



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-53262-9

Canada

Tirésias et l'Orphisme

Etude sur les thèmes communs au mythe
de Tirésias et à la pensée orphique.

Thèse de maîtrise présentée à l'Ecole des
études supérieures et de la recherche
de l'Université d'Ottawa
par Louis L'Allier.



Louis L'Allier, Ottawa, Canada, 1989.

"σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος"

(Pind.Pyth.8,96.)

AVANT PROPOS

"Heureux Tirésias, toi qui vis sans périr le corps nu d'Athéna, tu as perdu la vue mais tu vis et l'éclat des yeux d'Athéna est désormais transplanté dans ta tête!"

Ainsi s'écrie l'Actéon des Dionysiaques de Nonnos (5, v. 337, 339, 340) au moment de se faire déchiqueter par les chiens furieux d'Artémis. Deux millénaires plus tard, dans un siècle où l'être humain porte un regard de plus en plus pénétrant sur lui-même et sur l'univers qui l'entoure, l'expression tient-elle toujours?

On peut être tenté de voir la geste de Tirésias comme une série d'histoires scabreuses dont la valeur ne relève que du nombre de sourires qu'elles provoquent; il est cependant difficile de voir là la raison de la popularité persistante de cette série d'aventures. Le mythe grec nous dépeint Tirésias comme un grand devin, peut-être comme le plus grand devin mythique. Pourtant ce ne sont encore pas ses prophéties qui ont permis à son nom de briller d'un éclat dont la lueur nous parvient encore à travers le filtre des siècles. Tirésias était aussi (et surtout) un homme qui a appris pour avoir souffert. A la manière de l'être humain de l'Agamemnon d'Eschyle (vv. 177-178), Tirésias a tiré son savoir d'une série d'épreuves (πάθει μάθος). Le mot πάθος lui-même désigne aussi l'expérience ou la perception, or il n'est pas de plus grand clivage sur le plan de la perception que celui de la différenciation sexuelle; en transgressant

cette frontière, Tirésias a pu étendre son champ d'expérience à l'ensemble des expériences humaines. Il deviendra presque un lieu commun en Grèce, et ceci est fort bien illustré par l'importance qu'eurent les épreuves d'Ulysse (en particulier chez les Stoiciens), d'affirmer la difficulté d'acquérir un savoir quelconque et de valoriser l'effort ou la souffrance en soi. Le devin, on le sait et on le verra tout au long de cet exposé, a été à la fois homme et femme, à la fois aveugle chez les vivants et voyant dans le royaume des morts. Si une analyse particulière du mythe accorde différentes significations à ces thèmes, le lecteur est frappé par le fait que le devin a connu ce que personne d'autre n'a pu percevoir: ce qui se cache dans la tête de l'"autre", ce qui se produit en nous après notre dernier soupir. La première enquête peut se poursuivre de façon médiate, la seconde doit rester sans solution. En réponse aux questions de l'homme avide de savoir, le devin aurait pu répondre: "je sais, j'y étais". Telle est la réponse que Tirésias fit à la question lancée par Zeus et à laquelle même le souverain des dieux ne pouvait répondre. Tirésias, l'aveugle de Thèbes, secouant la poussière de ses épaules voûtées par l'âge et expliquant au maître de l'univers les pensées intimes de l'une de ses créatures, illustre en quelque sorte l'idéal de l'alchimiste: celui d'une connaissance presque absolue. Le sage peut-il ainsi élucider les motifs que la nature poursuit inconsciemment?

Sans compter de véritables révélations, la geste de

Tirésias contient certains dévoilements dont une forme rituelle aurait pu prendre l'aspect d'un mystère. Rien de tel n'a existé. Il était cependant tentant d'entreprendre une enquête afin de voir s'il existait un courant de pensée qui véhiculait des thèmes auxquels la geste de Tirésias aurait pu s'identifier. Le but d'une telle démarche n'était pas d'identifier l'histoire du devin à un courant de pensée mais de vérifier s'il y avait une récurrence des thèmes du mythe dans un tel courant et de s'assurer que leur présence n'était pas que le fruit du hasard.

L'Orphisme présentait les caractéristiques souhaitées. Le mouvement se prétendait descendant d'un ancêtre mythique, le chanteur-musicien Orphée, qui tout comme Tirésias avait visité le monde des morts et en avait gardé un souvenir conscient. De plus, l'Orphisme développait une théogonie mettant à l'origine du monde un être androgyne appelé Phanès: un autre thème présent dans la geste de Tirésias.

Voilà les prémices qui présidèrent à la naissance de ce travail d'analyse comparative. Il s'est composé à partir de deux démarches d'abord distinctes, puis entrelacées à mesure que le travail avançait et que les données s'accumulaient. J'ai tout d'abord répertorié et mis en parallèle les particularités du mythe de Tirésias avec celles de l'Orphisme. La seconde étape consistait à tirer profit de ces parallèles et à tenter d'élargir les champs communs aux deux entités.

Ce travail, de par sa nature même, présente un flanc faible et ouvert à la critique. Je m'explique: les données de cette recherche proviennent de documents dont la rédaction s'étend sur plus de huit siècles, en gros de l'Odyssée d'Homère (8^es. av. J.-C.) à la Bibliothèque (début de notre ère) faussement attribuée à Apollodore qui vécut au deuxième siècle av. J.-C. (son auteur réel est inconnu, il est possible qu'il se soit inspiré du $\pi\epsilon\rho\iota\ \theta\epsilon\omega\nu$ d'Apollodore). Je me suis vu contraint de baser mes conclusions sur les versions les mieux attestées de chaque mythe et sur celles qui me semblaient les plus significatives. Il est facile d'imaginer, en tenant compte de ces renseignements, que plusieurs secteurs resteront lacunaires et que de nouveaux tracés seront favorisés sans que pourtant le terrain n'y soit tout à fait défriché.

La conclusion de ce travail n'étonnera personne: aucune oeuvre n'a été écrite en vase clos, quelle que soit la part d'invention attribuée à l'auteur. La geste de Tirésias s'est développée en utilisant certains thèmes créés de toutes pièces et d'autres déjà existants; l'Orphisme s'est développé de façon similaire et, si le mouvement prit racine en Grèce, il s'est abreuvé à des sources de diverses provenances.

En dernier lieu, le grand nombre de ressemblances entre les messages véhiculés par les entités étudiées (ressemblances dans la forme aussi bien que dans le fond) me porte à conclure que toutes deux furent moissonnées dans les

mêmes contrées avant d'être mélangées à ce ferment
exceptionnel que constitue l'esprit de la Grèce.

CHAPITRE IREVUE DE LA LITTÉRATURE MODERNE

Le mythe de Tirésias est sans conteste un de ceux qui firent couler le plus d'encre au cours du vingtième siècle. Le caractère ouvertement sexuel de certains épisodes et l'apparent exotisme de certains autres ont sûrement motivé en partie ce choix. L'importance du mythe (ou des mythes) relatant les aventures du devin se révèle à l'abondance et à la richesse des interprétations qu'il a suscitées.

La première oeuvre en date portant sur Tirésias est un article de Th. Zielinski, paru en 1926¹. Zielinski compare l'histoire de Tirésias rapportée par Callimaque, où le futur devin est aveuglé pour avoir vu Athéna se baignant², avec l'aventure d'Actéon dévoré par ses chiens alors qu'il chassait sur le Cithéron (ce triste sort lui avait été infligé par Artémis qu'il avait surprise au bain³). L'auteur conclut que c'est l'histoire de Tirésias qui a influencé celle d'Actéon. Si les similitudes entre ces deux mythes ne peuvent être niées, cette étude nous renseigne quand même peu sur le mythe de Tirésias. Tout au moins nous apprend-t-elle que l'histoire d'Actéon est une version romancée de la première (en prenant pour acquis que l'identité de la déesse n'a aucune importance); la provenance du mythe reste à découvrir.

C'est à cette question qu'a tenté de répondre A.H. Krappe dans un article paru en 1928⁴. L'auteur étudie

cette fois la version du mythe où Tirésias est transformé en femme après avoir tué ou blessé un serpent femelle sur le mont Cyllène⁵. A cette version, il adjoint celle de Callimaque citée plus haut. A partir de ces deux épisodes, il recrée un archétype où Tirésias, ayant empêché un serpent femelle de commettre l'adultère, est récompensé par le don de prophétie, mais est ensuite transformé en femme pour avoir vu Athéna nue. En troisième lieu, Tirésias est retransformé en homme par Héra parce qu'il lui a donné raison lors d'une dispute conjugale. Krappe base sa reconstitution sur deux modèles Indiens. D'abord un ouvrage prakrit dans lequel un roi empêche un serpent femelle (de la race des Nâga) de commettre l'adultère, et où le serpent époux récompense le dit roi en lui permettant de comprendre le langage des animaux. Un épisode du Mahâbhârata sert de deuxième point d'attache: dans cet épisode, un roi est transformé en femme lorsqu'il se baigne dans une rivière. Indra lui offre ensuite de réintégrer son sexe originel, ce que le roi refuse, alléguant que la femme obtient plus de plaisir dans l'amour que l'homme (ce qui sera précisément le point litigieux entre Zeus et Héra dans une version grecque).

La thèse orientale de Krappe qui veut que les Grecs aient emprunté ce motif littéraire aux Indiens et l'aient mal interprété n'a eu aucun écho par la suite, si ce n'est qu'elle a suscité une recherche des origines étrangères du mythe chez les auteurs postérieurs. Le mérite de cette interprétation est d'avoir su voir que la transformation de

Tirésias en femme pouvait être un fait positif, surtout pour un devin. L'introduction de la psychanalyse dans l'interprétation du mythe aura pour effet de jeter dans l'ombre cette piste de recherche.

Les écrits subséquents, entre autres ceux de Marie Delcourt et Mircea Eliade, font du récit de la rencontre des serpents et de celui de Callimaque deux expressions d'un seul mythe où Athéna s'identifie au serpent⁶. Delcourt considère que la double sexualité de Tirésias peut être mise en parallèle avec la sexualité ambiguë des chamans de l'Asie orientale qui, une fois initiés, portent des vêtements féminins et les gardent toute leur vie durant⁷. L'explication de ce phénomène est donnée par M. Eliade en ces termes: "la bisexualité tient au fait que ceux-ci sont considérés comme intermédiaires entre deux plans cosmologiques -Terre et Ciel- et aussi au fait qu'ils réunissent en leur personne l'élément féminin terre et l'élément masculin ciel"⁸. Cette interprétation de l'hermaphrodisme est acceptée de façon générale. Si elle semble bien expliquer certains aspects de la personnalité de Tirésias, la thèse ici présentée ne peut rendre compte du mode de transmission de ces idées de l'Orient vers la Grèce; les analogies présentées sont le fruit de recherches portant sur des cultures qui nous sont souvent contemporaines et les auteurs n'emploient que peu de témoignages antiques.

Une position différente est prise par K.J.McKay dans un travail datant de 1962⁹. L'auteur s'attarde à démontrer comment le regard d'Athéna peut aveugler celui qui ose le croiser; il associe ainsi l'Athéna au bain avec l'Athéna ὄξυδερκής dont le regard transperce ce sur quoi il se pose. Sa démonstration est convaincante mais le matériel comparatif fait défaut; de plus il est de nombreux cas, entre autres dans les poèmes homériques, où Athéna est aperçue par un homme (Achille voit Athéna qui le retient au chant I de l'Illiade et Ulysse verra la déesse à plusieurs reprises dans l'Odyssée) sans que son regard ne les aveugle¹⁰. Il faut aussi remarquer que Callimaque ne fait pas allusion à ce regard, et que c'est d'un geste de la main que la déesse aveugle le futur devin.

Un article publié en 1975 par Carlos Garcia Gual se penche à nouveau sur la question en empruntant les voies de l'analyse structurale¹¹. En reprenant les thèmes de ses prédécesseurs, l'auteur démontre comment la fonction sociale ambiguë du devin entraîne inévitablement sa double identité sexuelle.

Le plus important jalon sera posé par le livre de Luc Brisson publié en 1976¹². Le travail de Brisson, partant du principe qu'aucune partie du mythe n'est à rejeter, va vers une unification de ses différentes composantes. La figure du serpent se superpose à celle d'Athéna et la double sexualité

du devin va de pair avec la masculinité supposée de la déesse guerrière. En interprétant le bestiaire mythologique, Brisson a également réussi à incorporer au mythe une version jusqu'alors jugée déviante. De ce livre, nous retiendrons surtout la classification des différentes composantes du mythe (les attributs du devin, les lieux où l'action se passe, etc..). Certaines assertions hardies comme celle où Brisson déclare que "le plaisir sexuel menace le mariage...lorsque l'épouse se confond avec l'amante", ne me semblent avoir échappé à la critique que par le fait de leur incorporation dans un tout plus complexe¹³.

Deux autres articles écrits plus récemment par Nicole Loraux (1982) et Theresa Carp (1983) reprennent à l'intérieur des champs d'étude de chaque auteur les thèmes et les conclusions déjà mentionnés¹⁴.

