



Article scientifique

Article

2005

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

---

Mises en place du panthéon dans les Hymnes homériques : l'exemple de  
l'Hymne à Déméter

---

Jaillard, Dominique

**How to cite**

JAILLARD, Dominique. Mises en place du panthéon dans les Hymnes homériques : l'exemple de l'Hymne à Déméter. In: Gaia, 2005, vol. 9, p. 49–62. doi: 10.3406/gaia.2005.1472

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:160185>

Publication DOI: [10.3406/gaia.2005.1472](https://doi.org/10.3406/gaia.2005.1472)

# Mises en place du panthéon dans les Hymnes homériques

## L'exemple de l'Hymne à Déméter

---

DOMINIQUE JAILLARD  
Université de Lausanne

À l'instar des trois autres grands hymnes homériques conservés, l'*Hymne à Déméter* s'ouvre sur un monde déjà organisé. D'ultimes «réajustements panthéoniques» restent à réaliser. Mais le temps des luttes cosmiques et des titanomachies est passé; Zeus règne et préside au partage des compétences et des prérogatives divines (*timai*). Les dieux ont, pour la plupart du moins, reçu leur part (*moira*). Déméter est en charge de l'agriculture et du labour, une de ses *timai* majeures<sup>1</sup>: elle cache le grain dans la terre pour le faire lever<sup>2</sup>. Le détail est significatif dans la mesure où il marque l'écart entre l'*Hymne* et des versions de la fondation des «mystères» plus étroitement liées à un contexte éleusinien ou athénien<sup>3</sup>, où c'est à l'occasion de son passage à Éleusis que la déesse enseigne l'agriculture aux mortels. Le rôle somme toute mineur donné à Triptolème confirme que ce n'est pas l'objet du poème<sup>4</sup>. Les hommes

1. Voir M. Detienne, «Déméter», *Dictionnaire des mythologies*, Y. Bonnefoy (dir.), Paris 1981, I., p. 278-282.

2. *HbDem* 306-307: la *timé* de la déesse est précisée en négatif au moment où elle cesse d'accomplir sa fonction: οὐδέ τι γαῖα σπέρμι' ἀνίει· κρύπτειν γὰρ [...] Δημήτηρ.

3. Isoc. *Paneg.* 28: le don de la déesse est double (δωρεὰς διττάς), les fruits de la terre (τοὺς καρπούς) et les rites (τὴν τελετήν).

4. K. Clinton, «The author of the *Homeric Hymn to Demeter*», *OpAth* 16, 1986, p. 43-49; *Myth and cult. The iconography of the Eleusinian Mysteries*, p. 13-14; 96-99. Nous ne

connaissent les céréales qui entrent dans la composition du cycéon<sup>5</sup>, ils vivent de la culture de la terre, des *πίονα ἔργα*<sup>6</sup>, habitent des cités bien construites, sacrifient aux dieux et leur construisent des temples<sup>7</sup>. L'âge d'or semble d'autant plus lointain que la coupure entre mortels et immortels est consommée. Hadès règne en maître absolu sur les morts, selon un partage en trois qui rappelle celui du chant XV de l'*Illiade*<sup>8</sup> et auquel Hélios fait allusion lorsqu'il annonce à Déméter le rapt de sa fille<sup>9</sup>: ἀμφὶ δὲ τιμὴν ἔλλαχεν ὡς τὰ πρῶτα διάτριχα δασμὸς ἐτύχθη, un partage primordial qui appartient désormais au « passé » de la geste divine.

Dans la situation initiale postulée par l'*Hymne*, la séparation entre étages du cosmos, la coupure entre le monde souterrain et le monde d'en haut, entre les morts et les vivants est totale, la frontière infrangible. Comme ailleurs dans l'Épopée, la messagère Iris ne la franchit pas. Seul Hermès, le dieu des passages les plus délicats, le médiateur entre les espaces les plus hétérogènes et les plus incompatibles peut porter chez Hadès l'ordre que Zeus intime à son frère, libérer Perséphone. C'est une des *timai* qu'Hermès a reçu en propre à la fin de l'*Hymne homérique* qui lui est consacré : il est seul messenger accrédité auprès d'Hadès<sup>10</sup>. Agissant dans un espace fondamentalement réversible, il est seul capable de franchir la frontière dans les deux sens, et c'est à lui qu'il incombe de conduire le char qui arrache Perséphone au *zophos* souterrain et de la reconduire vers la lumière, sa mère et l'Olympe odorant<sup>11</sup>.

À y regarder de près, ce monde presque achevé, presque complet, est un monde compartimenté à l'excès, où certaines relations et médiations manquent. La séparation radicale des vivants et des morts, bien qu'attendue dans une tradition homérique, est ici presque excessive. La communication entre l'apanage souterrain d'Hadès et le monde des vivants reste exceptionnelle et aléatoire. Si Hermès franchit la limite à son gré, la première rupture, marquée par le surgissement du char d'Hadès venu enlever Koré, s'effectue dans un espace aux qualités bien particulières, la

sommes pas pour autant convaincu par la thèse, reprise récemment par A. Suter, *The Narcissus and the Pomegranate. An Archaeology of the Homeric Hymn to Demeter*, Ann Arbor 2002, qui associe étroitement l'*Hymne* aux Thesmophories.

5. *HbDem* 208-211. Voir N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974, p. 343-348.

6. *HbDem* 93.

