers paraît avoir tellement impressionné les auteurs que la *Nekuia*, et cet épisode en particulier, semble devenu un élément indispensable du genre épique, et qu'il a été imité par Virgile dans l'*Énéide*, par Ovide dans les *Métamorphoses*, qui plus est sous deux formes sur lesquelles il faudra revenir plus loin.

La tradition a eu tendance à multiplier les personnages mythologiques incarnant une forme de supplice, au risque de perdre en puissance d'évocation : le tableau ci-dessous essaie de montrer les constantes et les modifications apportées par les trois textes latins mentionnés au modèle grec.

<i>Odysée</i> 11	Virgile, <i>Énéide</i> 6	Ovide, <i>Métamorphoses</i> 4	Ovide, <i>Métamorphoses</i> 10
Orion ?	Aloïdes		
Tityos	Salmonée Tityos	Tityos	v. 43 <i>nec carpsere iecur uolucres</i> = Tityos
Sisyphé	Lapithes Ixion Pirithoos	Ixion Danaïdes (appelées Bélides)	Ixion Danaïdes (appelées Bélides) Sisyphé
Tantale		Tantale	

Le tableau montre que Tityos est constamment cité: l'exception de *Méta-*

36. Le Prado diffuse un intéressant catalogue en anglais sur la mythologie et l'histoire dans ses collections (Lopez Torrijos 1998: 66) dans lequel Ixion est donné comme « le second des prisonniers du Tartare », montrant bien que la version de l'*Odysée*, pourtant originelle, a été totalement oubliée. Il semble d'ailleurs que Ribera avait peint une série complète, envoyée à Philippe IV. Ces deux peintures seules furent sauvées d'un incendie de l'Alcazar de Madrid. (Dans le catalogue « Only the *Tityus* and the *Sisyphus* were saved from the fire ... », avec une erreur que je corrige). Au colloque, j'ai montré un diaporama comportant les reproductions suivantes, qu'il est impossible de reproduire ici: *Tityos*, amphore tyrrhénienne du Louvre, vers 585 av. J.-C.; *Tityos* puni par Apollon et Artémis, amphore attique par Phintias, vers 510 av. J.-C.; *Tityos*, dessin de Michel Ange; *Tityos*, Titien, peinture du Prado (non reproduite dans le livret cité ci-dessus); Alexandre Denis de Pujol, *Sisyphé roulant éternellement son rocher*, 1919, musée de Cahors; *Tantale*, gravure de Bernard Picart (1633-1733); *Tantalus*, dessin à la plume de Willi Glasauer, 1864.

*morphoses* 10 n'est qu'apparente puisque le nom propre est évité, au profit de la périphrase du vers 43: « les oiseaux cessèrent de ronger le foie de leur victime ». Mais Tantale et Sisyphe sont tous deux négligés chez Virgile qui ajoute les Lapithes, Ixion et Pirithoos, peut-être substitués de Sisyphe à cause du rocher qui menace tout le groupe, si le *quos* du vers 605 concerne bien le groupe entier, comme la préterition commune du vers précédent (*Quid memorem Lapithas, Ixiona Pirithoumque ?*) paraît le suggérer. Dans la première version d'Ovide, la présence d'Ixion semble justifiée par le fait que la vision infernale est celle de la déesse Junon, concernée au premier chef par le « péché » d'Ixion, le désir qu'il a eu d'elle. Et ici, visiblement, l'interprétation des fautes punies par châtement aux Enfers comme des fautes de nature sexuelle est vérifiée, et un désir non réalisé est puni, comme l'aurait été une possession effective.<sup>37</sup> Les trois textes latins mentionnent Ixion, peut-être substitué de Sisyphe pour Virgile, ensuite intégré par Ovide comme faisant partie de la tradition ?

Virgile et Ovide répètent textuellement le détail donné dans l'*Odyssée* sur la dimension gigantesque de Tityos, avec la précision répétée sur sa taille, exactement neuf arpents:

*Od.* 573 voir ci-dessus.