NOTES AU CHAPITRE I

1. Th.Zielinski, "Tiresiae Actaeonisque infortuniis",
Eos, 1926 pp.1-7.
2. Callimaque, Hymne V.
3. Apollodore, Bibl.III 4,4; Ovide Métamorph.III 131 sq.
4. AJP, 1928 pp.267-275.
5. Apollodore, Bibl.III 6,7.
6. Marie Delcourt, Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique, Paris, PUF 1956;
Mircea Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot 1951.
7. Hermaphrodite p.50.
8. Chamanisme p.318. "Ceux-ci" représente ici les Basirs ou prêtres-chamans-asexués du sud de Bornéo.
9. "The Poet at Play. Kallimachos, the Bath of Pallas", Mnémosyne, suppl.#6 Leyde 1962.
10. Je m'en remets ici à l'opinion de G.S.Kirk dans The Iliad. A Commentary, 1985 vol.I p.74. qui commente ainsi le vers 197 du chant I: "This is perhaps the most remarkable of all corporeal interventions by a god or goddess in the Iliad. Aphrodite picks up a chair at 3.424, Ares kills and strips a warrior at 5.841-4, Apollo knocks Patroclos' armour off him at 16.791 ff., and so on - but Apollo, at least, is concealed in mist, invisible, and Aphrodite is disguised, even if only partially so. Here Athene appears in her own presence, even if to Akhilleus alone, and that makes her

simple and material action all the more striking". Puis, vers 200: "Her terrible eyes shine forth - she is a goddess, and in an urgent mood. But she is also Athene, who is conventionally γλαυκῶπις in Homer (as indeed shortly at 206); whether that means "blue-grey-eyed" or "owl eyed", it still makes her remarkable for her gaze, and Akhilleus recognizes her at once". Après lecture de ce commentaire, il appert que non seulement Achille voit la déesse mais qu'il croise le terrible regard d'Athéna (le sens de ce passage reste controversé, voir la note de Kirk en entier).

11. "Tiresias o el adivino como mediador", Emerita XLIII 1975 pp.107-132.

12. Le mythe de Tirésias: Leiden, E.S.Brill 1976.

13. Op.cit.p.34. Brisson tente par cette phrase d'expliquer la colère d'Héra face à la réponse du devin; le mythe parle d'un secret trahi, ce qui me semble suffisant pour justifier cette colère.

14. Nicole Loraux, "Ce que vit Tirésias" in L'écrit du temps 1982; Theresa Carp, "Venus utraque. A Typology of Seerhood" in CW LXXVI 1983 pp.275-285.

CHAPITRE IILES SOURCES LITTÉRAIRES

D'un point de vue purement littéraire, il n'existe pas de "mythe de Tirésias" puisque dans les oeuvres où paraît le devin, sa geste n'est que la partie d'un tout plus complexe. Ses aventures et mésaventures nous sont racontées depuis Homère jusqu'à Callimaque à travers une série de tableaux qui parfois se modifient mutuellement, parfois se contredisent et souvent se complètent. Parmi ces évocations du devin, quatre retiendront particulièrement notre attention.

La première peut se lire chez Homère, au chant X de l'Odyssée¹. Cette partie du mythe est particulièrement importante par le fait de sa composante eschatologique. Poussés par les conseils de Circé, Ulysse et ses compagnons doivent aller chercher dans l'Hadès les renseignements qui assureront leur retour au foyer (en fait, seul Ulysse effectuera ce voyage dans l'Hadès et pourra un jour revoir son foyer)². Il y doit rencontrer le devin Tirésias qui seul parmi les ombres a gardé sa pleine conscience. Cette conservation de la conscience de soi après la mort du corps sera une des caractéristiques importantes du devin, elle s'accompagne en plus, comme le fait remarquer R.B. Onians, de la persistance de quelques-uns des attributs physiques du devin: "Teiresias is privileged in having, though dead, a body

or at least that part of which is the organ of consciousness and intelligence, namely the φρένες or lungs, so he alone πέπνυται, has breath and the consciousness and intelligence that means³." Ce point deviendra crucial plus loin dans notre enquête. Passons maintenant en revue les vers sur lesquels nous concentrerons notre attention tout au long de ce travail⁴:

Ἄλλ' ἄλλην χρὴ πρῶτον ὁδὸν τελέσαι καὶ ἱκέσθαι
 εἰς Ἄϊδαο δόμους καὶ Ἐπαινῆς Περσεφονείης
 ψυχῆ χρησμένουσθαι Θηβαίου Τειρεσίαιο,
 μάντηος Ἰαλαοῦ, τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι·
 τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνηια
 οἷω πεπνῦσθαι· τοῖ δὲ σκιαὶ αἴσσουσιν.

"Mais voici maintenant le premier des voyages à accomplir: aller vers l'Hadès et chez la terrible Perséphone pour consulter⁵ l'âme de Tirésias de Thèbes, le devin aveugle, lui qui conserve son esprit: car même mort Perséphone a voulu qu'il possède sens et raison, tandis que les autres s'agitent, des ombres".

Tirésias occupe également une place importante dans au moins quatre tragédies conservées: soit l'Oedipe-roi et l'Antigone de Sophocle, les Bacchantes et les Phéniciennes d'Euripide.

Chez Sophocle, Tirésias agit en tant que représentant du pouvoir divin auprès de la maison royale de Thèbes. Il jouera un rôle prépondérant dans la tragique fin d'Oedipe en

révélant au roi la triste vérité sur ses origines et ses crimes involontaires. Ici Tirésias est surtout l'instrument de la volonté divine (celle d'Apollon); son rôle n'est pas de sauver l'homme (Oedipe), mais de s'assurer que s'accomplissent les desseins divins en poursuivant le roi et en le plongeant dans un funeste désarroi (l'absence du devin n'aurait pas nécessairement permis à Oedipe de conserver sa maîtrise de soi, mais sa présence est sûrement un des instruments de sa chute: une vérité trop crûment dévoilée le pousse à s'enfoncer dans l'égarement).

Chez Euripide, Tirésias n'est plus l'interprète d'Apollon (Loxias) dont parlait Sophocle mais plutôt un des suivants de Dionysos. C'est là une autre démonstration du caractère d'adaptabilité du personnage qui sera toujours plus fidèle aux dieux qu'aux hommes⁶. Même s'il s'adonne à des transports "ménadiques" chez Euripide, le personnage du devin est à l'image de celui qu'on trouve chez Homère et Stésichore: il est vieux, sage et aveugle⁷.

Tirésias paraît également dans certains fragments de la Mélampodie du pseudo-Hésiode⁸ (attribuée aussi à Dicéarque de Messine et à Cléarque de Soles)⁹. Tout en tenant compte des réserves exprimées par J.Schwartz, qui prétend que cette version date du VI^e siècle av.J-C et est d'un auteur inconnu, nous qualifierons cette version de version "hésiodique" tout au long de cet ouvrage respectant ainsi la

lettre de la Bibliothèque d'Apollodore¹⁰. En voici les faits saillants: alors qu'il faisait paître son troupeau sur le mont Cyllène (en Arcadie), le jeune Tirésias (fils d'Euérès) rencontra deux serpents en train de copuler. Il frappa l'un d'eux et fut transformé en femme¹¹. Un an plus tard, il revint au même endroit, posa les mêmes gestes et reprit sa forme masculine. Plus tard, il sera appelé à régler une dispute entre Zeus et Héra, querelle portant sur l'intensité du plaisir sexuel éprouvé par l'homme et la femme. Ayant déclaré que sur dix parts de plaisir la femme dispose de neuf et l'homme d'une seule, Tirésias est aveuglé par Héra furieuse d'avoir vu son secret dévoilé¹².

Une autre version de l'aveuglement de Tirésias se trouve chez Callimaque¹³. On y voit le jeune Tirésias, fils d'Euérès, se promenant sur le mont Hélicon. Il aperçoit par mégarde le corps nu d'Athéna qui se baigne et est aveuglé. Athéna qui prétend ne pas avoir voulu lui réserver un tel sort assure que tout a été accompli par un ancien décret de Cronos¹⁴. Elle consent à compenser la mutilation par le don de prophétie (Callimaque parle d'ornithomancie). Elle lui accorde également, sous la pression de la nymphe Chariclô, mère de Tirésias, d'avoir une vie chargée d'ans et de garder sa science dans l'Hadès. Tirésias se verra de plus accorder un bâton pour guider ses pas.

Dans les pages qui suivent, je tenterai de juger si un parallèle peut être établi entre les idées véhiculées par cet ensemble de mythes et celles qui sont contenues dans l'Orphisme. Nous verrons ensuite si cette communauté d'idées est imputable à une contamination par l'Orphisme ou si elle tient son origine de l'existence d'une source commune aux deux éléments étudiés.

NOTES AU CHAPITRE II

1. Vers 492 sq. et chant XI, vers 84 sq.

2. Brisson (op.cit.p.31) conclut de cet épisode que Tirésias pratique la nécromancie parce qu'il peut en enseigner les règles au fils de Laerte; c'est plutôt Ulysse lui-même qui pratique la nécromancie par les sacrifices qu'il offre et par les questions qu'il pose au devin (qui, lui, fait partie du monde des morts).

3. R.B.Onians, The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate: Cambridge, at the University Press 1951: pp.51 sq.

4. Homère, Odyss. X, 490-495.

5. J'ai traduit par "consulter" le pluriel Grec $\chi\rho\eta\sigma\sigma\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$, qui rend l'idée qu'à la fois Ulysse et ses compagnons consulteront le devin (indirectement pour ce qui est des compagnons).

6. E.R.Dodds (Les Grecs et l'irrationnel, p.267) mentionne à ce sujet, le vers 206 des Bacchantes d'Euripide où il est dit que Dionysos n'impose aucune limite d'âge à ses suivants; le vieux Tirésias, comme le vieux Cadmos, peut ainsi se mêler aux Bacchantes sans "détonner".

7. Pour Stésichore (qui a vécu au VI^es.av.J-C.) voir P.J.Parsons, "The Lille Stesichorus" in ZPE XXVI 1977, pp.7-36. Il s'agit d'un papyrus, datant du II^es.av.J-C. qui relate comment Polynice et Étéocle se partagèrent les possessions d'Oedipe. Environ 125 lignes de texte (fort lacunaire) nous

sont parvenues (vv. 176 à 300) et il est probable que Stésichore en soit l'auteur. Le texte contient au moins quatre allusions à Tirésias dont un discours (vv.270 à 290, peut-être 253 à 290) où Tirésias réplique face à une remarque de Polynice. La séquence se termine au vers 291 par "ainsi parla Tirésias au nom célèbre".

8. Version rapportée chez: Apollodore, Bibl. 6,7; Antoninus Liberalis, Métamorphoses XVII,5; Eustathe, Comm.ad Hom.Odyss. X,494; Fulgence Mythologiarum Libri tres II,5; Hygin, Fabula 75; Ovide Métamorphoses III; Phlégon de Tralle, Mirabilia IV; Schol. Ambros. ad Odyss. X 494; Schol. Marc. ad Lycophron 683.

9. Voir A.Croiset, Histoire de la littérature grecque, Paris, E.de Boccard 1928. Cléarque de Soles est cité par Athénée comme un des disciples d'Aristote; il a écrit des bibliographies de philosophes. Dicéarque de Messine, péripatéticien connu, a écrit sur la civilisation grecque, sur les lois de Sparte, sur la philosophie et la géographie. Cléarque vécut de 340 à 250 av.J.-C.; Dicéarque de 326 à 296 av.J.-C.

10. Voir J.Schwartz, Pseudo-Hesioda, Leiden E.J.Brill 1960 pp.218-220.

11. Il aurait, comme femme, donné naissance à une fille nommée Mantô qui pratiquera elle aussi la divination (voir Apollodore Bibl. III 7,4 et 7,7). Elle aurait également fondé le sanctuaire de Claros après que les Epigones l'eurent

capturée et donnée en dîme à Delphes, à Apollon pythien. Le dieu se servit d'elle pour aller fonder au loin une colonie delphique. La tradition prétendait que les pleurs de Mantô, qui avait perdu son père et sa patrie, avaient fait sourdre la fontaine prophétique de Claros. Elle eut également un fils, Mopsos, qui était l'ancêtre présumé de la corporation sacerdotale du site (voir Ch. Picard, Ephèse et Claros, E. de Boccard, Paris 1922, pp. 213, 386, 415 à 425).

12. Une autre variante trouvée chez Apollodore prétend que Tirésias fut aveuglé par les dieux - ὑπὸ θεῶν - pour avoir dévoilé leurs secrets aux hommes. Les variantes de cette version sont recueillies par L. Brisson (op. cit. pp. 12-21).

13. Callimaque, Hymne V. Egalement Apollodore, Bibl. III 6, 7; Nonnos, Dionysiaques V, vv. 337-341; Properce, Elégies IV, 9 vv. 57-58. La version la plus connue est celle de Callimaque, mais Apollodore prétend que l'original remonte à Phérécyde d'Athènes (fl. 454 av. J.-C.).

14. Voir Empédocle frg. 115, v. 1: "Il est un décret de la Nécessité, ratifié il y a longtemps par les dieux". Voir également plus loin dans notre texte, p. 49 et 50. Dans un autre contexte voir Guthrie, Orpheus and Greek Religion, p. 231 et suivantes.

CHAPITRE IIITIRESIAS ET L'ORPHISME, QUELQUES DONNEES.

§ 1 La littérature orphique

Il ne m'appartient pas de déterminer l'antiquité d'un mouvement religieux appelé Orphisme (ce mot n'existe d'ailleurs pas en Grec)¹. Il appert cependant que nous possédons les témoignages indubitables d'une littérature orphique importante^{2a}.