7. Dans la version athénienne d'Isocrate, *Paneg.* 28, le don des fruits de la terre marque le passage d'une vie animale à une vie humaine, οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόασιν.

8. *Il* 15, 186-193.

9. *HbDem* 86.

10. *HbH* 573-574.

11. *HbDem* 342-385.

prairie, dont A. Motte a cru pouvoir montrer qu'elle constituait par excellence une surface poreuse, une limite incertaine<sup>12</sup>. La plaine nysienne, où le rapt a lieu<sup>13</sup>, est une terre lointaine peuplée de nymphes, dont le nom évoque la montagne natale de Dionysos, et qui, dans notre version du mythe, semble d'autant plus située aux extrémités de l'univers que les compagnes de Perséphone sont des Océanides<sup>14</sup>. Or les espaces océaniens des confins tendent à conserver un ordre du monde antérieur à la victoire de Zeus. On y situe les îles des bienheureux sur lesquelles, dit-on, Cronos continue à régner, le partage entre mortels et immortels n'y a pas la radicalité qu'imposera la lutte de Prométhée et de Zeus, et les troupeaux immortels des dieux y cohabitent volontiers avec ceux d'Hadès<sup>15</sup>.

Donnée de départ de *l'Hymne homérique à Déméter*, cette coupure entre vivants et morts, monde souterrain et monde supérieur, affecte l'équilibre même du panthéon, l'ordre divin. Hadès, dieu d'en bas, est seul au milieu des morts sur lesquels il règne; il se tient à l'écart, non seulement des vivants, *mais des autres dieux*. Le premier partage, entre Zeus et ses frères, en lui donnant comme *part* cet espace si particulier qu'est le monde d'en dessous, l'a coupé de l'assemblée divine (*agora, homêguris, théôn*<sup>16</sup>), de l'Olympe. Dans les *Hymnes homériques*, l'Olympe désigne le lieu où les dieux sont réunis<sup>17</sup>, d'où ils fonctionnent comme un panthéon bien organisé, en vertu du partage des *timai* – compétences et prérogatives – auquel Zeus préside. L'Olympe est à la fois un lieu mythique et un « concept », il exprime la complémentarité et la solidarité des puissances divines au sein même des tensions et des oppositions qui structurent leurs rapports<sup>18</sup>.

Dans *l'Hymne homérique*, Zeus décide donc de rompre la solitude de son frère et de lui accorder en mariage la fille de Déméter, Koré. Il semble prévoir la résistance de la mère à qui il prend soin de dissimuler son projet. Son intelligence rusée et prévoyante semble d'ailleurs

12. A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles 1973.

13. *HbDem* 17.

14. *HbDem* 5; voir Richardson, *o.c.*, p. 148-150.

15. À Érythéia, notamment, l'île aux couleurs du couchant (voir C. Jourdain-Annequin, *Héraclès aux portes du soir*, Besançon 1989, p. 482 et ss., 561-565). Sur les espaces des confins du monde, voir A. Ballabriga, *Le soleil et le Tartare*, Paris 1986, p. 45-51; D. Jaillard, *Configurations d'Hermès*, chap. I, 1, *Kernos. Suppléments*, à paraître.

16. *HbDem* 92, 484.

17. *HbAp.* 186-187, Διὸς πρὸς δῶμα θεῶν μεθ' ὀμήγουριν ἄλλων, *HbH.* 325, 332, θεῶν μεθ' ὀμήγουριν, *Hb* 12, 4-5.

18. Nous usons dans ce travail du terme olympien en fonction de la notion d'Olympe à l'œuvre dans les *Hymnes* et non comme l'antithèse de chthonien construite par l'historiographie moderne.

conduire toute l'affaire. Le rapt se fait selon le dessein de Zeus, Διὸς βουλήσι<sup>19</sup>, Hadès enlève Perséphone «à cause de la *métis* avisée de son frère», Κρονίδεω πυκινήν διὰ μῆτιν<sup>20</sup>. On peut donc penser que le Cronide, en qui se concentre toute la *métis* nécessaire à l'exercice de la souveraineté, a quelque arrière-pensée en tête, que sa *boulé* machine quelque projet subtil. Les unions matrimoniales voulues par Zeus sont rarement innocentes, qu'elles le concernent ou qu'elles visent ses proches, la génération issue des Olympiens.

Les désirs du dieu cachent des pensées profondes. Il engendre des enfants à travers lesquels il intègre dans l'orbite de sa souveraineté, au service de l'agencement du monde qu'il met en place, des puissances anciennes, menaçantes ou lointaines. Les *Hymnes homériques* se lisent, de ce point de vue, en continuité avec le grand hymne à Zeus qu'est la *Théogonie* hésiodique. Zeus épouse des déesses titanes, Thémis qui lui donne les Heures – Eunomia, Diké et Eiréné –, Mnémosyné qui enfante les Muses olympiennes dont l'étroite relation avec la célébration de sa victoire sur les Titans et le partage des *timai* divines qui en résulte, construit le prologue de la *Théogonie*<sup>21</sup>. Il avale Métis, et, dans l'*Hymne homérique à Hermès*, lorsqu'il s'unit à Maïa dans un antre caché du Cyllène, sa pensée s'accomplit: μέγαλοιο Διὸς νόος ἔξετελεῖτο<sup>22</sup>. Certes, au fil du récit, ce sont les hauts-faits, *kluta erga*, et les subtiles manipulations du nouveau-né Hermès qui réalisent le réajustement des partages panthéoniques rendu nécessaire par son propre surgissement comme puissance nouvelle et incontournable, avec le consentement tacitement bienveillant et rieur du dieu souverain. Mais la complaisance lointaine de Zeus est trompeuse; si le dieu n'agit pas directement, c'est bien son dessein qui s'accomplit, et le choix de s'unir à Maïa est le fruit d'une stratégie subtile. Fille d'Atlas, l'*oloophrôn*, le titan aux pensées dévastatrices, elle se tient dans un espace ambrosien et océanien analogue aux confins bienheureux du monde, espace divin mais coupé de l'Olympe. L'héritage titanique de la lignée maternelle passera en Hermès mais autrement orienté, et au final, le petit brigand s'avèrera un utile auxiliaire de Zeus et un médiateur indispensable entre espaces hétérogènes du divin, aussi bien qu'entre mortels et immortels.