*En.* 6, 596-7 *per tota nouem cui iubera corpus / porrigitur,*

*Mét.* 4, 457-8 *nouemque / distentus erat / iugeribus.*

Il semble temps de poser plus nettement la question du dédoublement du thème de Tityos chez Ovide simplement mentionnée plus haut : comment expliquer cette répétition, d'autant plus surprenante que c'est celui des trois suppliciés mentionnés par Ulysse dans l'*Odyssée* que le reste de la tradition a le moins souvent retenu ?

La première occurrence, au livre 4, est relativement traditionnelle puisqu'il s'agit d'une vision infernale centrée sur le point de vue de Junon, une déesse, certes, ici dans un rôle maléfique qui évoque l'Hécate d'Apollonios de Rhodes plutôt que l'Héra d'Homère...<sup>38</sup>

37. Mais comment prouver qu'Ixion n'aurait pas été puni bien plus gravement s'il avait violé la déesse? Le raisonnement pourrait alors s'appliquer aussi à Tityos (voir ci-dessus). Pour reprendre l'argumentation proposée plus haut, je n'essaie pas de prouver que la thèse proposée par A. Gartzou-Tatti est fautive, mais plutôt que l'*Odyssée* laisse dans l'ombre les fautes de Tantale et de Sisyphe, et que par conséquent c'est peut-être la tradition mythologique ultérieure qui a brodé sur les raisons de leur châtement.

38. Sur le mythe d'Hécate, la référence est désormais à A. ZOGRAFOU 2010.

L'intention d'Ovide dans le dédoublement des supplices infernaux apparaît en fait quand on découvre la seconde occurrence: au chant 10, Orphée descendant aux Enfers provoque, de manière extraordinaire, exception absolue dans la littérature à ma connaissance la suspension des supplices. Dans un ordre qui ne respecte nullement la tradition homérique, Tantale, Ixion, Tityos, les Danaïdes et Sisyphe voient en effet leur supplice interrompu dans sa seconde version de la *Nekuia*. Il va sans dire que cela implique évidemment le caractère provisoire de cette suspension par la magie du chant.. Ce qui semble essentiel pour souligner la puissance extraordinaire du chant d'Orphée selon Ovide, bien sûr, mais aussi pour la puissance symbolique de l'ensemble du mythe, on y reviendra bientôt.

Pour conclure, le supplice de Tityos, élément constamment retenu dans l'Antiquité, à voir la constance des quatre textes, a été souvent confondu par la suite avec celui de Prométhée (un seul aigle au lieu de deux vautours, mais similitude du foie dévoré). Rappelons l'importance de l'équation entre les noms ἦπαρ et *iecur* qui en ajoutant le sanskrit *yakṛt* a joué un rôle fondateur pour la tradition de la grammaire comparée ;<sup>39</sup> le foie dévoré constamment implique à époque ancienne une connaissance assez étonnante d'une propriété de cet organe à se régénérer, observée actuellement dans les techniques chirurgicales de greffe du foie. Chez les modernes, en général, Tityos est oublié au profit de Prométhée. Tantale et Sisyphe, eux, ne semblent jamais avoir été oubliés, le langage courant en témoigne dans la plupart des langues européennes (fr. *un supplice de Tantale, de Sisyphe* mais non de *Tityos*). C'est probablement pourquoi dans ses *Dialogues des morts*, plutôt que de les multiplier, Lucien a réduit les Châtiés de l'Enfer au seul Tantale, seul face à sa faim et sa soif, devant un lac qui se retrouve souvent dans l'iconographie.

Attachons-nous pour conclure à la valeur symbolique de ces mythes, en renvoyant au sens ancien du mot σύμβολον en grec, qui renvoie à une relation entre deux objets ou morceaux d'objet, constituant un lien fort entre des personnes et des objets.<sup>40</sup>

39. BENVENISTE 1973.

40. Sur la dimension symbolique des mythes, voir CSAPO 2005, en particulier les p. 91-110 consacrées dans le chapitre sur le trajet qui mène de la psychanalyse à l'analyse des mythes et leur « symbolisme universel » (titre d'un paragraphe, p. 92), passant par les figures de la

Pour Tityos, la relation entre son désir, même s'il est allé jusqu'au viol de Léto, et le châtement qu'il subit semble sans justification symbolique, sinon par le ventre déchiré, à propos de laquelle nous renvoyons une fois encore à l'exposé d'Ariadni Gartziou-Tatti. C'est peut-être l'absence de relation symbolique claire qui explique que l'on ait oublié Tityos au cours du temps? On remarque pourtant que le succès de Prométhée ne semble pas davantage justifié par une relation symbolique forte entre son châtement et le vol du feu qui en est apparemment le prétexte...