Des origines de l'Orphisme, je ne discuterai pas; ce qui semble certain, c'est que déjà le nom d'Orphée était connu à une époque fort lointaine et qu'au VI^e et V^e s. av. J.-C. les témoignages sur Orphée sont très nombreux: d'abord chez Pindare, puis Platon et Aristote. L'ombre infernale d'Eschyle, dans les Grenouilles d'Aristophane, mentionne au cours de son agôn contre Euripide "Orphée qui a enseigné les mystères et nous a appris à ne point commettre de meurtres"^{2b}. De plus, la découverte du Papyrus de Derveni qui commente au IV^e s. av. J.-C. une théogonie orphique nécessairement plus ancienne me persuade de la haute antiquité de l'Orphisme.

Ce document mérite quelques commentaires. Le papyrus fut découvert en janvier 1962 au nord-ouest de Salonique (Thessalonique). Le contexte archéologique laissait supposer

que la pièce datait du IV^e s. av. J.-C.; certains experts situent la pièce au milieu du IV^e, d'autres à la fin de ce même siècle, M.L. West fixe le *terminus post quem* à 400 av. J.-C. Selon ce dernier, le texte du papyrus est un commentaire d'une théogonie orphique dite théogonie de Protoponos dont la rédaction se situe aux alentours de 500 av. J.-C.³; W. Burkert commente ainsi cette haute antiquité de l'Orphisme: "New discoveries have provided a new basis for discussion: the gold leaves from Hipponion, the Derveni Papyrus with a Presocratic commentary on the theogony of Orpheus, and graffiti from Olbia which attest Orphikoi in the fifth century BC."⁴

Ma position à ce sujet sera une attitude médiane entre deux courants opposés: celui amorcé par Wilamowitz puis suivi et élaboré par Linforth (The Arts of Orpheus) et Dodds (The Greeks and the Irrational) où tous deux paraissent soupçonneux devant toute référence à l'Orphisme, et le courant représenté par W.K.C. Guthrie (Orphée et la religion grecque) qui croit fermement en l'existence d'un tel mouvement.⁵

Les données récentes (particulièrement celles touchant les documents dont parle Burkert plus haut) semblent appuyer la position de Guthrie.⁶ Une grande partie de notre connaissance de l'Orphisme repose cependant sur la lecture des Rhapsodies Orphiques (appelées encore Discours sacrés en 24 rhapsodies) qui, pour la plupart, nous ont été transmises par des philosophes néo-platoniciens (Proclus: 410-485

ap.J-C. et Damascius: 460-529 ap.J-C.) qui sont des témoins assez tardifs.

Comme nous le verrons au cours des pages qui suivent, la définition de l'Orphisme et par le fait même l'existence de ce courant de pensée sont choses difficiles à établir. Nous ne nous pencherons sur les différentes caractéristiques de l'Orphisme qu'en moment opportun, mais il est important de donner dès maintenant, dans un cadre général, un aperçu de ce qu'est ce mouvement de pensée.

Le mythe d'Orphée relate l'histoire d'un musicien Thrace qui se rend dans l'Hadès pour délivrer sa femme Eurydice et la ramener à la vie; il y parvient grâce au charme de sa voix et de sa musique mais une imprudence de sa part renvoie définitivement sa femme aux Enfers. Orphée s'est aussi distingué lors de l'expédition des Argonautes en rivalisant de charme avec la voix des Sirènes. C'est le récit de ses aventures aux Enfers qui fit qu'Orphée se vit attribuer la paternité des écrits que nous avons déjà énumérés. Ces écrits orphiques qui nous sont parvenus sont principalement des théogonies plaçant Nux, la nuit, à l'origine de toutes choses. Dans ces théogonies foisonnent des êtres extraordinaires et des hybrides monstrueux (un exemple est Phanès dont nous reparlerons abondamment). L'anthropogonie orphique fait de l'homme un descendant des Titans. Ceux-ci perpétrèrent jadis un crime en démembrant

Dionysos et en consommant sa chair; en punition Zeus les foudroya et c'est de la fumée de cette combustion que naquit la race des hommes. Depuis ce jour, l'être humain est condamné à errer dans différents corps, à la recherche de celui qui le rapprochera le plus de la nature divine de celui qui fut jadis consommé par les Titans (Dionysos); ce n'est qu'alors que l'individu pourra se libérer du cycle des réincarnations.⁸

Le plus ancien témoignage mentionnant Orphée se trouve chez Ibycus de Rhégium (fl. 533-522 av. J.-C.)⁹. Il s'agit là de la première mention sûre du nom d'Orphée; quant à Tirésias, il paraît plus tôt dans un épisode (la Nekyia) de l'Odyssée d'Homère. Ce dernier texte dont nous avons déjà parlé et dont nous reparlerons mérite quelques commentaires. La datation de ce passage pose en effet quelques problèmes, et certaines parties des chants X et XI étaient déjà considérées comme des interpolations par les anciens.

E. Rohde partage cet avis et considère que toute la descente aux Enfers est un ajout postérieur: "It may be taken as one of the few certain results of the critical analysis of the Homeric poems that the narrative of the descent of Odysseus to the Underworld did not form part of the Odyssey".¹⁰

Rohde base son assertion sur le fait qu'Ulysse entreprend ce voyage pour rechercher des renseignements qu'il ne recueille finalement pas. La prophétie de Tirésias est incomplète et somme toute inutile; c'est Circé qui le renseignera

vraiment sur les difficultés de son retour. De plus, toujours selon Rohde, l'attitude pessimiste de tout le passage (entre autres les propos d'Achille) s'inscrit en faux contre les précautions que prennent les Grecs de l'époque afin d'assurer un repos paisible à leurs trépassés.

La même opinion est partagée, avec certaines nuances, par G. Germain.¹¹ Il admet les premiers arguments de Rohde et de plus mentionne l'épisode de l'apparition d'Elpénor (déjà proscrit par les anciens) et surtout le Catalogue des Femmes célèbres qui est selon lui plein d'interpolations. Il considère quand même la présence d'Ulysse et de Tirésias aux Enfers comme faisant partie de l'Odyssée originelle. Le désaccord entre la ligne de pensée de ce chant et les croyances grecques sur la mort viendrait du fait que ce passage est un emprunt à une légende orientale (l'évocation d'Enkidu dans l'Epopée de Gilgamesh); si Homère a su broder sur ce motif, il a dû conserver le créneau originel qui donne cette saveur exotique à l'ensemble. Ainsi s'explique la réponse pessimiste d'Achille qui fait écho aux propos d'Enkidu sur la tristesse de la mort et l'inutilité des acquis terrestres une fois qu'on est dans l'au-delà. De plus, tout comme Gilgamesh, Ulysse reste aux portes des Enfers sans jamais y pénétrer.

L'auteur remarque que cette position fait contraste avec celle prise dans le Livre des morts égyptien où l'on

trouve une série de formules destinées à assurer au défunt un passage sans heurt vers son lieu de repos. Ce procédé qui peut s'apparenter à celui de l'Orphisme, est plus près de l'esprit grec.

Je suis enclin à adopter une position similaire à celle de Germain. Il me paraît évident que certaines parties de la Nekyia sont récentes mais je ne suis pas prêt à condamner l'épisode au complet. Cette position est également celle adoptée par Jacqueline de Romilly dans un livre récent, où elle déclare: "Certains chants ont paru suspects et tardifs. C'est le cas pour une bonne partie du chant XI (Ulysse en présence des morts ou première Nekyia); même ceux qui considèrent le début de cet épisode comme ancien découvrent des additions tardives dans la longue série des héroïnes du passé ou des grands criminels qui gonflent inutilement l'exposé."¹² Victor Bérard abonde dans le même sens; pour lui le Catalogue des Femmes et le Catalogue des Héros et Damnés sont à rejeter;¹³ une opinion similaire est exprimée par J.Schwartz.¹⁴

Il est donc probable que ces parties n'appartiennent pas au poème depuis "l'origine"; cependant la consultation avec le devin et la conversation avec Achille peuvent fort bien avoir fait partie de l'oeuvre depuis une date assez éloignée. En plus, si le Catalogue des Femmes est de composition plus récente, il semble qu'il n'ait quand même

pas été influencé par le Catalogue des femmes illustres attribué à Hésiode.

Selon M.L.West, s'il y a eu inspiration, elle se fit plutôt dans le sens contraire, des passages de l'Odyssée ayant influencé l'oeuvre hésiodique.¹⁵

Laissant momentanément de côté cet épisode, je vais dans un premier temps passer en revue les différents aspects du mythe de Tirésias qui peuvent avoir eu des liens avec l'Orphisme. Dans un deuxième temps, je verrai si ces ressemblances sont fortuites ou si elles sont le résultat d'un effort délibéré de l'auteur de la partie du mythe à être étudiée.

§ 2 L'anthropogonie orphique

Une des notions attribuées à l'Orphisme est celle d'un crime originel et d'une punition adéquate (la chute du ciel) infligée aux hommes. Un texte trouvé sur une feuille d'or provenant de Pétélie en Italie méridionale et datant du IV^es. av. J.-C. en porte le témoignage: "Je suis l'enfant de la terre et du ciel étoilé mais mon origine est le ciel". A cette lamelle de Pétélie s'ajoute une seconde lamelle trouvée à Pharsale peu après la seconde guerre mondiale et qui date d'environ 350-320 av. J.-C. Ces deux textes furent trouvés dans des tombes et étaient probablement utilisés comme amulettes (les feuilles d'or étaient roulées dans des cylindres puis portées autour du cou).

Les deux portions de texte de longueur inégale (12 vers pour Pétélie, 9 pour Pharsale) qui nous sont parvenues diffèrent légèrement mais le sens de la partie qui nous intéresse est identique dans les deux versions. Les différences s'expliquent en partie par le fait que, faute d'espace, l'auteur de la version de Pharsale a dû condenser en prose la deuxième ligne de notre citation et la ligne suivante de son texte; voici les deux versions du passage précédemment traduit:¹⁶

version de Pétélie,

Γῆς παῖς εἶμι καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον.

version de Pharsale,

Γῆς παῖς εἶμι καὶ Οὐρανοῦ ἄστ(ερόεντος)
Ἄστέριος ὄνομα.

Il existe également six autres lamelles un peu plus récentes portant des textes semblables; ces six lamelles proviennent de la région d'Eleutherna en Crète centrale. Selon N.M. Verdelis, elles auraient été gravées au III^e s. av. J-C. soit au moins un siècle après les deux autres lamelles citées (après la version de Pétélie au moins); un siècle pendant lequel leur contenu a été véhiculé de Grande-Grèce jusqu'en Crète.¹⁷ G. Zuntz a pu établir un texte commun aux six lamelles qui sont écrites en dialecte dorien; la dernière ligne du texte ci-dessous intéresse particulièrement notre exposé; à la question "Qui es-tu, d'où es-tu?" l'interlocuteur (l'âme du trépassé?) offre une réponse qui se rapproche du texte donné précédemment:¹⁸

1. Δίψαι αὔοις ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι· ἄλλὰ πιέμ μοι
2. κράνας αἰείρωω ἐπὶ δεξία, τῆ κυφάρισσοις
3. "τίς δ' ἔσσι; πῶ δ' ἔσσι;"
4. Γᾶς υἱός ἡμι καὶ ὤρανῶ ἄστερόεντος.

Ainsi l'homme, issu des Titans, par le fait que ceux-ci ont autrefois mangé la chair de Dionysos, participe maintenant à la fois du divin et du terrestre. On retrouve ce même thème dans les Katharmoi d'Empédocle: "je suis moi

aussi l'un d'eux (sc. un des Daimones déchus), exilé des dieux et errant"¹⁹

"Τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης."

L'auteur de la Suite pythique de l'Hymne homérique à Apollon a sans doute la même idée à l'esprit lorsqu'il déclare aux vers 335-336: "dieux Titans qui habitez sous la terre autour de l'immense Tartare, vous de qui proviennent hommes et dieux."

335 Τιτῆνες τε θεοί, τοῖ ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες

336 Τάρταρον ἀμφὶ μέγαν, τῶν ἔξ ἄνδρες τε θεοί τε.

Si on s'en tient à cette logique, l'homme bien qu'habitant sur terre possède en lui une parcelle de cette nature divine. De prime abord, n'importe quel héros ayant un parent divin et un parent humain (comme on en retrouve tant dans les écrits homériques) semble correspondre à cette description. Les figures mythologiques conventionnelles ne symbolisent cependant pas cette symbiose à un plus haut niveau que le commun des mortels, puisque tout homme est issu des Titans. La figure de Tirésias est différente en ce qu'une de ses caractéristiques est précisément de symboliser cet incessant partage entre la partie divine et la partie humaine de l'être humain.

Descendant d'un des Spartes autochtones (Euérès, de la lignée d'Oudaeos) il deviendra ensuite l'interprète de Zeus et d'Apollon Loxias.²¹ A ce titre Tirésias participe à la

fois du monde des hommes et du monde des dieux. Non seulement a-t-il des liens avec la terre et le ciel mais sa vie est sans cesse un partage où il doit osciller entre ces deux pôles. C'est cette participation active et constante aux deux plans de réalité qui a permis que la geste de Tirésias devienne plus perméable à l'Orphisme ou qu'une association avec l'Orphisme devienne possible.

§ 3 La réincarnation

Les deux versions du mythe de Tirésias que nous possédons, celle de l'hymne V de Callimaque et celle attribuée à Hésiode, font état d'une suite de sept vies (ou d'une longue vie) vécues par le devin. Il est tentant de rapprocher cette suite de sept vies et le cycle orphique des réincarnations. Platon fait mention de ces réincarnations en relatant le mythe d'Er le Pamphylien.²² On y voit comment tous sont condamnés à revivre sous une apparence humaine, animale ou végétale. Un parallèle peut aussi être établi avec un extrait des Katharmoi d'Empédocle: "car j'ai déjà été jeune homme et jeune fille; buisson et oiseau ainsi qu'un muet habitant de la mer":²³

"ἤδη γὰρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρος τε κόρη τε τ' οἰωνός
τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς."

