

JEAN-PIERRE VERNANT

*Corps obscur, corps éclatant*

Le corps des dieux. En quoi cette expression, pour nous, fait-elle problème? Des dieux qui ont un corps, des dieux anthropomorphes, comme ceux des Grecs anciens, peut-on les tenir vraiment pour des dieux? Six siècles avant le Christ, Xénophane déjà protestait, dénonçant la sottise des mortels qui croient pouvoir mesurer le divin à l'aune de leur propre nature : « Les hommes pensent que, comme eux, les dieux ont un vêtement, la parole et un corps<sup>1</sup>. » Un même corps pour les dieux et les hommes? « Les Éthiopiens disent que leurs dieux ont le nez camus, la peau noire; les Thraces qu'ils ont les yeux bleus et le cheveu roux<sup>2</sup>. » Tant qu'à faire, ironise Xénophane, pourquoi pas un corps de bête : « Si les bœufs, les chevaux, les lions avaient des mains pour dessiner et créer des œuvres comme font les hommes, les chevaux représenteraient les dieux à la semblance du cheval, les bœufs à celle du bœuf, et ils leurs fabriqueraient un corps tel que chacun d'eux en possède lui-même<sup>3</sup>. »

C'est Clément d'Alexandrie qui nous rapporte, au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, dans les *Stromates*, ces propos du poète-philosophe grec; Clément veut montrer que les plus sages des Anciens, par la lumière de la raison, ont su reconnaître la vanité du culte idolâtre et tourner en dérision les dieux d'Homère, ces fantoches inventés par les hommes à leur image, avec tous leurs défauts, leurs vices, leurs passions, leurs faiblesses.

Qu'un Père de l'Église, pour les besoins de sa polémique contre

1. Fr. 14, Clément, *Stromates*, V, 109, 2 = 170 dans G.S. Kirk et J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, que nous citerons désormais KR.

2. Fr. 16, Clément, *Stromates*, VII, 22, 1 = 171 KR.

3. Fr. 15, Clément, *Stromates*, V, 109, 3 = 172 KR.

les « faux-dieux », utilise les critiques d'un philosophe païen prenant ses distances à l'égard des croyances communes d'une religion où la divinité apparaît parfois sous un jour trop humain, c'est de bonne guerre. Ce n'est sans doute pas la voie la plus sûre pour aborder comme il convient, c'est-à-dire en se plaçant dans le cadre même du polythéisme et en adoptant sa perspective, le problème du corps des dieux en Grèce ancienne.

Pour se représenter les dieux, les Grecs leur auraient-ils vraiment attribué la forme d'existence corporelle qui est propre à toutes les créatures périssables, vivant ici-bas, sur cette terre? Poser la question en ces termes ce serait admettre, au départ, que « le corps » constitue pour les humains une donnée de fait, d'évidence immédiate, une « réalité » inscrite dans la nature et sur laquelle il n'y a pas lieu de s'interroger. La difficulté, dans le cas des Grecs, viendrait seulement de ce qu'ils semblent avoir projeté la notion de corps sur des êtres qui, en tant que divins, se situent en dehors de sa sphère d'application légitime puisqu'ils sont, par définition, surnaturels, qu'ils appartiennent à l'autre monde, à l'au-delà.

Mais on peut prendre aussi les choses de l'autre bout et faire porter l'enquête sur le corps lui-même, posé non plus comme un fait de nature, une réalité constante et universelle, mais comme une notion tout à fait problématique, une catégorie historique, pétrie d'imaginaire, pour reprendre l'expression de Le Goff, et qu'il s'agit de déchiffrer chaque fois à l'intérieur d'une culture particulière, en définissant les fonctions qu'elle y assume, les formes qu'elle y revêt. La vraie question dès lors se formule : qu'était le corps pour les Grecs?

L'illusion d'évidence que nous donne aujourd'hui le concept de corps tient pour l'essentiel à deux raisons : d'abord l'opposition tranchée qui s'est établie dans notre tradition d'Occident entre l'âme et le corps, le spirituel et le matériel. Ensuite et corrélativement le fait que le corps, tout entier rabattu sur la matière, relève à nos yeux d'une étude positive, c'est-à-dire qu'il a acquis le statut d'un objet scientifique, défini en termes d'anatomie et de physiologie.

Les Grecs ont contribué à cette « objectivation » du corps de deux façons. Ils ont d'abord, dans des milieux de secte dont Platon reprend et transpose l'enseignement sur le terrain de la philosophie, élaboré une notion nouvelle de l'âme, — âme immortelle que l'homme doit isoler, purifier pour la séparer d'un corps dont le rôle n'est plus alors que celui d'un réceptacle ou d'un tombeau. Ils ont ensuite poursuivi, à travers la pratique et la littérature médicales, une enquête sur le corps, en observant, décrivant, théorisant

ses aspects visibles, ses parties, les organes internes qui le composent, leur fonctionnement, les humeurs diverses qui circulent en lui et qui commandent santé ou maladies.

Mais cette affirmation de la présence en nous d'un élément non corporel, apparenté au divin et qui est « nous-même », comme cette approche naturaliste du corps marquent dans la culture grecque plus qu'un tournant : une sorte de rupture.

Xénophane est à cet égard, en dépit de Clément, un bon témoin de ce qu'on pourrait peut-être, comme on le dit des plus anciens philosophes de la Grèce, appeler le corps présocratique. S'il brocarde la troupe hétéroclite et remuante des dieux homériques, pour proposer de la divinité une conception plus rigoureuse, plus épurée et qui n'est pas sans évoquer l'Être Un et sphérique de Parménide, son élève selon certains<sup>4</sup>, Xénophane ne dissocie pas radicalement la nature divine de la réalité corporelle. Pas plus qu'il ne postule l'existence d'un dieu unique quand il écrit : « Un dieu, qui est le plus grand chez les dieux et les hommes », il n'affirme que les dieux n'ont pas de corps. Il soutient que le corps du dieu n'est pas semblable à celui des mortels. Dissemblable donc le corps du dieu, au même titre exactement qu'est dissemblable, en dieu, la pensée (*noëma*) dont il est, bien sûr, abondamment pourvu<sup>5</sup>. Dissemblance de corps, dissemblance de pensée sont proclamées solidairement dans l'unité d'une seule et même formule qui soude l'un à l'autre le corps et la pensée dans leur commune différence d'avec les humains<sup>6</sup>. Le dieu, comme tout un chacun, voit, entend, comprend. Mais il n'a pas besoin pour autant d'organes spécialisés comme le sont nos yeux et nos oreilles. Le dieu est « tout entier » voir, ouïr, comprendre<sup>7</sup>. Sans effort ni fatigue, il meut, il ébranle toute chose sans qu'il ait lui-même à bouger, sans avoir jamais à changer de place<sup>8</sup>. Pour creuser le fossé qui sépare le dieu de l'homme, Xéno-

4. Aristote, *Métaphysique*, A 5, 986 b 21 = 177 KR; Diogène Laërce, IX, 21-3 = 28 A 1 dans H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, édité par W. Kranz, Berlin, 1954, que nous citerons DK.

5. Fr. 23, Clément, *Stromates*, V, 109, 1 = 173 KR.

6. « *Oûti démas thnêtoisin homoïos oudè nôëma* : ni pour le corps semblable aux mortels ni pour la pensée. »

7. Fr. 24, Sextus, *adv. math.*, IX, 144 = 175 KR. « Tout entier (*oûlos*) il voit, tout entier, il comprend, tout entier il entend. »

8. Fr. 26 + 25, Simplicius, *Phys.* 23, 11 + 23, 20 = 174 KR. Le texte précise que, sans fatigue ni peine, sans bouger, le dieu ébranle toute chose par le « vouloir de son intelligence, *nôou phreni* ». L'association des termes *nôos* et *phrên* rappelle l'expression homérique *nôein phresi*, avoir une pensée, ou un projet, dans ses *phrènes* (*Iliade*, 9, 600 et 22, 235). Que sont les *phrènes*? Une partie du corps : poumons ou membrane du cœur, et un lieu intérieur de pensée puisqu'on connaît par les

phane n'est pas conduit à opposer le corporel à ce qui ne le serait pas, à un immatériel, un pur Esprit; il lui suffit d'accuser le contraste entre le constant et le changeant, l'immuable et le mobile, la perfection de ce qui demeure éternellement accompli dans la plénitude de soi et l'inachèvement, l'imperfection de ce qui est morcelé, dispersé, partiel, transitoire, périssable.

C'est qu'à l'âge archaïque la « corporéité » grecque ignore encore la distinction âme-corps; elle n'établit pas non plus entre nature et surnature une coupure radicale. Le corporel chez l'homme recouvre aussi bien des réalités organiques, des forces vitales, des activités psychiques, des inspirations ou influx divins. Le même mot peut se référer à ces différents plans; par contre il n'y a pas un terme désignant le corps comme unité organique servant de support à l'individu dans la multiplicité de ses fonctions vitales et mentales. Le mot *sôma*, qu'on traduit par corps, désigne originellement le cadavre, c'est-à-dire ce qui reste de l'individu quand, déserté de tout ce qui en lui incarnait la vie et la dynamique corporelle, il est réduit à une pure figure inerte, une effigie, un objet de spectacle et de déploration pour autrui, avant que, brûlé ou enterré, il ne disparaisse dans l'invisible. Le terme *démas*, employé à l'accusatif, désigne non le corps mais la stature, la taille, la charpente d'un individu fait de parties assemblées (le verbe *démô* signifie : élever une construction par rangées superposées comme on fait pour un mur de briques). Il s'emploie en relation souvent avec *eîdos* et *phûé* : l'aspect visible, l'allure, la prestance de ce qui a bien poussé. *Chrôs* n'est pas non plus le corps, mais l'enveloppe extérieure, la peau, la surface de contact avec soi et avec l'autre, comme aussi la carnation, le teint.

