

LES NYMPHES ET L'ENJEU DU TERRITOIRE. UNE LECTURE D'EURIPIDE,  
*ÉLECTRE* 774-858

[Doralice Fabiano](#)

Armand Colin | « [Revue de l'histoire des religions](#) »

2021/3 Tome 238 | pages 461 à 499

ISSN 0035-1423

ISBN 9782200933777

DOI 10.4000/rhr.11270

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-de-l-histoire-des-religions-2021-3-page-461.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Armand Colin.

© Armand Colin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## Les Nymphes et l'enjeu du territoire. Une lecture d'Euripide, *Électre* 774-858

*Nymphs and the issue of territory. A reading of Euripides' Electra (v. 774-858)*

Doralice Fabiano

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rhr/11270>

DOI : [10.4000/rhr.11270](https://doi.org/10.4000/rhr.11270)

ISSN : 2105-2573

### Éditeur

Armand Colin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2021

Pagination : 461-499

ISBN : 978-2-200-93377-7

ISSN : 0035-1423

Distribution électronique Cairn



CHERCHER, REPÉRER, AVANCER.

### Référence électronique

Doralice Fabiano, « Les Nymphes et l'enjeu du territoire. Une lecture d'Euripide, *Électre* 774-858 », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2021, mis en ligne le 04 janvier 2024, consulté le 04 octobre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/11270> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.11270>

---

Tous droits réservés

DORALICE FABIANO  
*Université de Genève*  
*Università degli Studi di Milano*

## Les Nymphes et l'enjeu du territoire Une lecture d'Euripide, *Électre* 774-858

À travers l'analyse d'un passage de l'*Électre* d'Euripide (v. 774-858), l'article se propose de revenir sur l'étiquette de « divinités de la nature » qui est souvent attribuée aux Nymphes par les savants modernes. Chez Euripide, les déesses sont destinataires d'un sacrifice organisé par Égisthe dans la campagne d'Argos. Le rite décrit dans l'*Électre* montre que, contrairement à l'opinion reçue, les Nymphes ne président pas seulement à l'épanouissement du monde naturel, mais ont des compétences « territoriales » précises qui concernent l'espace politique. Nous suggérons que, loin d'être opposées à la cité, les Nymphes jouent depuis les marges le rôle de puissances gardiennes de l'accès à l'espace politique.

### **Nymphs and the issue of territory. A reading of Euripides' *Electra* (v. 774-858)**

Through a new reading of a passage from Euripides' *Electra* (v. 774-858), this article discusses the definition of Nymphs as "nature deities", often used by modern scholarship. In the *Electra* Aegisthus offers a sacrifice to the Nymphs in the countryside of Argos. The analysis of the rite shows that, contrary to what is usually stated, the Nymphs not only preside over the natural world, but also have precise "territorial" competences that concern the political space. The author suggests that, far from being opposed to the city, the Nymphs, from the margins, play the role of guardians who grant access to the political space.

## DIVINITÉS DE LA « NATURE » ?

Les Nymphes ont été longtemps considérées comme les « divinités de la nature » par excellence à l'intérieur du panthéon grec<sup>1</sup>. L'opinion selon laquelle elles seraient des personnifications d'éléments naturels est largement partagée et paraît justifiée par les sources antiques<sup>2</sup>. Que ce soit dans les récits qui les concernent, dans les pratiques culturelles qui leur sont adressées ou dans les images qui les mettent en scène, ces déesses se montrent en effet étroitement liées aux espaces qui se trouvent à l'extérieur de la cité, notamment aux paysages de montagnes et de forêts, donc à des lieux qu'aujourd'hui nous qualifierions sans hésiter de « naturels », voire de « sauvages ». Les Nymphes sont classées dès la plus haute antiquité en fonction des éléments naturels auxquels elles sont associées (e.g. les Dryades ou Hamadryades « Nymphes des arbres », les Nàiades « Nymphes des eaux courantes », les Méliai « Nymphes des frênes »). Qui plus est, leurs noms et leurs épiclèses renvoient à des lieux précis (montagnes, îles, sources d'eau) qu'elles sont censées habiter et personnifier en même temps<sup>3</sup>.

1. Ce travail a été élaboré dans le cadre d'un projet de recherche intitulé « Des concepts problématiques pour l'histoire des religions : dieu(x) et panthéons. Une enquête comparatiste autour de questions fondamentales de l'histoire des religions », financé par le Fonds National Suisse à l'Université de Genève. Je tiens ici à remercier les directeurs de ce projet, le professeur Dominique Jaillard et Nicolas Meylan, pour leurs précieuses suggestions ainsi que les participants au séminaire de recherche lié au projet, et notamment Philippe Borgeaud, Anaïs Marchiando, Francesco Massa, Francesca Prescendi, avec lesquels j'ai eu le plaisir de discuter à plusieurs reprises les résultats de ma recherche. J'ai aussi eu l'occasion de présenter une version abrégée de ce texte à Palerme dans un colloque de la Fondazione Ignazio Buttitta (*Narrazioni e rappresentazioni del sacro femminile, 15-16 novembre 2018*), à l'invitation de Daniela Bonanno et Ignazio Buttitta, que je remercie ici pour cette opportunité. La dernière version de cet article a bénéficié enfin des précieuses remarques de Gabriella Pironti à laquelle j'exprime ici toute ma gratitude.

