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

**Herausgeber:** Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

**Band:** 27 (1970)

**Heft:** 1

**Artikel:** Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice : les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion

**Autor:** Rudhardt, J.

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-22342

**Nutzungsbedingungen**

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

**Conditions d'utilisation**

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

**Terms of use**

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

**Download PDF:** 15.07.2025

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

MUSEUM HELVETICUM

Vol. 27 1970 Fasc. 1

# Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion

*Par J. Rudhardt, Genève*

## *Position du problème*

On a maintes fois commenté le mythe du partage opéré par Prométhée dans les chairs d'un bœuf pour tromper la perspicacité de Zeus[1]:

*τῷ μὲν γὰρ σάρκας τε καὶ ἔγκατα πίονα δημῷ*
*ἐν ῥινῷ κατέθηκε καλύψας γαστρὶ βοείῃ,*
*τῷ δ'αὖτ'ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ*
*εὐθετίσας κατέθηκε καλύψας ἀργέτι δημῷ.*[2]

Ce mythe, pense-t-on, a pour raison d'être et pour fonction d'expliquer un épisode central du sacrifice olympien: la constitution d'une part divine – faite principalement de graisse et d'os qui seront brûlés sur l'autel – et l'attribution aux hommes de la viande de boucherie. Cette interprétation qui se fonde sur une indication explicite d'Hésiode[3] doit certainement être retenue, mais il s'agit d'en reconnaître l'exacte portée.

Le partage sacrificiel présente un aspect paradoxal à nos yeux puisqu'il attribue la moins bonne part de la victime aux dieux que le sacrifice doit honorer et réserve

---

[1] La question est envisagée dans la plupart des études traitant de Prométhée. Outre les pages qui lui sont consacrées dans les ouvrages généraux tels que: L. Preller, *Griechische Mythologie*. 1. Bd.: Theogonie und Götter (Berlin 1894) 91ss. K. Kerényi, *La religion antique*. Trad. fr. (Genève 1957) 145ss. mentionnons seulement B. G. Weiske, *Prometheus und sein Mythenkreis* (Leipzig 1842) 145ss.; K. Bapp, *Prometheus* in: Roschers Lexikon III 2 (1902 bis 1909); A. Thomsen, *Der Trug des Prometheus*, ARW 1909, 460–490; E. Schwartz, *Prometheus bei Hesiod*, SBBerl. 1915, 133–148 (= Ges. Schriften 2 [1956] 42ss.); E. Vandvik, *The Prometheus of Hesiod and Aeschylus* (Oslo 1943); S. Eitrem, *Prometheus*, Eranos 1946 (Mélanges Rudberg) 14–19; K. Kerényi, *Prometheus*, Albae Vigiliae 4 (Zurich 1946); L. Séchan, *Le mythe de Prométhée* (Paris 1951); A. Séveryns, *Prométhée, héros de conte populaire*, La nouvelle Clio 3 (1953); F. Wehrli, *Hesiods Prometheus*, Navicula Chilioniensis (Leiden 1956); K. Reinhardt, *Prometheus*, Eranos Jb. 1956, 241–243; L. Eckhart, *Prometheus*, in: RE (1957), notamment § 24: Opfertrug; E. Heitsch. *Das Prometheus-Gedicht bei Hesiod*, Rh. Mus. 106 (1963) 1–15.

[2] Hes. *Th.* 538–541. Sans prendre ici parti sur la façon dont il convient de résoudre le problème posé par les singuliers *τῷ μὲν ... τῷ δὲ ...* figurant dans les manuscrits, nous noterons que trois choses au moins demeurent certaines: 1° deux parts sont définies et proposées au choix de Zeus (cf. v. 549); 2° en accomplissant ce partage, Prométhée a l'intention de tromper Zeus (cf. vv. 537. 543. 551); 3° cet acte entraînera des conséquences pour l'humanité (cf. v. 551ss.), mais l'auteur en est Prométhée; c'est lui qui s'adresse à Zeus (cf. v. 536. 548–549).

[3] Hes. *Th.* 566–567. Nilsson considère ce mythe comme une «aitiologische Erklärung des Speiseopfers» (Religionsgeschichtliches Lesebuch ... herausgegeben von A. Bertholet. 4: Die Religion der Griechen [Tübingen 1927] 33 Nr. 28).

ZK 69-30/32

la meilleure aux hommes, mais il n'est pas certain que cette inégalité ait rendu l'opération sacrificielle inintelligible pour les Grecs ni qu'ils aient inventé ou simplement utilisé la fable de Prométhée pour lever cette difficulté. En fait – le vocabulaire grec nous le montre suffisamment – ce qui intervient dans le mécanisme sacrificiel, c'est le degré de sacralité des différents organes de la victime, bien davantage que leur valeur alimentaire[4]. Si l'on voulait supposer que les

---

[4] Le prêtre est un ἱερεύς; immoler en sacrifice se dit ἱερεύειν; la victime est un ἱερεῖον; les organes dégagés et observés dans le sacrifice sont des ἱερά, etc. Les Anciens reconnaissaient une qualité éminemment sacrée à certains morceaux de l'animal abattu. L'usage des τόμια dans le sacrifice juratoire, la consommation des σπλάγχνα rôtis à la flamme de l'autel, le maniement et l'observation de certains organes dans plusieurs rites sacrificiels ainsi que l'emploi du mot τὰ ἱερά pour désigner de tels organes, le montrent clairement. Par analogie, il y a lieu de penser que le traitement particulier des μηρία indique aussi leur sacralité. Au contraire, les Grecs attribuaient un degré de sacralité moins élevé à la viande de boucherie qui pouvait être emportée loin de l'autel dans plusieurs rituels (voir infra note 8).

Une circonstance peut sembler à première vue infirmer la distinction que nous établissons entre la sacralité et la valeur alimentaire. Le sacrifice n'est pas seulement un acte que l'on accomplit matériellement; il est aussi pensé et commenté. Les Grecs utilisent à cette fin le langage mythique dans lequel ils parlent habituellement des objets de leur religion. Or ce langage indique précisément par l'image de l'alimentation l'utilité que le sacrifice revêt pour les dieux (Les dieux se nourrissent des sacrifices, lisons-nous chez Homère, *Il.* 1, 423–424; 8, 548–552; 9, 535; *Od.* 1, 21–26; 7, 201s.). Cela ne doit pas nous embarrasser car l'image mythique a pour caractère spécifique de signifier autre chose que ce qu'elle représente (cf. J. Rudhardt, *Une approche de la pensée mythique: le mythe considéré comme un langage,* Studia Philosophica 26 [1966] 208–237). Dans le cas particulier, un paradoxe montre clairement que l'image de l'alimentation ne doit pas être comprise dans un sens littéral: les dieux se repaissent de *la fumée* du sacrifice (Hom. *Il.* 1, 66–67. 367; cf. Aristoph. *Av.* 1516–1520). Un procédé comique consiste à traiter l'image mythique comme une représentation objective et à suggérer du mythe une interprétation littérale ou matérielle. C'est ainsi qu'Aristophane fait dire à Strepsiade, à propos de la pluie de Zeus: je croyais que Zeus pissait à travers un crible (Aristoph. *Nub.* 372). De la même manière, les poètes comiques du IVe siècle joueront à interpréter littéralement l'image d'un sacrifice destiné à nourrir le dieu et l'inégalité des parts sacrificielles, considérées alors du point de vue alimentaire seulement, inspirera leur verve (Men. *Dysc.* 447–453 = fr. 117 (Koerte), *L'Ivresse* fr. 264 (Koerte); Euboulos fr. 95. 130 (Kock). Cf. aussi Lucien, *Bis accusatus* 10).

