

JOHN SCHEID
JESPER SVENBRO

La tortue et la lyre

Dans l'atelier du mythe antique



CNRS EDITIONS

Présentation de l'éditeur

JOHN SCHEID
JESPER SVENBRO
**La tortue
et la lyre**
Dans l'atelier du mythe antique



D'où viennent les mythes ? Comment se fabriquent-ils ? Et comment les comprendre ?

Si Lévi-Strauss oppose le mythe à la poésie, et en fait une structure indépendante de la langue, John Scheid et Jesper Svenbro nous montrent au contraire à quel point les mots, les noms et les objets sont au cœur de l'élaboration du mythe. Car le récit mythique ne se fait pas malgré les mots mais à partir et au moyen d'eux.

Ce n'est pas par hasard que le périmètre d'Alexandrie a été délimité avec de la *farine* plutôt qu'avec de la *craie* : il fallait marquer le caractère nourricier d'une ville appelée à devenir prospère et cosmopolite. Et si la lyre a le pouvoir de sortir Eurydice des Enfers, c'est parce que selon le récit de son invention, elle a été conçue à partir d'une carapace de tortue morte. Car en donnant voix à la tortue qui était jusque-là condamnée à demeurer toute sa vie dans sa maison/ tombe, et dont le nom, qui doit être dérivé du latin *tartaruca*, signifie « bête du Tartare », le mythe inverse le cycle vie/mort en un cycle mort/vie.

Ces exemples ne résultent pas d'une heureuse coïncidence découverte après coup mais illustrent bien la condition, préalable et parfaitement consciente, de l'élaboration du mythe. De la fondation de Carthage aux exploits d'Héraclès, en passant par le destin tragique d'Œdipe, John Scheid et Jesper Svenbro nous invitent à une passionnante relecture de grands mythes de l'Antiquité.

John Scheid est professeur au Collège de France, historien de la Rome antique.
Jesper Svenbro est un philologue helléniste, membre de l'Académie suédoise, ancien directeur de recherche au CNRS.

La tortue et la lyre
Dans l'atelier du mythe antique

John Scheid
Jesper Svenbro

La tortue et la lyre
Dans l'atelier du mythe antique

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

Ouvrage publié sous la direction de Guy Stavridès

© CNRS ÉDITIONS, Paris, 2014

ISBN : 978-2-271-08290-9

*À Marcel Detienne
infatigable archéète*

Préface

« Mytheux », c'est très certainement le terme qui qualifie le mieux les vieux manuscrits que voici, sortis de nos tiroirs comme d'une retraite orphique prolongée. Les voici finalement réunis, dépoussiérés, nettoyés, rendus propres à la publication, tel un compte rendu tardif de nos séminaires communs à l'École pratique des hautes études (Paris) au milieu des années 1990, avec un appendice au Collège de France, en 2003. Le lecteur désireux de mieux connaître le cadre dans lequel s'est effectuée cette recherche menée « à deux voix » consultera l'*Annuaire de l'EPHE, V^e Section*, de 1985-2000 et découvrira la manière dont elle s'inscrit dans l'enseignement que nous avons dispensé pendant une quinzaine d'années au sein de cette école qui, de par ses statuts, encourage l'expérimentation, voire la prise de risque.

Nous sommes extrêmement reconnaissants à Évelyne Scheid-Tissinier et à Despina Chatzivasiliou pour leur relecture attentive et leurs multiples conseils. Sans elles notre livre ne serait pas ce qu'il est. Que notre éditeur soit très vivement remercié pour nous avoir encouragés à mener cette aventure à bien.