L'*Hymne homérique à Hermès* fait figure de micro-théogonie explicitant le réajustement du partage des prérogatives divines impliqué dans la naissance d'une puissance dont les compétences (*technai, mechainai, erga*)

19. *HbDem* 9.

20. *HbDem* 414.

21. M. C. Leclerc, «Le partage de lots. Récit et paradigme dans la *Théogonie* d'Hésiode», *Pallas* 48, 1998, p. 89-104.

22. *HbH* 10.

devront être reconnues comme sa part de *timai*. Zeus sanctionne ce qu'il a voulu, non certes comme le dieu tout puissant qu'il n'est pas, mais comme le souverain veillant aux partages et aux équilibres panthéoniques et dont la *boulé* riche en *métis* procède à une opération, à bien des égards, analogue à celle que réalise l'*Hymne* lui-même. Le dieu « qui voit au loin » sait ce qui ferait défaut en l'absence de telle ou telle puissance, et contribue, par ses stratégies matrimoniales, à mettre en place les champs de compétences indispensables au fonctionnement du panthéon et au bon agencement du monde.

La tradition hymnique formule en creux la pensée de Zeus, en créant la fiction d'un monde auquel rien ne manque sinon la figure du panthéon qui est l'objet de la célébration. Ainsi, en l'absence d'Hermès, Apollon apparaît comme une sorte de balourd qui découvre, stupéfait et ravi, la lyre que son petit frère vient d'inventer<sup>23</sup>. Il ignore, désire et négocie l'instrument que sa parole de commandement obtient pourtant comme son dû dans l'*Hymne homérique* qui lui est consacré<sup>24</sup>. De fait, Apollon semble privé d'une de ses principales *timai* qu'il doit recevoir de son petit frère, et pour laquelle il dépend des compétences de ce dernier, une situation presque humiliante pour le fier fils de Léto, mais bien conforme à l'esprit de l'*Hymne à Hermès*, ironique et moqueur. En revanche, dans l'*Hymne à Apollon*, le point de vue sur le panthéon se renverse : l'agencement des puissances divines s'organise à partir du fils de Léto. Arc et lyre se doivent d'être déjà là, disponibles dès que surgit le dieu et qu'il prend sa posture d'immuable *kouros*. Les complémentarités entre puissances divines ne relèvent donc pas de la seule étude structurale des panthéons chers aux anthropologues contemporains, elles s'inscrivent d'abord dans l'hymnique archaïque, avec une variété peut-être plus chatoyante encore.

La *métis* souveraine qui oriente les mariages de Zeus est également à l'œuvre dans les unions qu'il médite pour d'autres dieux. Quelles sont ses arrière-pensées, par-delà son évidente volonté de vengeance, quand, dans l'*Hymne à Aphrodite*<sup>25</sup>, il retourne contre la déesse elle-même les puissances du désir et la contraint à s'unir au mortel Anchise ? Que médite-t-il quand il donne sa nièce Perséphone à son frère Hadès ? Si l'intention « théogonique » paraît moins évidente que lorsque l'hymne célèbre la naissance d'un dieu, l'ordre du monde n'en est pas moins affecté, les partages entre puissances modifiés. Que la répartition des *timai* divines soit en jeu, ainsi que les partages entre mortels et immortels

23. *HbH* 436-462.

24. *HbApol* 127-132.

25. *HbAphr* 45-47.

– une affaire de *timé* également<sup>26</sup> – et même certains partages entre hommes, en fonction de leur relation avec la déesse et avec les rites qu'elle a institués, c'est ce qu'atteste l'économie de l'*Hymne à Déméter*, et c'est un des mérites de l'article fondateur de Jean Rudhardt de l'avoir montré<sup>27</sup>.

Le terme *timé* revient huit fois dans l'*Hymne* et ce sont des *timai* qui constituent l'enjeu des actions successives. L'immortalité que Déméter aurait conférée à Démophon si elle avait achevé le traitement de l'enfant par le feu est qualifiée de *timé*<sup>28</sup>. C'est une *timé aphthitos*, impérissable, qui l'accompagnera néanmoins, sous forme de culte héroïque, pour être monté sur les genoux de la déesse et avoir dormi dans ses bras<sup>29</sup>. Et ce ne sont rien moins que les *timai* des dieux que Déméter médite d'anéantir dans sa colère contre Zeus, responsable du rapt de sa fille. En détruisant la race des hommes mortels dont les offrandes et les sacrifices honorent les immortels, la déesse réduirait à néant leurs *timai*, καταφθινύθουσα δὲ τιμὰς ἀθανάτων<sup>30</sup>. En retour, ce sont des *timai* nouvelles – et des *dôra* – que Zeus promet à Déméter pour l'apaiser et assurer son retour dans l'Olympe, «celles qu'elle voudra choisir parmi les privilèges des immortels», ἄς κε βόλοιτο μετ' ἀθανάτοισιν ἐλέσθαι<sup>31</sup>. Elle les obtient au moment de la réconciliation finale, de concert avec sa fille à qui Hadès a promis pour leur mariage de grandes prérogatives, *timas megistas*<sup>32</sup>. Jeune fille *atimos*, Perséphone devient une déesse auguste et puissante. Quant aux rites institués par Déméter à Eleusis, ils participent à sa part de *timé*<sup>33</sup> et confèrent à leurs bénéficiaires une part nouvelle, *moira, aisa*, jusque dans les brumes de l'Hadès<sup>34</sup>.