Tant que l'homme est vivant, c'est-à-dire habité de force et d'énergie, traversé de pulsions qui le meuvent et l'émeuvent, son corps est pluriel. C'est la multiplicité qui caractérise le vocabulaire grec du corporel même quand il s'agit de l'exprimer dans sa totalité. On dira *guîa* : les membres, dans leur souplesse, leur mobilité articulée, ou *mélea*, les membres comme porteurs de force.

On pourra dire aussi *kâra*, la tête, avec valeur métonymique : la partie pour le tout. Même dans ce cas la tête n'est pas équivalente au corps; elle est une façon de dire l'homme lui-même, comme individu. Dans la mort, les humains sont appelés des « têtes », mais

*phrenés*; mais aussi bien un lieu de sentiment ou de passion; en effet le *thumós* : ardeur, colère et aussi souffle, vapeur – peut être situé, comme l'intellection, dans les *phrenés* (*Iliade*, 8. 202; 13, 487; 22, 475; 24, 321). Ajoutons que le *nóos*, l'intelligence en tant qu'elle perçoit, comprend ou projette peut être elle-même localisée dans le *thumós* (*Odyssée*, 14, 490).

encapuchonnées de nuit, enveloppées de ténèbres, sans visage. Chez les vivants les têtes ont un visage, une face, *prósôpon*; ils sont là, présents devant vos yeux comme vous en face des leurs. La tête, le visage c'est ainsi dans un être ce que d'abord on voit, ce qui transparait de chacun sur sa face, ce qui l'identifie et le fait reconnaître dès lors qu'il est présent au regard d'autrui.

Quand il s'agit de dire le corps dans ses aspects de vitalité, d'élan, d'émotions comme de réflexion et de savoirs, on a une multiplicité de termes : *stêthos*, *êtor*, *kardía*, *phrén*, *prapîdes*, *thumós*, *ménos*, *nóos*, dont les valeurs sont souvent très proches les unes des autres et qui désignent, sans les distinguer toujours précisément, des parties ou organes corporels (cœur, poumons, diaphragme, poitrine, entrailles), – des souffles, des vapeurs ou des sucres liquides – des sentiments, des pulsions, des désirs – des pensées, des opérations concrètes de l'intelligence, comme saisir, reconnaître, nommer, comprendre<sup>9</sup>. Pour marquer cette intrication du physique et du psychique dans une conscience de soi qui est en même temps engagement dans les parties du corps, James Redfield écrit, de façon frappante, que chez les héros d'Homère « le moi intérieur n'est rien d'autre que le moi organique<sup>10</sup> ».

Ce vocabulaire, sinon du corps, du moins des diverses dimensions ou aspects du corporel, constitue dans son ensemble le code permettant au Grec d'exprimer et de penser ses rapports avec lui-même, sa présence à soi plus ou moins grande, plus ou moins unifiée ou dispersée, selon les circonstances; mais il connote également ses rapports avec autrui auquel le lient toutes les formes du paraître corporel : visage, taille, allure, voix, gestuelle, ce que Mauss appelle techniques du corps, pour ne pas parler de ce qui relève de l'odorat et du toucher; il englobe également les relations avec le divin, la surnature, dont la présence au-dedans de soi, dans et à travers son propre corps, comme les manifestations au-dehors, lors des apparitions ou épiphanies d'un dieu, s'expriment dans le même registre symbolique.

Poser le problème du corps des dieux ce n'est donc pas se

9. Sur l'ensemble de ce vocabulaire et sur les problèmes qu'il soulève concernant la psychologie, la personne, la conscience de soi chez Homère, James Redfield a publié récemment une mise au point pénétrante, d'autant plus utile que le lecteur y trouvera, en note bibliographique, la liste des principaux ouvrages et articles traitant de ces questions. Son étude est intitulée : « Le sentiment homérique du Moi »; elle a paru aux pages 93-111 de la revue *Le genre humain*, 12, Les Usages de la Nature.

10. James Redfield, *I.c.*, p. 100; et encore : « la conscience organique est conscience de soi », p. 99; ou, en parlant du personnage de l'épopée : « sa conscience de soi est aussi conscience du moi en tant qu'organisme », p. 98.

demander comment les Grecs ont pu affubler leurs divinités d'un corps humain mais rechercher comment fonctionne ce système symbolique, comment le code corporel permet de penser la relation de l'homme et du lieu sous la double figure du même et de l'autre, du proche et du lointain, du contact et de la séparation, en marquant, entre les pôles de l'humain et du divin, ce qui les associe par un jeu de similitudes, de rapprochements, de chevauchements et ce qui les dissocie par effets de contraste, d'opposition, d'incompatibilité, d'exclusion réciproque.

De ce système symbolique codifiant les rapports à soi, à autrui, au divin, je voudrais retenir quelques traits pertinents pour notre problème.

Il s'agira, en gros, de déchiffrer tous les signes qui marquent le corps humain du sceau de la limitation, de la déficience, de l'incomplétude et qui en font un sous-corps. Ce sous-corps ne peut être compris que par référence à ce qu'il suppose : la plénitude corporelle, un sur-corps, celui des dieux. On examinera alors les paradoxes du corps sublimé, du sur-corps divin. En poussant à l'extrême toutes les qualités et valeurs corporelles qui se présentent chez l'homme sous une forme toujours diminuée, dérivée, défaillante, précaire, on est conduit à doter les divinités d'un ensemble de traits qui jusque dans leurs manifestations épiphoniques ici-bas, leur présence au milieu des mortels, les situent dans un au-delà inaccessible et leur font transgresser le code corporel au moyen duquel ils sont représentés dans leur relation aux humains.

Engagés dans le cours de la nature, la *phúsis*, qui au rythme des jours, des saisons, des années, des durées de vie propres à chaque espèce fait surgir, grandir et disparaître tout ce qui vient à naître ici-bas<sup>11</sup>, l'homme et son corps portent la marque d'une infirmité congénitale; comme un stigmate est imprimé en eux le sceau de l'impermanent et du passager. Au même titre que les plantes et que les autres créatures vivant sur la terre, il leur faut, pour exister, passer par des phases successives de croissance et de déclin : après l'enfance et la jeunesse, le corps mûrit et s'épanouit dans la force de l'âge puis, venue la vieillesse, il s'altère, s'affaiblit, s'enlaidit, se dégrade avant de s'abîmer à jamais dans la nuit de la mort.

Cette inconstance d'un corps livré aux vicissitudes du temps

11. Cf. *Iliade*, 6, 146 sq. : « Telles les générations des feuilles, telles celles des hommes; les feuilles, tour à tour, c'est le vent qui les épand sur le sol et la forêt verdoyante qui les fait naître quand survient la saison du printemps. Ainsi des hommes : une génération naît à l'instant même où une autre disparaît. »

qui coule sans retour, fait des humains ces créatures que les Grecs, pour les opposer à « ceux qui sont sans cesse<sup>12</sup> » : les dieux installés dans la perpétuité de leur pleine présence, ont baptisées du nom d'éphémères : des êtres dont la vie se déroule au quotidien, au jour le jour, dans le cadre étroit, instable, changeant d'un « maintenant » dont on ne sait jamais s'il aura une suite ni ce qui le suivra.

Éphémère, le corps humain. Cela ne signifie pas seulement qu'il est voué par avance, si beau, si fort, si parfait qu'il paraisse, à la décrépitude et à la mort; mais, de façon plus essentielle que, rien en lui n'étant immuable, les énergies vitales qu'il déploie, les forces physiques et psychiques qu'il met en œuvre, ne peuvent demeurer qu'un bref moment dans leur état de plénitude. Elles s'épuisent dès lors qu'elles s'exercent. Comme un feu qui se consume en brûlant et qu'on doit alimenter sans cesse pour empêcher qu'il ne s'éteigne, le corps humain fonctionne par phases alternées de dépense et de récupération. Il n'agit pas selon une ligne continue, à un niveau constant d'intensité mais par cycles, ponctués d'éclipses, d'arrêts ou d'effacements plus ou moins complets et durables. Le sommeil fait suite à la veille comme sa nécessaire contrepartie; tout effort entraîne lassitude et exige un temps de repos; quand le corps, dans quelque entreprise, est mis à la tâche, à la peine, il lui faut réparer une déperdition interne, une baisse de tonus que la faim bientôt manifeste et qui trouve dans la satiété du repas un remède tout provisoire. Si l'homme, pour survivre, doit ainsi sans fin se remettre à table et avaler la nourriture pour pallier la déperdition de ses forces, c'est qu'elles s'affaiblissent d'elles-mêmes à l'usage. Plus intense aura été l'ardeur de l'action, plus grave et difficile à surmonter la défaillance consécutive.