Paris, au mois de juin 2014
John Scheid & Jesper Svenbro

Introduction

Pour une mythologie générative

POINT DE DÉPART : LE MYTHE DE L'OLIVIER

Il y a quarante ans de cela, Marcel Detienne publiait une étude consacrée au « mythe de l'olivier », et plus précisément à l'exploration des multiples représentations dont cet arbre s'est trouvé être l'objet, d'abord à Athènes, mais aussi dans d'autres endroits du monde grec, par exemple dans la cité crétoise de Dréros¹. À Athènes notamment cet arbre fruitier se trouve au centre d'une triple configuration à la fois économique (liée au rôle de la culture de l'olivier dans l'économie athénienne), religieuse (en raison de liens particuliers qui rattachent l'olivier à Athéna, la divinité protectrice d'Athènes) et politique (non seulement à travers les mesures que la cité met en œuvre pour préserver ces arbres, mais aussi plus profondément parce que la longévité fabuleuse dont bénéficie l'olivier l'apparente à la cité : il demeure comme la cité éternellement vivant²). En prenant comme point de départ un élément singulier, cet olivier auquel il revient sans cesse au détour de ses analyses, Marcel Detienne adoptait une démarche dont la nouveauté n'a pas été immédiatement perçue, les lecteurs de l'époque étant sans doute trop occupés à se repérer dans les multiples rapprochements inédits que mettait en œuvre l'étude qui leur était ainsi proposée. Il n'en reste pas moins que la démonstration était faite qu'un objet matériel pouvait à lui seul constituer un « mythe »,

1. M. DETIENNE, « L'olivier : un mythe politico-religieux », dans M. Finley (éd.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris et La Haye, 1973, p. 293-306 ; repris dans *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989 (« Un éphèbe, un olivier »), p. 71-84.

2. Comme le rappelle clairement Plutarque, *Propos de table*, 723 F.

et la démarche ainsi initiée n'était pas sans susciter de sérieuses interrogations sur la nature même du mythe. Si l'on suit en effet la perspective ouverte par cette étude dont la méthodologie apparaît après coup singulièrement novatrice, le mythe ne s'incarne pas nécessairement dans ce « récit fabuleux » traditionnellement considéré comme la matière même qui sert à fabriquer du « mythologique ». Il pourrait se condenser en un seul et simple objet qui en constituerait pour ainsi dire le noyau dur, voire même la matrice. Mais l'existence d'un mythe ainsi dépourvu de toute dimension narrative est-elle seulement envisageable ? C'est une question que personne à l'époque ne semble s'être posée.

Vingt ans plus tard, dans *Le métier de Zeus*, le livre que nous avons écrit en commun, l'article de Marcel Detienne est désigné comme l'un des points de repère qui ont fourni son orientation à notre projet³. Le sous-titre même que nous avons choisi : *Mythe du tissage et du tissu*, ambitionnait de situer d'emblée notre réflexion dans une perspective analogue à celle que développait l'article ci-dessus mentionné. Au lieu de nous consacrer, par exemple, à l'analyse du « mythe d'Arachné », le « récit fabuleux » dont la tisserande d'Asie Mineure est l'héroïne, nous avons choisi d'explorer, sur un plan à la fois plus général mais aussi plus concret, les mécanismes qui font qu'un objet matériel, en l'occurrence le tissu, produit du tissage, accède au statut de « mythe », suivant en cela l'intuition qui se dégageait de l'étude du mythe de l'olivier. C'est d'ailleurs dans cette même perspective que nous avons entrepris dans la foulée une série de recherches, dont la plupart furent menées dans le cadre de nos séminaires communs, sous le titre « Comment le mythe et pourquoi⁴ ? »

3. J. SCHEID & J. SVENBRO, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris (La Découverte) 1994, p. 11 et n. 11 ; rééd. Paris (Errance), 2003, p. 9 et n. 11.

4. Voir *Annuaire EPHE, Section sciences religieuses*, t. 103, 1994-1995, p. 273-276 ; t. 104, 1995-1996, p. 311-318. Voir aussi J. SVENBRO, « Syloson's Cloak and Other

LES AGALMATA ET LE RÉCIT MYTHIQUE CHEZ GERNET

Marcel Detienne relève au détour d'une phrase que les représentations dont il est l'objet qualifient l'olivier pour être considéré comme un *agalma*, un « objet précieux ». Le terme même d'*agalma* renvoie directement aux analyses jadis développées par Louis Gernet qui, dans une étude qui a fait date, s'est attaché à explorer la « notion mythique de la valeur » en Grèce ancienne, en réunissant un ensemble de récits mythiques, qui ont un dénominateur commun : ils gravitent tous autour d'« objets de valeur », d'*agalmata*⁵. Les conclusions formulées par Louis Gernet restent incontournables pour qui veut saisir dans toutes ses dimensions le statut assez complexe qui est réservé à certains objets dans la Grèce archaïque.