Nous croyons illégitime de supposer qu'Hésiode s'inspire d'une force de même type lorsqu'il raconte le partage effectué par Prométhée. Le ton du poète est incontestablement sérieux; or, s'il est fréquent de voir un auteur comique répéter un récit sérieux en le tournant en dérision, il l'est beaucoup moins de voir un penseur reprendre avec gravité une invention plaisante, sans prévenir de la conversion qu'il opère. Nous noterons en outre et surtout qu'Hésiode ne passe pas du plan mythique où se déroule l'action des dieux au plan matériel où se déroule celle des hommes; Prométhée qui agit – serait-ce pour les hommes – est un immortel; c'est un dieu qui partage le bœuf et qui en présente les morceaux à un autre dieu, son cousin. Les événements racontés se déroulent donc tous sur le même plan. Le partage accompli n'est pas un sacrifice (nous reviendrons sur ce point: cf. p. 5) et la sacralité des parts ne doit pas être prise en considération; seule leur valeur alimentaire intervient; c'est pourquoi leur inégalité est scandaleuse. Il est vrai que le sacrifice accompli par les hommes comportera ultérieurement une allusion au partage prométhéen (Hes. *Th.* 566–567). Si le mythe alors éclaire le mythe, il doit le faire mythiquement. Il s'agira pour nous de découvrir quel sens cette référence au scandale mythique donne au geste sacrificiel. L'embarras des auteurs modernes en présence de l'aspect paradoxal du partage rituel provient en partie de ce qu'ils ne font pas ces distinctions indispensables.

Anciens, oubliant le sens de leur propre langue, ont négligé la fonction de la sacralité dans l'opération rituelle et que le sacrifice leur a paru constituer une injustice, comme pure offrande alimentaire, on comprendrait mal qu'il leur ait suffi, pour le légitimer, d'imaginer qu'il trouve son origine dans une injustice antérieure dont il constituerait la simple répétition.

Les auteurs modernes ont tenté d'expliquer ce paradoxe de diverses façons[5]. Dans un mémoire fameux, K. Meuli a mis en évidence les ressemblances qui unissent les rites sacrificiels helléniques, notamment l'emploi qu'ils font de la graisse et des os, à des usages pratiqués par certains peuples chasseurs de Sibérie, usages intelligibles en considération de leurs modes de vivre et de penser, et il a suggéré de rechercher l'origine du rite grec dans les mœurs propres aux nomades chasseurs d'une époque antérieure à celles de l'élevage et de l'agriculture[6].

Nous n'écarterons pas cette hypothèse que K. Meuli défend avec de forts arguments, mais elle demeure insuffisante à nos yeux; elle n'explique pas la survivance du rite à une époque où les circonstances qui avaient conditionné sa naissance ont disparu. Il est invraisemblable que les Grecs aient alors répété un geste qui n'avait plus aucune raison d'être pour eux et qu'ils aient naïvement inventé la fable du partage opéré par Prométhée pour le justifier a posteriori, parce qu'ils auraient souffert de son inintelligibilité. En fait, ils continuent de sacrifier pendant longtemps avec une piété sans défaillance, dans l'intention explicite d'honorer les dieux. Voilà ce dont il faut rendre compte et ce que l'on ne comprend pas si le sacrifice n'a pas d'autre raison d'être à l'époque historique que celle qui repose dans des usages nomades oubliés; ce que l'on ne comprend pas davantage si l'on suppose qu'il trouve sa seule justification dans l'invention d'une fable le réduisant à une tromperie dérisoire, inefficace de surcroît. Ajoutons que l'on ne comprend pas mieux dans cette hypothèse l'invention même d'une telle fable, puisqu'elle présente comme une malhonnêteté stérile l'acte de piété qu'elle aurait pour fonction de justifier.

La recherche diachronique éclaire le passé d'une institution, elle peut expliquer comment celle-ci s'est formée au cours du temps; elle ne fait point découvrir la fonction qu'elle remplit ensuite dans une société déterminée, elle n'en livre pas le sens. Elle doit être complétée par une étude synchronique[7].

---

[5] Ils proposent des explications de divers types, de type psychologique par exemple (cf. Kerényi); dès B. G. Weiske toutefois, c'est à la méthode comparative qu'ils recourent le plus souvent, en produisant des rites analogues au rite grec, connus en ethnographie (cf. A. Thomsen).

[6] K. Meuli, *Griechische Opferbräuche*, Phyllobolia für Peter Von der Mühll (Basel 1946) 185–282. Cf. Victor Martin, *L'ethnologie et la préhistoire au service de l'interprétation des classiques*, Archives suisses d'anthropologie générale 1946, 56–71.

[7] Le monde hébraïque pourrait offrir un champ de comparaisons plus proche du monde grec que celui des nomades sibériens. Or le rituel hébraïque distingue des types sacrificiels analogues à ceux que le rituel hellénique distingue de son côté. Ils connaissent l'un et l'autre des sacrifices caractérisés par une destruction complète de la victime et des sacrifices différents comprenant un partage de la victime entre les dieux et les hommes. Sur les sacrifices hébraïques,

Nous avons montré ailleurs[8] que le sacrifice grec dont la victime est un *ἱερεῖον*, qui comporte une manipulation des *ἱερά*, que la proximité d'individus *ἀνόσιοι* suffit à perturber, constitue une opération dont le mécanisme met en œuvre une puissance et se déroule dans un ordre, liés tous deux à des aspects du sacré qu'expriment respectivement les mots *ἱερός* et *ὅσιος*. Il vise à établir une communication entre l'homme et la puissance sacrée, sans perturber l'équilibre du monde, de manière à renforcer l'action humaine et à la faire entrer du même coup dans l'ordre religieux des choses.

L'aperception du sacré ne se situe pas au niveau de l'intelligence claire mais à celui de l'affectivité ou d'un vécu global. C'est pourquoi les Grecs expriment au moyen des adjectifs *ἱερός* et *ὅσιος* le sentiment qu'ils éprouvent d'une présence de la puissance en certains objets ou en certains lieux, de son action dans certains événements, et celui d'une conformité de certaines conduites avec l'ordre religieux ou d'une appartenance de leur auteur à cet ordre, mais ils ne possèdent point de substantifs pour désigner cette puissance ou cet ordre dont leur pensée n'a point élaboré de concepts[9]. Or l'exigence d'intelligibilité ne se satisfait pas de la pure

---

voir R. de Vaux, *Les sacrifices dans l'Ancien Testament* (Paris 1964). Sur les sacrifices grecs, voir P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen* (Leipzig-Berlin 1910) et *Die griechischen Kultusaltertümer* (Munich 1920) 95–155. Voir en outre: R. K. Yerkes, *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif.* Trad. fr. (Paris 1955).