En ce sens, dans la vie des hommes, la mort ne se profile pas seulement comme le terme qui sans rémission borne l'horizon de leur existence. Chaque jour, à tout moment, elle est là, tapie dans la vie même comme la face cachée d'une condition d'existence où se retrouvent associés en un mélange inséparable les deux pôles opposés du positif et du négatif, de l'être et de sa privation : point de naissance sans trépas, d'éveil sans endormissement, de lucidité sans inconscience, de tension sans relâchement; l'éclat de la beauté juvénile offre à son revers la laideur d'un corps défraîchi; les actions, les pouvoirs, les forces dont le corps est le dépositaire et l'instrument, ne peuvent se déployer qu'au prix des chutes d'énergie, des

12. Les dieux sont définis *hoi aei óntes* : ceux qui sont toujours. Sur la valeur de *aei* et ses rapports avec *aión*, la continuité d'être qui caractérise la vitalité divine, cf. E. Benveniste, « Expression indo-européenne de l'éternité », *Bulletin de la société de linguistique*, 38, fasc. 1, p. 103-113.

ratés, des impuissances qu'entraîne une faiblesse congénitale. Que *Thánatos*, Trépas, emprunte le masque de son frère jumeau, *Húpnos*, Sommeil, qu'il revête l'aspect de quelque autre de ses sinistres comparses : *Pónos*, *Limós*, *Géras*, qui incarnent les malheurs humains de la fatigue, de la faim, du vieil âge (par leur mère *Núx*, Nuit la ténébreuse, ils sont tous enfants de même souche, issus comme Trépas lui-même de *Cháos*, la Béance originelle, le sombre Abîme primordial, quand rien encore n'existait qui ait forme, consistance et assise<sup>13</sup>) – c'est bien la mort, en personne ou par délégation, qui siège installée dans l'intimité du corps humain, comme le témoin de sa précarité. Lié à toutes les puissances nocturnes de confusion, de retour à l'indistinct et à l'informe, Trépas associé à la tribu de ses proches : Sommeil, Fatigue, Faim, Vieillesse, dénonce le défaut, l'incomplétude d'un corps dont ni l'aspect visible : contours, éclat, beauté externes –, ni les élans intérieurs : désirs, sentiments, pensées et projets – ne sont jamais parfaitement purs, c'est-à-dire radicalement coupés de cette part d'obscurité et de non-être que le monde a héritée de son origine « chaotique » et qui demeure jusque dans le cosmos organisé auquel Zeus maintenant préside, étrangère au domaine lumineux du divin, à sa constante, son inépuisable vitalité.

Pour les Grecs archaïques le malheur des hommes ne vient donc pas de ce que l'âme, divine et immortelle, se trouve chez eux emprisonnée dans l'enveloppe d'un corps, matériel et périssable, mais de ce que leur corps n'en est pas pleinement un, qu'il ne possède pas, de façon entière et définitive, cet ensemble de pouvoirs, de qualités, de vertus actives qui confèrent à l'existence d'un être singulier la consistance, le rayonnement, la pérennité d'une vie à l'état pur, totalement vivante, une vie impérissable, parce que exempte de tout germe de corruption, isolée de ce qui pourrait, du dedans ou du dehors, l'obscurcir, la flétrir, l'anéantir.

S'ils appartiennent au même univers que les hommes, les dieux forment une race différente : ils sont les *athánatoi*, les non-mortels, les *ámbrotoi*, les non-périssables. Désignation paradoxale puisque, pour les opposer aux humains, elle définit négativement – par une absence, une privation – les êtres dont le corps et la vie possèdent une entière positivité, sans manque ni défaut. Paradoxe instructif dans la mesure où il donne à entendre que, pour penser la vie et le corps divins, les Grecs ont dû, comme référence obligée, partir

13. Cf. Hésiode, *Théogonie*, 220 sq. et Clémence Ramnoux, *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1959 (rééd. 1986).

de ce corps défectueux, de cette vie mortelle dont ils faisaient chaque jour eux-mêmes l'expérience. Partir du corps mortel, certes, mais pour mieux s'en dégager, s'en démarquer par une série d'écart, de dénégations successives afin de constituer une sorte de corps épuré, une idéalité du corps, incarnant les efficiences divines, les valeurs sacrales qui vont dès lors apparaître comme la source, le fondement, le modèle de ce qui, sur cette terre, n'en constitue plus que le pauvre reflet, l'image affaiblie, déformée, dérisoire : ces fantômes de corps et de vie dont disposent les mortels au cours de leur brève existence.

Dans le corps humain, le sang est la vie. Mais quand il jaillit d'une blessure<sup>14</sup>, qu'il se mêle, répandu sur le sol, à la terre et à la poussière<sup>15</sup>, qu'il se fige et se corrompt, le sang dit la mort. Puisque les dieux sont vivants, sans doute ont-ils du sang au-dedans de leur corps. Pourtant, même s'il suint d'une plaie ouverte, comme dans le cas d'Aphrodite que rappelle ici même Nicole Loraux, ce sang divin ne peut pas basculer du côté de la mort. Un sang qui coule sans que la vie ne s'échappe avec lui, un sang sans hémorragie, toujours intact, incorruptible, bref un « sang immortel » *ámbroton haíma*, est-ce encore du sang ? Quand les dieux saignent, il faut bien dire que leur corps a du sang, – mais à condition d'ajouter aussitôt que ce sang n'est pas vraiment du sang puisqu'en lui la mort n'est pas présente comme l'autre face de la vie. Saignant d'un sang qui n'en est pas un, les dieux apparaissent tout ensemble et aussi bien pourvus « d'un sang immortel » et « dépourvus de sang ».

Même balancement, même oscillation pour le repas. Les dieux vont à table comme les hommes. Or si les hommes sont mortels c'est que leur corps, habité d'une faim sans cesse renaissante, ne peut se passer, pour survivre, de manger. La vitalité et le sang des hommes sont nourris d'aliments qu'on peut définir, qu'il s'agisse de la viande, du pain, du vin, comme « pâture d'éphémères »<sup>16</sup> parce qu'ils sont eux-mêmes marqués par la mort, la décomposition, le pourri. La viande est la chair morte d'une bête égorgée au cours d'un sacrifice et que la vie, offerte aux dieux, a quittée, laissant le

14. Sur le jeu entre *brotós*, mortel, et *brótos*, le sang qui coule d'une blessure, cf. *infra*, p. 335, les analyses de Nicole Loraux, « Le corps vulnérable d'Arès ». Il n'y a rien à leur ajouter.

15. Sur *tò líthron*, le sang mêlé à la poussière, cf. J.-P. Vernant, « Le pur et l'impur », dans *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, 1982 (1<sup>re</sup> éd. 1974), p. 130-131.

16. Cf. Apollodore, I, 6, 3, sur Typhon, devenu sans force et vaincu par Zeus pour avoir mangé les *ephéméroí karpói*, les fruits éphémères, au lieu de la drogue d'immortalité.

champ libre, dans la part réservée aux hommes (tout ce qui se mange) aux forces internes de corruption. Le pain représente la nourriture humaine par excellence, le symbole d'une vie civilisée; les hommes sont les « mangeurs de pain »; et « manger le pain », « vivre du fruit de la terre labourée », c'est une autre façon, pour les Grecs, de dire : être mortel. Si les Éthiopiens, aux confins du monde, dans cet îlot d'âge d'or où ils ont le privilège d'habiter, restent d'entre tous les humains les plus proches encore des dieux par leur éclatante beauté physique, la bonne odeur qu'ils dégagent, leur exceptionnelle longévité, c'est que leur régime alimentaire ignore les céréales et qu'ils tiennent le blé pour une sorte de fumier<sup>17</sup>. Quant au vin, si déconcertante et ambiguë que soit cette boisson, il n'en reste pas moins que, travaillée par la fermentation, elle relève elle aussi, en quelque façon, du pourri.

Suivant la formule homérique, jouir d'une vie impérissable, posséder un sang immortel (ou n'avoir pas de sang) impliquent « ne pas manger le pain, ne pas boire le vin », à quoi il faut encore ajouter, pour être fidèle à Hésiode, ne pas toucher aux chairs de la victime sacrifiée, ne garder pour soi que le parfum des aromates brûlés sur l'autel, les effluves des os calcinés montant en fumée vers le ciel. Les dieux sont à jeun.

Dans ces conditions, pourquoi s'attabler au festin? Première réponse : pour le plaisir. Ils s'assemblent en convives pour l'éclat de la fête, la joie rayonnante du banquet, non pour calmer leur appétit, ni rassasier leur estomac, remplir cette panse, cette *gastér*, qui fait le malheur de l'homme et le voue au trépas<sup>18</sup>. Deuxième réponse : comme il y a pâture d'éphémère, il existe une nourriture et une boisson d'immortalité. Qui en a l'usage ou réussit à se les procurer devient dieu, s'il ne l'est pas encore. Mais jaloux de leur avantage les divinités veillent à garder pour eux l'exclusivité d'une alimentation « ambrosienne » comme leur propre corps. Au sommet de l'Olympe, quand la table est dressée, les dieux sont donc tout à la fois ceux qui, nourris de nectar et d'ambrosie, mangent des mets d'immortalité et ceux dont le corps immortel, ignorant la faim, n'a nul besoin de manger.

Ces paradoxes ne sont pas bien méchants. Sous leur apparence contradictoire, les propositions qu'ils énoncent disent en réalité la

17. Hérodote, III, 22, 19. Ayant appris ce qu'était et comment poussait le blé, l'Éthiopien Longue-vie (*makróbios*) observe « qu'il n'était point surpris si, se nourrissant de fumier *kópros*, ils vivaient peu d'années ».