Platon explique comment, une fois leur nouvelle apparence choisie, les âmes doivent boire l'eau du fleuve Amélès afin d'oublier leur existence passée et d'arriver sur terre avec une âme vierge dans un corps neuf. L'homme du commun boit donc l'eau de l'Oubli (Léthé); qu'en est-il du poète ou, dans notre cas, du devin?

Comme le prétend M. Détiénne, "le domaine de la mantique est un plan de pensée qui fait une place majeure à l'Aléthéia".²⁴ Chez Sophocle, Tirésias parle de son savoir

comme d'une Aléthéia.²⁵ Détiéne affirme encore: "La plus fondamentale de ces relations est la solidarité qui lie Aléthéia et Léthé dans un couple de contraires antithétiques et complémentaires".²⁶ Le devin Tirésias paraît alors comme celui qui n'a pas bu l'eau de Léthé ou qui n'a pas oublié; cela reste vrai même après sa disparition du monde des vivants.²⁷

Peut-on alors comparer sa longue vie à une série de sept réincarnations? Examinons d'abord d'où vient ce chiffre sept. Callimaque se limite à dire que Tirésias jouira d'une vie chargée d'ans - βιώτω τέρα πολυχρόνιον .²⁸ La version hésiodique fait état d'une longue période de temps - πολυχρόνιο.²⁹ Il faut chercher dans les Mirabilia de Phlégon de Tralles et dans les Fabulae d'Hygin pour trouver le chiffre de sept générations qui est généralement associé au devin.³⁰ Remarquons cependant que Callimaque lie le devin Tirésias au cycle de Thèbes qui, lui, s'étend sur sept générations: ce qui laisse supposer que le devin a bel et bien vécu l'équivalent de sept vies. Cela incite aussi à penser que le chiffre sept n'est qu'un accessoire destiné à rendre la légende du devin compatible avec celle de Thèbes; notons aussi que le chiffre sept paraît plus d'une fois dans la geste thébaine (les Sept Portes, les Sept contre Thèbes, etc.). Il n'est par contre nulle part dit que le devin portait les traces de cet âge phénoménal; Tirésias a su éviter le sort de certains héros qui vécurent en vieillissant sans cesse³¹. Cette

constante vieillesse du devin qui pourtant ne devient jamais sénile laisse supposer et demande même l'existence d'un principe régénérateur; de là l'attrait de la théorie de la réincarnation. La présence dans le mythe de Tirésias de deux serpents, qui sont parfois associés à l'immortalité à cause de leur aptitude à perdre leur peau et en reprendre une nouvelle, est un indice supplémentaire. Cette croyance en l'immortalité du serpent est fort répandue dans le monde ancien; nous pouvons la retracer jusque dans l'épopée de Gilgamesh où il est montré comment le reptile réussit à dérober l'herbe de l'immortalité au héros Sumérien:³²

266 "Je vais te révéler, Gilgamesh, un mystère et te dire, à toi, une chose que ne savent pas les humains; il s'agit d'une plante: sa racine est comme celle du lycium épineux, son épine comme celle de la rose te piquera les mains mais si tes mains arrivent à prendre cette plante, tu aura trouvé la vie éternelle".

270-286. (Décrivent comment Gilgamesh recueille la plante au fond de l'eau et, faisant ensuite halte pour la nuit, se rend à un puits pour s'y baigner).

287 "Un serpent sentit l'odeur de la plante, silencieusement, il monta de la terre et emporta la plante et, sur-le-champ, il rejeta sa vieille peau".

Les textes précités ajoutent également que Tirésias vécut sous la forme d'une femme. Cela suppose que ce qui fait l'identité du devin est une qualité de l'âme ou de

l'esprit, et que Tirésias reste Tirésias quel que soit le corps qu'il habite. L'épisode féminin de la vie de Tirésias est, vu de cette façon, une représentation de l'autonomie de l'âme par rapport au corps. L'existence d'"un" et d'"une" Tirésias dont la dualité physique ne nuit en aucun cas à la continuité de la vie du devin, en fait foi. Cet épisode se rapproche de celui où, au chant X de l'Odyssée, Circé transforme les compagnons d'Ulysse en pourceaux. L'auteur prend alors le soin de préciser qu'en eux persiste leur esprit humain sous leur apparence animale.

Or cette notion d'une âme unique ayant habité plus d'un corps est à la base même de la théorie de la réincarnation.³³ Le Phèdre de Platon explique cette doctrine en détail, et le philosophe dit comment l'âme du philosophe peut, si elle a choisi trois réincarnations identiques et parfaites (en pratiquant la vie philosophique c'est-à-dire en s'abreuvant au savoir, pas à l'apparence), échapper au cycle des réincarnations et aspirer aux plus hautes régions du ciel. Dans le Ménon (81 b) Platon ajoute, en citant un passage de Pindare, que les âmes encore impures devront passer neuf ans aux Enfers pour expier leurs fautes. Elles pourront alors retourner sur terre dans un corps neuf. Le principe inhérent à ce scénario est que, selon Platon, la mort n'est qu'une séparation (-διάλυσις) de l'âme (ψυχή) et du corps (σῶμα), la première partie étant immortelle et la seconde périssable.³⁴

Si Platon parle des philosophes, Pindare se contente de mentionner "ceux qui aimèrent la bonne foi" en faisant allusion lui aussi à ces heureux élus.³⁵ Empédocle (dans les Katharmoi) déclare: "A la fin ils vivent parmi les hommes terrestres comme prophètes, musiciens, médecins et dirigeants et de là, ils florissent, dieux suprêmes en honneurs".³⁶ A ce sujet, une remarque de E.R. Dodds peut nous éclairer: "Pour le chaman sibérien, l'expérience des vies antérieures n'était pas une source de culpabilité mais un accroissement de puissance et c'est là, à mon avis, le point de vue grec originel".³⁷ C'est aussi selon moi le point de vue d'Empédocle; il faut toutefois garder en mémoire le fait que Dodds se base sur l'examen d'une culture qui nous est presque contemporaine. L'existence d'une influence chamaniste sur la pensée grecque est mise en doute de façon fort convaincante par J. Bremmer dans un livre récemment paru.³⁸ L'auteur soutient que les caractéristiques que Dodds ou Eliade attribuent au chamanisme ne sont pas apparues subitement en Grèce lors de la colonisation de la Mer Noire, mais qu'elles sont le fait du mûrissement d'une pensée déjà présente en Grèce. Si on persiste tout de même à rechercher une influence étrangère, il faudrait selon Bremmer, regarder vers le Moyen-Orient (dans l'épopée de Gilgamesh par exemple). Cette notion de puissance accrue par la mémoire est reprise par J.P. Vernant dans Mythe et pensée chez les Grecs qui au chapitre "Aspects mythiques de la mémoire et du temps"

commente ces réminiscences qui, chez les aèdes et les devins, permettent d'obtenir l'inspiration créatrice et qui, chez les Pythagoriciens, par le truchement d'exercices mnémotechniques deviendront des façons d'accumuler et de préserver un savoir utile.³⁹ Dans les deux cas, la durée de la vie et la somme des expériences ajoutent à la sagesse si le dépositaire a su cultiver sa mémoire.

Tirésias fait donc partie d'une de ces catégories privilégiées (en tant que devin) au même titre que les philosophes de Platon, et ses multiples vies assurent une partie de son savoir: "L'âme immortelle et plusieurs fois renaissante, ayant contemplé toutes choses et sur terre et dans l'Hadès, ne peut manquer d'avoir tout appris",⁴⁰ dit celui-ci pour appuyer sa thèse qui veut que la connaissance soit réminiscence. Chacune des vies du devin n'est qu'une réincarnation qui s'accompagne d'une augmentation de sagesse; le devin ne peut manquer, après sept vies, d'avoir lui aussi tout appris.

C'est encore Platon qui raconte (République X, 621 a et b) que le sage est celui qui a bu ou boira le moins d'eau du fleuve Amélès et qui, par conséquent, oubliera le moins de sa vie antérieure. A l'image d'Er le Pamphylien, Tirésias aura vécu l'équivalent de sept vies sans jamais oublier qui il était (même lorsqu'il prend une identité féminine).

L'apparente différence entre les sept vies de Tirésias et les trois vies dont parle Platon (il mentionne parfois le chiffre six, mais lorsqu'il désigne les "vies parfaites" il se limite à trois) disparaît si on considère que trois est la racine carrée de neuf, chiffre qui est souvent confondu avec sept dans l'arithmétique magique. Il faut se rappeler que les sept vies du devin sont avant tout un artifice qui permet de le rendre contemporain aux événements du cycle thébain.⁴¹

§ 4 La mémoire

Une seule fois, Tirésias commet-il un excès de boisson. En fuyant Thèbes, lors de la prise de la ville par les Epigones, il s'arrête à la source Telphoussa pour se désaltérer, boit de son eau et meurt.⁴² Il est intéressant de noter que c'est en fuyant Thèbes (et donc ses origines) que Tirésias perd la vie. L'eau de Telphoussa semble avoir eu les mêmes vertus que l'eau du fleuve Amélès: le vieux Tirésias, gorgé d'eau, aura perdu définitivement son identité. Pour le sage trop boire est un mal, quelle que soit la nature de la boisson.⁴³ Au risque de trop m'appesantir sur un épisode secondaire, je me permets de faire remarquer que c'est l'eau et non la source (le lieu) qui est la cause du malheur du devin (on attribuait sa mort à une eau trop froide).⁴⁴

On ne peut cependant pas passer sous silence le fait que la source Telphoussa est celle qui sera détruite par la fureur d'Apollon dans la Suite Pythique de l'Hymne homérique à Apollon (là même où on trouve une allusion à l'homme issu des Titans).⁴⁵ D'aucuns prétendront que la mort de Tirésias et la destruction de la source au même endroit sont la marque d'une concurrence entre le devin et Apollon et que nous assistons au résultat de la colère d'Apollon envers Tirésias.⁴⁶ Sans plus nous avancer dans une voie qui nous semble incertaine, on retiendra quand même cet épisode comme

une autre balise marquant le trait d'union existant entre Apollon et Tirésias, union qui s'opère tant au niveau de leur domaine d'activité qu'à celui des lieux qui jalonnent leurs légendes.

On ne saurait trop insister sur l'importance de la mémoire dans l'histoire de Tirésias; c'est sa connaissance du passé qui fait son importance dans l'Oedipe-roi de Sophocle, c'est également son expérience qui rend son savoir supérieur à celui du père des dieux dans l'affaire du jugement entre Héra et Zeus telle que racontée dans la Mélampodie du pseudo-Hésiode. Bouché-Leclercq remarque, à propos d'Epiménide: "Entre ses mains, la divination n'avait pas tant pour but de dévoiler l'avenir que de découvrir dans le passé des fautes ignorées dont les malheurs présents étaient les conséquences".⁴⁷ La ressemblance avec le Tirésias de l'Oedipe-roi est remarquable. On peut également établir un parallèle avec la description du don de Calchas qui paraît une première fois au vers 70 du premier chant de l'Illiade: "lui qui connaissait le présent, le futur, le passé".⁴⁸

Ὅς ἤδη τὰ τ'έοντα τὰ τ'εσσομένα πρό τ'έοντα.

Chez Hésiode ce sont les Muses qui "disent ce qui est, ce qui sera et ce qui fut".⁴⁹ Le devin inspiré tout comme les Muses inspiratrices fonde donc ses prédictions en portant un regard sur les causes présentes et passées des événements.

§ 5 L'ambivalence sexuelle

La double sexualité de Tirésias qui lui permet de rendre un jugement en faveur d'Héra est aussi un attribut qui peut être rattaché à l'Orphisme. Avec son association au monde des morts, sa double appartenance sexuelle constitue le trait le plus proche de l'Orphisme que possède Tirésias.⁵⁰

Lorsque dans les Katharmoi Empédocle s'exclame: "J'ai été jeune homme et jeune fille, buisson et oiseau ainsi que muet habitant de la mer", il fait une allusion qui ne se limite pas à dépeindre la solidarité de toutes les espèces vivantes que soutient la théorie de la réincarnation. Il y a là aussi une nette similitude avec le mythe de Phanès qui alliait à l'origine les principes mâle et femelle.⁵¹ A cet être bisexué on peut adjoindre l'Hermaphrodite dont parle Aristophane dans l'anthropogonie que lui attribue Platon dans le Banquet (189d-189e): "Mais ce que vous devez apprendre en premier, c'est quelle est la nature de l'homme et quelles ont été ses épreuves; c'est qu'en effet, au temps jadis, notre nature n'était point identique à ce que nous voyons qu'elle est maintenant, mais d'autre sorte. Sachez d'abord que l'humanité comprenait trois genres, et non pas deux, mâle et femelle, comme à présent; non, il en existait en outre un troisième tenant des deux autres réunis et dont le nom subsiste encore aujourd'hui, quoique la chose ait disparu: en ce temps-là l'androgynie était un genre distinct"

et qui, pour la forme comme pour le nom, tenait des deux autres, à la fois du mâle et de la femelle; aujourd'hui ce n'est plus au contraire qu'un nom chargé d'opprobre."⁵² Tirésias est lui aussi mâle et femelle comme il a déjà été dit. Cette double identité du devin prend racine dans l'ambiguïté même de son rôle; ni homme ni dieu, ni mâle ni femelle, enfant de la terre et messenger du ciel. Tirésias fut ainsi mâle et femelle, unissant en sa personne les deux principes créateurs, chthonien et céleste.