Le zèbah šᵉlâmîm, notamment, présente de remarquables correspondances avec la *θυσία* (*Lev.* 3; 7, 11–38; 10, 14–15; 17, 3–7; 22, 2–25). On voit constituer dans les deux cas une part divine brûlée sur l'autel, une part réservée à ceux qui offrent le sacrifice et qu'ils mangent ensemble, et une part sacerdotale (en Grèce, cette dernière varie selon les cultes; il peut arriver qu'elle soit inexistante, car le prêtre y joue un rôle moins indispensable qu'en Israël). Dans les deux cas, la part divine comprend de la graisse. Dans les deux cas, le sang de la victime est répandu sur l'autel. Ce dernier rite est bien expliqué dans l'Ancien Testament: si le sang ne doit pas être absorbé par l'homme et s'il est réservé à Dieu, c'est qu'il est le siège ou le principe de la vie (*Gen.* 9, 4; *Lev.* 7, 27; 17, 14; *Deut.* 12, 23). La graisse jouit sans doute d'une qualité de même ordre (cf. *Lev.* 3, 16); on peut noter en outre qu'elle est une matière particulièrement combustible.

On remarquera ce qui suit. Quelle qu'ait été l'origine des gestes qui composent les sacrifices des Hébreux, ces gestes ont été ordonnés par eux dans un système rituel et réinterprétés en considération de la totalité de leurs croyances; le sacrifice est demeuré vivant parmi eux en vertu de cette réinterprétation. C'est dans leur vie religieuse, sous l'éclairage de leur pensée théologique qu'il revêt un sens.

Quel que soit l'intérêt d'une comparaison entre le rituel hébraïque et le rituel grec, et même si cette comparaison met en évidence des parentés que l'histoire devrait peut-être expliquer, il serait illégitime d'interpréter celui-ci en considération de ce qu'une étude de celui-là peut nous apprendre. C'est aux Grecs eux-mêmes et à eux seuls qu'il convient de demander le sens des sacrifices qu'ils accomplissent.

[8] J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Genève 1958). Dans ce premier ouvrage, nous avons méconnu le rôle du mythe dans la pensée des Grecs. Nos recherches ultérieures ont en revanche confirmé ce que nous y écrivions à propos des mots *ἱερὸς* et *ὅσιος* et sur le mécanisme de l'opération sacrificielle.

[9] Il est vrai que la langue grecque a la faculté de substantifier les adjectifs. Nous remarquerons toutefois que *τὸ ἱερόν* revêt une signification concrète dans la plupart de ses emplois et que *τὸ ὅσιον* est extrêmement rare. Ni l'un ni l'autre ne sont généralement employés pour désigner une notion abstraite, comme *τὸ καλόν* ou *τὸ ἀγαθόν* par exemple. Il existe pourtant

réaction affective ni de la riche opacité du vécu; le mythe a pour fonction d'exprimer ce qui, de l'expérience vécue, n'est pas exactement restitué par l'analyse conceptuelle, de l'élaborer et d'en éclairer le sens. Les mythes relatifs au sacrifice doivent remplir ce rôle.

## *I. Le contexte mythique où il convient de situer le partage opéré par Prométhée*

Le mythe du partage prométhéen doit bien éclairer certains des rites sacrificiels; Hésiode le dit explicitement:

*ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων*
*καίουσ' ὀστέα λευκὰ θυηέντων ἐπὶ βωμῶν*[10].

Une telle combustion appartient au rituel du grand sacrifice, comme le montrent notamment les descriptions homériques; l'acte de Prométhée préfigure le geste par lequel les sacrificateurs dégagent les os des cuisses et les recouvrent de graisse sur laquelle ils distribuent quelques petits morceaux de viande[11]. Le sacrifice toutefois ne consiste pas seulement dans le rappel de la tromperie mythique et celle-ci ne suffit pas à l'expliquer. Relisons en effet les textes avec plus d'attention. Nous noterons en premier lieu que l'acte de Prométhée n'est pas désigné par Hésiode sous le nom de sacrifice; accompli par un dieu qui s'adresse à un autre dieu, il n'établit point de communication entre le mortel et l'immortel mais se déroule entièrement dans le monde divin: ce n'est pas un acte cultuel[12]. Nous remarquerons en second lieu que le mythe n'éclaire pas la totalité du sacrifice mais un détail seulement des gestes qui le composent[13]. Si le mythe doit expliquer le sacrifice, il le fait d'une façon partielle seulement et requiert des compléments. Ces complé-

---

un substantif, *ἡ ὁσία*, d'un usage peu fréquent et difficile à bien comprendre; on le traduit habituellement par «loi divine»; c'est lui qui nous paraît exprimer l'idée la plus proche de celle d'un ordre religieux des choses.

[10] Hes. *Th.* 556–557.

[11] Descriptions du sacrifice chez Homère: *Il.* 1, 443–474; 2, 394–438; *Od.* 3, 1–66. 382–384. 418–472; 12, 344–365; 14, 413–456. Sur la constitution de la part divine, voir notamment: *Il.* 1, 460–461. 464; 2, 427; *Od.* 3, 456–458. Cf. *Et. M.* 585, 22 s.v. *μηρία*.

[12] Pour désigner le sacrifice, Hésiode emploie le verbe *ἔρδειν* (*Th.* 417; *Op.* 136. 336); ce verbe n'apparaît pas dans le récit du partage accompli par Prométhée. Eschyle mentionne l'invention des signes mantiques par Prométhée, sans faire de lui un sacrificateur ni rappeler le partage du bœuf (Eschl. *Prom.* 492–499), Lucien se réfère au partage du bœuf sans jamais employer aucun mot qui puisse désigner un sacrifice (Luc. *Prom.* passim, notamment 3. 5. 6. 7). C'est à une époque tardive seulement, chez un scholiaste (*Schol. Eschl. Prom.* 11 et 1022) et dans des textes latins que nous voyons l'acte de Prométhée considéré comme un sacrifice. Or ces auteurs rapportent tout le mythe d'une manière très différente de celle que nous lui connaissons dans la tradition grecque plus ancienne (Hyg. *Astron.* 2, 15; Myth. Vat. 2, 64). Voir aussi plus haut note 4.

[13] Les rites de consécration et les rites d'abattage pourraient avoir été passés sous silence, sans que cette omission soit significative puisque la faute de Prométhée qu'il s'agit de nous rapporter consiste seulement dans la façon dont il a partagé l'animal abattu. Il convient en revanche de noter que, dans le récit du partage, il n'est question ni des *ἱερά* que l'on observe ni des *σπλάγχνα* que les officiants consomment (ni du sang que l'on répand sur l'autel). Or ces différents rites sont essentiels dans la *θυσία*; ils définissent le sacrifice.

ments, l'ensemble de la mythologie nous les fournira. L'embarras dans lequel la fable du partage a plongé les commentateurs résulte, nous semble-t-il, de ce qu'ils l'ont considérée isolément, sans tenir compte du contexte mythique dans lequel il convient de la situer.

Hésiode ne nous livre pas la totalité de ce contexte car, dans la Théogonie, il raconte la tromperie de Prométhée d'une façon purement épisodique[14]; cela ne l'empêche pourtant pas de signaler avec beaucoup de précision l'instant mythique où Prométhée intervient. Un vers décisif introduit en effet le récit du partage:

*καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι*
*Μηκώνῃ*[15].