18. Sur la *gastér hakoergós*, la panse malfaisante, *stugerê*, odieuse, *lugré*, méprisable, *ouloméne*, funeste, cf. J.-P. Vernant, « À la table des hommes », dans M. Detienne et J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 94 sq.

même chose : ce que le corps humain recèle de positif comme vitalité, énergie, pouvoir, éclat – les dieux le possèdent, mais à l'état pur et sans restriction. Pour penser le corps divin dans sa plénitude et sa permanence il faut donc retrancher de celui des hommes tous les traits qui tiennent à sa nature mortelle et en dénoncent le caractère transitoire, précaire, inaccompli.

Aussi faut-il rectifier l'opinion commune suivant laquelle l'anthropomorphisme des dieux grecs signifie qu'ils sont conçus à l'image du corps humain. On dira plutôt à l'inverse : dans tous ses aspects actifs, toutes les composantes de son dynamisme physique et psychique, le corps de l'homme renvoie au modèle divin comme à la source inépuisable d'une énergie vitale dont l'éclat, quand il s'en vient pour un instant briller sur une créature mortelle, l'illumine, en un fugitif reflet, d'un peu de cette splendeur dont le corps des dieux est constamment revêtu<sup>19</sup>.

Splendeur des dieux. C'est elle qui transparaît dans toutes les *dunámeis*, les puissances, que le corps manifeste tant que, rayonnant de jeunesse, de vigueur, de beauté, il est tel qu'il doit être : « semblable à un dieu, pareil aux Immortels ». Regardons, avec l'*Hymne homérique*, les Ioniens sur l'île de Délos se livrant, pour plaire à Apollon, à la danse, au chant, à la lutte, aux Jeux : « Qui surviendrait les croirait immortels et exempts à jamais de vieillesse car il verrait leur grâce à tous<sup>20</sup>. » La grâce, la *charis* qui fait briller le corps d'un éclat joyeux et qui est comme l'émanation même de la vie, le charme qui incessamment s'en dégage, – la *charis*, donc, en tout premier, mais avec elle la taille, la carrure, la prestance, la vélocité des jambes, la force des bras, la fraîcheur de la carnation, la détente, la souplesse, l'agilité des membres, – et encore, non plus visibles à l'œil d'autrui mais saisis par chacun au-dedans de lui-même dans son *stêthos*, son *thumós*, ses *phrénes*, son *noós*, la fortitude, l'ardeur au combat, la frénésie guerrière, l'élan de la colère, de la crainte, du désir, la maîtrise de soi, l'intellection avisée, l'astuce subtile – telles sont quelques-unes des « puissances » dont le corps est dépositaire, qu'on peut lire sur lui comme les marques attestant ce qu'est un homme et ce qu'il vaut.

Plutôt que comme la morphologie d'un ensemble d'organes ajustés, à la façon d'une planche anatomique, ou que la figure des particularités physiques propres à chacun, comme dans un portrait, le corps grec, aux temps anciens, se donne à voir sur le mode d'un

19. Cf. Elena Cassin, *La Splendeur divine*, Paris, 1968.

20. *Hymne homérique à Apollon* (1), 151-153.

blason faisant apparaître, en traits emblématiques, les multiples « valeurs », – de vie, de beauté, de pouvoir – dont un individu se trouve pourvu, dont il est titulaire et qui proclament sa *timé* : sa dignité et son rang. Pour désigner la noblesse d'âme, la générosité de cœur des hommes les meilleurs, les *aristoi*, le grec dit *kalòs kágarhos*, soulignant que beauté physique et supériorité morale n'étant pas dissociables, la seconde se peut évaluer au seul regard de la première. Par la combinaison de ces qualités, puissances, valeurs « vitales », qui comportent toujours, par leur référence au modèle divin, une dimension sacrée et dont le dosage varie suivant les cas individuels, le corps revêt la forme d'une sorte de tableau héraldique où s'inscrit et se déchiffre le statut social et personnel de chacun : l'admiration, la crainte, l'envie, le respect qu'il inspire, l'estime où il est tenu, la part d'honneurs auxquels il a droit, – pour tout dire, sa valeur, son prix, sa place dans une échelle de « perfection » qui s'élève jusque vers les dieux campés en son sommet et dont les humains se répartissent, à divers niveaux, les étages inférieurs.

Deux ordres de remarques pour compléter ce schéma. Les premières concernent les frontières du corps. Le corps humain est, bien entendu, strictement délimité. Il se profile comme la figure d'un être distinct, séparé, avec son dedans et son dehors, la peau marquant la surface de contact, la bouche, l'anus, le sexe, les orifices assurant la communication avec l'extérieur. Mais il n'est pas pour autant clos sur lui-même, refermé, isolé, coupé du reste, comme un empire dans un empire. Au contraire il est fondamentalement perméable aux forces qui l'animent, accessible à l'intrusion des puissances vitales qui le font agir. Quand un homme s'égoutte, s'irrite, s'apitoie, souffre, s'enhardit ou ressent quelque émotion, il est habité par des pulsions qu'il éprouve au-dedans de lui-même, dans sa « conscience organique », mais qui, insufflées en lui par un dieu, le parcourent et le traversent à la façon d'un visiteur qui lui arrive du dehors. C'est en touchant les Ajax de son bâton que Poséidon « les emplit tous deux d'une fougue puissante (*méneos krateroio*) ; il rend leurs membres agiles, les jambes d'abord puis, en remontant, les bras <sup>21</sup> ». *Ménos*, l'ardeur vitale, *alké*, la fortitude, *krátos*, le pouvoir de domination, *phóbos*, la crainte, *éròs*, l'élan du désir, *lússa*, la fureur guerrière, sont localisés dans le corps, liés à ce corps qu'ils investissent, mais en tant que « puissances » ils débordent et dépassent toute enveloppe charnelle singulière : ils peuvent la désertter comme

21. *Iliade*, 13, 59-61.

ils l'ont envahie. De la même façon quand l'esprit d'un homme s'aveugle ou s'éclaire c'est le plus souvent un dieu qui intervient, dans l'intimité de son *nóos* ou de ses *phrènes*, pour lui inspirer l'égarément de l'erreur, *átē*, ou une sage résolution.

Les puissances qui, pénétrant le corps, opèrent sur sa scène intérieure pour le mouvoir et l'animer trouvent hors de lui, dans ce que l'homme porte ou manie : vêtements, protection, parure, armes, outils – des prolongements permettant d'élargir le champ de leur action et d'en renforcer les effets. Prenons un exemple. L'ardeur du *ménos* brûle dans la poitrine du guerrier ; elle brille dans ses yeux ; parfois, dans les cas exceptionnels où elle est portée à incandescence, comme chez Achille, elle flamboie au-dessus de sa tête. Mais c'est elle encore qui se manifeste dans l'éclat éblouissant du bronze dont le combattant est revêtu : montant jusqu'au ciel, la lueur des armes qui provoque la panique dans les rangs ennemis est comme l'exhalaison du feu intérieur dont le corps est brûlé. L'équipement guerrier, avec les armes prestigieuses qui disent la carrière, les exploits, la valeur personnelle du combattant, prolonge directement le corps du héros ; il adhère à lui, s'apparente à lui, s'intègre à sa figure singulière comme tout autre trait de son armorial corporel <sup>22</sup>.

Ce que les panoplies militaires sont au corps du guerrier, les fards, les onguents, les bijoux, les tissus chatoyants, les rubans de poitrine le sont à celui de la femme. La grâce, la séduction, l'appel du désir, inclus dans ces parures, en émanent comme des sortilèges dont l'effet sur autrui n'est pas différent de celui qu'exercent d'eux-mêmes les charmes du corps féminin.

Quand les dieux créent Pandora, la première femme, pour faire de cette « merveille à voir » le piège profond et sans issue où les mâles vont se prendre, ils fabriquent du même mouvement un corps de vierge et l'attirail vestimentaire qui rend ce corps « opératoire » : robe, voile, ceinture, colliers, diadème <sup>23</sup>... La vêtue de Pandora s'intègre à son anatomie pour composer la physionomie corporelle d'une créature qu'on ne peut regarder sans l'admirer, sans l'aimer, parce qu'elle est, dans son paraître féminin, belle comme une déesse immortelle. La peau de lion dont Héraclès couvre ses épaules, l'arc d'Ajax, la javeline du Pélion dans la main d'Achille, le sceptre des Atrides dans celle d'Agamemnon, et, chez

22. Cf. la description d'Achille revêtant l'équipement guerrier qu'Héphaïstos lui a forgé : « Le divin Achille s'essaie dans ses armes : s'adaptent-elles bien à lui ? Ses membres glorieux y jouent-ils aisément ? Ce sont comme des ailes qui lui poussent alors et soulèvent le pasteur d'hommes. » *Iliade*, 19, 384-386.

23. Hésiode, *Théogonie*, 570-585 ; *Les travaux et les jours*, 70-75.

les dieux, l'égide sur la poitrine d'Athéna, le casque en peau de chien d'Hadès, la foudre que brandit Zeus, le caducée qu'agite Hermès, – autant d'objets précieux, symboles efficaces des pouvoirs détenus, des fonctions exercées, et qui, servant de support ou de relais aux énergies internes dont est doté un personnage, comptent au nombre de ses « appartenances », à la façon de ses bras ou de ses jambes, et définissent avec les autres parties du corps sa configuration physique.