Mais l'intérêt de l'article ne tient pas seulement à la mise en évidence de la double valeur qui s'attache à ces objets : l'une matérielle, voire prémonétaire, l'autre porteuse de prestige social. Publiée dans le *Journal de Psychologie*, l'étude comporte aussi une dimension théorique qui annonce, dès 1948, le bouleversement dans le domaine de l'étude du *mythe* qui allait marquer les décennies suivantes, à travers notamment l'œuvre de Lévi-Strauss, dont l'article « La structure des mythes » est publié quelques années plus tard⁶. Louis Gernet se réfère en effet à la linguistique de Saussure, pour suggérer au lecteur d'envisager la « mythologie comme une espèce de langage »⁷.

Greek Myths », dans S. DES BOUVRIE (éd.), *Myth and Symbol I. Symbolic phenomena in ancient Greek culture. Papers from the first international Symposium on Symbolism at the University of Tromsø, June 4-7, 1998*, Bergen, 2002, p. 275-286.

5. L. GERNET, « La notion mythique de la valeur en Grèce ancienne », *Journal de Psychologie* 41, 1948, p. 415-462. Repris dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 93-137.

6. Dans *Journal of American Folklore*, 78, 1955, p. 428-444. La traduction française, par Lévi-Strauss lui-même, de cet article constitue le chapitre XI de l'*Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 227-255.

7. GERNET, *op. cit.*, p. 100. Cf. R. DI DONATO, « On the men of ancient Greece », dans *Comparative Criticism* 5, 1983, p. 337-338.

La perspective de Gernet ne saurait pour autant se confondre avec celle de Lévi-Strauss. La façon dont Gernet aborde les récits mythiques qui enveloppent ces *agalmata* comporte un aspect « génératif » qui – sans être entièrement étranger à la perspective lévi-straussienne – semble vouloir faire de *l'objet* le mythe générateur du récit. *Comme si l'objet et non pas le récit constituait le mythe*. Dès le travail sur le « mythe du tissage et du tissu », que nous avons mené ensemble, nous avons été effectivement conduits à nous demander si le mythe, compris comme récit, n'était pas un obstacle à l'analyse de la mythologie du tissage et s'il ne fallait pas définir le mythe d'une façon non narrative. C'est cette perplexité qui nous a ramenés vers Gernet. Citons un passage de notre introduction :

« Les difficultés rencontrées par la mythologie (au sens courant du terme), par l'iconologie et par l'étude des rituels, lorsque chacune d'entre elles, pour les besoins de son propre travail d'interprétation, fait appel aux deux autres, sont bien connues. En partie, elles sont sans doute dues au fait qu'aucune des trois ne peut réclamer, dans l'absolu, une position privilégiée par rapport aux deux autres : ce n'est pas, par exemple, le récit qui, automatiquement, détient la vérité de l'image ou du rituel. Qu'il s'agisse de récits, d'images ou de rituels, à chaque champ correspondent des règles spécifiques nécessitant une démarche plus avertie de la part du chercheur que la juxtaposition ou l'identification naïve.

D'autre part, la mythologie (toujours au sens courant du terme) ne saurait se cantonner dans le seul domaine des récits : les informations dont elle tient compte dans ses analyses sont de provenance trop hétérogène pour que l'on puisse croire à une hégémonie absolue du narratif dans le domaine de la mythologie⁸ ».

8. SCHEID & SVENBRO, *Métier de Zeus*, p. 9-10 = rééd. p. 8-9.

Arrivés à ce point, nous nous sommes rendu compte, après coup, que notre perspective était somme toute très proche de celle qu'envisageait Louis Gernet. Dans les premières pages de son étude sur la valeur, lorsqu'il aborde l'étude du collier d'Ériphyle, Gernet parle en effet de « rencontres » où se laissent voir des « connexions à propos de l'objet de valeur, dans l'imagination légendaire à laquelle il donne le branle »⁹. En d'autres termes, la perspective de Gernet est celle que nous appelons nous-mêmes générative. L'histoire du collier d'Ériphyle gravite autour de son objet. Tout se passe comme si l'objet déclenchait, sur le mode narratif, sa propre exégèse.