Je me permets d'ouvrir ici une parenthèse pour remarquer que le changement de sexe de la version "hésiodique" et la vision d'Athéna au bain de la version de Callimaque reprennent un thème présent dans la fête Athénienne des Oschophories; fête dédiée à Athéna et Dionysos qui sont deux divinités importantes dans la geste du devin. On en trouve la description chez Athénée (11,495 et suivantes) où il est dit qu'une procession était accomplie par deux jeunes garçons vêtus en filles. Plutarque (Vie de Thésée, 15) explique ce rituel par une commémoration du travestissement de Thésée se rendant en Crète avec ses compagnons sous le déguisement d'une jeune fille; explication qui nous indique surtout que les Grecs de l'époque avaient déjà oublié la vraie signification de la cérémonie. Quoi qu'il en soit, ce rite rapproche certains attributs du devin et le culte voué aux divinités déjà mentionnées.

Chez Hésiode, dans la Théogonie (vers 886-929), nous voyons Zeus avaler Mêtis pour absorber sa sagesse tout en éliminant cette subalterne un peu trop douée et potentiellement dangereuse (Zeus craignait en effet qu'elle ne donnât naissance à un fils qui le détrônerait). De cette incorporation naîtra la déesse Athéna, sortie de la tête de son père Zeus. Dans la Théogonie Rhapsodique, Phanès est le créateur et le premier maître des dieux. Il décide, après un certain temps, de se retirer et va s'asseoir au fond de la caverne de la nuit en reléguant ses pouvoirs à sa fille la Nuit.⁵³ La Théogonie Rhapsodique ajoute encore qu'au milieu de la caverne, la Nuit prophétise pour les dieux. Elle prétend également que Zeus avalera Phanès pour avoir en lui les deux principes créateurs (mâle et femelle) de ce dernier.

Il est maintenant possible d'établir un rapprochement entre cette série d'épisodes et les différents mythes se rapportant à Tirésias.

Dans sa prime jeunesse Tirésias devient femme. Il possède alors les deux principes créateurs dont nous avons parlé plus haut. C'est effectivement pendant cette même période de sa vie, alors qu'il est femme, que Tirésias donnera naissance à une fille qui se nomme Manto.

A cause de sa parfaite connaissance des deux sexes, Tirésias est appelé par Zeus qui veut partager son savoir. Il est remarquable que le père des dieux, souvent

omniscient,doive faire appel à un vulgaire mortel. Il peut être fructueux de comparer cet épisode à celui où Zeus avale Mètis pour en absorber la clairvoyance. La Mètis orphique est cependant dissemblable de celle évoquée par Hésiode; voici à ce sujet une remarque de Détienne-Vernant: "Chez les Orphiques,Mètis est maintenant (i.e. contrairement à chez Hésiode) un dieu androgyne,à la double nature mâle et femelle,diphues".⁵⁴ La suite de l'épisode nous apportera quelques précisions. Tirésias révèle donc son savoir à Zeus et Héra. Ce qui en résulte pour lui,c'est la perte de la vue et l'acquisition du pouvoir de prophétiser. On peut comparer cette aventure à la fois à l'avalément de Mètis et à la chute de Phanès dans la caverne de la Nuit. Tout comme Phanès qui prophétise du milieu de la caverne de la Nuit,Tirésias prophétisera alors du fond de son aveuglement. On s'aperçoit ici de l'aspect magique du composé qui est élaboré à l'insu de tous,à partir d'éléments inconnus,et qui surgit tout à coup,semblant venir de nulle part. Les prophéties de la Pythie de Delphes emprunteront plus tard le même scénario (le consultant entend sa voix mais ne voit pas la prophétesse).⁵⁵ Chez Callimaque,c'est encore la nuit qui intervient lorsque Tirésias perd la vue et acquiert le don de prophétie; regardons de plus près en quels termes est dépeint cet aveuglement:⁵⁶

"παῖδός δ' ὄμματα νύξ ἔλαβεν."

82

"la nuit prit les yeux de l'enfant".

Le parallèle n'a sûrement pas échappé à un érudit comme

Callimaque qui choisissait minutieusement ses expressions et qui était friand de double entente. Cependant, puisque je ne puis affirmer que le mot "nuit" personnifie ici la déesse, la question reste ouverte.

Au chapitre de la punition que recevra Tirésias (l'aveuglement), remarquons que le devin perdra la vue à la suite de la vengeance d'une femme. Héra est avant tout un être divin mais, dans cet épisode, c'est d'abord la déesse féminine qui se venge du devin qui a trahi un secret essentiellement féminin. Il en va de même pour Orphée qui, selon la version la plus classique, meurt tué soit par les Ménades en furie, soit simplement par des femmes Thraces. Sa mort résultait de la vengeance d'Aphrodite furieuse contre Calliope, mère d'Orphée, qui ne lui avait pas accordé la pleine jouissance d'Adonis (mais réduite à six mois de l'année) à l'issue de la querelle opposant Aphrodite et Perséphone.⁵⁷ Orphée et Tirésias ont tous deux subi une punition à l'issue d'un jugement portant sur la part (celle de l'amour d'un côté et celle de l'amant de l'autre) accordée à Aphrodite.

Une seconde tradition prétend qu'Orphée est mort pour avoir fait un trop grand nombre de révélations aux initiés de ses mystères.⁵⁸ Cette fois encore, la tradition relative à Orphée et celle concernant Tirésias présentent une forte similitude. La mention des mystères d'Orphée semble

toutefois indiquer une origine plus récente, même si le thème de l'homme puni pour n'avoir pas su garder le secret des dieux est en soi très ancien.

Une dernière remarque s'adressera cette fois au rôle que tient Mantô, la fille de Tirésias. La tradition nous la montre guidant son père aveugle, vaticinant après la mort de celui-ci et fondant même la ville de Claros et son sanctuaire où une source prophétique était née de ses larmes (voir plus haut, à la page 19, note 11).⁵⁹ A l'instar de Phanès, Tirésias recevra l'aide de sa fille, puis se fera remplacer par cette dernière après s'être retiré dans l'obscurité.

§ 6 Voir une déesse

Quiconque jette un regard d'ensemble sur les différents épisodes du mythe de Tirésias perçoit une vague mais persistante connivence entre la destinée du devin et la pensée orphique. Tirésias aveugle, prophétisant sur un monde qu'il ne voit pas, fait inévitablement penser au personnage de l'allégorie de la caverne de Platon.⁶⁰ Après avoir vu la vérité et avoir été ébloui par son éclat, le devin revient dans le monde des vivants et n'y peut plus rien voir tant notre univers lui paraît sombre et confus. On assiste alors au même renversement que chez Platon, où le sage passe pour aveugle et l'habitué des ténèbres se prétend clairvoyant.

Nous avons déjà vu une version de l'aveuglement du devin, attribuée au pseudo-Hésiode, où la perte de la vue était causée par la colère d'Héra. Chez Callimaque, c'est pour avoir vu Athéna au bain que Tirésias perdra la vue. Il ne s'agit bien sûr pas de la seule occasion où un mortel est puni pour avoir vu une déesse. Il faut cependant se rappeler que dans le cas qui nous occupe, c'est la déesse Athéna qui est aperçue par le jeune Tirésias. Athéna est, on le sait, née de la tête de Zeus peu après que celui-ci eut avalé la déesse Mètis. A cette occasion, Zeus le père s'acquitte d'une fonction normalement réservée à la gent féminine. L'ambivalence sexuelle réside des deux côtés de l'équation.

Nous avons vu plus haut comment le sage de Platon a été aveuglé par une trop forte lumière; il en est de même pour Tirésias, qui sera aveuglé pour avoir vu le corps nu d'Athéna. Il existe dans l'Illiade et l'Odyssée plusieurs cas où des mortels ont vu soit Athéna, soit une autre déesse; ne mentionnons qu'Ulysse (Athéna), Diomède (Athéna, Aphrodite, Arès) et Achille (Athéna) qui purent, sans conséquences fâcheuses, porter leur regard sur des divinités (à ce sujet, voir plus haut à la page 10, note 10). D'autres ont subi un châtement pour avoir posé un geste similaire; Actéon fut dévoré par ses chiens après avoir aperçu Artémis au bain;⁶¹ Anchise craignit pour sa virilité parce qu'il avait partagé la couche d'Aphrodite;⁶² d'autres exemples comme celui de Sémélè contemplant Zeus, son amant, en pleine apothéose et foudroyée sur le coup s'inscrivent dans un thème similaire.⁶³ Même si l'exemple de Sémélè laisse croire à une punition inévitable pour quiconque voit un dieu, la vision d'une divinité n'entraîne pas nécessairement une punition si elle a lieu à l'intérieur d'un cadre acceptable, où la divinité n'a pas à perdre un secret, quel qu'il soit. Nous devons nous rappeler que ce n'est pas pour avoir vu des serpents ou le corps nu d'Athéna que Tirésias était célèbre, mais bien parce qu'il était devin hors pair. Cette rencontre avec Athéna ou des serpents doit être considérée comme une épreuve permettant d'accéder à l'état de sagesse (le caractère initiatique de ces rencontres est accentué par le fait que Tirésias les fit dans sa jeunesse).

Pour s'en convaincre, on n'a qu'à se remémorer l'aventure de Mélampous qui devait ses qualités de devin à l'intervention de serpents reconnaissants qui lui récurèrent les oreilles au moyen de leurs langue (Cassandre et Hélénos subirent le même traitement).⁶⁴

Le serpent, animal subtil par excellence, était aussi lié à une cérémonie initiatique athénienne: les Arréphories. Des jeunes filles transportaient des objets de culte à forme serpentine depuis le sanctuaire d'Athéna Polias jusqu'à celui de l'Aphrodite aux jardins. Il s'agissait, selon W. Burkert, d'un rite initiatique à la puberté où la jeune fille devient femme;⁶⁵ Tirésias est quant à lui passé de jeune homme à jeune fille par le côtoisement des serpents. Il est à remarquer que tandis que la version pseudo-hésiodique lie le changement de sexe à la vue de l'accouplement des serpents, la version de Callimaque associe l'acquisition des pouvoirs divinatoires à la présence de cette même Athéna pour qui avait lieu le rite athénien.

L'aveuglement de Tirésias est un fait irrémédiable, quel que soit le désir d'Athéna de lui redonner la vue (remarquons que c'est quand même un geste de la main d'Athéna qui lui enlève la lumière). La déesse déclare à ce moment qu'ainsi le veulent les édits de Cronos: Κρόνιοι νόμοι.⁶⁶ Cette loi de Cronos règle, selon L.J. Alderink, le temps orphique; il la décrit en ces termes: "The monstrosity of

time is that it is spun and thus inflexible; it is atropaic (what is done cannot be undone) and inexorable".⁶⁷ Chez Callimaque, Athéna alléguera la même loi pour justifier son incapacité à délivrer le devin de sa cécité, elle lui avait auparavant spécifiquement donné le nom de loi de Cronos:

Τὸ μὲν οὐ̃ παλινάγρετον αὐ̃θι̃ γένοιτο ἔργον.

"Cet acte, accompli, ne peut être refait en sens inverse".⁶⁸

Callimaque joue alors sur l'assonance Cronos-Chronos à laquelle on peut déjà trouver une allusion aux vers 17-19 de la deuxième Olympique de Pindare qui divinise le temps: "le temps (Chronos) père de toutes choses", (χρόνος ὁ πάντων πατήρ). Ce rapprochement devient courant plus tard dans les cercles orphiques et semble déjà présent chez Phérécyde de Syros (début du VI^es. av. J.-C.). W.H. Roscher le rapporte aussi chez le pythagoricien Skythinos.⁶⁹ Un résumé fort éloquent de cette tendance est donné par Macrobe en ces termes: "Saturnus ipse qui auctor est temporum et ideo a Graecis immutata littera Κρόνος quasi χρόνος vocatur, quid aliud nisi sol intelligendus est cum tradatur ordo elementorum temporum numerositate distinctus, visione discretus, quae omnia actum solis ostendunt".⁷⁰ Citons également Kirk et Raven: "The connection of Kronos with Chronos was certainly made by later Orphics, but according to Plutarch (de Is. et Osir. 32) this was a common Greek identification; we cannot say whether or not Pherecydes was the originator".⁷¹

C'est cette même loi de Cronos que Tirésias tentera de défier par la suite en vivant une longue série d'années; mais, là comme ailleurs, la mort a finalement repris ses droits.

NOTES AU CHAPITRE III

1. Voir L.Moulinier, Orphée et l'Orphisme à l'époque classique, Paris, Belles Lettres 1955 pp.102,115sq.
- 2a. Voir L.A.Alderink, Creation and Salvation in ancient Orphism, Chico. Scholars Press 1981 p.9 et note p.14.
- 2b. Un passage des Oiseaux, vers 693 et suivants, décrit une cosmogonie probablement orphique, mais le nom d'Orphée n'y apparaît pas et le contexte n'invite pas à prendre cette description à la lettre.
3. M.L.West, The Orphic Poems, Oxford Clarendon Press 1983 p.264. Voir également l'article de L.Brisson "Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni" dans RHR tome ccii, fasc.4 1985 pp.389-420. Brisson considère que les conclusions de West sur le nombre des théogonies sont établies sur des bases trop fragmentaires.
4. W.Burkert, Greek Religion translated from Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche by J.Raffan, Stuttgart & Oxford Basil Blackwell ltd. 1977 & 1985 p.296.
5. I.M.Linforth, The Arts of Orpheus, Berkeley Univ.of Calif Press 1941; E.R.Dodds, Les Grecs et l'irrationnel trad. de The Greeks and the Irrational par M.Gibson, Berkeley U.of Calif Press 1959 et Paris Flammarion 1977;
W.K.C.Guthrie, Orphée et la religion grecque trad. de Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement, par M.Guillemain, Methuen & co.London 1935 (2^eéd. 1952) et Paris, Payot 1956.

l'ouvrage reste inférieure à celle des richesses qu'il apporte".