2. Cf. par ex. Walter Burkert, *La religion grecque*, Paris, Picard, 2011, p. 242-245 ; Jennifer Larson, « Nature Deities », *The Blackwell Companion to Greek Religion*, éd. Daniel Ogden, Oxford, Blackwell, 2007, p. 57-70, en particulier p. 61-62 ; Robert Parker, *On Greek Religion*, Ithaca, Cornell UP, 2011, p. 73-79.

3. Les épiclèses des Nymphes font pour la plupart référence à une appartenance géographique. E.g. *anigrídes* (du fleuve Anigros) chez Strabon (8, 3, 19) et Pausanias (5, 5, 8-11) ; *kōrukíai* (de l'ancre Coricien) chez Pausanias (10, 32, 7) ; *libēthriai* (du mont Libethrion) chez Strabon (9, 410) et Pausanias (9, 34, 4).

D'autres qualifications découlent de cette étiquette de « divinités de la nature » : comme elles sont apparemment étrangères à la dimension urbaine et comme leur culte ne connaît qu'un rayonnement éminemment local, les Nymphes sont considérées comme des divinités mineures par rapport aux dieux dits olympiens, dont le culte serait panhellénique et politique ; elles seraient par conséquent des divinités « populaires » et destinataires d'un culte pratiqué notamment dans des contextes privés et familiaux. Deux catégories de personnes s'adresseraient spécialement à elles : les femmes, dans des rites visant à favoriser la santé des enfants ou le passage des jeunes filles à l'âge du mariage, et les individus issus d'un milieu rural, tels que les bergers avec lesquels elles partagent l'espace « sauvage » de l'*agrós*. Ces idées reçues, dont l'œuvre de Martin Persson Nilsson nous offre le tableau probablement le plus accompli, n'ont été que partiellement remises en question par des travaux ultérieurs<sup>4</sup>. Plus particulièrement la reconstitution du dossier opérée par Jennifer Larson a par exemple permis de réévaluer l'« infériorité » hiérarchique des Nymphes à l'intérieur du panthéon en montrant l'ampleur de la diffusion de leur culte ainsi que la stabilité des relations culturelles qu'elles entretiennent avec les autres puissances divines, telles que Pan, Hermès et Apollon. Le caractère éminemment populaire et féminin ainsi que la fonction courotrophique de leur culte ne sont cependant pas nuancés par le travail de Larson, qui réaffirme à cet égard l'interprétation de Nilsson<sup>5</sup>.

4. Martin Persson Nilsson, *Greek Folk Religion*, New York, Harper, 1961 (publication remaniée de *Greek Popular Religion*, New York, Columbia, 1940), p. 14-17. Plusieurs voix se sont récemment élevées pour introduire des nuances dans ce tableau : en ce qui concerne la fréquentation des sanctuaires ruraux, leur intégration dans des réseaux culturels qui rayonnent de la cité ainsi que leur supposé caractère populaire, v. Lorenz Baumer, « Où le paysan faisait une pause pour offrir quelque modeste don. Les sanctuaires ruraux en Grèce entre pauvreté romantique et réalité archéologique », *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, éd. Estelle Galbois, Sylvie Rougier-Blanc, Paris, De Boccard, 2014, p. 97-104, et *id.* « Conceptions de réseaux culturels dans l'Antiquité – l'exemple de l'Attique », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 43, 2017, p. 310-320.

5. Jennifer Larson, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. vii : « The worship of Nymphs was conceptually aligned with the rural and non-elite populations, though not confined to these groups », et encore : « little attention has been paid to Nymphs, figures who were probably much closer to the everyday lives of the majority of women ».

Le propos de cet article est de revenir d'une façon critique sur ce portrait désormais classique que nous venons d'esquisser et notamment sur le rapport que les Nymphes entretiennent avec ce que nous appelons généralement la « nature ». Ce lien a été souvent interprété par les savants à travers les catégories de « personnification » et/ou d'« animisme ». D'une part, le concept de « personnification » a fait l'objet d'une déconstruction profonde dans le domaine de l'histoire de la religion grecque grâce aux travaux de Jean Rudhardt, et plus récemment de Vinciane Pirenne Delforge<sup>6</sup>. Ces recherches nous suggèrent de renoncer à utiliser un terme qui amène à voir dans les divinités au nom transparent (tel que Nyx et Pontos, mais aussi Dikè et Mètis) une simple allégorie, c'est-à-dire le résultat d'un processus d'abstraction associé à l'émergence d'une rationalité montante<sup>7</sup>. Au contraire, ces puissances fonctionnent, pour ainsi dire, comme les autres, ou – pour utiliser une belle expression de Jean Rudhardt – ces éléments naturels « s'imposent à la conscience des Grecs comme des forces divines »<sup>8</sup>.

D'autre part, selon une interprétation « animiste », les Nymphes seraient le produit d'une conception religieuse « primitive » dans laquelle les éléments naturels sont perçus comme étant animés<sup>9</sup>. La catégorie d'« animisme », créée par Edward Burnett Tylor, pénètre dans les études classiques très vite à travers la médiation de Wilhelm Mannhardt, un expert de traditions populaires qui est profondément influencé par la lecture de *Primitive Culture* (1871). Ce savant allemand, élève de Jakob Grimm, grandit dans un milieu scientifique marqué par le Romantisme, à une période où

6. Jean Rudhardt, *Thémis et les Hôrai. Recherches sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, Droz, 1999 ; Vinciane Pirenne Delforge, « Nyx est, elle aussi, une divinité. La Nuit dans les mythes et les cultes grecs », *La Nuit. Imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain. Neuf exposés suivis de discussions*, éd. Angelo Chaniotis, Vandœuvres/Genève, Fondation Hardt (« Entretiens sur l'Antiquité classique » 64), 2018, p. 131-165.