Il faut faire un pas de plus. L'apparence physique elle-même, dans ce qu'elle comporte à nos yeux de congénitalement fixé : taille, prestance, allure, carnation, éclat du regard, vivacité et élégance des mouvements, – bref la beauté d'un individu peut être, à l'occasion, « versée » de l'extérieur sur le corps pour modifier son aspect, le revivifier, l'embellir. Ces « onctions » de jeunesse, de grâce, de force, d'éclat que les dieux réalisent parfois pour leurs protégés en les « revêtant » soudainement d'une beauté surnaturelle et que les soins de toilette, les bains, les applications d'huile opèrent à un niveau plus modeste, agissent, pour transfigurer le corps, par nettoyage et purification en le débarrassant de tout ce qui sur lui fait tache, le salit et le souille, l'enlaidit, l'avilit, le flétrit<sup>24</sup>. Rendu d'un coup méconnaissable comme s'il avait troqué ses vieilles loques sordides pour de somptueux habits, l'individu, enveloppé dans sa neuve vêtue de force et de grâce, apparaît rayonnant de l'éclat d'une jeune vitalité.

Ainsi d'Ulysse. Quand Nausicaa le découvre sur la grève où le flot l'a jeté, son corps nu, gâté par la mer, est affreux, horrible à voir (*smerdaléos*)<sup>25</sup>. Le héros se lave, se frotte d'huile, met des vêtements neufs. Athéna le fait « plus grand et plus fort, déroulant de son front les boucles de cheveux ». Quand Nausicaa de nouveau le regarde « il est rayonnant de charme et de beauté<sup>26</sup> ». Même scénario, même métamorphose dans la rencontre avec Télémaque. Ulysse est dans la cour, comme un vieux mendiant au corps flétri, chauve, les yeux éraillés<sup>27</sup>. Athéna, le touchant de sa baguette d'or, « lui rend sa belle allure et sa jeunesse » ; sa peau redevient brune, ses joues se remplissent, sa barbe aux bleus reflets lui repousse au

24. Rentrent, bien entendu, dans le même cadre les soins réservés à la statue du dieu : lors de sa confection avec le choix d'un matériau incorruptible, rehaussé de pierres et de métaux précieux, pour la faire briller de mille feux ; durant son entretien, en remplaçant les parties vétustes et en l'enduisant d'huile pour accroître son éclat.

25. *Odyssée*, 6, 137.

26. *Ibid.*, 6, 227-237.

27. *Ibid.*, 13, 429-435.

mention. Quand il l'aperçoit, Télémaque, effrayé, détourne le regard craignant de voir un dieu. « Quel changement, mon hôte, confie-t-il à Ulysse. À l'instant je t'ai vu sous d'autres vêtements et avec une peau (*chrós*) tout à fait différente. Ne serais-tu pas quelque dieu, maître du ciel<sup>28</sup> ? »

À ce subit embellissement du corps par exaltation de ses qualités positives, effacement de ce qui l'entache et l'obscurcit, répondent en contraste, dans le rituel du deuil et dans les sévices exercés sur le cadavre de l'ennemi, les procédures visant à souiller, enlaidir, outrager le corps. Il s'agit de détruire en lui toutes les valeurs qu'il incarnait, toutes les qualités vitales, esthétiques, sociales, religieuses dont il était porteur, de façon à l'avilir, le déshonorer en le renvoyant, privé de figure et d'éclat, au monde obscur de l'informe.

Penser la catégorie du corps, pour un Grec de ce temps, c'est donc moins déterminer exactement sa morphologie générale ou les formes particulières que la nature lui a données chez tel ou tel, mais plutôt, entre les pôles opposés du lumineux et du sombre, du beau et du laid, de la valeur et de la vilénie, le situer avec d'autant plus de rigueur que, sans position définitivement fixée, il lui arrive d'osciller entre les extrêmes, de passer de l'un à l'autre. Non que l'individu, dans ce cas, ait changé de corps. Affreux ou splendide, c'est toujours le même que conserve Ulysse. Mais l'identité corporelle se prête à ces mutations subites, ces changements d'apparence. Le corps qui, jeune et fort, devient avec l'âge vieux et faible, qui, dans l'action, passe de la fougue à l'abattement peut aussi, quand les dieux y donnent la main, sans cesser d'être le même, monter ou descendre dans la hiérarchie des valeurs de vie dont il est le reflet et le témoin, depuis l'opprobre dans l'obscurité et la laideur jusqu'à la gloire dans l'éclat de la beauté.

Ce qui nous amène à formuler notre second ordre de remarques.

Les personnages de l'épopée sont souvent présentés, à l'heure du combat, parfaitement assurés de leur force, débordant de confiance et d'ardeur ou comme nous dirions aujourd'hui, en pleine forme, gonflés à bloc. Ils expriment ce sentiment de plénitude et de fermeté corporelles en disant que leur *ménos* est *átromon*<sup>29</sup>, inébranlable, que pareil, dans son ardeur inflexible, « au fer flamboyant, *aíthōni sidērōi*<sup>30</sup> » il demeure en eux *émpedon*<sup>31</sup>, immuable.

28. *Ibid.*, 16, 173-183.

29. *Iliade*, 17, 157.

30. *Ibid.*, 20, 372.

31. *Ibid.*, 5, 527.

Héroïsme oblige! En réalité, comme toute chose humaine, comme la force, la souplesse, la vélocité, – l'ardeur du *ménos* est soumise à vicissitudes : elle se relâche, se trouble, s'affaiblit pour disparaître avec la mort : les défunts forment, dans l'Hadès, la troupe des *amenênà kárèna*, des têtes privées de *ménos*<sup>32</sup>. Avec l'âge déjà toutes les qualités physiques et psychiques qui font l'homme accompli, quittent le corps, livrant le vieillard à la nostalgie de sa force perdue, de son ardeur éteinte : « Que n'as-tu ta force intacte, *biē émpedos*<sup>33</sup> », dit Agamemnon à Nestor qu'accable le poids des années, et le vieil homme, en litanie, exhale son regret de n'être plus ce qu'il était : « Ma force aujourd'hui n'est plus celle qui habitait mes membres souples. Ah! si j'étais encore jeune, si ma vigueur était intacte, *biē émpedos*<sup>34</sup>. » Et encore : « Non, mes membres n'ont plus même assurance (*émpeda guia*), ni mes pieds, ni mes bras; on ne voit plus ceux-ci jaillir rapides, à droite et à gauche de mes épaules. Ah! si j'étais encore jeune, si ma vigueur était intacte (*biē émpedos*)<sup>35</sup>. »

*Émpedos*, telle est, en vérité, la nature du ciel d'airain, inébranlable au-dessus de nos têtes comme les dieux qui y ont résidence. Les héros ont beau dire : tout dans le corps humain, au contraire, se consume, se défait, dépérit. La racine *phthi*, des verbes *phthínō*, *phthiō*, *phthinúthō* traduit cet épuisement des forces vitales qui ne peuvent, avec le temps, que se flétrir. Pour se faire lui-même *émpedos* le héros ne saurait donc compter sur son corps ni sur rien qui s'y rattache. Quelles qu'aient été sa force, sa fougue, sa vaillance, il deviendra, lui aussi, le jour venu, une de ces têtes que le *ménos* a désertées. Son cadavre, son *sōma*, pourrirait en charogne si le rituel des funérailles, en consumant ses chairs sur le bûcher, ne l'avait auparavant expédié dans l'invisible, sa dépouille encore intacte et même, dans le cas du jeune guerrier tombé en héros au combat, dans la splendeur de sa beauté virile.

Son corps disparu, évanoui, que reste-t-il ici-bas du héros? Deux choses. D'abord le *sēma*, ou *mnēma*, la stèle, le mémorial funéraire érigé sur son tombeau et qui rappellera aux hommes à venir, dans la suite des générations, son nom, son renom, ses exploits. Comme le dit l'*Iliade*, « une fois dressée sur la tombe d'un homme ou d'une femme morts, la stèle demeure immuable, *mēnei émpedon*<sup>36</sup> ». Témoin permanent donc de l'identité d'un être qui a

32. *Odyssée*, 10, 521.

33. *Iliade*, 4, 314.

34. *Ibid.*, 11, 668-670.

35. *Ibid.*, 23, 627-629.

36. *Ibid.*, 17, 434-435.

sombré, avec son corps, dans une absence définitive –, et même, semble-t-il, un peu plus qu'un témoin : dès lors que la stèle, au VI<sup>e</sup> siècle, portera une représentation figurée du défunt ou qu'une statue funéraire, – un *koûros*, une *kórē* – sera érigée sur le tombeau, le *mnēma* pourra apparaître comme une sorte de substitut corporel exprimant dans une forme immuable les valeurs de beauté et de vie qu'un individu a incarnées le temps de sa brève existence. En second lieu et parallèlement au monument funéraire, le chant louangeur, mémoire fidèle des hauts faits. Sans cesse conservée et reprise dans la tradition orale, la parole poétique, en célébrant les exploits des guerriers d'antan, les arrache à l'anonymat de la mort où s'évanouit, dans la nuit de l'Hadès, le commun des hommes; par leur constante remémoration au fil de la récitation épique, elle fait de ces disparus les « héros brillants » dont la figure, toujours présente à l'esprit des vivants, rayonne d'un éclat que rien ne peut flétrir : celui du *kléos áphthiton*, la « gloire impérissable<sup>37</sup> ».