12. J. de Romilly, Homère, Paris P.U.F. coll. Que sais-je? 1985 p.17.

13. Homère, l'Odyssée, texte établi et traduit par V. Bérard, Paris Les Belles Lettres 1953; voir tome II p.77 note 1.

14. J. Schwartz, Pseudo-Hesiodica, Leyde E.J. Brill 1960 pp.530-540.

15. M.L. West, The Hesiodic Catalogue of Women; its Nature, Structure and Origins, Oxford Clarendon Press 1985.

16. Le texte des deux versions est extrait de l'ouvrage de G. Zuntz Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia, Oxford Clarendon Press 1971 pp.355-361.

17. N.M. Verdelis in Eph. Arch. 1.1, 60.

18. Voir G. Zuntz, op.cit. p.362 et W. Burkert, op.cit. p.293.

19. Voir Empedokles in H. Diels Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin Weidmannsche Verlag VI^{te} Auflage 1952, frag. 115, v. 13. Voir aussi W.K.C. Guthrie Orphée et la religion grecque, pp.185.sq. pour des commentaires sur la malédiction que décrit le fragment en question. Egalement Zuntz op.cit. p.267 et Hésiode Théogonie 775-806 sur le dieu déchu.

20. Homère, Hymnes, texte établi et traduit par J. Humbert, Paris Les Belles Lettres 1976 p.93. Selon Humbert, la composition de la Suite Pythique se situe vers 580 av. J-C.

21. Voir Sophocle, Oedipe-roi, v.410.
22. République X, 614b; 617a-618b; 619b-620d. Cf. Phèdre 248b et 249a; Ménon 81b-c. (fragment de Pindare). Consulter également F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque, Les Belles Lettres, Paris 1956, p.442.
23. Diels-Kranz fr.117.
24. Détienne, M. Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, Paris F. Maspéro 1967 p.32.
25. Oedipe-roi, vv.299, 356, 369.
26. Op.cit. p.146. Selon E. Boisacq (Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg, C. Winter Universitatverlag 1950), le mot aléthéia tirerait son origine d'un a privatif et de l'éthè oublié. Voir également P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots, ed. Klincksieck, Paris 1968 p.618.
27. Voir Homère, Odyss. X 488 sq.
28. Hymne V, v.128.
29. Apollodore, Bibl. III, c.6, 7.
30. Mirabilia, c.75; Fabula 75.
31. Hymne à Aphrodite, vv.218-238.
32. Cette traduction provient de l'ouvrage de Labat et Caquot Les religions du Proche-Orient asiatique, Paris Fayard 1970 pp.220-221.
33. Voir Moulinier, op.cit. p.20.
34. Cette description est tirée du Gorgias, 524b.
35. II^e Olympique, vv.71-88. Voir aussi Odyssée, IV, 563-569; Hésiode, Les travaux et les jours 169.
36. Diels-Kranz fr.146.

6. A ce sujet, voir G.S.Kirk, J.E.Raven et M.Schofield, The Presocratic Philosophers, Cambridge, at the University Press 1957 (2^eéd.1983), pp.29 sq.

7. Dans son ouvrage fort controversé, West (op.cit.) situe la rédaction de ces discours sacrés (le nombre 24 fait écho à la division des chants de l'Iliade) aux environs de 100 av.J-C. à Pergame. L.Brisson, dans un article commentant l'ouvrage de West (voir ci-haut # 3) met en doute cette datation, et situe les Rhapsodies au début de l'ère chrétienne. Ces Rhapsodies mettent Chronos au début de tout; par lui naîtra un oeuf d'où émergera Phanès.

8. Voir Burkert, op. cit. p.298. Voir également ci-haut, p.30 pour l'origine de l'homme dans l'hymne homérique à Aphrodite.

9. Voir Linforth, op. cit. p.3.

10. E.Rohde, Psyche, transl. from Psyche, Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen by W.B.Hillis, Leipzig, Verlag von J.C.B.Mohr 1903 (dritte Auflage) et New-York Books for Library Press 1920 (8th ed.).

11. G.Germain, Genèse de l'Odyssée. Le fantastique et le sacré, Paris P.U.F. 1954. Le volumineux ouvrage de Germain (700 pages) fut, malgré la critique sévère de M.Eliade (Diogenes # 9, 1955, pp.108-113), assez bien reçu. L'immensité du champ couvert par l'auteur l'a obligé à quelques généralisations qui sont à la source de ces commentaires. Voir aussi A.Severyns in l'Antiquité classique XXIV 1955, pp.168-173: "La somme des critiques que mérite

37. Dodds.op.cit. p.155.

38. J.Bremmer,The Early Greek Concept of the Soul,Princeton,at the University Press 1983. Les conclusions de Bremmer s'accordent bien avec mon énoncé de départ, voulant que les thèmes du mythe de Tirésias et ceux véhiculés par l'Orphisme tiennent leur origine de la culture grecque.

39. J-P.Vernant,Mythe et pensée chez les Grecs,3^e édition augmentée de l'édition de 1965,Paris F.Maspéro 1985 p.109 sq.

40. Platon,Ménon 81d,trad. Croiset.

41. Pour la signification des nombres 7 et 9,voir M.Eliade,Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,Paris Payot 1951,p.222-225.

42. Apollodore,Bibl.III,7,3.

43. En effet,selon R.B.Onians (The Origins of European Thought. About the Body,the Mind,the Soul,the World,Time and Fate,Cambridge,at the University Press 1951,p.37),tout liquide pouvait,à l'instar du vin,être porteur d'oubli. Cette assertion est basée sur la croyance que les phrènes étaient les récepteurs de tout liquide bu; leur humidité ou leur sécheresse déterminaient l'état endormi ou alerte de l'esprit.

44. Voir J.Chevalier et A.Gheerbrant,Dictionnaire des symboles. Mythes,rêves,coutumes,gestes,formes,figures,couleurs,nombres, Paris,Laffont 1982,p.381: "L'eau glacée exprime la stagnation à son plus haut degré".

45. Voir l'Hymne homérique à Apollon,vv.383-387.

46. Voir L.Brisson, op.cit. p.68-69. Cette usurpation de l'oracle de Telpoussa expliquerait alors pourquoi l'oracle du devin est relégué au monde des Enfers.

47. Bouché-Leclercq, A., Histoire de la divination dans l'antiquité, Paris, Culture et civilisation 1879, p.100.

48. Voir aussi au vers 340 du même chant.

49. Théogonie, v. 36-39.

50. Selon W.Burkert (op.cit.p.292), dans les célébrations reliées à l'Orphisme, la différenciation des sexes perd son importance: "The celebrations are nocturnal. Here, therefore, the mythical uprising of the women overlaps with the practice of secret celebration indifferent to sex and resting on personal initiation."

51. Voir Synésius Hymne 2,63; Otto Kern, Orphicorum Fragmenta p.206.

52. Banquet 189d sq. trad. L.Robin.

53. O.F.fr.105.; Guthrie op.cit.p.119.

54. Détienne, M. & Vernant, J-P. Les ruses de l'intelligence, la mêtis des Grecs, Paris, Champ-Flammarion 1974, pp.130-131. Il est ici fait référence au fragment 87,1.1 des O.F. d'O.Kern.

55. Voir M.Delcourt, L'oracle de Delphes, Paris, Bibliothèque historique 1955, ainsi que R.Flacelière, Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque, Gand, Annales de l'Ecole des Hautes Etudes de Gand, 1938.

56. Hymne V, v.82.

57. Voir P.Grimal,Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine,Paris P.U.F. 1951,p.333.

58. On retrouve ce passage chez Pausanias qui compare Orphée à Prométhée. Cette mort est aussi rapportée par Diogène Laerce,I,5 (O.Kern,fr.125).

59.Voir Euripide,Phéniennes,834,953. Sophocle dans l'Oedipe-roi ne suit pas la tradition faisant de Mantô la guide de son père; voir aussi Pausanias VII,3,1;IX 10,3; Apollodore,Bibl.III 7,4 et 7,7. Sur Mantô à Claros,voir C.Picard,op.cit. pp.46,107-110,213,386 et 415-420. Voir aussi plus haut,n.11,p.19.

60. Platon,Républ.VII 514a sq.

61. Apollodore,Bibl.III 4,4.

62. Hymne homérique à Aphrodite,vv.185-190. "Conception asiatique" dit Humbert dans sa notice à la page 144.

63. Voir Grimal,op.cit. Sémélè,p.418-419.

64. Voir Grimal,op.cit. Cassandre,p.80 et Hélénos,p.282.

65. Voir Hermes,94,1966,pp.25 sq.

66. Callimaque,Hymne V,v.100. Voir aussi Empédocle,fr.115,v.1 (Kronos est l'ancien dieu: il est des lois que l'ordre nouveau de Zeus ne peut déplacer).

67. Op.cit.p.49.

68. Callimaque,Hymne V,vv.103-104.

69. W.H.Roscher,Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,Leipzig Teubner 1897-1902,p.1496.

70. Macrobe,I.22,8 rapporté par Roscher,op.cit.p.1497.

N'oublions pas que Macrobe est un auteur très tardif (V^es. ap.J-C). L'identification du temps avec le soleil est une conception néo-pythagoricienne.

71. Op.cit.p.57.

CHAPITRE IVQUELQUES INTERPRETATIONS

Une fois établis les recoupements entre l'Orphisme et les différents épisodes du mythe de Tirésias, l'origine de cette parenté reste à découvrir. Je ne pourrai pas prouver de façon absolue que des aspects précis du mythe ont été façonnés à la fois à partir d'un mythe déjà existant et à partir des thèmes attribués à l'Orphisme. Je pourrai cependant, en considérant les témoignages anciens répertoriés dans ce travail, déterminer si le réseau de probabilités entourant le mythe est suffisamment dense pour croire à une réelle influence, même écrite en filigrane, de l'Orphisme.

Il existe, bien sûr, une partie du mythe de Tirésias qui doit constituer le coeur du récit et qui ne doit pas sa formation à un autre mythe grec. Il appert par contre qu'à partir de cette première unité s'est développée une série d'histoires dont la conception et la conservation ont dépendu du choix des différents narrateurs (pour ce qui est des versions établies, ou tout au moins conservées, par écrit).

A proprement parler, il ne nous est parvenu que deux versions vraiment séparables qui portent sur le mythe de l'aveuglement: celle attribuée à Hésiode (au pseudo-Hésiode pour être plus juste) et celle attribuée à Callimaque; je

vais encore considérer les variantes de ces deux versions comme ne présentant pas de différences notables avec les versions précitées.

La version hésiodique qu'Apollodore attribue également à Dicéarque de Messine et/ou à Cléarque de Soles est la plus connue et est considérée comme la plus ancienne. Si cette version était l'oeuvre du deuxième ou du troisième auteur mentionné, il serait raisonnable de croire qu'à l'instar de leur maître à penser Aristote, ils ont volontairement utilisé l'imagerie de l'Orphisme dans leur oeuvre (ce qui n'implique pas qu'eux ou Aristote aient cru à l'existence d'Orphée). A en croire Dodds qui fait coïncider l'arrivée du "chamanisme" en Grèce et l'ouverture de la Mer Noire à la colonisation, l'Orphisme n'apparut en Grèce qu'au VI^e s. av. J.-C.¹ Ce n'est en effet qu'après cette date que seront composés les Pythiques de Pindare et les Katharmoi d'Empédocle. B.C. Dietrich précise que c'est pendant ce VI^e siècle qu'apparaissent en Grèce "new concepts of a kind of Jenseitsglaube which went beyond old beliefs in the natural cycle of birth and death".²

La situation se présente autrement pour l'histoire de Tirésias. Il nous est resté un épisode de l'Odyssée qui est antérieur à ce VI^e s. et où la geste du devin est déjà passablement développée. Tirésias y est associé au monde des Enfers, il a acquis le droit d'y séjourner en conservant sens

et raison (pour des raisons que l'auteur ne mentionne pas mais qui devaient être connues des lecteurs ou des auditeurs du passage).³ Si Tirésias n'y est pas représenté comme aveugle, il ne faut pas en conclure qu'il ne l'ait pas été de son vivant, puisque les ombres admises dans l'Hadès ne conservent pas les blessures acquises pendant leur séjour sur terre. C'est pourquoi, dans ce même chant de l'Odyssée, Ulysse peut demander à Agamemnon si la mort lui est venue de la mer ou des armes; la réponse aurait été évidente si le roi avait conservé ses blessures. C'est précisément l'association de Tirésias et de l'au-delà qui fut une des raisons premières à m'inciter à croire en un lien entre l'Orphisme et ce mythe.