Le verbe *κρίνεσθαι* est ici capital; les vers 881–882 en éclairent le sens[16]. Il y signifie la solution du conflit qui a opposé les Olympiens et les Titans et à la suite duquel les deux groupes de dieux occupent une place nouvelle dans l'ordre du monde. Un mot clé apparaît dans ce contexte: le mot *τιμαί*. Ce que la *crise* a défini, ce sont les *τιμαί* respectives des Olympiens et des Titans.

---

[14] Nous n'entendons pas nous prononcer sur le problème délicat de la composition de l'œuvre hésiodique ni sur celui des sources littéraires ou des traditions qui en ont inspiré les divers développements. Un texte nous est parvenu; quelles qu'aient été les circonstances de sa première composition et même s'il a subi plusieurs remaniements par la suite, il avait un sens pour ceux qui l'ont mis par écrit tel que nous le connaissons, qui l'ont lu et qui l'ont répété. C'est ce sens que nous pouvons tenter de déceler.

D'autre part, le texte se réfère à plusieurs mythes qui lui préexistent, même s'il les modifie peut-être, et dont il présuppose la connaissance. Il s'inscrit ainsi dans un contexte mythique qu'il vient compléter. Serait-il hétérogène et mouvant, cet ensemble de mythes habitent la conscience commune des Grecs où, d'une certaine façon, ils s'organisent. Même si chaque Grec fait un choix parmi eux, sous l'influence de son éducation, de traditions locales ou gentilices, des tendances de son époque ou de sa génération, de ses inclinations ou de ses réflexions personnelles, ce choix n'abolit pas l'existence d'une culture mythique hellénique qui le conditionne et chaque mythe demeure lié à d'autres en considération desquels son sens se précise ou se définit. L'intelligence d'un mythe ne se réduit pas à la compréhension d'une œuvre unique où tel de ses épisodes est rapporté dans une intention particulière; il peut arriver en revanche que la juste compréhension de cette œuvre requière l'intelligence entière d'un mythe auquel elle se réfère et qui la dépasse.

Dans la *Théogonie*, les récits relatifs aux fils de Japet s'inscrivent à une place déterminée par l'ordonnance généalogique de l'ensemble de l'œuvre; sans rapporter la totalité des événements auxquels furent mêlés Prométhée et ses frères, ils relatent quelques-uns d'entre eux seulement, choisis, semble-t-il, de manière à mettre en évidence la clairvoyance et le pouvoir de Zeus, mais ils supposent connus d'autre part les personnages mentionnés, ainsi que les principaux épisodes de leur existence. Pour comprendre le sens des mythes auxquels le poète se réfère ainsi, il faut considérer la place et la fonction qu'ils remplissent à l'intérieur de son œuvre, mais il faut aussi dépasser les indications explicites qu'il nous fournit et tenir compte autant que possible du contexte mythique latent, présent à l'esprit de ses auditeurs ou de ses lecteurs, même si nous ne sommes évidemment pas en mesure de le restituer d'une façon complète et bien assurée. La démarche est périlleuse et nous y courons le risque de nous fourvoyer mais, si nous refusons de la tenter, cette prudence nous condamne à ne comprendre ni sa pensée ni celle des Anciens que son œuvre a nourrie.

[15] Hes. *Th.* 535–536.

[16] Hes. *Th.* 881–882 *αὐτὰρ ἐπεί ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν*
*Τιτήνεσσι δὲ τιμάων κρίναντο βίηφι.*

Raconter cette répartition des *τιμαί* entre les générations divines successives puis entre les Olympiens eux-mêmes, telle est l'intention qu'Hésiode exprime très clairement dans le préambule de la Théogonie[17]. En fait, dans le texte qui nous en est parvenu, cette intention paraît imparfaitement réalisée; les vers 881–885 nous en signalent pourtant la persistance et nous indiquent deux phases de cette répartition. La première s'accomplit à travers les conflits qui règlent le sort des Titans; la seconde est l'œuvre de Zeus qui attribue sa part à chacun des Olympiens[18]. Cette seconde phase est un épisode essentiel de la cosmogonie; après la multiplication et l'affrontement des puissances, il symbolise l'établissement d'un ordre qui constitue le véritable aboutissement du récit de la création.

Homère nous enseigne comment le partage des compétences s'effectue entre les Cronides: Zeus reçoit la maîtrise du Ciel; Poséidon, celle de la mer; Hadès, celle du monde infernal; la terre demeure le bien commun des dieux[19]. A l'intérieur de ce dernier domaine, il reste pourtant nécessaire que les prérogatives de chacun d'entre eux soient encore précisées. Comme le voit Apollodore[20], c'est dans le contexte de cette ultime répartition des *τιμαί* que s'inscrit, par exemple, l'antagonisme d'Athéna et de Poséidon pour la possession de l'Acropole d'Athènes. Un tel mythe nous apprend que les derniers conflits ou les derniers aménagements de l'ordre religieux concernent l'humanité aussi bien que les dieux; d'après la tradition athénienne, l'humanité, représentée par Cécrops, y participe activement.

En résumé, la *crise* où intervient la ruse de Prométhée s'apparente aux grandes crises cosmogoniques; celles-ci aboutissent, à travers des antagonismes et des conflits, à l'instauration d'un ordre et à la définition de compétences; les dernières d'entre elles concernent l'humanité.

Dans le passage que nous venons de citer, Hésiode nous fournit un autre renseignement: la *crise* dont il parle se déroule à Mécôné. Or une tradition attestée par plusieurs scholiastes lie précisément au lieu de Mécôné un épisode important de la répartition des *τιμαί*.

Le scholiaste de Pindare, qui se réfère à Hésiode et à Callimaque, écrit en termes généraux: *οἰκείως δὲ ἱερὰν τὴν Σικυῶνα προσηγόρευσεν· ἡ γὰρ Μηκώνη ἐπ'αὐτῆς ἐστιν, ἐφ'ἧς οἱ θεοὶ διεδάσσαντο τὰς τιμάς*[21]. Un scholiaste d'Homère situe l'acte de la répartition des grandes régions du monde entre les Cronides dans la ville de

---

[17] Hes. *Th.* 73–74. 112–113.

[18] Hes. *Th.* 885: *ὁ δὲ τοῖσιν ἑὰς διεδάσσατο τιμάς*. Cf. 392–396.

[19] Hom. *Il.* 15, 187–193.

[20] [Apld.] *Bibl.* III 14, 1: *ἔδοξε τοῖς θεοῖς πόλεις καταλαβέσθαι ἐν αἷς ἔμελλον ἔχειν τιμὰς ἰδίας ἕκαστος*. Il semble que le mot *τιμαί* signifie principalement ici les honneurs cultuels. Il n'en résulte pas que l'objet de l'antagonisme entre Athéna et Poséidon soit d'une nature radicalement différente de celui des conflits cosmogoniques antérieurs: il s'agit toujours de définir des pouvoirs ou des charges, des privilèges et des honneurs solidairement désignés par le mot *τιμαί* et qui sont compris pour l'esprit grec dans la même notion. Cf. par ex. Hes. *Th.* 203–204. 395–396.