C'est pour Tantale que la valeur symbolique du mythe est la plus frappante: une faute relative à la nourriture, un châtement par la privation de nourriture à laquelle s'ajoute une soif inextinguible. Mais le point qui rend visuellement le châtement le plus fort est que la nourriture et le liquide qui devrait permettre d'étancher la soif sont proches du supplicé, à portée de ses yeux sinon de sa bouche: d'où le succès du thème chez les peintres qui représentent Tantale devant une magnifique « nature morte » (all. *Still-leben*, angl. *still life*).

Quant à Sisyphe, peut-on dire qu'il sert de symbole de l'arbitraire d'un supplice gratuit, absurde, comme Camus semble l'avoir pensé ?

Si l'on pense au parallèle avec son ou ses substituts romains esquissé ci-dessus, on constate l'importance du *rocher*, symbole de lourdeur, et celle de la *pente* : Sisyphe est condamné à un mouvement de bas en haut, le groupe romain avec un mouvement inverse, du rocher suspendu au-dessus de leur tête qui menace constamment de leur tomber dessus : symbole de la loi de la pesanteur, pressentie bien avant la démonstration de Newton par la pomme? Le rapport avec les Bélides ou Danaïdes condamnées à remplir toujours une urne sans fond (un tonneau en français moderne...) semble important: ces personnages incarnent une tentative d'action constamment répétée mais qui reste toujours sans résultat.<sup>41</sup>

métonymie et de la métaphore. Csapo développe les exemples de Prométhée (transport du feu, symbole phallique, dans une fêrule, symbole féminin), d'Œdipe et de la Méduse (symbole de castration selon une publication posthume de Freud, *op. cit.* p. 97-99).

41. Sur le mythe des Danaïdes voir SAUZEAU 2005, et en dernier lieu (sans renvoi au précédent) LEWIS 2011.

Le succès de ces mythes a été particulièrement fort chez les humanistes (rappelons qu'à la Renaissance, les artistes disposaient de manuels de mythologie qui expliquaient en particulier les symboles mythologiques: c'est pour cela que la mythologie a donné lieu à tant d'expressions de la langue courante, une de nos fonctions aujourd'hui est peut-être d'en expliquer le sens aux générations qui ne savent plus ni grec ni latin...) parce qu'ils étaient des symboles représentatifs des limites étroites de la condition humaine.<sup>42</sup>

L'*Odyssee* ne dit rien sur la manière dont Ulysse reçoit personnellement cette vision. La succession de ces trois supplices est-elle une anticipation de sa propre vie dans l'Hadès à l'avenir ? Voit-il dans ces personnages une image de sa propre mort ou des contre-images faites pour se faire peur ? Les voit-il comme criminels ou innocents ? Quand il voit le martyr de Sisyphe, pense-t-il à la tradition qui veut que sa mère Anticlée ait connu Sisyphe avant son mariage avec Laërte, et que celui-ci soit son véritable père ? Si l'on accepte la position énoncée au départ de cet exposé, puisque l'*Odyssee* ne mentionne jamais cette relation, et surtout d'après le contenu explicite du discours tenu à Ulysse par l'ombre d'Anticlée, on conclura plutôt que Laërte est bien le père d'Ulysse dans l'*Odyssee*, mais que la vision de Sisyphe aux Enfers a peut-être pu contribuer au développement d'une tradition alternative, comme celle des mariages de Télémaque avec Circé, de Pénélope avec Télégonus.<sup>43</sup> Le Cycle épique semble avoir aimé prolonger la vie des héros et broder sur des aventures amoureuses ou extra-conjugales inattendues, et selon un influent courant de pensée, les thèmes qu'il véhiculait pourraient remonter à une tradition ancienne, antérieure à l'*Iliade* et l'*Odyssee*.<sup>44</sup>