On pourrait toutefois se demander en quoi cette nouvelle distribution de *timai* qui se met en place au terme de l'*Hymne* répond au dessein initial de Zeus. En suscitant la colère de Déméter, le dieu semble avoir surtout libéré de terribles menaces. Dès qu'Hélios lui a révélé le plan du

26. Dans la *Théogonie* hésiodique, v. 535, ce sont les *timai* respectives des hommes et des dieux qui sont réparties autour du bœuf de Prométhée.

27. J. Rudhardt, «À propos de l'*Hymne homérique* à Déméter», *MH* 35, 1978, p. 1-17, *Revue européenne des sciences sociales* 19, 1981, p. 227-244.

28. *HbDem* 261.

29. *HbDem* 263.

30. *HbDem* 310-312 ; 351-354.

31. *HbDem* 443-444 ; 461-462.

32. *HbDem* 366.

33. Au moment où elle réclame la construction d'un temple et d'un autel aux souverains d'Eleusis, Déméter se présente comme «celle qui détient des *timai*», une *timaochos*, v. 268. La *timé* désigne à la fois les fonctions et prérogatives qui reviennent aux dieux dans les partages panthéoniques et les cultes par lesquels les hommes honorent les puissances divines.

34. *HbDem* 480-482.

Cronide, le chagrin (*achos*) de la déesse se mue en colère. Elle s'écarte de l'assemblée divine, θεῶν ἀγορῆν καὶ μακρὸν Ὀλυμπον, pour s'établir dans les cités des hommes et leurs grasses cultures, ἀνθρώπων πόλιας καὶ πλοῦτα ἔργα<sup>35</sup>. Abandonnant l'Olympe, elle se désolidarise du concert des dieux. Il est à cet égard significatif que sans chercher à remettre en cause la souveraineté de Zeus, en agissant à l'intérieur de son champ de compétences propres, dans les limites de ses seules *timai*, Déméter soit en mesure d'ébranler les fondements mêmes des partages qui définissent «l'ordre olympien». Dans sa colère, elle met en œuvre deux plans successifs, potentiellement redoutables, vraisemblablement dans l'idée de contraindre Zeus à lui rendre sa fille : l'immortalisation de Démophon puis l'anéantissement conjoint des matières oblatoires et des hommes qui accomplissent les sacrifices.

L'arrivée à Eleusis d'une Déméter aux allures de vieille femme obéit à une stratégie complexe. D'une part, la déesse revêt une apparence à la mesure du deuil et du chagrin qui l'habitent. À l'écart des dieux, en quête de sa fille, elle a comme dépouillé la splendeur de son corps divin. Sa puissance n'en transparaît pas moins sous son déguisement, et son arrivée dans la demeure de Céléé constitue une *quasi-épiphanie*. Sa tête touche le faite de la maison, et son passage répand sur la porte un éclat divin, πλησεν δὲ θύρας σέλαος θείοιο<sup>36</sup>. L'entrée de Déméter produit sur l'assistance les effets attendus de l'apparition des dieux, *aidos* et *sebas*, cette crainte et cette révérence dont J. Rudhardt a analysé les formes et les manifestations<sup>37</sup>. La déesse n'en reste pas moins méconnaissable aux yeux des hommes, ce qui est indispensable à la réalisation de son projet. Elle veut se faire engager comme nourrice d'un enfant mortel, et son déguisement constitue une ruse, un *dolos* qui répond au *dolos* que son frère Zeus a machiné en préparant en secret l'enlèvement de Koré<sup>38</sup>.

Le passage de Déméter dans le champ de la ruse, de la *métis* – un domaine qui la concerne par ailleurs assez peu – nous semble confirmé par la manière dont la déesse justifie sa présence à Eleusis. Elle se dit crétoise, d'excellente famille<sup>39</sup> ; des pirates l'ont enlevée, auxquels elle a pu échapper lors d'une escale à Thorikos en Attique<sup>40</sup>. Son histoire est une variante de celles qu'Ulysse, le polytrope à la *métis* inépuisable, invente

35. *HhDem* 92-93.

36. *HhDem* 188-189.

37. *HhDem* 190; voir J. Rudhardt, « Considérations sur la notion de *sebas* », *Homère chez Calvin, Mélanges Olivier Reverdin*, Genève 2000, p. 421-454..

38. J. Strauss Clay, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton 1989, p. 225.

39. Ce que Métanire avait pressenti au premier regard, v. 213.

40. *HhDem* 122-134.

pour dissimuler son identité lors de son retour à Ithaque<sup>41</sup>, et le discours de la déesse commence par une protestation de vérité, οὐ τοι δεικὲς ὑμῖν εἰρομένησιν μυθήσασθαι<sup>42</sup>, comparable à celles qui introduisent les faux serments d'Hermès ou les fictions d'Ulysse<sup>43</sup>.