[21] *Schol. Pind. Nem.* 9, 123.

Sicyone[22] sur l'emplacement de laquelle nous venons d'apprendre que se trouvait Mécôné. Le partage décidé à Mécôné ne se réduit pourtant pas à cette première distribution. Un scholiaste d'Hésiode[23] précise qu'il a défini en outre les prérogatives des dieux à l'égard de l'humanité: *ἐν τῇ Μηκώνῃ ἐκρίνοντο τίνες θεοὶ τοὺς ἀνθρώπους λάχοιεν*. Cette proposition, très limitative, semble indiquer que certains dieux doivent, à l'exclusion des autres, recevoir des droits sur l'humanité. Si l'on corrige *τοὺς* en *τίνας*, à la suite de Voss[24], notre phrase semble faire allusion à une distribution des prérogatives divines parmi les différents peuples ou les différentes communautés qui habitent la terre, ce qui paraît s'accorder mieux avec la réalité cultuelle de la Grèce. Le mythe d'Athéna et de Poséidon et d'autres mythes analogues nous apprennent toutefois que les événements qui aboutissent à cette distribution se déroulent en plusieurs régions du monde, dans les lieux précisément dont la maîtrise doit être finalement attribuée à une divinité particulière. En fait la phrase d'Hésiode, *ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ'ἄνθρωποι*, signifie un événement dont la portée est plus générale et par lequel les hommes et les dieux sont globalement concernés. Le scholiaste le reconnaît lorsqu'il écrit: *καὶ γὰρ ὅτ'ἐκρίνοντο θεοί, ἐκρίνοντο τί θεὸς καὶ τί ἄνθρωπος*.

En mentionnant les événements qui se déroulent à Mécôné, Hésiode situe le partage effectué par Prométhée lors d'une *crise* qui doit aboutir à la définition des situations ou des fonctions respectives des hommes et des dieux.

Cette *crise*, Hésiode ne la raconte pas dans la Théogonie, car il y considère les dieux plus que les hommes et s'attache aux phases antérieures de l'histoire du monde. Il en mentionne pourtant quelques épisodes, lorsqu'il parle de Prométhée: ce sont les conflits pour l'usage du feu et l'envoi de Pandora parmi les hommes[25]. Elle comprend encore d'autres événements dont l'auteur de la Théogonie ou des Travaux n'a pas l'occasion de parler, elle comprend notamment le déluge[26]. Les

---

[22] *Schol. Hom. Il.* 15, 21: *κλῆρος ὁ μυθευόμενος ἐν Σικυῶνι ... καὶ διαίρεσις τῶν ἀδελφῶν*. Cf. Heracl. *Alleg. Hom.* 41, 5.

[23] *Schol. Hes. Th.* 535s.

[24] Cité par West, Hesiod *Theogony* (Oxford 1966) 317–318 ad v. 535.

[25] Feu: Hes. *Th.* 551s. 561ss. Cf. *Op.* 42ss. Pandora: Hes. *Th.* 570ss. Cf. *Op.* 59ss.

[26] Nous serons amenés à mettre le partage opéré par Prométhée en relation avec le sacrifice accompli par Deucalion à la fin du déluge. On pourrait objecter que les mythes de Prométhée et celui de Deucalion ne sont pas de même origine et qu'ils n'appartiennent par conséquent pas au même ensemble.

Sans nous prononcer sur l'origine des mythes grecs du déluge, nous ferons seulement les observations suivantes: 1° ils diffèrent des mythes sémitiques par plusieurs traits importants: a) les déluges n'y sont pas universels mais géographiquement circonscrits; ils ne détruisent pas tous les animaux et nul n'a par conséquent pour tâche de pourvoir à la survie de leurs espèces; ils laissent en divers lieux de nombreux rescapés (le plus célèbre d'entre eux est Deucalion mais d'autres hommes échappent au déluge, dans la région du Parnasse même, et Deucalion les réunira dans la ville de Dodone); b) sauf peut-être chez Nonnus dont le texte n'est pas parfaitement clair sur ce point et qui est très tardif, l'inondation résulte seulement de la pluie versée par Zeus et non d'une remontée des eaux souterraines; elle ne peut être considérée comme un retour sur la terre des eaux qui furent primordiales; c) le déluge n'a pas pour cause une culpabilité générale de l'humanité et les rescapés ne se distinguent pas essen-

textes nous en conservent des versions différentes qui ne sont pas toutes compatibles entre elles, comme si ces événements n'avaient jamais été intégrés dans un système unique. En dépit toutefois d'une diversité qui tient à la pluralité des traditions locales, ils sont généralement connus des Grecs; plusieurs d'entre eux sont liés les uns aux autres et s'ordonnent dans une succession qui comporte une cohérence. Leur étude n'entre pas ici dans notre propos; nous en dirons seulement ce qui suit, d'une façon schématique:

1. Le rôle décisif que Prométhée remplit dans plusieurs de ces événements nous assure qu'ils appartiennent à un même groupe de mythes et qu'il convient, pour en comprendre le sens, de considérer les relations qui les unissent entre eux[27].

2. Lors du déluge, Prométhée enseigne à son fils Deucalion le moyen d'y survivre et fait de lui l'un des principaux rescapés: Deucalion sera l'ancêtre commun des grandes races helléniques[28].

3. La crise aboutit à une séparation entre les hommes et les dieux[29]. Même si l'ordre de leur succession n'est pas clair et même s'ils n'ont pas été articulés l'un à l'autre dans un système logique, le retrait du feu et le déluge symbolisent à leur façon cette rupture ou contribuent à la créer.

---

tiellement des autres hommes par leurs qualités morales. Quelle que soit donc l'origine lointaine de leurs mythes du déluge, les Grecs les ont utilisés et développés d'une manière originale. 2° a) Ces mythes présentent en Grèce de nombreuses variantes locales, ce qui montre qu'ils y ont pénétré assez tôt et assez profondément pour y être élaborés dans chaque région selon son génie propre et en accord avec ses autres traditions. b) Pindare y fait allusion comme à un mythe parfaitement connu de son temps (Pind. *Ol.* 9, 41 [62] ss.; cf. *Paean* 9, 13–20 Snell). c) Dès les plus anciens témoignages, le déluge est associé au nom de Deucalion, fils de Prométhée (Pind. l. l.; Hécatée, FGrHist 1 fr. 13–15 Jac.; Acousilas, FGrHist 2 fr. 34–35 Jac.; Hellanicos, FGrHist 4 fr. 6a. 114. 117 Jac.). Or la filiation Prométhée-Deucalion est déjà connue d'Hésiode (Hes. fr. 2, cf. fr. 4 Rzach), qui fait même allusion aux hommes nés de la terre (après le déluge) pour entourer Deucalion (Hes. fr. 115 Rzach).

En conclusion, quelles qu'aient été les origines respectives des mythes de Prométhée, de Deucalion et du déluge, ces mythes ont été hellénisés très tôt; ils coexistent dans la tradition grecques dès l'époque hésiodique.