42. On citera sur ce point la *Genealogia deorum* de Boccace, le *De pictura* d'Alberti, les manuels de Gyraldi (1548), Natale Conti (1551), Vincenzo Cartari (1556), et l'*Iconologia* de Cesare Ripa (1593 pour la première édition, souvent rééditée au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, connue en français par la traduction de Jean Baudoin, 1644), voir SEZNEC 1980, WIND 1992. Le mouvement néoplatonicien développé à Florence autour de Politien et Marsile Ficin a aussi joué un rôle important pour l'interprétation de la mythologie.

43. BURGESS 2001, 167, 170.

44. Sur l'importance d'aventures érotiques dans la tradition grecque antérieure à Homère selon les néo-analystes, voir KULLMANN 1960, 46 ; BURGESS 2001, 170 ; Sur les amours d'Achille, FANTUZZI 2012.

## Annexe

Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1943 (p. 166-168)

*Si la descente se fait certains jours dans la douleur, elle peut se faire aussi dans la joie. Ce mot n'est pas de trop. J'imagine encore Sisyphe revenant vers son rocher, et la douleur était encore à son début. Quand les images de la terre tiennent trop fort au souvenir, quand l'appel du bonheur se fait trop pressant, il arrive que la tristesse se lève au cœur de l'homme : c'est la victoire du rocher, c'est le rocher lui-même. L'immense détresse est trop lourde à porter. Ce sont mes nuits de Gethsémani. Mais les vérités écrasantes périssent d'être reconnues. Ainsi, Œdipe obéit d'abord au destin sans le savoir. A partir du moment où il sait, sa tragédie commence. Mais dans le même instant, aveugle et désespéré, il reconnaît que le seul lien qui le rattache au monde, c'est la main fraîche d'une jeune fille. Une parole démesurée retentit alors : « Malgré tant d'épreuves, mon âge avancé et la grandeur de mon âme me font juger que tout est bien. » L'Œdipe de Sophocle, comme le Kirilov de Dostoïevsky, donne ainsi la formule de la victoire absurde. La sagesse antique rejoint l'héroïsme moderne.*

*On ne découvre pas l'absurde sans être tenté d'écrire quelque manuel du bonheur. « Eh ! quoi, par des voies si étroites .... ? » Mais il n'y a qu'un monde. Le bonheur et l'absurde sont deux fils de la même terre. Ils sont inséparables. L'erreur serait de dire que le bonheur naît forcément de la découverte absurde. Il arrive aussi bien que le sentiment de l'absurde naisse du bonheur. « Je juge que tout est bien », dit Œdipe, et cette parole est sacrée. Elle retentit dans l'univers farouche et limité de l'homme. Elle enseigne que tout n'est pas, et n'a pas été épuisé. Elle chasse de ce monde un dieu qui y était entré avec l'insatisfaction et le goût des douleurs inutiles. Elle fait du destin une affaire d'hommes, qui doit être réglée entre les hommes.*

*Toute la joie silencieuse de Sisyphe est là. Son destin lui appartient. Son rocher est sa chose. De même, l'homme absurde, quand il contemple son tourment, fait taire toutes les idoles. Dans l'univers soudain rendu à son silence, les mille petites voix émerveillées de la terre s'élèvent. Appels inconscients et secrets, invitations de tous ces visages, ils sont l'envers nécessaire et le prix de la victoire. Il n'y a pas de soleil sans ombre, et il faut connaître la nuit ; L'homme absurde dit oui et son effort n'aura plus de cesse. S'il y a un destin personnel, il*

*n'y a point de destinée supérieure ou du moins il n'en est qu'une dont il juge qu'elle est fatale et méprisable. Pour le reste, il se sait le maître de ses jours. A cet instant subtil où l'homme se retourne sur sa vie, Sisyphe revenant vers son rocher, dans ce léger pivotement, il contemple cette suite d'actions sans lien qui devient son destin, créé par lui, uni sous le regard de sa mémoire et bientôt scellé par sa mort. Ainsi, persuadé de l'origine tout humaine de tout ce qui est humain, aveugle qui désire voir et qui sait que la nuit n'a pas de fin, il est toujours en marche. Le rocher roule encore.*

*Je laisse Sisyphe au bas de la montagne ! On retrouve toujours son fardeau. Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul, forme un monde. La lutte vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux.*

(texte écrit en février 1941).