7. La critique est formulée par V. Pirenne Delforge, « Nyx est, elle aussi, une divinité... », p. 134-137.

8. J. Rudhardt, *Thémis*, p. 133.

9. Pour une première esquisse sur ce thème, qu'il me soit permis de renvoyer à Doralice Fabiano, « Le Ninfe come “dee della natura” nella religione greca: un percorso storiografico », *Narrazioni e rappresentazioni del sacro femminile. Convegno internazionale in memoria di Giuseppe Martorana, Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino, 15-16 novembre 2018*, éd. Daniela Bonanno, Ignazio Buttitta, Palerme, Edizioni Museo Pasqualino, 2021, p. 205-214.

on reconnaît dans la vénération des éléments naturels la première forme de religion<sup>10</sup>. Dans son œuvre *Wald- und Feldkulte* (2 vols. 1875-1877), Mannhardt, sous l'influence de Tylor, décrit les Nymphes comme une survivance des esprits de la nature sauvage (et notamment des arbres), vénérés par les primitifs, une interprétation qui aura ensuite un grand succès<sup>11</sup>. Cette interprétation, qui a été récemment reprise dans une perspective cognitiviste<sup>12</sup>, repose donc – comme la catégorie de personnification – sur des présupposés qui aujourd'hui nous paraissent prêter le flanc à de nombreuses critiques, et notamment sur la conviction selon laquelle il existe des processus mentaux universels à la base de toutes croyances religieuses indépendamment de leur contexte historique et social.

Dans cet article, nous allons questionner le rapport des Nymphes à la « nature » en suivant une piste différente, fondée sur une analyse des textes anciens selon une approche d'anthropologie historique. Le but alors est celui d'analyser ces puissances *en action*, en cherchant à comprendre leurs modalités d'intervention, leur positionnement à l'intérieur du panthéon, ainsi que le domaine de leurs compétences. Pour ce faire, nous allons focaliser notre attention sur un texte qui a reçu relativement peu d'attention dans une perspective d'histoire des religions, à savoir le sacrifice qu'Égisthe accomplit dans l'*Électre* d'Euripide (v. 774-858). Ce témoignage se révèle particulièrement intéressant parce qu'il met en scène les Nymphes dans une situation inattendue, où elles agissent non pas comme

10. John Scheid, « *Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré ? », *Les bois sacrés. Actes du colloque international (Naples 1989)*, éd. Olivier de Cazanove, John Scheid, Naples, Centre Jean Bérard, 1993, p. 1-9 ; *id.* (avec Olivier de Cazanove), « Aux sources d'un colloque », *Sanctuaires et sources : les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, éd. Olivier de Cazanove et John Scheid, Naples, Centre Jean Bérard, 2003, p. 1-9 ; *id.*, *Le culte des sources et des eaux dans le monde romain*, cours 2007/2008, Collège de France, disponible à l'adresse <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2007-2008.htm>.

11. Sur le thème de l'arbre sacré dans l'histoire des religions, voir l'étude très documentée de Ailsa Hunt, *Reviving Roman Religion. Sacred Trees in the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 53-54.

12. Pour une reprise de la catégorie d'animisme dans une perspective cognitiviste, voir Jennifer Larson, « Nature Gods, Nymphs and the Cognitive Sciences of Religion », *Natur-Mythos-Religion in Ancient Greece*, éd. Tanja Scheer, Stuttgart, Steiner, 2019, p. 71-85.

puissances dont le domaine de pertinence serait le monde naturel, mais comme puissances actives au cœur du monde des hommes et de la cité, au centre même des problématiques concernant le « politique ». Dans l'*Électre*, les Nymphes font leur apparition en tant que destinataires d'un sacrifice organisé par Égisthe dans la campagne d'Argos. Dans ce cadre rituel, elles favorisent la mise à mort de l'actuel époux de Clytemnestre par la main du successeur légitime, Oreste, un homicide qui a lieu pendant la procédure sacrificielle. Les déesses créent donc les conditions qui devraient permettre à Oreste de se réappropriier sa place dans la maison paternelle, ce qui arriverait si le meurtre de sa mère Clytemnestre ne l'obligeait à partir encore – définitivement cette fois – en exil. En nous inspirant de l'analyse magistrale qu'Irad Malkin a menée sur le rôle fondamental de la présence cultuelle des Nymphes dans le retour d'Ulysse à Ithaque (*Odyssee*, livres XIII-XVII), nous suggérons que dans l'*Électre* d'Euripide les déesses ne sont pas appelées à agir sur la « nature », mais qu'au contraire, elles montrent à l'égard de l'espace une compétence éminemment politique, grâce à laquelle elles intègrent à la cité des éléments provenant de l'extérieur et légitiment (ou pas) leurs revendications au pouvoir<sup>13</sup>. L'excentricité spatiale des Nymphes, loin d'être l'expression d'une infériorité hiérarchique et d'une marginalité par rapport à l'espace du politique, est au contraire un agent fonctionnel dans la construction de leur rôle en tant que puissances qui, de la périphérie, gèrent l'accès légitime à cette dimension du politique et du pouvoir.