DE L'OBJET AU RÉCIT

La peau de vache

Avant même que se soit opérée notre jonction avec la perspective et les conclusions gernetiennes dont nous ne prendrons conscience que plus tard, un premier élément a orienté de manière décisive notre démarche, c'est l'analyse que nous avons entreprise dès 1984, des récits qui entourent la fondation de Carthage¹⁰. Arrivés à un certain point, il nous est apparu nécessaire de reconsidérer le rapport bien connu qui est traditionnellement établi entre les deux éléments constitutifs du récit, à savoir d'une part la « peau de vache », *bursa* en grec, qui aurait été découpée en fines lanières par la reine Éliッサ, et d'autre part le nom même que porte la citadelle, c'est-à-dire *Bursa*. On connaît l'histoire. Éliッサ – plus connue sous le nom de Didon – arrive en Afrique du Nord et demande au roi Hiarbas autant de terre qu'une peau de vache peut en « tenir », *tenere*. Ce que le roi lui accorde sans délai, sans se rendre compte que *tenere* signifie à la fois « couvrir » et

9. GERNET, *op. cit.*, p. 104 ; c'est nous qui soulignons.

10. J. SCHEID & J. SVENBRO, « Byrsa. La ruse d'Éliッサ et la fondation de Carthage », *Annales ESC*, 40, 1985, p. 328-342.

« circonscrire ». La reine découpe alors la *bursa* en fines lanières, de sorte qu'elle obtient un territoire beaucoup plus important que le lot de terre auquel avait songé le roi. D'où, expliquent nos sources, l'appellation conférée à la nouvelle cité, la future citadelle de Carthage, qui reçut le nom de *Bursa*. Autrement dit, le rapport entre l'objet (la peau de vache) et le nom donné à la cité était, selon les anciens, un rapport de causalité : le nom propre *Bursa* commémorait l'histoire de la fondation de la cité.

C'est ce rapport de causalité que nous avons été amenés à inverser. Sans entrer dans le détail de la démarche qui sera examiné plus loin, précisons que nous en sommes venus à penser que c'est l'appellation non grecque de la cité, *Bosra* ou quelque chose de semblable, qui avait suggéré à l'oreille grecque le mot *bursa*. À la suite de quoi, la ville s'était vue attribuer un récit de fondation qui était précisément lié à la « peau de vache ». Ainsi, à y regarder de près, le nom propre *Bursa* ne commémore pas la fondation de la cité. C'est au contraire le nom propre qui a plus probablement orienté l'élaboration du récit de fondation – lequel après coup, conduit à penser que le nom de la cité est particulièrement bien approprié.

Nous avons qualifié cette manière de reconstruire le rapport qui lie d'un côté, la désignation de l'objet, symboliquement chargé, et, de l'autre, le récit qu'il « engendre » ou « fait naître » de démarche *générative*, sans pour autant reprendre à notre compte les associations que l'adjectif en question peut évoquer pour les linguistes. Nous utilisons l'adjectif *génératif* dans le sens de : « relatif à la génération, à la genèse, voire à l'élaboration ou la production ». Il s'agit de la production de récits mythiques aussi bien que d'images, de rituels, voire d'exégèses. Symboliquement chargée, la *bursa* est ainsi à l'origine du récit de fondation que nous avons évoqué. Un récit qui tient aussi à l'existence du lien fondamental qui unit l'espèce bovine à la cité, en Grèce comme à Rome, où les bovins figurent notamment dans les sacrifices de fon-