FRANÇOISE LÉTOUBLON  
Université de Grenoble  
fletoublon@wanadoo.fr

BIBLIOGRAPHIE

- BENVENISTE, E., 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*. Paris.
- BENVENISTE, E., 1973<sup>2</sup>. *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris (première éd. 1935).
- BOITANI, P., 1994. *The Shadow of Ulysses. Figures of a Myth*. Oxford (éd. orig. en italien, 1992).
- BRILLANTE, C., 2009. *Il cantore e la Musa. Poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*. Pisa.
- BURGESS, J., 2001. *The Tradition of the Trojan War in Homer & the Epic Cycle*. Baltimore.
- BURKERT, W., 1983. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley (éd. orig. en allemand, 1972).
- BUXTON, R., 1996. *La Grèce de l'imaginaire. Les contextes de la mythologie*. Paris (éd. orig. en anglais, Cambridge, 1994).
- CAMUS, A., 1942. *Le mythe de Sisyphe*. Paris.
- CASANOVA, H., 2003. *Diane et Actéon : éclats et reflets d'un mythe à la Renaissance et à l'âge baroque*. Paris (Champion, 2003 Etudes et essais sur la Renaissance 46).
- CERRI, G. 2007. *Dante e Omero. Il volto di Medusa*. Lecce.
- CERRI, G. 2013. La place de la Gorgone: où est passée la tête de Méduse? (*Odyssee XI*, 627 et suiv.), *Gaia* 16, 13-42.
- CHANTRAINE, P., 2009. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris (éd. orig., 1968-1980).
- CHRISTOPOULOS, M., 1991. The spell of Orpheus, *Mètis* 6, 205-222.
- CHUVIN, P., 1992. *La mythologie grecque. Du premier homme à l'apothéose d'Héraclès*. Paris.
- COHEN, A., 1996. Portrayals of abduction in Greek art. Rape or metaphor?, in N. B. KAMPEN (ed.), *Sexuality in Ancient Art. Near East, Egypt, Greece and Italy*, 117-35. Cambridge.
- COUSIN, C., 2000. Composition, espace et paysage dans les peintures de Polygnote à la Leschè de Delphes, *Gaia* 4, 61-103.
- COUSIN, C., 2012. *Le monde des morts: espaces et paysages de l'Au-delà dans l'imaginaire grec, d'Homère à la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.* Paris.
- CSAPO, E., 2005. *Theories of Mythology*. Malden.
- DOVER, K., 1964. Eros and Nomos, *BICS* 11, 1-42.
- DOVER, K., 1973. Classical Greek attitudes to sexual behaviour, *Arethusa* 6, 59-73.
- DOVER, K., 1974. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford.