Ce parcours nous permettra d'avancer une proposition plus générale, celle de considérer les Nymphes non pas comme la personnification d'éléments naturels, mais comme des puissances faisant partie d'une stratégie émique permettant aux Anciens de créer et de conceptualiser le lien à l'espace qu'ils habitent. Dans cette perspective, nous montrerons qu'elles font partie intégrante de ce que Marcel Detienne a appelé la façon grecque de « faire du territoire »<sup>14</sup>. Loin de se constituer comme une opposition, l'espace du « sauvage » et celui du politique se révèlent ainsi étroitement

13. Irad Malkin, « The Odyssey and the Nymphs », *Gaia*, 5, 2001, p. 11-27.

14. Marcel Detienne, *Comment être autochtone : du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Seuil, 2003.



solidaires, dans une logique étrangère à cette opposition entre « nature » et « culture » que d'ailleurs l'anthropologie de ces dernières décennies – et notamment les travaux de Philippe Descola – a dénoncée comme insatisfaisante<sup>15</sup>.

### SACRIFIER AUX NYMPHES À ARGOS

Parmi les apparitions des Nymphes dans les textes littéraires, celle qui a lieu dans l'*Électre* d'Euripide (ca. 413 av. J.-C.) a été curieusement négligée par les historiens de la religion grecque<sup>16</sup>. Les Nymphes ne se manifestent pas sur scène, mais dans le récit par lequel le messager annonce à Électre la mort d'Égisthe de la main d'Oreste (v. 774-858). Cet événement se produit précisément pendant un sacrifice que l'usurpateur du trône d'Argos accomplit en l'honneur des déesses à la campagne. Nous allons d'abord résumer le récit du messager.

Sur le conseil du pédagogue, Oreste, accompagné des siens, se dirige vers les champs où Égisthe s'est rendu avec ses hommes pour sacrifier aux Nymphes. Arrivés à l'endroit indiqué, ils trouvent Égisthe en train de se couronner de myrte (v. 776-778). Oreste se présente comme un étranger provenant de Thessalie et déclare être en chemin pour se rendre à Olympie, où il sacrifiera à Zeus Olympios (v. 779-782). Égisthe l'invite à entrer dans sa maison pour participer au rite avec ses compagnons et à se purifier avant de commencer la procédure (v. 783-792). Oreste se renseigne sur la licéité de participer, en tant qu'étranger, au rite et affirme ne pas avoir besoin de se purifier : avant d'arriver dans le champ où ils ont rencontré Égisthe, lui et ses compagnons se sont baignés dans l'eau d'une rivière (v. 793-796). Tous se mettent alors à l'œuvre pour préparer le sacrifice, en apportant les objets appropriés (*sphageïon*, corbeille, etc.) et en allumant le feu (v. 797-802). Avant la mise à mort de l'animal, Égisthe et Oreste

15. Philippe Descola, *Par-delà de nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 ; *id.*, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Quae, 2011 ; *id.*, *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014.

16. Pour une analyse narratologique : Guido Avezù, « "It is not a small thing to defeat a king". The Servant/Messenger's Tale in Euripides' *Electra* », *Skené*, 2/2, 2016, p. 63-86.

adressent aux Nymphes leurs invocations : Égisthe publiquement, en leur demandant de frapper ses ennemis et ceux de sa femme (c'est-à-dire les fils d'Agamemnon) ; Oreste, silencieux, les prie de rentrer dans la maison de son père (v. 803-810). Ensuite, Égisthe égorge la victime – un jeune bovin (*móschos*) – (v. 810-814) et il laisse à Oreste l'honneur de la dépecer (v. 815-826). Une fois que le ventre de l'animal a été ouvert, Égisthe se penche en avant pour en examiner les entrailles (v. 827-829). Des anomalies le préoccupent : un lobe manque au foie et les vaisseaux ont un aspect funeste. Égisthe interprète ces particularités comme le signe qui annonce le retour du fils d'Agamemnon à Argos (v. 830-833). Oreste s'offre de rompre les os du thorax de l'animal pour une nouvelle inspection des organes internes : Égisthe accepte, mais, au moment où il se penche pour regarder le corps de la victime, Oreste le frappe entre les vertèbres avec un couteau (v. 834-843). Égisthe meurt près de l'autel et Oreste déclare sa véritable identité aux serviteurs qui accompagnaient l'usurpateur. Reconnu par un vieil homme qui était au service de son père, il est couronné (v. 844-858).

Les raisons de l'oubli de ce texte sont faciles à comprendre : en effet, le récit du messager semble démentir la plupart des lieux communs concernant les Nymphes. Tout en se manifestant dans l'environnement extra-urbain qui leur est propre, chez Euripide les déesses sont invoquées par des hommes et non par des femmes, pour intervenir dans un domaine qui n'est pas celui, féminin, du mariage et de la procréation, mais dans celui, masculin, de la légitimation de la descendance et du pouvoir, dans un contexte qui n'est pas populaire ni modeste, mais où des acteurs de rang royal pratiquent un rite somptueux. Nous analyserons un par un ces éléments dans les pages qui suivent, afin de mieux comprendre la modalité d'intervention et le domaine d'action de ces divinités qui sembleraient être ici hors de leur « territoire » habituel.