dation¹¹. C'est dans ce contexte que prend tout son sens le rôle qui est conféré à la peau du bovin. Le mythe de la *bursa* s'inscrit pour nous dans le cadre des liens symboliques qui rattache la « peau de vache » à la « cité », à la fois dans la culture grecque et dans la culture romaine. *La peau de vache est la cité*, pourrait-on dire pour résumer ce mythe. Voilà le *muthos*, qui sous-tend de la même manière, par exemple, le rituel des Dipolies à Athènes, au cours duquel la peau du bovin sacrifié est bourrée de foin et remise sur pied¹². L'association entre peau de vache et cité est si bien établie qu'elle permet d'identifier, dans la construction de l'histoire d'Élissa, la présence d'une activité proprement *mytho-logique*, où le mythe fait naître un récit. Ce que nous appelons finalement mythes, ce sont donc ces associations symboliques préexistantes qui servent de matrices à l'élaboration des récits mythologiques plutôt que les récits eux-mêmes.

Autre exemple, choisi presque au hasard : celui des *Bassarides* où Eschyle évoquait les circonstances dans lesquelles Orphée avait trouvé la mort. Dionysos, irrité par l'attachement particulier qu'Orphée manifestait à Apollon, le plus grand des dieux, envoie au poète imprudent les Bassarides. Lesquelles, écrit le Pseudo-Eratosthène, « le démembrèrent et jetèrent ses *melê* les uns loin des autres. Les Muses les recueillirent et les enterrèrent à un endroit appelé Leibéthra¹³. » Autrement dit, les ménades envoyées par Dionysos, démembrèrent Orphée, dont les membres sont ensuite recueillis par les Muses. Les ménades « jettent les membres, *melê*, d'Orphée les uns loin des autres ». Les membres d'Orphée sont ses *melê*. Or, *melos*, pluriel *melê*, signifie non seulement « membre, partie du corps » mais encore « chant, mélodie, poème ». Et ce deuxième sens est inévitablement et subtilement réactivé au

11. Cf. Fr. VIAN, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, p. 79 et suiv.

12. Porphyre, *Sur l'abstinence*, II, 30.

13. Pseudo-Eratosthène, *Orphicorum Fragmenta*, 113 Kern.

moment où interviennent les Muses, déesses du chant. « Ayant recueilli » (*sunagagousai*) les membres d'Orphée, les Muses les enterrent : si elles enterrent les membres du poète assassiné, elles enterrent donc en même temps ses chants, en les réunissant, pourrait-on dire, sous forme d'anthologie. Car si les déesses-du-chant recueillent des *melê*, on pense inévitablement à la musique, d'autant plus que les *melê* en question sont ceux d'un grand musicien, fils d'une Muse. Le récit gravite donc autour de l'amphisémie du mot *melos*. Il semble même être construit *en vue* de cette amphisémie, qu'il utilise pour son plus grand profit. Difficile d'imaginer que l'amphisémie du mot *melos* soit une découverte faite après coup par celui qui a raconté cette histoire le premier, même si tout se passe comme si la langue grecque accordait ce bonus extraordinaire au narrateur. Il semble bien que la concaténation des notions, ici celle de « membre » et celle de « chant », ait servi là aussi de point de départ à la construction du récit mythique.

Quelques années plus tard, dans l'introduction au *Métier de Zeus*, nous écrivions : « ...nous avons été amenés à voir dans le mythe non pas un récit, mais une simple *concaténation de catégories*. Concaténation grâce à laquelle il devient possible, à l'intérieur d'une culture donnée, d'engendrer des récits mythiques, des images et des rituels dans les champs qui sont les leurs propres. Envisagé ainsi, le rapport entre le récit, l'image et le rituel, désormais à égalité entre eux, ne serait donc pas celui d'un reflet spéculaire mais d'une parenté, donnant aux documents respectifs un air de famille, dont l'origine est cette concaténation de catégories que nous appelons mythe. Dans une culture donnée, ce mythe tend à rester relativement stable, ce qui est particulièrement évident s'il est de nature linguistique¹⁴. »

14. SCHEID & SVENBRO, *Métier de Zeus*, 10 = 8-9.

DU NOM PROPRE AU RÉCIT

Le nom d'Œdipe dans les analyses de Jean-Pierre Vernant

Si les objets constituent, on l'a vu, de formidables réservoirs de mythes, qu'en est-il des noms propres ? Possèdent-ils une capacité similaire à éclairer ou à définir le destin ou bien le rôle social dévolus aux individus qui les portent ? Jean-Pierre Vernant écrivait à propos d'Œdipe dont le destin a été particulièrement tumultueux :