- DOWDEN, K., 1992. *The Uses of Greek Mythology*. London.
- DOWDEN, K., 2011. Telling the mythology: From Hesiod to the fifth century, in K. DOWDEN, N. LIVINGSTONE, *A Companion to Greek Mythology*, 47-72. Malden.
- DUBEL, S., A. MONTANDON (eds) 2012. *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*. Clermont-Ferrand.
- FANTUZZI, M., 2012. *Achilles in Love. Intertextual Studies*. Oxford.
- FOWLER, R., 2000. *Early Greek Mythography*. Oxford.
- FRAISSE, L., F. LÉTOUBLON, 1997. Proust et la descente aux Enfers; les souvenirs symboliques de la *Nekuia* d'Homère dans la *Recherche du temps perdu*, *RHLF* 97, 1056-85.
- GANGLOFF, A., 2012. La dévoration de Pélopes: de l'infanticide au modèle politique et social, in S. DUBEL, A. MONTANDON (eds), *Mythes sacrificiels et ragoût d'enfants*, 87-99. Clermont-Ferrand.
- GANTZ, T., 2004. *Mythes de la Grèce archaïque*. Paris (éd. orig. en anglais, Baltimore, 1993).
- GENETTE, G., 1982. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris.
- GERMAIN, G., 1954. *Genèse de l'Odyssée. Le fantastique et le sacré*. Paris.
- GONZÁLEZ MERINO, J. I., 2013. El final de la *Nekuia* (Od. 11.568 640), *Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 23, 71-81.
- HALM-TISSERANT, M., 1993. *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*. Paris.
- HANSEN, W., 2002. *Ariadne's Thread. A Guide to International Tales Found in Classical Literature*. Ithaca.
- HANSEN, W., 2005. *Classical Mythology. A Guide to the Mythical World of the Greeks and Romans*. Oxford.
- HAVELOCK, E.A., 1978. *The Greek Concept of Justice*. Cambridge Mass.
- HEUBECK, A., 1989. *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. II: *Books ix-xvi*. Oxford.
- ISER, W., 1985. *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*. Bruxelles (éd. orig. en allemand, 1976).
- JAUSS, H.R., 1972. *Pour une esthétique de la réception*. Paris (éd. orig. en allemand, 1975).
- DE JONG, I., 2001. *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge.
- KAMPEN, N.B. (ed.), 1996. *Sexuality in Ancient Art. Near East, Egypt, Greece and Italy*. Cambridge.
- KARAKANTZA, E.D., 2004. Literary rapes revised. A study in literary conventions and political ideology, *Mètis*, 2, 29-45.
- KARAKANTZA, E., 2004. *Αρχαίοι ελληνικοί μύθοι. Ο θεωρητικός λόγος του 20ού αιώνα για τη φύση και την ερμηνεία τους*. Athens.
- KIRK, G.S., 1990. *The Iliad: A Commentary*, vol. II: *Books 5-8*. Cambridge.

- KOSSATZ-DEISSMAN, A. 1994. s.v. Tantalos, *LIMC* VII, 1, 839-43.
- KULLMANN, W., 1960. *Die Quellen der Ilias* (Troischer Sagenkreis). Wiesbaden (Hermes Einzelschr. 14).
- KULLMANN, W., 1995. The two Nekyiai of the Odyssey and their oral sources, in M. PAIZI-APOSTOLOPOULOU (ed.), *Εὐχὴν Ὀδυσσεῖ. Από τα Πρακτικά του Ζ' Συνεδρίου για την Οδύσσεια (3-8 Σεπτεμβρίου 1993)*, 41-53. Ithaca.
- LÉTOUBLON, F., 1994. Ce qui n'a plus de nom dans aucune langue, *RPh* 66, 397-417.
- LÉTOUBLON, F., 1996. Les os de Pélopes, in *Impressions d'îles*, 157-69. Toulouse.
- LÉTOUBLON, F., 2007. Theo Angelopoulos in the Underworld, in B. GRAZIOSI and E. GREENWOOD (eds), *Homer in the Twentieth Century. Between World Literature and the Western Canon*, 210-27, Oxford.
- LÉTOUBLON, F., 2011. Homer's uses of myth, in K. DOWDEN, N. LIVINGSTONE (eds), *A Companion to Greek Mythology*, 27-45. Malden.
- LEWIS, S., 2011. Women and myth, in K. DOWDEN, N. LIVINGSTONE, *A Companion to Greek Mythology*, 443-58. Malden.
- LIVINGSTONE, N., 2011. Instructing myth: From Homer to the Sophists, in K. DOWDEN, N. LIVINGSTONE, *A Companion to Greek Mythology*, 125-39. Malden.
- MERKELBACH, R., M. L. WEST, 1967. *Fragmenta Hesiodica*. Oxford.
- OAKLEY, J.A., 1994. s.v. Sisyphos I, *LIMC* VII, 1, 781-7.
- OSBORNE, R., 1996. Desiring women on Athenian pottery, in N. B. KAMPEN (ed.), *Sexuality in Ancient Art. Near East, Egypt, Greece and Italy*, 65-80. Cambridge.
- REINACH, S., 1905. *Cultes, mythes et religions*. Paris, 5 vol. (consulté online, gallica.bnf.fr).
- REINHARDT, K., 1996. The adventures in the Odyssey, in S. SCHEIN, *Reading the Odyssey*, 63-132. Princeton.
- RENAUD, J.M., 2004. *Le mythe d'Orion. Sa signification, sa place parmi les autres mythes grecs et son apport à la connaissance de la mentalité antique*. Liège.
- RICHARDSON, N., 1993. *The Iliad: A Commentary* (general editor G. S. Kirk), vol. VI: *Books 21-24*, Cambridge.
- ROBERT, C., 1920. *Die griechische Heldensage*. Berlin (Zweiter Bd. de L. Preller, Griechische Mythologie).
- ROUILLARD-BONRAISIN, H., 2011. *Jalousie des dieux, jalousie des hommes*. Bruxelles.
- RUTHERFORD, I., 2011. Singing myth: Pindar, in K. DOWDEN, N. LIVINGSTONE, *A Companion to Greek Mythology*, 109-23. Malden.
- SAUZEAU, P., 2005. *Les partages d'Argos. Sur les pas des Danaïdes*. Paris.
- SCHEIN, S., 1996, *Reading the Odyssey. Selected Interpretive Essays*. Edited with an Introduction by Seth L. Schein, Berkeley.
- SCHEIN, S.L., 2011. Herakles and Odysseus' Bow: Mythological allusion in the Odyssey, in M. PAIZI-APOSTOLOPOULOU (ed.), *Έρανος. Από τα Πρακτικά του Θ'*