Le corps mortel doit faire retour, pour s'y abîmer, à cette nature à laquelle il appartient et qui ne l'a fait paraître que pour de nouveau l'engloutir. La permanence d'une beauté immortelle, la stabilité d'une gloire impérissable, c'est la culture qui a seule pouvoir de les édifier, dans ses institutions, en conférant à des créatures éphémères, disparues d'ici-bas, le statut de « beaux morts », de morts illustres<sup>38</sup>. Si les dieux sont immortels et impérissables, c'est qu'au contraire des humains leur être corporel possède par nature et au sein même de la nature cette constance de beauté et de gloire que l'imaginaire social s'efforce de fabriquer pour les mortels quand ils n'ont plus ni corps pour montrer leur beauté, ni existence pour y gagner la gloire. Toujours vivants en force et en jeunesse, les dieux ont un sur-corps : un corps fait tout entier et à jamais de beauté et de gloire.

Dernière question qu'on ne peut éviter de poser sans prétendre y apporter réponse. Qu'est-ce qu'un sur-corps, comment se manifeste la splendeur du corps divin?

D'abord, bien sûr, par ce qu'on peut appeler les effets de superlatif : magnification ou multiplication de toutes les valeurs qui, sur le corps humain, apparaissent par comparaison diminuées, mesquines, dérisoires. Les dieux sont beaucoup plus grands et « cent fois plus forts » que les hommes. Quand ils s'affrontent en corps à

37. *Ibid.*, 9, 413.

38. Cf. J.-P. Vernant, « La belle mort et le cadavre outragé », dans *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, sous la direction de G. Gnoli et J.-P. Vernant, Cambridge et Paris, 1982, p. 45-76.

corps pour vider leur querelle sur le champ de bataille de Troie, c'est le monde entier qui vacille, ébranlé dans ses fondements : au fin fond de sa demeure souterraine, Hadès tressaute sur son trône et s'inquiète : la terre ne va-t-elle pas éclater dans les airs découvrant ce qu'elle cache en son sein, l'effroyable demeure de la mort et de la corruption<sup>39</sup>? – Quand Apollon s'avance, précédant les Troyens, d'un simple coup de pied, en se jouant, il fait crouler l'immense talus que les Achéens ont construit pour protéger leurs nef; puis, sans effort, il jette à terre leur mur : « Comme un enfant, au bord de la mer, se fait avec le sable des jouets puérils qu'il s'amuse ensuite à abattre d'un coup de pied ou d'un revers de main, ainsi tu abats, Phoïbos, ce qui avait coûté aux Argiens tant de peines et de misères<sup>40</sup>. » – À Calypso qui se pique de ne le céder en rien, pour la beauté du corps et de l'apparence (*démas, eïdos*) à l'épouse humaine qu'Ulysse brûle d'aller retrouver, le héros répond qu'en effet, auprès de la déesse, Pénélope, si parfaite qu'elle soit, paraîtrait par comparaison « inférieure d'allure et de taille (*eïdos, mégethos*), car ce n'est qu'une mortelle et tu échappes à la mort et à la vieillesse (*athánatos, agérōs*)<sup>41</sup> ».

Mais la différence entre le corps des dieux et celui des hommes n'est pas pour l'essentiel de l'ordre du plus ou du moins. La façon dont les dieux se manifestent aux mortels quand ils décident d'intervenir en personne dans leurs affaires varie grandement suivant qu'il s'agit de Puissances dont le statut implique, comme pour Hadès, qu'elles demeurent toujours cachées et invisibles aux yeux des humains, ou de dieux sujets à apparition, pendant le jour, comme Pan et les Nymphes, ou au cours de la nuit, en rêve, comme Asclépios –, ou de dieux qui se plaisent normalement à la compagnie et au commerce des humains, comme Hermès, – de dieux enfin qui surgissent à l'improviste, au gré de leur fantaisie, comme Dionysos, pour faire reconnaître leur présence dans une impérieuse et déroutante épiphanie. La nature de nos documents ajoute à cette diversité : les apparitions divines ne se présentent pas suivant un scénario analogue ni n'obéissent au même modèle dans un récit épique, un hymne religieux, une scène tragique.

On peut pourtant risquer un schéma typologique des formes

39. *Iliade*, 20, 54-65.

40. *Ibid.*, 15, 361-365.

41. *Odyssée*, 5, 217-218. De la même façon, à Alkinoos qui se demande si Ulysse ne serait pas un dieu venu les visiter, lui et son peuple, Ulysse répond : « N'aie pas cette pensée. Je n'ai rien de commun, ni la stature ni la prestance (*démas, phuē*) avec les Immortels, maîtres du vaste ciel; je ne suis qu'un simple mortel », 7, 208-210.

que revêt l'apparence corporelle des divinités. La gamme des possibles s'échelonne entre l'incognito complet du dieu et sa révélation en majesté. L'incognito est de deux sortes. Le dieu peut se dissimuler en revêtant son corps de brume, en l'enveloppant dans une nuée pour qu'il soit (ou demeure) invisible. Maître de la situation, il agit avec d'autant plus de puissance et d'efficacité que les spectateurs, aveugles à sa présence, ne voient ni ne comprennent rien de ce qui s'opère sous leur nez. Quand Aphrodite, pour sauver Pâris du coup que Ménélas s'apprête à lui porter, le fait disparaître du champ clos où se mesurent les deux hommes et le dépose dans la chambre d'Hélène, personne, Grec ou Troyen, n'y a vu que du feu. Pâris repose déjà au côté de sa belle que les guerriers grecs sont encore à chercher, dans les rangs ennemis, où diable le Troyen a bien pu se cacher<sup>42</sup>.

Les dieux ont donc un corps qu'ils peuvent, à volonté, rendre (ou laisser) totalement invisible aux yeux des mortels sans qu'il cesse pour autant d'être un corps. La visibilité qui définissait la nature du corps humain en tant qu'il a nécessairement une forme (*eïdos*), une carnation colorée (*chroïé*), une enveloppe de peau (*chrōs*), prend pour les dieux un sens tout autre : c'est la divinité qui, pour manifester sa présence, choisit de se rendre visible sous la forme d'un corps, plutôt que de son corps. Du point de vue divin, l'antinomie visible-invisible n'est plus entièrement pertinente. Même dans le cadre d'une épiphanie, le corps du dieu peut apparaître parfaitement visible et reconnaissable pour un des spectateurs, tout en restant, dans le même lieu et au même instant, entièrement dissimulé au regard des autres. Achille, devant l'armée grecque assemblée, balance en son cœur pour savoir s'il va tirer le glaive et frapper Agamemnon. Athéna aussitôt s'élanche du haut du ciel. Elle s'arrête derrière le fils de Pélée, lui met la main sur ses blonds cheveux, « visible pour lui seul; nul autre ne la voit. Le héros se retourne et aussitôt reconnaît Pallas Athénè<sup>43</sup> ».

Le second type d'incognito consiste pour la divinité à donner à son corps une apparence strictement humaine. Ce truc, tant de fois employé, a pourtant ses limites. Si bien camouflé que soit le dieu sous la peau d'un personnage mortel, quelque chose parfois cloche qui trahit ce que la présence divine, même déguisée, comporte d'étrange et de déconcertant dans son altérité. Surgi de la mer,

42. *Iliade*, 3, 373-382.

43. *Ibid.*, 1, 197-200. Sur l'ensemble de l'épisode et sur les problèmes que pose, dans le texte même de l'*Iliade*, l'apparition d'Athéna, cf. l'excellente analyse de Pietro Pucci, *Epifanie testuali nell'Iliade*, Studi italiani di Filologia classica, 78, 1985, p. 170-183.

Poséidon s'est donné la stature et la voix du devin Chalcas. Il s'approche des deux Ajax, les exhorte, leur redonne confiance par ses propos et par l'ardeur qu'il fait monter en leur poitrine. Sa mission accomplie, il se retourne et part. Mais le fil d'Oïlée n'est pas dupe. C'est un dieu, confie-t-il à son compagnon, qui nous est venu sous les traits de Chalcas : « Non ce n'est pas Chalcas, le devin. J'ai, par derrière, sans peine, reconnu, alors qu'il s'éloignait, la trace de ses pieds et de ses jambes. Les dieux sont reconnaissables<sup>44</sup>. » On décèlerait donc un dieu à ses traces, comme un chasseur reconnaît les marques du gibier qu'il poursuit. C'est sans doute qu'en dépit du déguisement, l'empreinte que le dieu laisse en marchant sur le sol révèle le caractère anémique, paradoxal, prodigieux d'un corps « autre » puisque, tout en s'efforçant de n'avoir l'air de rien, il se révèle en même temps le plus lourd et le plus léger. Quand Athéna monte sur son char, la caisse sonne et croule sous le poids. Mais la même déesse, quand elle bondit d'un lieu à un autre ne touche pas même terre dans son déplacement. Poséidon s'est éloigné des deux Ajax sous l'apparence humaine de Chalcas et en mimant son pas, mais sa démarche était pareille à celle « d'un faucon à l'aile prompte qui se jette à travers la plaine à la poursuite d'un oiseau<sup>45</sup> ». Le corps divin, de toute la masse concentrée de son être, pèse aussi lourd que les statues de marbre ou de bronze qui le localisent dans son temple : il n'en est pas moins aérien, éthéré, impalpable, léger comme un rai de lumière.