## Un espace domestique

Le rite en l'honneur des Nymphes a lieu hors d'Argos, à la campagne, aux confins du territoire de la cité<sup>17</sup> : le vieux pédagogue, qui vient des montagnes aux confins des territoires d'Argos et Sparte, dit avoir rencontré Égisthe avant d'arriver à la maison d'Électre, qui habite loin de la ville (v. 246)<sup>18</sup>. Nous savons également que, pour sacrifier aux Nymphes, l'usurpateur s'est rendu auprès des champs (v. 623 *agrôn pélas*), où paissent les chevaux (v. 623 *hippophorbíōn épi*), une référence évidente à l'Argos homérique dont l'épithète la plus distinctive est *hippobotos* « nourrice de chevaux »<sup>19</sup>. Un passage de l'*Odyssée* décrit d'ailleurs Égisthe comme bon éleveur de chevaux, une occupation sans doute connotée comme socialement appropriée à un aristocrate<sup>20</sup>. Le terrain où le sacrifice est accompli est explicitement indiqué comme étant une propriété d'Égisthe (v. 636 *odòn par'autèn agroùs échei*), un élément sur lequel nous allons revenir. Tout en étant un espace extra-urbain, il serait toutefois difficile de considérer ce lieu comme « sauvage » dans le sens où on l'entendrait aujourd'hui, c'est-à-dire non anthropisé. Malgré sa position marginale, non seulement on y élève des chevaux, des animaux qui évoquent clairement le prestige social du propriétaire, mais on y cultive aussi des arbres fruitiers : lorsqu'Oreste rencontre Égisthe, celui-ci cueille des branches de myrte *képois en katarrhútois* (v. 777), c'est-à-dire dans des vergers bien irrigués et donc bien entretenus, qui renvoient au tableau d'une maison de campagne idéale plutôt qu'à la nature sauvage. On sait par ailleurs que les vergers sont des lieux particulièrement chers aux Nymphes dans les traditions narratives ainsi que dans les pratiques rituelles<sup>21</sup>, comme le montre aussi le dossier des nympholeptes, qui, possédés

17. Florence Dupont, *L'insignifiance tragique. Les Choéphores d'Eschyle, Électre de Sophocle, Électre d'Euripide*, Paris, Gallimard, 2001, p. 138-139.

18. Euripide, *Électre* 410-412.

19. Par exemple *Iliade*, 2, 287. Sur les différentes interprétations de l'expression *ἵπποφορβίων ἐπι*, voir Nuala Distilo, *Commento critico-testuale all'Elettra di Euripide*, Padoue, Sargon, 2012, p. 124.

20. *Odyssée*, 2, 262-264.

21. André Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1973, p. 33-37, 88-92 ; Claude Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996, p. 173-196 ; J. Larson, *Greek Nymphs*, cité n. 5, p. 10-11, 16-17, 34-35 ; Philippe Borgeaud,

par les déesses, plantent parfois des arbres près des grottes où ces puissances sont vénérées<sup>22</sup>. D'autre part, l'aspect « paradisiaque » de ce jardin plaisant, caractérisé par l'abondance d'eau, où Égisthe se promène avec des gardes personnels (v. 616, 798-799, 844) qui ne sont pas des citoyens, mais des esclaves (v. 628-629), semble discrètement projeter sur le roi d'Argos l'imaginaire du tyran courant à l'époque, modelé sur les souverains achéménides, qui aiment passer leur temps dans des *parádeisois* fleurissants, symboles de leur pouvoir politique et, en même temps, lieux de plaisirs<sup>23</sup>.

Une analyse encore plus poussée du texte permettra de mieux comprendre la nature de l'endroit où Égisthe choisit d'honorer les déesses. Malgré certains interprètes modernes qui ont cherché à le nier<sup>24</sup>, le lieu où le sacrifice est accompli se trouve non seulement à la campagne, mais – de toute évidence – dans un espace domestique<sup>25</sup>. Il ne s'agit donc pas d'un contexte « naturel » et encore moins « sauvage ». Plusieurs passages le suggèrent : en premier lieu, lorsqu'Égisthe invite Oreste à sacrifier avec lui, il l'invite à partager son foyer (v. 784 *sunestíous emoi*), ensuite à entrer dans une maison pour accomplir le rite (v. 787 *íomen es dómous*, v. 790 *en oíkois*) ; finalement, le messager décrit le vacarme des hommes qui préparent les outils de la cuisine sacrificielle, en faisant référence au toit du bâtiment qui résonne à cause de leurs mouvements (*pâsa ektúpei stégē* v. 802). Tout se

« Sagesses de jardiniers », *Mondes clos. Cultures et jardins*, éd. Daniel Barbu, Philippe Borgeaud et Youri Volokhine, Lausanne, Gollion, 2012, p. 105-118.

22. C'est notamment le cas d'Archédamos à Vari et de Pantalkès en Thessalie, voir Doralice Fabiano, « La nympholepsie entre religion et paysage », *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, éd. Philippe Borgeaud et Doralice Fabiano, Genève, Droz, 2013, p. 165-195.

23. Sur la représentation d'Égisthe comme un tyran dans l'*Électre*, voir Diego Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Turin, Einaudi, 1977, p. 119-129 ; sur la valeur politique du *parádeisos* entre Perse et Grèce, Bruce Lincoln, « Il faut cultiver notre jardin : de l'horticulture et de l'impérialisme achéménide », *Mondes clos. Cultures et jardins*, éd. Daniel Barbu, Philippe Borgeaud et Youri Volokhine, Lausanne, Gollion, 2012, p. 87-103.