- Συνεδρίου για την Οδύσσεια (2-7 Σεπτεμβρίου 2000), 395-407. Ithaca.
- SEGAL, C., 1962. The Phaeacians and the symbolism of Odysseus' return, *Arion* 1, 17-64.
- SEGAL, C., 1992. Divine justice in the Odyssey: Poseidon, Cyclops, and Helios, *AJP* 113, 489-513.
- SEGAL, C., 1994. *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*. Ithaca N. Y.
- SEZNEC, J., 1980. *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*. Paris.
- SIMONSUURI, K.K., 2002. Rethinking Sisyphos, in S. DES BOUVRIE (ed.), *Myth and Symbol I. Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture*. Papers from the Norwegian Institute at Athens 5. Bergen.
- SOURVINOU-INWOOD, C., 1986. Crime and punishment. Tityos, Tantalos and Sisyphos in Odyssey 11, *BICS* 33, 37-58.
- STANFORD, W. B., 1947. *The Odyssey of Homer*. London.
- STANFORD, W. B., 1968<sup>2</sup>. *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford (ed. revised, 1954).
- STEINER, G., 1989. *Réelles présences. Les arts du sens*. Paris.
- TSAGARAKIS, O., 1995. The two Views of the Afterlife, in *ΕΥΧΗΝ ΟΔΥΣΣΕΙ. Από τα Πρακτικά του Ζ' Συνεδρίου για την Οδύσσεια (3-8 Σεπτεμβρίου 1993)*, 275-85. Ithaca.
- TSAGARAKIS, O., 2000. *Studies in Odyssey 11*. Stuttgart (Hermes Einzelschr. 82).
- VOLLKOMER, R., 1997. s.v. Tityos, *LIMC* VIII, 1, 37-71.
- WILLCOCK, M., 1964. Mythological paradigms in Homer, *CQ* 14, 141-154.
- WILLCOCK, M., 1977. Ad hoc invention in the Iliad, *HSCP* 18, 41-53.
- WIND, E., 1992. *Mystères païens de la Renaissance*. Paris (éd. revue et augmentée par l'auteur).
- WOODFORD, S., 2011. Interpreting images: Mysteries, mistakes, and misunderstanding, in K. DOWDEN, N. LIVINGSTONE, *A Companion to Greek Mythology*, 413-23. Malden.
- ZEITLIN, F. I., 1986. Configurations of rape in Greek myth, in S. TOMASELLI (ed.), *Rape. An Historical and Social Enquiry*, 122-151. Oxford.
- ZOGRAFOU, A., 2010. *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*. Liège, Kernos Suppl. 24.