C'est comme nourrice que Déméter peut entreprendre l'immortalisation de Démophon, une tâche longue et complexe qu'on peut lire en parallèle avec les efforts également infructueux de Thétis pour arracher son fils Achille à sa condition mortelle. L'action des deux déesses n'a toutefois pas le même sens. Si l'entreprise de Déméter peut témoigner d'une sorte d'adoption de Démophon, elle constitue surtout, dans les contextes mythique et narratif de l'*Hymne*, une première tentative pour atteindre Zeus au cœur même de l'ordre qu'il a mis en place, le premier moment de l'*éris* que la déesse a engagée avec les immortels. Chaque fois qu'elle vise les dieux, la colère de Déméter est qualifiée de *ménis*<sup>44</sup>, le terme qui définit dans l'*Iliade* la colère qui s'est emparée d'Achille parce que sa *timé* a été méprisée, et qui en souligne à la fois l'*hybris*, la démesure, et la puissance destructrice<sup>45</sup>. En proie à cette *ménis* inexorable, la déesse n'entreprend rien moins que de réduire, sinon d'abolir, la frontière infrangible que le règne de Zeus a tracé entre mortels et immortels, hommes et dieux.

La manière dont Déméter agit contre Zeus relève de son champ de compétences spécifique, elle s'inscrit dans le prolongement de ses fonctions de *kourotrophos* et reflète son souci d'adoucir les rigueurs de la condition mortelle. Elle y réussira, cette fois avec le consentement de Zeus, par l'institution des rites éleusiniens, une des nouvelles *timai* qui lui revient à la fin de l'*Hymne*. Une part meilleure sera réservée à ceux des morts qui ont vu ses *orgia*. À la différence toutefois de la tentative faite sur Démophon, le sort des « initiés » dans l'*Hadès* respecte les partages entre mortels et immortels et la séparation des morts et des vivants. Considérées en elles-mêmes, les modalités de l'immortalisation de Démophon mettent en jeu les compétences et les fonctions de la déesse : « Elle l'élevait dans le palais, et il croissait comme un *daimon*, sans manger de nourriture, sans sucer le sein ». Ce premier traitement assure la rupture avec le régime propre à la condition mortelle. « Elle avait coutume de l'oindre d'ambrosie, comme s'il était né d'un dieu et elle soufflait sur lui son doux souffle lorsqu'elle le tenait sur son sein. Toutes les

41. *Od.* 13, 253-286; 14, 192-359; 16, 61-67 où la Crète et la perspective de l'esclavage jouent un rôle analogue.

42. *HbDem* 120-121.

43. *HbH* 368-369, *Od* 14, 192.

44. *HbDem* 350, 410: χόλου καὶ μήμιος αἰνῆς / ἀθανάτοισις.

45. Voir G. Nagy, *The Best of the Achaeans*, Baltimore 1979, p. 73-74.

nuits, elle le cachait dans la vigueur (*ménos*) du feu comme s'il était un tison, sans en avertir ses parents. Mais ils s'émerveillaient *de sa pleine floraison* (τοῖς δὲ μέγα θαῦμ' ἐτέτυκτο ὡς προθαλής τελέθεσκε), et le regarder était comme regarder les dieux<sup>46</sup>». Le passage appelle plusieurs remarques. La croissance de l'enfant est analogue à celles des jeunes pousses que la déesse a pour fonction de faire sortir de terre ; kourotrophie et croissance végétale ont partie liée<sup>47</sup>. Par ailleurs, Déméter combine l'action de trois éléments, le souffle divin qui, dans l'*Iliade*, confère aux héros le *ménos*, la vigueur et la force, dont la déesse privera les hommes en interrompant les cycles de la croissance végétale, l'ambroisie et le feu. L'immortalisation par le feu est celle-là même qui assure le passage définitif d'Héraclès du côté des dieux avant son introduction dans l'Olympe. Elle apparaît dans le mythe d'Achille comme équivalente à l'immortalisation par les eaux du Styx<sup>48</sup> qui passent pour la dixième partie des eaux primordiales du fleuve Océanos, où sont les sources de l'ambroisie et de l'immortalité divine<sup>49</sup>. L'entreprise de Déméter tend à faire basculer le mortel du côté du divin, à effacer le clivage entre les deux *génés* issus de Gaia, les hommes mortels et les dieux immortels.

Zeus n'a pas même besoin d'intervenir pour arrêter le processus. Marque de l'*hybris* excessive de la *ménis* déméterienne, il est *de lui-même* voué à l'échec. La floraison merveilleuse de Démophon intrigue et inquiète Métanire, elle suscite en elle un mélange de curiosité et de peur. La faiblesse des humains est trop grande, la mère ne peut comprendre ni supporter la vision de son fils au milieu des flammes d'immortalisation<sup>50</sup>. Il ne restera plus à la déesse qu'à conférer à l'enfant « qui est monté sur ses genoux » une forme relative d'immortalité, un culte héroïque après sa mort, qui lui assurera néanmoins une *timé* impérissable, *aphtitos*<sup>51</sup>.