Pour n'être pas reconnus quand ils se sont mêlés à la foule des combattants, les dieux prennent donc la précaution de jeter sur les yeux des guerriers un brouillard qui les empêche de distinguer le divin de l'humain. Pour soutenir Diomède, Athéna ne se contente pas de lui insuffler une fougue trois fois égale à son ardeur ordinaire, de lui assouplir les jambes, puis les bras, et tout le corps de bas en haut : elle écarte de ses yeux la nuée qui les couvrirait pour qu'il sache discerner s'il a devant lui un dieu ou un homme et ne se risque pas à combattre en face les divinités immortelles.

En couvrant les yeux des hommes, ce bandeau d'obscurité qui leur fait confondre mortels et immortels n'a pas que l'inconvénient de leur dissimuler la présence divine. Il les protège aussi bien car voir les dieux en face, tels qu'ils sont authentiquement dans leur corps découvert, dépasse de beaucoup les forces humaines. Regarder Artémis ou Athéna au bain, dénudées, c'est une expérience qu'Actéon paie de sa vie, Tirésias de ses yeux. On comprend qu'après

44. *Iliade*, 13, 70-72.

45. *Ibid.*, 13, 62-65.

avoir, mortel, dormi avec une immortelle, Aphrodite, sans savoir clairement qu'il s'agissait d'une déesse (*ou sáphra eidós*)<sup>46</sup>, — Anchise, à son réveil, prenne peur en apercevant la divine, dont la tête touche le faite de la salle, le corps paré de ses plus beaux atours, les joues « brillantes d'une beauté immortelle (*kálllos ámbroton*)<sup>47</sup> ». Il lui suffit de voir « le col et les beaux yeux d'Aphrodite » pour que, terrorisé, il détourne aussitôt son regard, se cache le visage sous les couvertures et implore pitié<sup>48</sup> : que la déesse l'épargne, qu'il ne soit pas rendu *amenênós*, privé à jamais de *ménos*, du feu de son ardeur vitale, pour s'être approché d'une flamme trop brillante. Métanire, elle aussi, sent ses genoux fléchir et demeure muette, prostrée, épouvantée quand Déméter, rejetant son aspect de vieille femme, se montre à elle en majesté : haute et noble de taille, rayonnante de beauté, exhalant un parfum délicieux : « Le corps immortel de la déesse répandait au loin sa clarté ; ses blonds cheveux descendaient sur ses épaules et la forte demeure s'illumina comme l'eût fait un éclair foudroyant<sup>49</sup>. »

Le corps des dieux brille d'un éclat si intense qu'aucun œil humain ne le peut supporter. Sa splendeur aveugle. Son rayonnement le dérobe à la vue par excès de clarté comme l'obscurité rend invisible par défaut de lumière. Entre les ténèbres d'une mort où ils doivent finalement se perdre et la pure luminosité du divin qui leur demeure inaccessible, les hommes vivent dans un monde moyen, partagé de jour et de nuit, avec leur corps périssable se dessinant en clair à la lumière du soleil, avec leurs yeux mortels faits pour reconnaître ce qui, par un mélange d'ombre et d'éclairage, présente une forme précise, avec son contour, sa couleur, son relief. Le paradoxe du corps divin est que, pour apparaître aux mortels, il doit cesser d'être lui-même, se vêtir de brume, se déguiser en homme, prendre forme d'oiseau, d'étoile, d'arc-en-ciel ou, si le dieu choisit de se faire voir en majesté, ne laisser filtrer de sa taille, sa stature, sa beauté, son éclat, que ce petit brin de splendeur suffisant pour frapper le spectateur de *thambós*, de stupeur, pour le plonger dans un état de crainte révérencielle. Mais se montrer tels

46. *Hymne homérique à Aphrodite* (1), 167.

47. *Ibid.*, 172-175.

48. *Ibid.*, 181-190.

49. *Hymne homérique à Déméter* (1), 275-280. Les bêtes elles-mêmes réagissent à la terrible étrangeté d'une présence divine : dans la cabane d'Eumée, Athéna se tient debout, devant la porte, sous les traits d'une grande et belle femme, experte en habiles travaux. Elle est visible aux yeux d'Ulysse, Télémaque lui fait face sans l'apercevoir ; mais les chiens, comme Ulysse, ont perçu la déesse : sans aboyer, en grognant, ils se réfugient, apeurés, dans un coin du logis. *Odyssée*, 16, 157-163.

qu'ils sont, ouvertement, en pleine clarté, *enargeis*, les dieux n'accordent à aucun mortel cette terrible faveur<sup>50</sup>. Héraclès lui-même, qui voulait à toute force voir Zeus, n'a pu regarder la face du dieu. Zeus « qui ne voulait pas être vu par lui » a masqué sa face d'une dépouille animale<sup>51</sup>.

Plus qu'aucune autre partie du corps, la face révèle comme un miroir, ce qu'est et ce que vaut un individu. Quand un être humain disparaît dans la mort, il perd la face en même temps que la vie. Les morts, têtes recouvertes de ténèbres, noyées d'ombre, sont « sans visage » comme ils sont « sans *ménos* ».

Montrer son visage à découvert, ce serait, pour le dieu, se livrer lui-même : le face-à-face implique entre partenaires qui se regardent dans les yeux une relation de parité. Détourner le regard, baisser les yeux à terre, se cacher la tête : les mortels n'ont pas d'autre solution pour reconnaître leur indignité et éviter le risque d'affronter l'incomparable, l'insoutenable splendeur du visage divin.

Corps invisible dans son rayonnement, visage qui se dérobe au face-à-face : plus encore qu'elle ne révèle l'être du dieu, l'apparition le dissimule sous les déguisements multiples d'un « paraître », adapté à la faible vue des humains. Si le corps des dieux peut prendre tant de formes, c'est qu'aucune n'est en mesure d'enfermer en elle une Puissance qui les déborde toutes et qui s'appauvrirait en s'identifiant à une des figures que lui prête son apparence. Peu importe qu'Athéna, dans la partie qu'elle engage avec Ulysse pour châtier les prétendants, commence par l'aborder sous l'aspect d'un très jeune garçon, menant paître ses bêtes<sup>52</sup>, pour ne prendre qu'un peu plus tard ses traits de grande et belle femme<sup>53</sup>. Garçon ou fille, le corps visible d'Athéna manque également à exprimer ce qu'est authentiquement la déesse, à désigner ce corps invisible fait d'énergie, de force, de vitalité impérissables et, dans le cas de la déesse, d'une souveraine maîtrise dans l'art de l'intelligence rusée, des stratagèmes ingénieux, des savoir-faire habiles, des subtils mensonges : toutes capacités qui lui appartiennent en propre, qui consti-

50. *Iliade*, 20, 131; *Odyssée*, 16, 161. Si Alkinoos, dans son île de Phéacie, peut affirmer que les gens de son peuple ont vu cent fois dans le passé les dieux leur apparaître *enargeis* – en chair et en os –, c'est que contrairement aux autres hommes, les Phéaciens, comme les Cyclopes et les Géants, sont de même origine, de même famille que les dieux, qui n'ont donc pas besoin de « se cacher d'eux », *Odyssée*, 7, 201-205.

51. *Hérodote*, II, 42.

52. *Odyssée*, 13, 221.

53. *Ibid.*, 13, 288.

tuent son apanage et définissent son pouvoir chez les dieux comme elles sont le lot et la gloire d'Ulysse chez les hommes. Face à une déesse qui se plaît à « prendre toutes les formes<sup>54</sup> », le seul critère authentique dont dispose le héros, si malin qu'il soit, pour s'assurer qu'il a bien devant lui Athéna en personne, c'est de constater qu'au jeu des ruses, des roublardises, des discours fallacieux, il n'est pas de taille à lutter et qu'il lui faut céder le pas devant celle qui, dans l'Olympe divin, est l'intelligence incarnée<sup>55</sup>.

Une des fonctions du corps humain consiste à localiser précisément chaque individu, à lui assigner une place et une seule dans l'étendue. Le corps des dieux n'échappe pas moins à cette limitation qu'à celle des formes. Les dieux sont en même temps ici et ailleurs, sur la terre où ils se manifestent en y exerçant leur action et dans le ciel où ils résident. Quand il s'en vient s'asseoir à la table des Éthiopiens, pour y banqueter en commun avec eux aux pays du Soleil levant et du Soleil couchant, Poséidon du même mouvement se transporte aux deux extrémités opposées de la terre<sup>56</sup>. Certes, chaque dieu a son domaine d'action particulier auquel l'attache le type de pouvoir dont il a la charge : le monde souterrain pour Hadès, les profondeurs marines pour Poséidon, les terres cultivées pour Déméter, les bois, les forêts, les zones sauvages des pourtours pour Artémis. Les dieux ne jouissent donc pas d'une ubiquité absolue pas plus qu'aucun d'entre eux ne possède omniscience ni toute-puissance. Mais par leur vitesse de déplacement, aussi rapide que la pensée, ils se jouent des contraintes qu'impose l'extériorité des parties de l'espace comme, par l'indépendance dont ils jouissent à l'égard des cycles naturels et de leurs phases successives, ils ignorent l'extériorité des parties du temps les unes par rapport aux autres. Leur vitalité corporelle s'étend d'un seul élan à travers le passé, le présent, l'avenir, comme elle déploie ses énergies jusqu'aux derniers confins de l'Univers.