24. Ainsi John D. Denniston, *Euripides. Electra*, Oxford, Clarendon, 1960<sup>3</sup>, p. 149 : « we cannot imagine the sacrifice as taking place within the cottage. Rather we should imagine it as taking place in a *temenos* adjoining the cottage ». De ce *temenos* et du déplacement qui aurait lieu du *cottage* au *temenos* toutefois, aucune trace n'est présente dans le texte.

25. Ainsi N. Distilo, *Commento*, cité n. 19, p. 390-391.

passé, donc, comme si le sacrifice avait eu lieu dans l'espace de la maison et comme si cette demeure était, tout comme les vergers<sup>26</sup>, une propriété d'Égisthe. Celui-ci, en fait, agit indiscutablement en maître de maison en invitant les nouveaux arrivés à entrer chez lui : on remarquera que la description de ce moment suit de près le modèle codifié d'une des scènes homériques les plus courantes, c'est-à-dire l'arrivée d'un étranger pendant un sacrifice<sup>27</sup>. Même si l'on préfère poser l'hypothèse – malgré l'absence d'indices textuels en ce sens – de l'existence d'un petit sanctuaire dédié aux Nymphes, force est d'admettre que celui-ci se trouve dans le domaine d'Égisthe, dans un terrain exploité d'un point de vue agricole, en lien avec le *kêpos*, l'écurie et la maison. Malheureusement, le texte ne précise pas dans quelle partie de la demeure d'Égisthe le sacrifice a lieu. Vu la taille de l'animal concerné, le rite est très probablement accompli dans la cour de la maison, un des points centraux de l'activité rituelle de la famille, qui peut abriter un autel, ou peut-être devant la maison<sup>28</sup>.

À partir de cette lecture du texte, on peut dégager deux problématiques : la première touche au caractère exceptionnel d'un sacrifice aux Nymphes pratiqué dans un contexte domestique ; la deuxième nous oblige à nous interroger sur l'importance de cette maison d'Égisthe dans les traditions narratives d'époque archaïque. En ce qui concerne le premier point – le sacrifice aux

26. La proximité entre maison et *kêpos* caractérise également le jardin d'Alkinoos, qui se trouve devant l'*aulē* (la cour) du palais royal (*Odyssée*, 7, 111-113, 129-131).

27. Il s'agit d'une scène récurrente chez Homère : l'étranger arrive pendant un sacrifice et est accueilli par les participants, souvent admis au banquet (Walter Arend, *Die typischen Scenen bei Homer*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1933, 35-36). Cf. *Iliade*, 11, 776-780 (le jeune Achille accueille Nestor, Ulysse et le jeune Patrocle, pendant que son père Pélée sacrifie à Zeus *terpikéraunos* dans la cour) ; *Odyssée*, 4, 29-68 (Télémaque et Athéna arrivent chez Nestor au moment où les Pyléens sacrifient à Poséidon et sont invités à partager les entrailles de la victime).

28. Ainsi Martin J. Cropp, *Euripides. Electra*, Oxford, Aris & Phillips, 1988, p. 155 : « inside the house : i.e., in its courtyard ». Du même avis N. Distilo, *Commento*, cité n. 19, p. 390-391. *Contra* J. D. Denniston, *Euripides. Electra*, p. 149 : « We cannot imagine the sacrifice as taking place within the cottage. Rather we should imagine it as taking place in a *τέμενος* adjoining the cottage ». En note, il donne la raison de cette affirmation : « large victims were sacrificed not at altars within temples, but at βωμοί πρόνυοι outside ». Les Anciens pouvaient toutefois pratiquer des sacrifices sanglants dans un espace domestique, mais à l'extérieur, par exemple dans la cour de la maison, voir *infra*.

Nymphes dans un espace domestique – c’est, comme on vient de le dire, inhabituel pour les déesses : des grottes, des fontaines, des jardins, sont bien attestés comme lieux de culte, tandis qu’elles ne sont presque jamais honorées à l’intérieur de temples bâtis, et encore moins dans des maisons, à l’exception près d’une notice de Timée qui se réfère toutefois au contexte sicilien<sup>29</sup>. On remarquera d’ailleurs que si les Nymphes sont ici honorées dans l’espace de la maison, cela n’en fait pas pour autant des divinités de l’espace domestique : en effet, elles sont invoquées par Égisthe en qualité de Nymphes *petraîai*, une épiclèse qui pourrait faire référence à une roche d’où coule l’eau qui arrose les vergers ou aux montagnes qui ne se trouvent pas loin de la scène du sacrifice<sup>30</sup>.

### Comparaisons différentielles : Zeus et ses filles

Faute d’exemples de rites adressés aux Nymphes dans des contextes similaires, il conviendra d’emprunter une autre voie pour mieux rendre compte de cette apparente anomalie. Notamment,