[27] Le mythe des races – qui a connu plusieurs versions lui aussi – n'a sans doute jamais été clairement coordonné avec ceux du déluge, du feu et de Pandora, dans un système achevé qui les aurait tous intégrés. Il existe pourtant entre eux des corrélations montrant que la pensée grecque ne les tient pas pour hétérogènes et ne veut pas les comprendre indépendamment les uns des autres. Dans tous ces mythes, nous voyons Prométhée intervenir et l'antagonisme Zeus-Prométhée joue un rôle prédominant. Rappelons par exemple ce qui suit: Zeus déclanche le déluge pour détruire la race de bronze et Prométhée sauve ensuite Deucalion ([Apld.] *Bibl.* I 7, 2); Zeus avait l'intention de détruire l'humanité et de créer une race toute nouvelle, c'est Prométhée qui l'en a empêché (Esch. *Prom.* 231 ss.). Remarquons que Prométhée met ainsi fin à la succession des races humaines, comme il met fin d'autre part à la succession des règnes divins, en livrant à Zeus le secret dont la connaissance lui permettra de n'être pas détrôné.

[28] [Apld.] *Bibl.* I 7, 2; cf. *Schol. Hom. Il.* 13, 307; *Strab.* 8, 7 p. 383.

[29] Bien qu'il ne soit pas explicitement mis en relation avec les mythes que nous considérons ici, l'âge hésiodique des héros pourrait bien symboliser une courte période intermédiaire pendant laquelle hommes et dieux conservent encore des rapports de quasi familiarité. L'idée d'une communauté d'origine entre les hommes et les dieux se trouve souvent exprimée (par ex. Hes. *Op.* 108); l'idée d'une séparation qui survient entre eux et qui définit leurs conditions respectives ne l'est pas moins (par ex. Pind. *Nem.* 6, 1–5).

4. Loin des dieux, maintenus à la place qui convient à leur condition mortelle, les hommes doivent désormais travailler pour vivre. Prométhée leur en donne le moyen; il leur apporte le feu, il leur enseigne les arts[30].

5. Si l'ordre exige que chacun reste à sa place, il demeure nécessaire qu'une relation s'établisse entre les domaines que l'ordre distingue. Le succès des entreprises humaines requiert la collaboration des dieux; l'accomplissement des desseins divins requiert l'activité des hommes. Le culte doit assurer cette relation. Pour être complet, le mythe qui raconte la *crise* aboutissant à l'établissement et à la définition de l'ordre doit raconter aussi l'instauration du culte.

## *II. Les mythes relatifs à l'invention du sacrifice ou à l'établissement de la relation cultuelle*

Tel est, dans ses grandes lignes, le contexte où, d'après Hésiode lui-même, il convient de situer le mythe du partage opéré par Prométhée. De même que la condition présente de l'homme se définit progressivement, en plusieurs phases, de même il y a lieu de penser que plusieurs épisodes mythiques contribuent successivement à établir la relation cultuelle. Conscient d'être sur ce point incomplet, nous en considérerons deux seulement.

a) Bien qu'il ne constitue pas lui-même un acte de culte, le partage opéré par Prométhée est le premier d'entre eux. Une simple lecture d'Hésiode nous montre qu'il se situe au début de la crise. Bien loin d'instaurer une communication entre l'homme et les dieux, l'étrange offrande proposée à Zeus consomme leur rupture. Zeus, qui en reconnaît la perfidie, accepte de se laisser tromper pour se mieux venger ensuite: il privera les hommes de feu[31]. Le partage inégal appartient donc au processus de séparation; il déclanche les événements qui conduiront Prométhée à enseigner aux hommes l'art de conserver le feu.

---

[30] On sait que, chez Hésiode, Prométhée est présenté seulement comme celui qui donne aux hommes l'usage du feu (Hes. *Th.* 565–567; *Op.* 50–52); c'est que l'attention du poète se porte sur la culpabilité de Prométhée, voleur du feu, et sur la vengeance de Zeus dans les phases initiales de la crise. Si l'on envisage l'avenir de l'humanité, au terme de la crise, les effets de l'activité prométhéenne revêtent un autre aspect. Dès Eschyle, la tradition attribue à Prométhée l'invention des arts et fait de lui un dieu civilisateur (Eschl. *Prom.* 442–506). Cela peut être le produit d'une évolution dans l'image que l'on se fait de Prométhée mais c'est bien davantage un changement de point de vue; la pensée, retrospective dans un cas, juge de l'événement saisi à un moment de la cosmogonie; prospective dans l'autre cas, elle l'envisage dans sa signification anthropologique.

[31] Hes. *Th.* 550–564 (cf. Hes. *Op.* 47–50):

550 ... *Ζεὺς δ' ἄφθιτα μήδεα εἰδὼς*
*γνῶ ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον· κακὰ δ' ὄσσετο θυμῷ*
*θνητοῖς ἀνθρώποισι, τὰ καὶ τελέεσθαι ἔμελλεν.*
562 *ἐκ τούτου δὴ ἔπειτα δόλου μεμνημένος αἰεὶ*
*οὐκ ἐδίδου μελίοισι πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο*
*θνητοῖς ἀνθρώποις, οἳ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν.*

(au vers 563, à la place de l'énigmatique *μελίοισι*, on sait que certains manuscrits donnent *μελίῃσι*).

La *crise* déclanchée par cette tromperie s'amplifie; elle se développe à travers des conflits successifs; mais les antagonistes eux-mêmes se transforment finalement[32] et les conflits trouvent leur solution. Zeus fait enchaîner Prométhée mais celui-ci est délivré par Héraclès, le fils de Zeus[33]. Zeus déclanche le déluge mais, à la fin de l'inondation, il donne lui-même un conseil salutaire au fils de Prométhée, Deucalion[34].

b) C'est alors qu'intervient le second épisode de l'instauration de la relation cultuelle: à la fin du déluge, Deucalion accomplit un sacrifice: *κἀκεῖ τῶν ὄμβρων παῦλαν λαβόντων ἐκβὰς θύει Διὶ Φυξίῳ*[35]. Offert sur le Parnasse où le rescapé vient de débarquer, alors que la pluie cesse, ce sacrifice peut être compris tout à la fois comme une action de grâce célébrée par celui qui vient d'échapper au danger ou comme un geste de supplication fait par un être démuni. En tout état de cause, il établit une communication entre l'homme et le dieu; Zeus l'enregistre comme un appel auquel il répond avec bienveillance, en s'informant des désirs de Deucalion: *Ζεὺς δὲ πέμψας Ἑρμῆν πρὸς αὐτὸν ἐπέτρεψεν αἱρεῖσθαι ὅτι βούλεται*[36].

Ainsi, alors que le partage effectué par Prométhée provoquait la rupture entre l'homme et les dieux ou s'inscrivait du moins dans le processus de leur séparation, le sacrifice accompli par Deucalion, à la fin de la crise, alors qu'entre eux s'est ouverte une distance qu'on ne tentera plus d'abolir, établit un lien nouveau entre le mortel et l'immortel.