Après ce premier échec, Déméter doit changer de stratégie. Elle cessera d'accomplir une part de ses fonctions. Mais pour bien mesurer les enjeux panthéoniques de son action, il faut noter que sa séparation d'avec l'assemblée divine, l'Olympe, n'implique pas, dans un premier temps du moins, que la déesse renonce à ses *timai* spécifiques. Elle en

46. *HhDem* 235-241, trad. Nagy/Carlier-Loroux.

47. Thétis, *Il.* 18, 56-57, décrit en termes similaires la croissance de son fils, Achille : « Et lui croissait vite, semblable à une jeune pousse. Je l'élevais comme un plan dans le coin le plus choisi du verger ». Sur les rapports entre images végétales, croissance et mort, voir G. Nagy, *o.c.*, p. 181 et ss. Le rapport entre *kourotrophoi*, jeunes et pousses, demanderait à être approfondi, voir par ex. R. Merkelbach, « Koros », *ZPE* 8, 1971, p. 80.

48. *A. Rh.* 4, 869-872 ; *Apollod.* 3, 13, 6.

49. Voir J. Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne 1971, p. 93-97.

50. *HhDem* 242-249.

51. *HhDem* 263-264. Voir G. Nagy, *o.c.*, p. 181-182.

retourne seulement l'exercice au profit des seuls mortels, en ébranlant les partages institués par le règne de Zeus. C'est comme une déesse blessée dans sa *timé* qu'elle en exige la reconnaissance sous forme cultuelle. Au moment où elle révèle sa divinité à Métanire et aux habitants d'Eleusis, elle se présente comme « Déméter *timaochos*, détentrice de *timai*, la grande source de richesse et de joie qui soit aux immortels et aux hommes mortels<sup>52</sup> », et elle exige un temple et un autel, autant dire les sacrifices par lesquels les hommes honorent les dieux. Les immortels ayant méprisé sa *timé* en lui enlevant sa fille, elle la réaffirme dans son sanctuaire, au milieu des mortels, à la surface de la terre, qui, dans le partage primordial du chant XV de l'*Iliade* reste, à l'instar de l'Olympe, lieu d'assemblée commun, une part indivise entre les trois frères cronides<sup>53</sup>.

La pensée des relations entre présence des dieux dans les sanctuaires et présence commune dans l'Olympe s'avère, dans l'*Hymne homérique à Déméter*, d'une particulière subtilité. Ainsi, la présence de Déméter dans son temple d'Éleusis marque d'abord son retranchement de la communauté divine, du partage panthéonique des *timai*, au bénéfice de la jouissance de ses seules *timai* cultuelles, inséparables de l'espace du sanctuaire et de l'autel. Mais cette opposition ne vaut que le temps de la crise, de la colère de la déesse. Dès lors qu'elle a réintégré l'Olympe de concert avec sa fille, s'institue une complémentarité entre assemblée divine et sanctuaire éleusinien, entre partages panthéoniques et honneurs sacrificiels. De même, au moment du rapt de Koré, Zeus est absent de l'Olympe. L'*Hymne* ajoute, en une expression parallèle à celle qui marque le retrait de Déméter, « il siégeait alors loin des dieux », ὁ δὲ νόσφιν ἦστο θεῶν ἀπάνευθε, « dans un temple aux multiples prières », πολυλλίστω ἐνὶ νηῶ, « pour y recevoir des sacrifices de la part des hommes mortels », δέγμενος ἱερά κατὰ παρὰ θνητῶν ἀνθρώπων<sup>54</sup>. Dans la logique du récit, ce pourrait bien être une absence « diplomatique » qui autorise Zeus à ne pas répondre à l'appel de Koré<sup>55</sup>. Les dieux sont à la fois présents aux sacrifices spécifiques qui leur sont offerts et présents tous ensemble dans l'Olympe. L'*Hymne* use de cette tension, somme toute banale, pour explorer les positions que les puissances divines sont susceptibles d'occuper par rapport à un panthéon pensé comme une communauté fonctionnelle.

52. *HbDem* 268-269, trad J. Humbert.

53. *Il.* 15, 193 : γαῖα δ' ἐτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος.

54. *HbDem* 27-28. Nous pensons qu'il faut traduire ἱερά κατὰ par sacrifices et non par offrandes, comme le font J. Humbert et à F. Càssola. Pour Déméter, voir les v. 354-356 : οὐδέ θεοῖσι μισγεται, ἀλλ' ἀπάνευθε θυώδεος ἔνδοθι νηοῦς/ ἦσται, Ἐλευσῖνος κραναὸν πτολιεθρον ἔχουσα.

55. *HbDem* 27 : κούρης κεκλομένης πατέρα Κρονίδα.