29. Cf. toutefois le témoignage unique de Timée, *FGrHist* 566 F32 (= Athénée, *Deipnosophistes* 6, 56) : Τίμαιος δ’ ἐν τῇ δευτέρῃ καὶ εἰκοστῇ τῶν Ἱστοριῶν Δημοκλέα φησὶ τὸν Διονυσίου τοῦ νεωτέρου κόλακα, ἔθους ὄντος κατὰ Σικελίαν θυσίας ποιεῖσθαι κατὰ τὰς οἰκίας ταῖς Νύμφαις καὶ περὶ τὰ ἀγάλματα παννυχίζειν μεθυσκομένους ὀρχεῖσθαι τε περὶ τὰς θεάς, ὃ Δημοκλῆς ἔασας τὰς Νύμφας καὶ εἰπὼν οὐ δεῖν προσέχειν ἀνύχοις θεοῖς, ἐλθὼν ὀρχεῖτο περὶ τὸν Διονύσιον. « Dans le vingt-deuxième livre des *Histoires*, Timée raconte qu’en Sicile, il y avait l’usage de faire des sacrifices (*thusiai*) aux Nymphes dans chaque maison et de faire la fête, ivres (*methuskoménous*), toute la nuit autour de leurs statues (*agálmata*) et de danser autour des déesses ; Damoclès, l’adulateur de Denys le Jeune, négligeait les Nymphes et disait qu’il ne fallait pas s’occuper de divinités sans vie et il allait danser autour de Denys ». Sur ce passage, voir Federica Cordano, « Nümphai katà tàs oikias », *Mythos*, 9, 2015, p. 87-90. Elisa Chiara Portale reconnaît ces *agálmata* des Nymphes dans des bustes en terre cuite retrouvés dans des contextes domestiques en Sicile (« Busti fittili e Ninfe : sulla valenza e la polisemia delle rappresentazioni abbreviate in forma di busto nella coroplastica votiva siceliota », *Philotechnia. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, éd. Marina Albertocchi, Antonella Pautasso, Catane, Consiglio Nazionale delle Ricerche. Istituto per i beni archeologici e monumentali (IBAM), 2012, p. 227-252 ; *ead.*, « Le Ninfe nell’arte di Siracusa » *Archivio Storico Siracusano*, 47, 2012, p. 325-368). L’unicité du témoignage de Timée et la différence de contextes rituels et culturels imposent toutefois la plus grande prudence dans l’institution d’une comparaison avec l’*Électre*, surtout en considération du fait qu’en Sicile il s’agit d’une fête célébrée régulièrement par toute la cité, tandis que dans le cas d’Égisthe, on a affaire à une initiative privée.

30. Euripide, *Électre*, 805.

il s'avère utile de procéder à une comparaison avec les puissances qui sont normalement honorées dans la maison et par rapport auxquelles Euripide introduit un écart lorsqu'il met en scène les Nymphes dans un espace domestique. Or, si on regarde les témoignages qui décrivent des sacrifices sanglants dans la maison, Zeus est sans doute le dieu le plus concerné<sup>31</sup>, notamment sous l'épiclèse *herkeîos*, et la cour (*hérkos*) est l'espace le plus fréquemment mentionné<sup>32</sup>. Hérodote, par exemple, raconte que le roi spartiate Démaratos, accusé par Cléomène d'être un enfant illégitime, cherche à savoir la vérité sur sa naissance en s'adressant précisément à cette puissance : il sacrifie dans sa maison un bovin à Zeus et il oblige sa mère à prêter serment sur le Zeus *herkeîos* « de la maison » (*toû herkeîou Diòs toûde*) en touchant les entrailles de la victime<sup>33</sup>. Une situation en partie analogue est décrite par les scolies à Apollonios de Rhodes : ici, c'est Acrisios qui demande

31. Sur Zeus *herkeîos*, voir Robert Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 16-18 ; Deborah Boedeker, « Family Matters. Domestic Religion in Classical Greece », *Household and Family Religion in Antiquity*, éd. John Bodel, Saul M. Olyan, Malden (Ma.), Blackwell, 2008, p. 229-247, en part. p. 231-233. Sur Zeus dans la religiosité domestique : Dominique Jaillard, « "Images" des dieux et pratiques rituelles dans les maisons grecques : l'exemple de Zeus "Ktésios" », *Mélanges de l'École Française de Rome*, 116/ 2, 2004, p. 871-893 ; Pierre Brulé, « "La cité est la somme des maisons" : un commentaire religieux », *Ἰδία καὶ δῆμοσία. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*. Actes du IX<sup>e</sup> colloque du CIERGA, éd. Véronique Dasen, Marcel Piérart, Liège, Presses universitaires de Liège (« Kernos Suppléments » 15), 2005, p. 27-53 ; Florence Gherchanoc, *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2012, p. 58-60. Pour les témoignages archéologiques d'autels domestiques (très rares), voir Constantine G. Yavis, *Greek Altars : Origins and Typology*, Saint Louis, Saint Louis University Press, 1949, p. 175-176 ; Michael Jameson, « Private Space and the Greek City », *The Greek City from Homer to Alexander*, éd. Oswin Murray, Simon Price, Oxford, Clarendon, 1990, p. 171-198 (en part. p. 192-195).

32. Sacrifices sanglants à Zeus dans la cour de la maison : *Illiade*, 11, 772-776 (Pélée sacrifie à Zeus *terpikéraunos* dans l'*aulé* de sa maison) ; *Odyssee*, 22, 335-336 (Zeus est ici qualifié explicitement d'*herkeîos* et son autel se trouve hors du *mégaron* où Ulysse s'apprête à tuer les prétendants, et donc dans la cour nommée à plusieurs reprises). On citera également Platon, *République*, I, 328c, où Socrate et Glaucon rencontrent chez Polémarque Céphale qui est couronné parce qu'il vient de sacrifier dans la cour, sans que toutefois soit spécifié la nature du sacrifice ni le destinataire.