Les maigres textes qui nous sont parvenus nous apprennent peu de choses au sujet de Deucalion; leur pauvreté et leur dispersion expliquent que l'on ait peut-être méconnu le rôle qu'il joue dans l'instauration du sacrifice. Malgré toutes les lacunes de notre documentation, plusieurs témoignages nous en signalent pourtant l'importance. Le mythe du déluge a connu diverses versions; nous n'en possédons plus d'exposés suivis, si ce n'est pour des époques tardives, soumises à des influences non helléniques[37]. Par quelques allusions anciennes, nous savons pour-

---

[32] Au cours de la crise, une transformation s'accomplit dans la personne des dieux et de Zeus lui-même. Le dieu qui règne sur le monde présent, conseillé par Diké (Hes. *Op.* 256ss.), n'est plus l'orgueilleux vainqueur des Titans, le nouveau roi vindicatif et ombrageux qu'Eschyle présente dans le *Prométhée Enchaîné*. Sans altérer son identité, une maturation s'opère en lui au cours des événements qui définissent progressivement les rôles de tous ses partenaires. Cette maturation, le mythe de Métis nous paraît en symboliser l'achèvement. A partir du moment où Zeus s'est uni à Métis puis l'a absorbée en lui-même, la Sagesse ou la Prudence se trouvent liées dans sa personne à la Souveraineté. Sans doute n'est-ce pas une coïncidence dépourvue de signification si, selon certaines traditions, Prométhée lui-même assiste Zeus après cet événement et contribue à la délivrance d'Athéna, la fille que Métis lui a donnée.

[33] Hes. *Th.* 526–534.

[34] [Apld.] *Bibl.* I 7, 2.

[35] Ibid.

[36] Ibid.

[37] Nous n'entendons pas dire que les récits antérieurs sont d'origine purement grecque, mais ils sont élaborés par les Grecs d'une manière originale (cf. supra note 26). Au contraire, le récit suivi que nous donne par exemple Lucien (*De dea Syria* 12–13) est immédiatement sémitique et celui de Nonnus (*Dion.* 6, 206–388) est très composite.

tant que différents récits, variant au gré de traditions locales, prêtent à Deucalion une activité rituelle comparable à celle que nous lui connaissons par Apollodore.

Selon la tradition argienne, Deucalion sauvé du déluge a érigé un autel pour Zeus Aphésios sur le sommet qui domine Argos, où il s'était réfugié[38]. D'après la tradition attique, il a fondé le premier temple de Zeus Olympien, après s'être enfui devant l'inondation auprès du roi d'Athènes ou peut-être après l'écoulement des eaux diluviennes, et il a célébré un sacrifice de salut[39]. En Epire, il passe pour avoir bâti le sanctuaire de Dodone où il aurait habité avec sa femme Pyrrha[40]. Hellanicos enseigne qu'il a élevé un autel aux Douze dieux[41]. Dans une formule synthétique, Apollonius de Rhodes désigne en lui le premier homme qui ait construit des temples:

*ὅς πρῶτος ποίησε πόλεις καὶ ἐδείματο νηούς*
*ἀθανάτοις*[42].

On lui attribuera même l'introduction générale chez les Grecs des usages religieux et de la croyance aux dieux[43].

En mentionnant une tradition delphique, Plutarque confirme l'enseignement de ces fragments épars. «Il y a», écrit-il, «cinq *Hosioi* qui restent en fonction toute leur vie. Ils collaborent avec les interprètes de l'oracle à de nombreuses tâches et ils accomplissent avec eux les rites sacrés, parce qu'ils passent pour les descendants de Deucalion»[44]. Le fait qu'ils soient issus de Deucalion qualifie donc les *Hosioi* et les habilite à l'exécution des actes cultuels. La chose est assez évidente aux yeux des lecteurs de Plutarque pour qu'il n'ait pas besoin de l'expliquer. Il nous faut admettre, par conséquent, que les mythes attribuent communément à Deucalion un tel rôle dans l'établissement des rites que ses descendants paraissent naturellement aptes à les accomplir. Le témoignage de Plutarque est d'autant plus décisif sur ce point qu'il est plus allusif.

En résumé, toutes brèves et fragmentaires qu'elles soient, les indications que les textes nous fournissent sur Deucalion sont assez convergentes pour nous permettre une conclusion: Dans les mythes qui lui sont consacrés et qui l'associent à son père Prométhée, Deucalion passe pour l'instaurateur du culte.

---

[38] *Et. M.* 176, 33.

[39] *Marmor Par.* = IG XII 5, 444, l. 4. Cf. Paus. I 18, 7–8.

[40] Plut. *Pyrrhos* 1, 1.

[41] Hellanicos, FGrHist 4 fr. 6 et 6a Jac.

[42] Ap. Rh. 3, 1085–1086; voir aussi Schol. ad loc.

[43] Plut. *Adv. Colot.* 1125 c–d. Plutarque mentionne des légendes relatives aux inventeurs de la religion chez plusieurs peuples différents. En dépit de cette pluralité des traditions locales dans le monde hellénique, il affirme que Deucalion a introduit la croyance aux dieux et les pratiques cultuelles chez les Grecs, d'une façon générale. On sait en outre que la tradition athénienne liait à Deucalion l'institution de l'un des rites des *Chytroi*. Le héros pourrait donc avoir joué un rôle dans l'établissement des cultes des morts mais la chose est beaucoup moins claire (cf. Deubner, *Attische Feste* [Berlin 1932] 112–113).

[44] Plut. *Quaest. Gr.* 9, 292d.

### *III. La signification des deux actes mythiques qui contribuent à l'instauration du sacrifice*

C'est en considérant sa fonction de fondateur que nous devons envisager le sacrifice qu'il accomplit à la fin du déluge. Dans le système des mythes de Prométhée et de Deucalion, ce fut le premier sacrifice[45]. Bien qu'aucun texte ne le décrive avec précision, nous avons tout lieu de penser qu'il fut conforme au rituel des sacrifices ultérieurs. L'emploi du verbe *θύειν* le suggère; les tradition qui attribuent à Deucalion la construction d'autels le confirment. Il comportait la combustion de la part divine et rappelait ainsi la tromperie de Prométhée, comme le dit Hésiode. Dans le cycle de ces mythes, deux actes corrélatifs contribuent donc à instaurer le sacrifice ou à en définir les modalités.

a) Le premier d'entre eux fut le partage inégal opéré par Prométhée, l'offrande trompeuse qu'il présenta au choix de Zeus. Nous avons déjà constaté qu'elle consomme la rupture entre l'homme et les dieux, déclanchant le processus qui aboutit à créer entre eux une distance, à définir les places qu'ils doivent occuper, comme mortels et comme immortels, dans l'ordre religieux des choses. En dépit de son caractère dramatique et douloureux, ce déroulement s'inscrit dans le progrès de la cosmogonie. L'ensemble des mythes prométhéens éclaire les conditions de l'existence des hommes dans l'éloignement nouveau qui les sépare des dieux, celles de leur survie grâce à l'activité dont Prométhée leur fournit les moyens et qui engendre la civilisation.