La deuxième stratégie de Déméter s'avèrera bien plus redoutable. Elle atteste une rupture radicale de la déesse vis-à-vis du reste du panthéon qu'elle traite, dans son opposition, comme solidaire de Zeus. Déméter ne se contente plus de se tenir à l'écart des dieux, dans son temple d'Éleusis. En cessant d'accomplir sa fonction propre, les *piona erga*, elle manifeste en négatif l'importance de sa *timé*, la place incontournable de ses compétences et prérogatives dans l'ensemble de « l'économie divine ». « Déméter aurait complètement détruit la lignée (*genos*) des hommes mortels (*meropes*) par la douloureuse famine, et elle aurait privé les dieux de l'honneur (*timé*) glorieux des parts privilégiées (*geraôn*) et des sacrifices (*thusiôn*)<sup>56</sup> ». Le thème est repris par Hermès lorsqu'il descend dans l'Hadès pour en ramener Perséphone. « Déméter est en train de machiner un acte puissant, détruire (*phthisai*) les tribus des hommes nés de la terre, qu'elle rend sans vigueur (*ménos*), en cachant la semence sous terre, et elle détruit en même temps (*kataphthinouthousa*) les honneurs (*timé*) des dieux immortels<sup>57</sup> ». On ne peut être plus clair. Non seulement la perpétuation indéfinie de la mort végétale, exprimée par des composés de la racine *phthi-*, marque, comme le souligne G. Nagy, un désordre cosmique majeur<sup>58</sup>, mais ce désordre, provoqué par Déméter, relève directement de la cessation de ses fonctions, ces dernières correspondant à la part de *timé* que la déesse a déjà obtenue. Déméter *fonctionnellement* absente, l'ordre divin souffre d'une *incomplétude* si grave qu'elle menace de le détruire, en réduisant à néant les prérogatives et honneurs des dieux, toute l'économie du partage des *timai* divines telle qu'elle fonctionne dans le culte, au cœur des relations entre hommes et dieux.

À l'instar des *Hymnes homériques* qui, pour célébrer la naissance d'un dieu, brosent le tableau d'un monde auquel manquerait cette puissance divine, la colère inexorable de Déméter suscite une situation intenable, un monde sans divinité fonctionnelle majeure en charge de la croissance végétale et de la terre cultivée. La fiction ainsi créée permet d'explorer les conséquences de ce manque. La famine et la mort font disparaître les hommes qui honorent les dieux par leurs sacrifices. Or c'est par les sacrifices et les hymnes que s'accroissent les *timai* des immortels. La raréfaction du nombre des mortels s'accompagne de la disparition des matières

56. *HbDem* 310-312: Καὶ νῦ κε πάμπαν ὄλεσσε γένος μερόπων ἀνθρώπων λιμοῦ ὑπ' ἀργαλέης, γεράων τ' ἐρικυδέα τιμὴν καὶ θυσίων, trad. Nagy/Carlier-Loroux, modifiée.

57. *HbDem* 351-354: ἐπεὶ μέγα μῆδεταί ἐργον/φθίσαι φύλ' ἀμεινῆνὰ χαμαιγενέων ἀνθρώπων/σπέρμ' ὑπὸ γῆς κρύπτουσα, καταφθινύθουσα δὲ τιμὰς/ἀθανάτων, trad. Nagy/Carlier-Loroux modifiée.

58. G. Nagy, *o.c.*, p. 186-187.

oblatoires indispensables à l'accomplissement des rites. Sans végétation, tous les sacrifices, sanglants ou non sanglants, sont impossibles. Farines et orges sont requis dans la mise à mort des bêtes. Quant aux troupeaux qui fournissent les victimes sacrificielles – les grands absents de l'*Hymne*, puisqu'ils ne sont pas directement de la compétence de la déesse –, ils dépendent néanmoins de Déméter pour leur nourriture. Tout un savoir des partages panthéoniques et de la pratique rituelle est présupposé par la tradition poétique dans laquelle s'inscrit l'*Hymne*, dont la reconstitution est indispensable si l'on veut prendre l'exacte mesure des enjeux d'un possible retrait de Déméter et de sa place dans le fonctionnement des systèmes polythéistes qui structurent les sociétés grecques, bien au-delà de l'époque archaïque.

La situation est telle que Zeus doit négocier, accepter un compromis. Il promet à Déméter «les *timai* qu'il lui plaira de choisir parmi celles des immortels<sup>59</sup>». Mais la déesse veut retrouver sa fille. Finalement Hermès est chargé de ramener Koré. Hadès consent, tout en s'assurant par le *dolos* du pépin de grenade – qui répond au *dolos* de Déméter – qu'il conservera son épouse<sup>60</sup>. Koré n'acquiert d'ailleurs explicitement ce statut qu'avec la réconciliation de Zeus et de Déméter, lorsque Zeus et Hadès sont en mesure de lui accorder *conjointement* les *timai* qui seront désormais les siennes<sup>61</sup>. Perséphone passera un tiers de l'année avec son époux Hadès et, comme Koré, jeune fille, les deux tiers avec sa mère et *les autres immortels*. Cette participation commune à l'assemblée des dieux est le point décisif, énoncé par Déméter, τὰς δὲ δύω παρ' ἐμοί τε καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν<sup>62</sup>, puis sanctionné par Zeus qui scelle d'un mouvement de tête le nouvel ordre des choses, τὰς δὲ δύω παρὰ μητρὶ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν<sup>63</sup>. Koré est intégrée au partage des *timai* divines à la fois par son mariage et par son entrée dans l'Olympe où elle siège désormais, au milieu des immortels, aux côtés de sa mère.

Les prérogatives qu'obtient Perséphone participent à l'accroissement de celles de Déméter, mais les partages panthéoniques ne sont pas seulement modifiés par les nouvelles *timai* que la déesse a pu obtenir en compensation du rapt de sa fille, c'est le couple fonctionnel mère-fille, Déméter-Koré, qui, comme tel, prend place dans l'Olympe. La *timé* d'Hadès se trouve également accrue, non seulement par le don d'une épouse qui règne à ses côtés sur le peuple des morts<sup>64</sup>, mais surtout parce

59. *HbDem* 443-444; 461-462.

60. *HbDem* 370-374. Voir I. Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Rome 1968, p. 73-90.