Si on suit l'opinion de F. Robert, certains traits de l'Odyssée, comme la présence d'Ulysse en Propontide, peuvent et doivent être expliqués par une colonisation de la Mer Noire antérieure à l'épopée homérique.⁴ Ce qui ressort de cette discussion, c'est le fait que les parties de l'Odyssée mentionnant Tirésias (la Nekyia) ont pu être influencées par les populations habitant les parages de la Mer Noire. Une opinion semblable est présentée par G.S. Kirk: "The Hades episode is located at the boundaries of Okeanos near the community of the Cimmerians (11.13 ff), and thus somewhere in the far North".⁵ Or Burkert a retracé un témoignage d'Hérodote liant la théologie bacchique (qui est souvent confondue avec l'Orphisme par ce dernier) et la Scythie:

"The oldest testimony to *bacchoi* and *mystai* is in Heraclitus; Herodotus' description of the fate of the hellenized Scythian King Skyles refers to the middle of the fifth century: in the Greek city of Olbia, Skyles had himself been initiated (*telein*) "to Dionysos Bakcheios" at his own wish, even though a divine sign should have warned him against it "as he was on the point of taking upon himself the initiation (*telete*)".⁶

Il semble donc que même à une époque fort lointaine le mythe de Tirésias et l'Orphisme ont pu être façonnés au même creuset. Je persiste cependant à croire que cette similitude, d'abord ancrée dans des origines semblables, s'est par la suite vue renforcée par les ajouts de la tradition.⁷

§ 2

Le second groupe de textes où l'on rencontre le personnage de Tirésias est représenté par les tragiques du v^es. (Sophocle et Euripide particulièrement). A cette époque, la présence de l'Orphisme dans la littérature est bien attestée. Une étude du rôle de Tirésias ou de l'Orphisme dans la tragédie (et à juste titre celle de ces deux éléments conjugués) demanderait en soi un travail entier, c'est pourquoi je me limiterai à aborder quelques éléments pertinents. Il faut d'abord noter (ce que nous avons déjà fait précédemment) que chez Sophocle et Euripide, Tirésias est un vieillard aveugle; un Tirésias jeune n'existe pas en tragédie. De plus, chez Sophocle, le devin sera qualifié de "mercenaire imposteur" par Oedipe qui ne cessera de le comparer à des prêtres mendiants, avides d'argent.⁸ La même remarque est faite par Platon à propos des prêtres itinérants qui, au nom d'Orphée, promettent moyennant rétribution, la vie éternelle dans l'au-delà et le pardon des péchés.⁹

Chez Sophocle, Tirésias se proclame également ministre (ou serviteur) de Loxias (Apollon). Orphée est lui aussi étroitement associé à ce même Apollon; on retrouve chez Pindare une phrase faisant allusion à cette association:¹⁰

ἔξ Ἀπόλλωνος δὲ φορμικτᾶς ᾠοιδᾶν πατὴρ ἔμολεν, εὐαίνητος Ὀρφεύς.

Selon I.M.Linforth, il est possible de comprendre ce passage

de deux façons: Orphée serait "the harpist, son of Apollo" ou "he who was harpist by grace of Apollo".¹¹ Si nous acceptons la seconde traduction comme la plus probable (ce qui semble être la cas puisque Pindare lui-même considère ailleurs Orphée comme fils d'Oeagre), il existe alors un lien semblable unissant Tirésias et Orphée à Apollon et ce, au moins dès le V^es. av. J.-C. Orphée et Tirésias sont, à l'intérieur de leur champs d'action respectifs, les deux plus brillants représentants de leur art et les deux plus grands émules du dieu Apollon.¹²

Tirésias et l'Orphisme sont également tous deux liés à la déesse Perséphone. Au chant X de l'Odyssée (vers 494-495) il est dit que c'est par la volonté de Perséphone que le devin peut conserver sens et raison dans l'Hadès (voir plus haut à la page 13). L'auteur ne nous dit pas ce qui a justifié ce privilège mais cet acte suppose une étroite relation de reconnaissance ou de respect entre la déesse et le devin (rien ne laisse supposer que Perséphone ait été poussée par un autre dieu plus clément). Elle sera également généreuse envers Orphée en lui accordant de recouvrer sa femme Eurydice, ce n'est qu'une faute d'Orphée qui lui fera perdre à jamais son épouse.¹³

Aussi importante est cette tradition attribuée aux Orphiques, dont le plus ancien témoignage se trouve chez Callimaque et qui fait de Perséphone la mère de

Dionysos-Zagreus.¹⁴ La déesse est alors vue comme la fille innocente de Déméter et non comme la reine des morts.¹⁵ Encore une fois, Tirésias est en étroite relation avec une personnalité orphique.

A en croire Apollodore, la seconde version de l'aveuglement, celle de Callimaque, remonterait elle aussi à une époque beaucoup plus lointaine puisqu'il l'attribue d'abord à Phérécyde d'Athènes qui vécut en plein V^es. av. J.-C.

Si les deux versions ont bel et bien été rédigées par Hésiode (ou un contemporain) d'une part et Callimaque d'autre part, il existe donc un écart d'au moins 250 à 300 ans entre ces deux versions, l'épisode relaté par Callimaque étant le plus récent. Si la version généralement attribuée à Callimaque a d'abord été écrite par Phérécyde et la version hésiodique par Dicéarque de Messine, la première précéderait la version de la rencontre des serpents (hésiodique) de 150 ans! Dans un tel cas, on voit qu'il est fort difficile, voire impossible d'établir une chronologie qui ait un semblant de cohérence.

Nous avons vu précédemment que l'épisode hésiodique appartenait à une oeuvre perdue, la Mélampodie. Si de l'avis de J. Schwartz, cette appartenance est plus que probable, la datation de cette oeuvre (qui ne repose que sur les quelques fragments qui nous sont parvenus) pose problème.¹⁶ Je m'en remets à ses propres mots: "L'histoire même du poème est obscure. Nous n'avons pas de date de rédaction et si le

fr.164 prétend que la Mélampodie a plagié Musée, qui est un faux de la fin du VI^es. av. J-C., ce terminus post quem peut se transformer en terminus ante quem si le sens dans lequel s'est effectué le plagiat est à renverser. La source de Clément d'Alexandrie (fr.164) faisait de Musée l'aîné par rapport à Hésiode; la Mélampodie était alors censée imiter, alors que l'autre hypothèse reste parfaitement valable dans l'état actuel des connaissances".¹⁷

La Mélampodie a donc été composée vers la fin du VI^es. av. J-C., la date exacte pouvant être un peu avant ou un peu après le tournant du VI^e siècle. Dans l'un ou l'autre cas, il est presque assuré qu'elle remonte à une époque antérieure à la version de Callimaque (ou version de Phérécyde).

E. Cahen considère la version du mythe rencontrée chez Callimaque comme fort ancienne.¹⁸ Il est intéressant de noter que l'autre version du mythe (la rencontre des serpents) était sans doute connue de Callimaque, ce qui n'étonne guère étant donné l'érudition notoire du personnage.¹⁹ Cahen considère que Callimaque employa l'une ou l'autre version selon la saveur érudite ou poétique qu'il voulait donner à son oeuvre.²⁰ Le poète a alors beau jeu de faire des retranchements ou des ajouts selon son bon vouloir; les ressemblances entre les mythes de Tirésias et d'Actéon tiennent beaucoup au fait que la version la plus connue que nous en ayons est le fait d'un même auteur.

Que la version de Callimaque soit pure invention de sa part ou qu'elle remonte à la plus haute antiquité n'a au fond qu'une importance relative dans le cadre que je me suis fixé. Ce que je cherche à savoir c'est si Callimaque a emprunté au mode de penser de l'Orphisme en mettant en vers la version du mythe que nous retrouvons dans l'Hymne V (le commentaire s'applique aussi à la version hésiodique, puisque les passages que nous en avons sont en prose; un changement de style peut fort bien s'accompagner de quelques variantes sur le fond).

Ce qui paraît certain, c'est que Callimaque a usé librement d'un thème et qu'il l'a adapté à ses besoins. Je serai enclin, comme Cahen, à voir dans la version du mythe rapportée par Callimaque une adaptation voulant rendre l'épisode de l'aveuglement dans un cadre moins "rustique", plus "précieux" et plus adapté à la personnalité même de l'auteur. Je croirai également que la version hésiodique possède, de par sa structure, des caractéristiques plus archaïques que la première citée plus haut.

NOTES AU CHAPITRE IV

1. Op.cit.p.145,note 32.
2. B.C.Dietrich,The Origins of Greek Religion,Berlin,Walter de Gruyter,1973 p.275.
3. Voir précédemment,p.13. Il s'agit d'une survivance quasi physique.
4. Dans sa préface à l'Odyssée (trad.V.Bérard),Paris,Librairie générale française 1972,p.16 sq.
5. G.S.Kirk,The Songs of Homer,Cambridge,at the University Press 1962,p.235.
6. W.Burkert,op.cit.,p.291,il est fait allusion au fragment 14 d'Héraclite et à Hérodote 4.78-4.80 Voir aussi plus haut sur les tablettes d'Olbia,p.22 ainsi que M.L.West,op.cit.p.17 et suiv. Voir également un article de M.Roussel à paraître dans l'Encyclopédie philosophique s.v. "Orphisme".
7. L'origine nordique des chamans grecs est démontrée par Dodds (op.cit.p.145),qui suit les travaux de K.Meuli ("Skythia" in Hermes 70,1935). Tirésias,nous l'avons vu,possède plusieurs points en commun avec ceux-ci. Pour ce qui est d'Orphée,rapportons-nous aux propos de Dodds (p.151): "La patrie d'Orphée est la Thrace,et en Thrace il est l'adorateur ou le compagnon d'un dieu que les Grecs identifiaient à Apollon. Il exerce conjointement les professions de poète,de magicien,de maître religieux et de

diseur d'oracles. Comme certains chamans légendaires de Sibérie, il peut, par sa musique, convoquer les bêtes et les oiseaux pour se faire entendre. Comme les chamans partout, il visite les Enfers, et le motif de sa visite est un but fort commun chez les chamans - le recouvrement d'une âme volée. Enfin, sa personnalité magique survit dans une tête chantante qui continue à donner des oracles bien des années après sa mort. Cela aussi suggère le nord: ces têtes mantiques apparaissent dans la mythologie nordique et dans la tradition Irlandaise. Je conclus qu'Orphée est un personnage Thrace dans le genre de Zalmoxis - un chaman mythique ou un prototype de chaman" (trad. de M. Gibson, Flammarion, 1977). Il faut cependant spécifier que Dodds poursuit en disjoignant Orphée et Orphisme et en mettant en doute l'existence du dernier élément.

8. Oedipe roi, vers 388.

9. Platon, Républ. X, 364 b5-c5.

10. IV^e Pythique, v. 177.

11. I. M. Linfoth, The Arts of Orpheus, Berkeley, Univ. of Calif. Press 1941, p. 5.

12. Chez Euripide (Les Phéniciennes, vv. 958-959) :

Tirésias se plaint du privilège redoutable d'être prophète, rôle qui ne devrait échoir qu'à Apollon. Le devin admet alors qu'il remplit le rôle du dieu.

13. La version la plus complète et la plus célèbre se trouve chez Virgile (Géorgique IV).

14. Call. fr. 43, 117. Pfeiffer.

15. Voir Zuntz, op. cit. p. 80-83.

16. Op.cit.p.225 sq.

17. Ibid. p.227.

18. Callimaque et son oeuvre poétique, Paris, E.de

Boccard 1929.

19. C'est ce que croit Phlégon de Tralles (Mirabilia
IV).

20. Op.cit.p.364.

CONCLUSION

Nous sommes donc en présence de deux récits relatant la geste de Tirésias dont l'élaboration remonte à des époques différentes mais qui sont tous deux d'une haute antiquité et qui ont été, en tout ou en partie, repris par différents auteurs.

Les thèmes centraux (l'aveuglement du devin et l'acquisition de son savoir mantique) et leurs satellites (quand et comment) ont sans doute existé bien avant que naisse la légende du devin, mais il est de mon avis que les thèmes que j'ai précédemment identifiés comme similaires à ceux exploités par l'Orphisme font partie d'un groupe qui fut choisi et conservé de façon privilégiée au cours des siècles. D'ailleurs Schwartz (op.cit.p.211-212) considère que le lien entre l'épisode où Tirésias change de sexe après avoir rencontré deux serpents et l'épisode où il est appelé à résoudre la dispute entre Zeus et Héra ne paraît pas primitif. Puisque ce lien apparaît dans la version que nous possédons, il semble indubitable que de nouveaux liens ont été créés par les auteurs citant la Mélanpodie.

Les citations attribuées à Orphée étaient faites avec la même libéralité; l'expression "Orphée a dit" servait essentiellement à affirmer la valeur d'un dire en lui accordant l'autorité et l'ancienneté du personnage mythique (paraît vrai ce qui a passé avec succès l'épreuve du temps).

Puisque le mythe de Tirésias n'a pas évolué en vase clos et que les auteurs à qui on en attribue la composition devaient posséder une bonne connaissance du fond mythologique grec et, surtout, considérant les rapprochements faits aux chapitres précédents, la thèse d'une totale indépendance entre l'Orphisme et le mythe de Tirésias, sous la forme où il nous est parvenu, me paraît insoutenable.

Une ressemblance, d'abord née du fait que les deux entités traitées ont puisé à la même source, s'est ensuite développée à cause de cette première similitude dans les thèmes exploités. Cette similitude des sources se voit d'abord dans des épisodes du mythe comme la Nékyia et celui du changement de sexe (ressemblance avec la légende d'Orphée ou avec l'Orphisme) qui sont considérés comme plus anciens; elle se perçoit ensuite dans les autres épisodes rencontrés chez les auteurs qui se sont vu léguer la tâche de relater les mésaventures du devin Tirésias.