Il faut souligner qu'en apportant le feu aux hommes désormais séparés des dieux, Prométhée ne leur procure pas seulement le moyen de cuire leurs aliments, de se réchauffer et de développer les arts de la céramique ou de la métallurgie; il leur donne du même coup un instrument indispensable au sacrifice: celui qui permet la combustion de la graisse sur les autels et la montée de la fumée sacrificielle vers les dieux[46]. La tromperie qu'il a commise a provoqué leur séparation, mais toute son activité ultérieure crée les conditions d'une relation nouvelle entre les hommes et les dieux, d'une communication nécessaire aux uns comme aux autres. Or les actes qui ont successivement produit ces deux résultats sont complémentaires; le fait de brûler, sur l'autel, au feu que Prométhée a procuré, la part précisément qu'il avait définie lors de la tromperie initiale atteste leur solidarité; ils ne peuvent être compris l'un sans l'autre. C'est peut-être au rôle qu'il a joué

---

[45] Quelques mythes mentionnent, il est vrai, des sacrifices qui paraissent antérieurs au déluge. Nous avons déjà reconnu que toutes les traditions locales n'ont pas été intégrées dans un système unique. On peut noter pourtant que plusieurs au moins des sacrifices antédiluviens ont été accomplis d'une façon irrégulière ou sacrilège et qu'ils semblent s'inscrire dans le processus de rupture précédant la réconciliation où la relation cultuelle s'instaurera sur des bases équilibrées. (Cf. sacrifices de la race d'argent: Hes. *Op.* 135–137; sacrifices commis par Lycaon, fils de Pelasgos: [Apld.] *Bibl.* III 8, 1–2; Suid. s.v. *Λυκάων*, etc.)

[46] Sur l'importance de la fumée sacrificielle, voir notamment Hom. *Il.* 1, 66–67. 367; Aristoph. *Av.* 1515–1520; *Schol. Hom. Il.* 2, 423.

ainsi dans l'établissement de la relation cultuelle, par le partage puis par le don du feu, que le Prométhée d'Eschyle fait allusion lorsqu'il proclame:

*καίτοι θεοῖσι τοῖς νέοις τούτοις γέρα*
*τίς ἄλλος ἢ 'γὼ παντελῶς διώρισεν;*[47]

b) Si toutefois Prométhée a créé les conditions nécessaires à la relation cultuelle, il restait à l'établir effectivement: le sacrifice est inventé par l'homme. Au terme de la crise, le second acte de son instauration est accompli par Deucalion. Tirant parti des dons de Prométhée, il sacrifie et rétablit une communication entre les mortels et les immortels, situés désormais dans l'ordre du monde aux places qui conviennent à leurs natures respectives, lorsque les tensions critiques se sont relâchées. Le choix et la combustion de la part divine revêtent alors, dans l'opération qu'il effectue, une signification capitale. On peut supposer qu'ils constituent un hommage à l'inventeur du feu, mais il faut surtout prendre le témoignage d'Hésiode au sérieux: ils impliquent une référence aux événements de Mécôné. Ainsi, dans l'acte même par lequel Deucalion s'adresse à Zeus lorsque l'interruption du déluge signale l'apaisement du dieu, dans le rite par lequel il sollicite sa bienveillance et son appui, il rappelle la tromperie commise par Prométhée et tout le processus de séparation. Par cette allusion, il reconnaît toute la distance qui sépare désormais l'homme du dieux, il proclame son intention de ne pas l'abolir, à l'instant où cependant il tente d'établir une relation d'un nouveau type.

Zeus accueille la demande de Deucalion avec faveur mais le mythe indique qu'il y consent dans la mesure précisément où la distance est maintenue. Aussi bref qu'il soit, Apollodore souligne, en effet, un trait significatif de la réaction du dieu. Il ne répond pas immédiatement à Deucalion dont il paraît ne pas percevoir d'un coup les intentions précises; il charge Hermès, le dieu des passages et des transitions, de se rendre auprès de Deucalion pour lui demander ce qu'il désire[48].

L'acte de Deucalion, avec le rappel de la tromperie commise par Prométhée, et la réaction de Zeus se correspondent donc parfaitement. Son sacrifice établit une communication entre l'homme et le dieu, au-delà d'une distance qu'il ne comble pas. Il s'inscrit dans un ordre que les conflits cosmogoniques successifs ont instauré, il le complète en assurant sa cohérence, sans abolir les distinctions que cet ordre implique.

## *Conclusion:*
## *Le sens du sacrifice éclairé par les mythes de son instauration*

Le sacrifice où l'analyse lexicale et l'étude des gestes matériels qui le composent nous avaient fait découvrir une opération destinée à établir une communication entre l'homme et la puissance sacrée, dans le respect de l'ordre religieux des choses, nous apparaît maintenant, en considération de cet ensemble de mythes,

---

[47] Eschl. *Prom.* 439–440.
[48] [Apld.] *Bibl.* I 7, 2: *πέμψας Ἑρμῆν* ... (cf. supra p. 11).

comme un rappel des événements cosmogoniques et anthropogoniques au cours desquels les puissances et les entités se sont progressivement diversifiées par le jeu des généalogies, et à la suite desquels leurs conflits se sont résolus dans l'instauration d'un ordre; comme un rappel, plus précisément, de l'acte par lequel, cet ordre créé avec toutes les distinctions qu'il implique, Deucalion a rétabli entre les hommes et les dieux une communication à laquelle Zeus consent d'une façon bienveillante.

De ce point de vue, la constitution de la part divine, telle qu'elle est éclairée par le mythe de Prométhée, revêt une signification intelligible. Le sacrifice doit être *ὅσιος*; il doit respecter l'ordre religieux des choses et, s'il a bien pour fonction d'établir un contact entre l'homme et la puissance sacrée ou, dans un autre langage et sur un autre plan, de mettre l'homme en rapport avec les dieux dans une intention que la prière sacrificielle définit, il vise à obtenir ce résultat sans abolir la juste distance qui sépare le mortel de l'immortel. Le rappel de la tromperie prométhéenne constitue une reconnaissance de cette séparation à travers laquelle seulement la relation homme-dieu peut s'instaurer d'une façon légitime.

Ainsi, quelles qu'aient été l'origine lointaine des rites sacrificiels helléniques et leur fonction dans la préhistoire, ils remplissent une fonction et revêtent un sens nouveaux à l'époque historique. Le mythe du partage opéré par Prométhée n'est pas le produit d'une invention isolée, destinée à expliquer après coup pour le Grec un geste rituel qu'il aurait répété à travers les siècles, d'une façon mécanique, sans plus lui reconnaître aucune raison d'être. Le geste reçu d'un passé que nous ignorons a été réinterprété dans une expérience globale, cohérente, où il a constamment reçu un sens qu'une élaboration mythique continue visait à éclairer. On comprend mal le sacrifice grec si on ne le situe pas dans la totalité de ce vécu. On méconnaît le sens du mythe de Prométhée si on l'isole de ce vécu et si on ne l'envisage pas dans la totalité du contexte mythique auquel il appartient.

Beaucoup des éléments de ce contexte ont disparu. Nous voudrions simplement avoir aidé à en identifier quelques-uns, sans trop méconnaître les difficultés d'une telle entreprise ni les risques qui résultent pour nous aussi bien du caractère fragmentaire ou sporadique de nos sources que de la multiplicité des traditions locales dans le monde grec[49].

---

[49] Nous demeurons conscients du caractère aventureux de certains des rapprochements que nous avons faits mais nous croyons indispensable de tenter de tels rapprochements pour comprendre la signification des mythes grecs, car ils coexistent dans la conscience hellénique et les Grecs ne les traitent pas comme des unités indépendantes les unes des autres qu'il conviendrait de considérer isolément (cf. supra notes 14. 26. 27).