61. *HbDem* 363-366.

62. *HbDem* 400.

63. *HbDem* 447.

64. Voir J. Strauss Clay, *o.c.*, p. 252.

qu'à travers elle, lui-même et le monde souterrain trouvent place dans le concert et l'assemblée des dieux, et se trouvent associés à Déméter sur l'Olympe, alors que comme seigneur des morts, Hadès est voué à séjourner avec ceux qu'il a reçus comme sa part<sup>65</sup>. La coupure radicale, intenable<sup>66</sup>, que l'*Hymne* posait à son commencement entre Hadès et le reste des dieux est désormais dépassée, l'isolement du dieu d'en bas surmonté, sans que la frontière entre mortel et immortel, « monde » des morts et « monde » des vivants ait été remise en cause.

N'était-ce justement pas là le dessein initial de Zeus lorsqu'il entreprit de donner en mariage Koré à son frère Hadès ? Au terme de la crise, si menaçante qu'elle ait été pour l'ordre divin, le réajustement des partages panthéoniques réalise le projet de Zeus, au-delà même de ce que la donne initiale laissait espérer. Mais tels sont peut-être les effets de la *métis* souveraine du dieu qui « voit au loin<sup>67</sup> ». Tout un ensemble de relations nouvelles peuvent être mises en place, tout un jeu subtil de croisement entre puissances divines. L'alternance des séjours souterrains et olympiens de la fille de Déméter organise les *échanges* et les *déplacements* qui font fonctionner en complémentarité des strates de l'univers jusqu'à incompatibles. S'il faut, pour maintenir intacte la limite entre morts et vivants, que l'épouse d'Hadès siège dans l'Olympe, non comme Perséphone, reine des Enfers, mais comme fille de Déméter, Hadès lui-même est intégré à l'assemblée divine par la médiation de son épouse, et il faut lui promettre – au moment même où, tout en la laissant remonter vers sa mère, il la lie à lui par le pépin de grenade – qu'elle ne régnera pas dans le monde souterrain seulement sur les morts, mais aussi sur tous les vivants. « Quand tu seras ici, tu seras maîtresse de tout ce qui vit et se meut<sup>68</sup> ».

C'est dans le cadre de ce nouveau partage que prend sens l'institution des rites éleusiniens et qu'il convient peut-être d'interpréter certains des effets qu'ils produisent, qu'ils concernent la prospérité des vivants ou le sort des « initiés » dans les brumes de l'Hadès<sup>69</sup>. Avec Perséphone fonctionnant en couple avec sa mère, l'*olbos* démétérien passe dans le monde souterrain, où la déesse peut désormais étendre son action. Les morts ne peuvent toutefois accéder à la part meilleure que leur promet Déméter qu'à la condition qu'ils aient vu les *orgia* de leur vivant, à la surface de la terre où la déesse fait germer le grain, et aient été soumis au rite dans le sanctuaire commun aux *deux* divinités. On ne peut manquer dès lors de

65. *HhDem* 87 : τοῖς μεταναίεται τῶν ἔλλαχε κοίρανος εἶναι.

66. J. Rudhardt, « À propos de l'*Hymne homérique* à Déméter », *MH* 35, 1978, p. 8.

67. *HhDem* 334.

68. *HhDem* 364-365 : ἐνθα δ' ἐοῦσα δεσπόσσεις πάντων, ὅποσα ζῶει τε καὶ ἔρπει.

69. *HhDem* 480-482.

poser la question symétrique : qu'est-ce que la descente de Koré ajoute aux pouvoirs de Déméter ? En quoi de nouvelles relations peuvent-elles s'établir entre les profondeurs de la terre et sa surface, part indivise des trois frères, à la fois limite et lieu de passages éminemment délicats ?<sup>70</sup> Autour des relations des deux déesses se joue le statut de cette strate superficielle, peu profonde mais décisive pour la vie des mortels, dans laquelle les morts sont ensevelis, les graines enfouies. La terre n'est pas dans la pensée grecque archaïque une entité homogène, elle doit être appréhendée en chacun de ces aspects, en relation avec les diverses puissances divines à chaque fois impliquées. Nous espérons revenir sur cette question à partir de l'analyse des fonctions et des modes d'action de Déméter. Pour l'heure, il nous importait surtout d'éclairer comment l'*Hymne à Déméter* met en place les partages panthéoniques au sein desquels opère l'action conjointe des deux déesses, et comment, au sein de sa propre tradition rhapsodique, il abstrait du tissu polythéiste des pratiques et des cultes, une sorte d'épure du couple Déméter-Koré. Il dessine ainsi une des configurations de l'Olympe, ces σχήματ' Ὀλύμπου, que le centaure Chiron passe pour avoir enseignés aux mortels dans un fragment de la *Titanomachie cyclique*<sup>71</sup>. Selon un principe récurrent de « l'hymnique homérique », le poème appréhende toutefois l'Olympe en fonction de la divinité célébrée. En racontant le mythe de la colère de Déméter, il donne à voir le panthéon du point de vue de la déesse et, par les fictions qu'il suscite, il explore les fonctions qu'elle y assume. Les *Hymnes homériques* ont aussi une dimension spéculative et cognitive.

70. Voir C. Bérard, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chtoniens*, Rome 1974.

71. r. 11 Bernabé: εἰς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγε δείξας / ὄρκους καὶ θυσίας καλὰς καὶ σχήματ' Ὀλύμπου.