L'Orphisme et la religion dionysiaque prônaient tous deux un abaissement des barrières entre les sexes et, nous l'avons vu précédemment (§ 5, p.41 et suiv.), les célébrations en l'honneur de Dionysos acceptaient à la fois jeunes et vieux, hommes et femmes, avec une parité qui laisserait nos contemporains bien rêveurs. Le mythe de Tirésias laisse aussi supposer une pareille univalence des sexes. Loin de

constituer un abaissement, l'épisode féminin de la vie de Tirésias n'était que la sublimation d'un des différents aspects de sa personnalité. Si du point de vue physique, la différence sexuelle était un fossé que seul le devin a pu franchir, l'appartenance aux mouvements orphique et dionysiaque permettait d'abolir cet écart d'un point de vue spirituel et même social (dans le cas des célébrations).

Le nom d'Orphée est parvenu jusqu'à nous grâce à l'originalité et à la popularité de la doctrine dont on lui attribue la paternité. Tirésias doit la conservation de son nom au génie de quelques auteurs qui surent immortaliser ses aventures. De leur vivant, Orphée et Tirésias réussirent à déjouer la mort; mais, en dernier ressort, l'immortalité leur a échappé. La gloire de leur nom, portée jusqu'à nous par soixante-dix générations d'êtres humains, leur assure depuis une part de cette immortalité que seuls les dieux ont en partage.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Les chiffres et notes suivants les points de suspension
réfèrent aux pages de notre ouvrage.

AUTEURS ANCIENS

- Antoninus Liberalis, Métamorphoses, texte établi par
M.Papathomopoulos, Paris, Les Belles Lettres 1968.
...n.8, p.19.
- Apollodore, Bibliothecae Libri Tres et Fragmenta, curis
secundis illustravit C.G.Heyne, New-York, G.Holms 1972.
...p.4, n.3; p.11; p.16; n.8, p.19; n.11, p.19; n.12, p.20;
n.13, p.20; p.67.
- Aristophane, Les Grenouilles, dans Aristophane, Théâtre
complet, traduit et annoté par M-J Alfonsi, Garnier
Flammarion, Paris 1966...p.21.
- Callimaque, The Fifth Hymn, text and commentary by A.W.
Bulloch, Cambridge, Cambridge Classical texts 1985.
...p.6; n.2, p.11; p.16; n.13, p.19; pp.32, 33, 45, 50,
68, 69.
- Diels, H. Die Fragmente der Vorsokratiker, VI^{te} Auflage,
Berlin, Weidmann 1952... (Empédocle) n.14, p.20; pp.29, 30,
36, 41; n.66, p.58.
- Euripide, Les Bacchantes, texte établi et traduit par J.Roux,
Paris, Les Belles Lettres 1970...p.14; pp.62 et suiv.
- Fulgence, Mythologiarum Libri Tres, recensuit R.Helm, Leipzig
Teubner 1898...n.8, p.19.

Fragmenta Hesiodica, collegit A. Merkelbach & M.L. West, Oxford,
Clarendon Press 1967...pp.15,32,33,40,43.

Homère, Hymnes, texte établi et traduit par J. Humbert, Paris
Les Belles Lettres 1976...p.30; (hymne à Apollon), p.39,
n.20, p.54.

Homère, L'Illiade, texte établi par W. Leaf, Amsterdam, Hakkert
ed.1960...pp.9,40,48

Homère, L'Odyssée, texte établi et traduit par V. Bérard, Paris,
Les Belles Lettres 1953...(1b.IV), p.55, n.35;
(1b.X), pp.4,9,13,14,26,35,48,61,62,65.

Nonnos, Dionysiaques, edidit W.H.D. Rouse, Cambridge, Harvard
University Press 1956...p.1.

Orphicorum Fragmenta, collegit O. Kern Berlin, Weidmannsche
verlag 2^{te} Auflage 1963...n.54, p.58; n.58, p.58.

Ovide, Métamorphoses, edidit W.S. Anderson, Leipzig, Teubner
1977...n.8, p.19.

Pindare, Olympiques, texte établi et traduit par A. Puech,
Paris, Les Belles Lettres 1958...pp.35,50.

Platon, Oeuvres complètes, texte établi et traduit par
A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres 1935...pp.32,35,37,
38,39,47.

Le Banquet, texte établi et traduit Léo Robin, Paris, Les
Belles Lettres 2^e éd.1941...p.41.

Plutarque, Vié de Thésée, texte établi par R. Flacelière,
Paris, Les Belles Lettres 1964...p.42.

Sophocle, Oedipus Rex, edidit R. Dawe, Cambridge, at the
University Press 1982...p.14; n.59, p.58; p.64 et suiv.

Stésichore, in Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik,

XXVI 1977: "The Lille Stesichorus" by P.J.Parson..p.18

AUTEURS MODERNES

- Alderink, L.J., Creation and Salvation in Ancient Orphism, Chico, Scholars Press 1981...pp.48,49.
- Boisacq, E. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg, C. Winter Universitatverlag 1950...n.26, p.54.
- Bouché-Leclercq, A., Histoire de la divination dans l'antiquité, Paris, Culture et civilisation 1879...p.40.
- Boyancé, P., "Remarques sur le papyrus de Derveni" dans REG 87, 1974, pp.91-110.
- Bremmer, J., The Early Greek Concept of the Soul, Princeton, at the University Press 1983...p.36; n.38, p.54.
- Brisson, L., Le mythe de Tirésias, Leiden, E.S. Brill 1976...p.9, 10; n.2, p.18; n.12, p.20; n.13, p.20; n.46, p.55.
"Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni, notes critiques" dans RHR ccii- 4 1985, pp.389-420...n.3 p.51; n.7, p.52.
- Buffière, F., Les mythes d'Homère et la pensée Grecque, Paris, Les Belles Lettres 1956...n.22, p.53.
- Burkert, W., Greek Religion, translated from Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, by J. Raffan, Stuttgart & Oxford, Basil Blackwell 1977 & 1985...p.22,48; n.56, p.55-56; p.60,61; n.6, p.68.
Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, translated from Weisheit und Wissenschaft Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon by E.L. Minar Jr. Cambridge, Harvard University Press 1962 & 1972.

- Cahen, E., Callimaque et son oeuvre poétique, Paris, E. de Boccard 1929...p.66,67.
- Carp, T., "Venus utraque. A Typology of Seerhood", in CW LXXVI 1983, pp.275-285...p.10.
- Chantraine, P., Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris, Klincksieck éd. 1968...n.26, p.55.
- Chevalier, J. & Gheerbrant, A., Dictionnaire des Symboles, Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres, Paris, Laffont 1982...n.44, p.56.
- Croiset, A. & Croiset, M. Histoire de la littérature grecque, Paris, E. de Boccard 1928...n.9, p.19.
- Delcourt, M., Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique, Paris, Presses Universitaires de France 1956...p.8.
- L'oracle de Delphes, Paris, Bibliothèque historique 1955...n.55, p.57.
- Détienne, M., Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, Paris, F. Maspéro 1967...p.32,33.
- Détienne, M. & Vernant, J-P., Les ruses de l'intelligence, la mêtis des Grecs, Paris, Champs-Flammarion 1974...p.44.
- Dietrich, B.C., The Origins of Greek Religion, Berlin, W. de Gruyter 1973...p.61.
- Dodds, E.R., Les Grecs et l'irrationnel, traduit de The Greeks and the Irrational par M. Gibson, Berkeley, University of California Press 1959 & Paris, Flammarion 1977...n.6, p.18; pp.22,36,61; n.7, pp.70-71.
- Eliade, M., Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot 1955...p.8; n.8, p.11; n.41, p.56.

- Farnell, L.R., The Cults of the Greek States, Oxford, Clarendon Press 1896.
- Flacelière, R., Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque, Gand, Annales de l'Ecole des Hautes Etudes 1938...n.55, p.57.
- Garcia, G., "Tiresias o el adivino como mediador", in Emerita XLIII 1975, pp.107-132...p.9.
- Germain, G., Genèse de l'Odyssée. Le fantastique et le sacré, Paris, Presses Universitaires de France 1954...pp.25,26; n.11, p.53.
- Grimal, P., Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, Paris, Presses Universitaires de France 1951...n.57, p.57 n.63 et n.64, p.58.
- Guthrie, W.K.C., Les Grecs et leurs dieux traduit par M.Guillemin, Paris, Payot 1956.
- Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement, London, Methuen & Co. 2nd ed.1952...n.14, p.20; p.22; n.19, p.54.
- Kirk, G.S. The Iliad: a Commentary, Cambridge, at the University Press 1985...n.10, p.11-12.
- The Songs of Homer, Cambridge, at the University Press 1962...p.62.
- Kirk, G.S., Raven, J.E. & rev.M.Schofield, The Presocratic Philosophers, Cambridge, at the University Press 1983 (2nd ed. of 1957)...n.6, p.52.
- Krappe, A.H., "Teiresias and the Snakes" in AJP 1928, pp.267-275...p.6; n.4, p.11.

- Labat, R. & Caquot, A., Les religions du Proche-Orient asiatique, Paris, Fayart 1970... (sur Gilgamesh), p.34,35; n.32, p.55.
- Lesky, A., A History of Greek Literature, New-York, T.Y. Crowell co. 1966.
- Linforth, I.M., The Arts of Orpheus, Berkeley, University of California Press 1941... pp.22,64,65.
- Loraux, N., "Ce que vit Tirésias" in L'écrit du temps, Paris, éditions de minuit 1982... p.10.
- Mc Kay, K.J., The Poet at Play. Kallimachos, the Bath of Pallas, Mnemosyne suppl. # 6, Leyde 1962... p.9.
- Moulinier, L., Orphée et l'Orphisme à l'époque classique, Paris, Les Belles Lettres 1955.
- Onians, R.B., The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate, Cambridge, at the University Press 1951... p.13,14; n.43, p.56.
- Picard, C., Ephèse et Claros, recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord, Paris, E. de Boccard 1922... n.11, p.19; n.59, p.58.
- Rohde, E., Psyche, translated from Psyche, Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen, Leipzig, Verlag von J.C.B. Mohr, dritte auflage 1903 by W. Hillis, New-York, Books for Library Press 8th ed. 1920... p.24,25.
- de Romilly, J., Homère, Paris, presses Universitaires de France, coll. Que sais-je? 1985... p.26.
- Roscher, W.H., Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig, Teubner 1897-1902... p.50.

Schwartz, J., Pseudo-Hesiodica, Leide, E.J.Brill 1960...p.15,26,
67,68.

Vernant, J-P., Mythe et société en Grèce ancienne, paris,
F.Maspéro 1982.

Mythe et pensée chez les Grecs, Paris, F.Maspéro 3^e éd.
1985...p.36,37.

West, M.L., The Orphic Poems, Oxford, Clarendon Press 1983.
...p.22; n.7, p.53.

The Hesiodic Catalogue of Women; its Nature, Structure
and Origins, Oxford, Clarendon Press 1985...p.27.

Zielinski, Th., "De Tiresiae Actaeonisque infortuniis", in Eos
1926 pp.1-7...p.6.

Zuntz, Persephone. Three Essays on Religion and Thought in
Magna Graecia, Oxford, Clarendon Press 1971...p.29; n.16,
p.54.

RESUME

Il est possible de démontrer, en employant les méthodes de l'analyse comparative, comment certains thèmes clés du mythe de Tirésias se retrouvent dans les théories orphiques et comment des auteurs comme Callimaque ont su utiliser ces rapprochements.

Le mythe de Tirésias nous est parvenu par l'intermédiaire de quatre sources majeures. On le retrouve d'abord aux chants X et XI de l'Odyssée, où le devin est associé au monde des morts et à la déesse Perséphone. Ces deux points le disposent à être associé à la légende d'Orphée se rendant aux Enfers pour y délivrer sa femme, et à l'Orphisme, où la déesse Perséphone joue un rôle prépondérant en tant que mère de Dionysos.

On retrouve ensuite le devin chez les tragiques du V^es., particulièrement chez Sophocle (Oedipe-Roi) et Euripide (les Bacchantes), où on remarque l'étroite relation qui existe entre le devin et Apollon (qui fut aussi le "patron" d'Orphée) et Dionysos (associé également à l'Orphisme).

La troisième mention du devin est faite chez Callimaque, qui dans l'Hymne V décrit comment le jeune Tirésias est aveuglé pour avoir vu la nudité d'Athéna puis

créé devin en compensation de son infirmité. Là encore et cette fois sciemment, le poète a usé de thèmes communs à la geste de Tirésias et à l'Orphisme.

En dernier lieu, on trouve dans la Bibliothèque d'Apollodore une série de textes attribués à la Mélampodie d'Hésiode et qui relatent comment le jeune Tirésias, après avoir frappé un serpent femelle en train de copuler, fut transformé en femme pour sept ans. Une fois le terme achevé, il frappe cette fois le mâle et redevient homme. Sa connaissance des deux pôles de la sexualité le rendra plus tard apte à arbitrer un différent entre Zeus et Héra. Ayant favorisé Zeus, il est aveuglé par Héra et reçoit du dieu, en compensation, le pouvoir de divination; il recevra de plus le pouvoir de vivre l'équivalent de sept vies d'homme. Cette suite de sept vies peut, après analyse, être comparée au cycle des réincarnations que prône l'Orphisme; la double identité sexuelle du devin peut également se comparer à celle de personnages orphiques. De plus, certains attributs du devin qui sont parfois associés au "chamanisme" grec ont déjà été mis en parallèle avec ceux d'Orphée.

La combinaison de ces éléments fait qu'une association entre les deux entités citées plus haut, association née d'une origine commune puis renforcée par les ajouts de la tradition, est plus que probable.