Si la nature des dieux paraît ainsi démentir, autant qu'exalter, tous les traits qui définissent le corporel dans l'existence humaine, pourquoi parler du corps des dieux? D'abord parce que les Grecs, pour penser un être, quel qu'il soit, n'ont pas d'autres moyens, à l'époque archaïque, que de l'exprimer dans le cadre du vocabulaire corporel. Quitte à en biaiser le code par des procédures de distor-

54. *Ibid.*, 13, 312-314. « Déesse, déclare Ulysse à Athéna, quel mortel, quelque habile qu'il soit, pourrait te reconnaître aussitôt rencontrée : tu prends toutes les formes. »

55. *Ibid.*, 13, 295-299.

56. *Ibid.*, 1, 22-25.

sion, de dénégation qui conduisent à le contredire dans le moment même où on l'emploie. Les dieux, avons-nous observé, ont un sang qui n'en est pas; ils mangent des aliments d'immortalité tout en restant à jeun; ils dorment aussi parfois sans que leur œil jamais ne se ferme ni que ne s'assoupisse entièrement leur vigilance<sup>57</sup>. Ne devrions-nous pas ajouter : ils ont un corps qui n'est pas un corps?

Nous le pourrions à condition de préciser que dans le système religieux traditionnel le pas n'est jamais franchi qui, consommant la rupture entre divin et corporel, trancherait du même coup cette continuité qu'établit, des dieux aux humains, la présence des mêmes valeurs vitales, des mêmes qualités de force, d'éclat, de beauté, dont le corps porte le reflet, chez les mortels comme chez les immortels.

Au reste, toutes les opérations du culte supposent une incorporation du divin : comment les hommes pourraient-ils instaurer avec les dieux un commerce régulier d'échanges, où hommages et bienfaits s'équilibrent, sans que les Immortels soient rendus présents à ce monde-ci, sous une forme visible, précise, en tel lieu et à tel moment?

Mais une autre raison, qui tient à la nature même du polythéisme, doit être prise en compte. Pour les Grecs, le monde divin est organisé en société de l'au-delà, avec ses hiérarchies de rang, son échelle de grades et de fonctions, sa répartition de compétences et de pouvoirs spécialisés; il regroupe donc une multiplicité de figures divines singulières, ayant chacune sa place, son rôle, ses privilèges, ses marques d'honneur, son mode d'action particulier, son domaine d'intervention réservé : en bref, une identité individuelle.

Or, l'identité individuelle comporte deux volets : un nom, un corps. Le nom propre est cette marque sociale particulière qui est attribuée à un sujet pour consacrer sa singularité au sein de l'espèce à laquelle il appartient. Les choses, les animaux, de façon générale,

57. L'œil de Zeus est toujours ouvert, sa vigilance est sans défaut. Typhon, cependant, profite de ce que Zeus est endormi pour tenter de lui voler la foudre. Mal lui en prend : avant qu'il ait pu mettre la main sur l'arme de souveraineté, le regard de Zeus l'a déjà foudroyé. Sur le sommeil des dieux comme substitut de leur mort impossible, on évoquera le cas de Cronos, plongé, selon certaines traditions, dans le sommeil et les rêves depuis que Zeus l'a détrôné; on pensera surtout au *kakôn kōma*, à la cruelle torpeur qui, tout au long d'une grande année, enveloppe les dieux fautifs, coupables de parjure, les « cache » (*kaliptei*) comme la mort fait des humains. Pour eux, plus de conseil, plus de banquet, plus d'ambrosie ni de nectar, plus de contact, de communication, de paroles échangées avec les autres divinités : sans être morts, puisque immortels, les coupables sont mis entre parenthèses, hors jeu; Hésiode, *Théogonie*, 793-804.

n'ont pas de nom propre. Tous les hommes en ont un, en tant qu'hommes, parce que tous, même les plus obscurs, ont une forme individuelle d'existence. Comme Alkinoos le rappelle à Ulysse en l'invitant à dire qui il est : « Jamais on ne vit qu'un homme fût sans nom; qu'on soit noble ou vilain, chacun en reçoit un, le jour de sa naissance<sup>58</sup>. » De même, le corps est ce qui donne à un sujet son identité, en le distinguant, par son apparence, sa physionomie, ses vêtements, ses insignes, de tout autre de ses semblables. Comme les hommes, les dieux ont un nom propre; comme eux aussi ils ont un corps, c'est-à-dire un ensemble de traits repérables qui les font reconnaître en les différenciant des autres Puissances surnaturelles auxquelles ils sont associés.

Un monde divin multiple, divisé par conséquent au-dedans de lui-même par la pluralité des êtres qui le composent; des dieux dont chacun, ayant son nom propre, son corps singulier, connaît une forme d'existence limitée et particulière : cette conception n'a pas manqué de susciter, dans certains courants religieux marginaux, dans des milieux de secte et chez des philosophes, interrogations, réserves ou refus. Ces réticences, qui se sont exprimées de façon fort diverse, procèdent d'une même conviction : la présence du mal, du malheur, de la négativité dans le monde tient au processus d'individuation auquel il a été soumis et qui a donné naissance à des êtres séparés, isolés, singuliers. La perfection, la plénitude, l'éternité sont les attributs exclusifs de l'Être totalement unifié. Toute fragmentation de l'Un, tout éparpillement de l'Être, toute distinction de parties, signifient que la mort entre en scène avec l'apparition conjointe d'une multiplicité d'existences individualisées et de la finitude qui nécessairement borne chacune d'elles. Pour accéder à la non-mort, pour s'accomplir dans la permanence de leur perfection, les dieux de l'Olympe devraient donc renoncer à leur corps singulier, se fondre dans l'unité d'un grand dieu cosmique ou s'absorber dans la personne du dieu morcelé, puis réunifié par Apollon, du Dionysos orphique, garant du retour à l'indistinction primordiale, de la reconquête d'une unité divine qui doit être retrouvée, après avoir été perdue<sup>59</sup>.

En rejetant catégoriquement cette perspective pour placer l'accompli, le parfait, l'immuable, non dans la confusion de l'unité originelle, dans l'obscur indistinction du chaos, mais à l'inverse, dans l'ordre différencié d'un cosmos dont les parties et

58. *Odyssee*, 8, 552-554.

59. Sur ce thème, cf. *infra*, Giulia Sissa, Dionysos : « Corps divin, corps divisé », p. 355.

éléments constitutifs se sont peu à peu dégagés, délimités, mis en place et où les Puissances divines, d'abord incluses dans de vagues forces cosmiques ont pris, à la troisième génération, leur forme définie et définitive de dieux célestes, vivant dans la lumière constante de l'éther, avec leur personnalité et leur figure particulières, leurs fonctions articulées les unes aux autres, leurs pouvoirs s'équilibrant et s'ajustant sous l'autorité inébranlable de Zeus, la *Théogonie* orthodoxe d'Hésiode donne à la nature corporelle des dieux son fondement théologique : si les dieux possèdent plénitude, perfection, inaltérabilité, c'est qu'au terme de ce progrès qui a conduit à l'émergence d'un cosmos stable, organisé, harmonieux, chaque personne divine a désormais son individualité clairement fixée.

L'être divin, c'est celui qui, doté d'une existence singulière comme celle des hommes, ne connaît pourtant ni la mort ni rien de ce qui lui est associé, parce que, dans sa singularité même, il a valeur d'essence générale intemporelle, de puissance universelle inépuisable. Aphrodite est *une* beauté, cette déesse particulière que son aspect rend reconnaissable entre toutes. Quand Pâris a devant les yeux Aphrodite, Athéna, Héra, c'est en comparant, en confrontant le corps des trois déesses, en repérant leurs différences, que le futur séducteur d'Hélène peut deviner les pouvoirs et les privilèges qui appartiennent à chacune et dont ne manquera pas de le gratifier celle dont il aura su, en lui accordant son suffrage, se gagner les faveurs. S'il choisit Aphrodite, pour lui donner la palme, c'est que cette toute belle est aussi *la* Beauté, ce par quoi tout individu dans le monde, qu'il soit bête, homme ou dieu, est rendu beau et désirable. Dans son éclat, le corps de la déesse est la puissance même d'Éros, en tant que force universelle. Zeus n'est pas non plus seulement un roi, celui des dieux ; il est la Royauté elle-même. Pas un monarque qui ne tienne de lui son pouvoir, qui n'exerce à travers lui ses fonctions et ne reçoive de lui, par délégation, les honneurs et la gloire réservés au maître suprême. En Zeus, la Puissance de souveraineté trouve comme son point d'ancrage dans la figure singulière en qui elle se fixe et s'incarne.

La splendeur, la gloire, l'éclat rayonnant d'une Royauté cosmique permanente, indestructible, que rien ni personne ne pourra jamais ébranler, ont désormais une forme et un corps, même si la première échappe aux limitations de la forme, si le second est au-delà du corps.

Le sur-corps divin, par bien des aspects, évoque et frôle le non-corps. Il pointe vers lui ; il ne le rejoint jamais. S'il basculait de ce

côté, s'il se faisait absence de corps, rejet du corps, c'est l'équilibre même du polythéisme grec qui serait rompu, dans sa constante, sa nécessaire tension entre l'obscurité dont est pétri le corps apparent des humains et l'éclatante lumière dont resplendit, invisible, le corps des dieux.

Jean-Pierre Vernant

Le temps  
de la réflexion

1986

VII

CORPS DES DIEUX

*Sous la direction  
de Charles Malamoud  
et de Jean-Pierre Vernant*

Gallimard