« Il n'est pas jusqu'au nom d'Œdipe qui ne prête à ces effets de renversement. Ambigu, il porte en lui le même caractère énigmatique qui marque toute la tragédie. Œdipe, c'est l'homme au pied enflé (*oïdos*), infirmité qui rappelle l'enfant maudit, rejeté par ses parents, exposé pour y périr dans la nature sauvage. Mais Œdipe, c'est aussi l'homme qui sait (*oïda*) l'énigme du pied, qui réussit à déchiffrer, sans le prendre à rebours, l'"oracle" de la sinistre prophétesse, de la Sphinx [ou Sphinge] au chant obscur. Et ce savoir intronise dans Thèbes le héros étranger, l'établit sur le trône à la place des rois légitimes. Le double sens de *Oidipous* se retrouve à l'intérieur du nom lui-même dans l'opposition entre les deux premières syllabes et la troisième. *Oïda* : je sais, un des maîtres mots dans la bouche d'Œdipe triomphant, d'Œdipe tyran. *Poús* : le pied – marque imposée dès la naissance à celui dont le destin est de finir comme il a commencé, en exclu, semblable à la bête sauvage que son *pied* fait fuir, que son *pied* isole des humains, dans l'espoir vain d'échapper aux oracles, poursuivi par la malédiction au *pied* terrible pour avoir enfreint les lois sacrées au *pied* élevé, et incapable désormais de se sortir le *pied* des maux où il s'est précipité en se hissant au faite du pouvoir. Toute la tragédie d'Œdipe est donc comme contenue dans le jeu auquel se prête l'énigme de son nom¹⁵ ».

15. J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, p. 113.

Arrêtons-nous sur cette phrase. Car s'il en est bien ainsi, c'est-à-dire : si le nom *Oïdipous* contient la tragédie condensée comme une espèce de cube de bouillon, faut-il penser que Sophocle et ses précurseurs n'ont découvert cet état de choses qu'après coup ? Ne faut-il pas plutôt penser que le nom a été là dès le départ *pour orienter précisément la construction du récit* ?

Continuons la citation : « Le savoir d'Œdipe, quand il déchiffre l'énigme de la Sphinx, porte déjà d'une certaine façon sur lui-même. Quel est l'être, interroge la sinistre chanteuse, qui est à la fois *dîpous, trîpous, tetrâpous* ? Pour *Oïdîpous*, le mystère n'en est un qu'en apparence : il s'agit bien sûr de lui, il s'agit de l'homme¹⁶ ».

Mais la présentation des recherches que Vernant a consacrées au mythe d'Œdipe n'est complète qu'à condition d'y inclure les deux autres articles qui concernent le héros thébain. Laissons de côté « Œdipe sans complexe » pour nous attarder sur la troisième des études que Vernant a consacrées à Œdipe, à savoir « Le Tyran boiteux : d'Œdipe à Périandre »¹⁷.

Le point de départ de cette réflexion est l'analyse que Lévi-Strauss a présentée dans *Anthropologie structurale*, dans le chapitre « La structure des mythes », sur lequel nous allons revenir. Si Vernant passe cette étude sous silence dans « Ambiguïté et renversement », il la met en évidence dans « Le Tyran boiteux », tout en soulignant son statut ambigu : il s'agit d'une analyse qui reste aux yeux des spécialistes contestable, dit-il, mais qui a en même temps profondément modifié le champ des études mythologiques. Vernant retient un seul aspect de cette analyse : « Lévi-Strauss, dit-il, est à ma connaissance, le premier à avoir dégagé l'importance d'un trait commun aux trois générations de la lignée des Labdacides : un déséquilibre de la démarche, un manque de symétrie entre les deux côtés

16. VERNANT, VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie*, p. 114.

17. J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, « Le Tyran boiteux : d'Œdipe à Périandre », *Le temps de la réflexion*, II, 1981, p. 227-255, repris dans J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie deux*, Paris, 1986, p. 45-77.