33. Hérodote, *Histoires*, 6, 67-68 : Ταῦτα δὲ εἶπας καὶ κατακαλυψάμενος ἦτε ἐκ τοῦ θεήτρον ἐς τὰ ἐωυτοῦ οἰκία, αὐτίκα δὲ παρασκευασάμενος ἔθυε τῷ Διὶ βοῦν, θύσας δὲ τὴν μητέρα ἐκάλεσε. Ἀπικομένη δὲ τῇ μητρὶ ἐσθεις ἐς τὰς χεῖρας οἱ τῶν σπλάγγων κατικέτευε, λέγων τοιάδε· «ὦ μητὲρ, θεῶν σε τῶν τε ἄλλων

à Danaé l'identité du père de Persée auprès de l'autel de Zeus *herkeïos*, où elle a trouvé abri avec son enfant<sup>34</sup>. Dans l'*Héraclès* d'Euripide, le sacrifice qui doit purifier la maison du héros de la souillure causée par le meurtre de Lycos, et pendant lequel Héraclès, en proie à la folie, tue ses enfants, a lieu à l'intérieur du palais royal sur l'autel de Zeus, vraisemblablement celui dédié au dieu sous sa forme d'*herkeïos*<sup>35</sup>.

Si effectivement Euripide, comme nous l'avons suggéré, met en scène les Nymphes dans un contexte domestique, ce choix pourrait signifier qu'elles sont proches ici du domaine de compétence d'un Zeus *herkeïos*, une divinité particulièrement concernée par les thèmes de la filiation légitime et du maintien de l'unité familiale qui sont centraux dans l'*Électre*<sup>36</sup>. En même temps, du moins à Athènes, le culte de Zeus *herkeïos* devait avoir une valeur politique assez évidente, car on demandait aux magistrats qui entraient en service s'ils avaient un Apollon *patroïos* et un Zeus *herkeïos* et s'ils savaient dire où se trouvaient les *hierà* de ces dieux, qui sont qualifiés par Platon d'*oikeia* et *patroia*, « domestiques et ancestraux »<sup>37</sup>.

La proximité entre les Nymphes et Zeus (sans toutefois l'épiclèse *herkeïos*) autour de ces thématiques est déjà attestée dans l'*Odyssee*, mais elle a été rarement remarquée : lorsqu'Ulysse arrive à Ithaque, il invoque tout de suite les déesses comme les

καταπτόμενος ἰκετεύω καὶ τοῦ Ἐρκειοῦ Διὸς τοῦδε, φράσαι μοι τὴν ἀληθείην, τίς μὲν ἐστὶ πατήρ ὀρθῶ λόγῳ.

34. *Scholies à Apollonios de Rhodes*, 4, 1091 : « Quand Persée eut l'âge de trois ou quatre ans, [Acrisios] entendit la voix de l'enfant qui jouait ; il envoya des serviteurs chercher Danaé avec la nourrice, qu'il fait périr, tandis que Danaé se réfugie avec son enfant auprès de l'autel de Zeus *herkeïos*. Seul à seule, il lui demande d'où lui est né cet enfant » (trad. Guy Lachenaud, Paris, Les Belles Lettres, 2010).

35. Euripide, *Héraclès*, 922-930. Cet autel est bien distinct de l'autel de Zeus, qui se trouve sur la scène et qui est placé devant la maison : ce dernier a été dédié à Zeus *sotēr* par Héraclès même, après une expédition contre les Myniens (v. 48-50).

36. Fl. Gherchanoc, *L'oikos* cité n. 31, p. 58 : « Zeus Herkeios protège le groupe familial et insiste sur l'idée de parenté, en particulier sur la consanguinité ». Cf. Platon, *Euthydème*, 302 c6-d3. L'association faite par Platon entre Zeus *herkeïos* et Zeus *phratrios* s'expliquerait comme faisant référence à deux cercles de parenté différents : un Zeus de la famille et un Zeus de la phratrie, qui – hors d'Athènes – confluaient dans la puissance de Zeus *patroïos*.

37. Platon, *Euthydème*, 302 c6-d3. Sur ce passage et sur sa traduction, voir P. Brulé, « La cité est la somme des maisons », p. 39-40.



« filles de Zeus »<sup>38</sup> et les appelle à le protéger lui-même – en tant que roi légitime – ainsi que son fils Télémaque contre les usurpateurs de son pouvoir, les prétendants à la main de Pénélope<sup>39</sup>. Il s'agit d'une situation qui présente de frappantes similarités avec le retour *incognito* d'Oreste, désireux de se débarrasser d'Égisthe et de reprendre sa place dans le palais royal, un retour qui se place également sous le signe des Nymphes. En considération des parallèles que déjà l'*Odyssée* trace entre les histoires de Télémaque et Oreste, et des fréquents renvois de l'*Électre* au *nóstos* d'Ulysse, il n'est pas étonnant que les Nymphes soient mises en scène par Euripide pour protéger l'arrivée d'Oreste en sa patrie<sup>40</sup>. Cela suggère qu'un lien particulièrement fort entre Zeus et les Nymphes est susceptible d'être activé dans certaines circonstances qui touchent aux thématiques de la continuité d'une lignée familiale et de sa légitimité.

### Une maison de famille

Venons-en donc au deuxième élément qui pourrait contribuer à mieux comprendre la dimension domestique de la scène du sacrifice aux Nymphes dans l'*Électre*, c'est-à-dire les traditions concernant la maison où le rite se déroule, et qui suggèrent que celle-ci est très vraisemblablement la demeure d'Égisthe, comme nous l'avons anticipé plus haut. En effet, la maison d'Égisthe, située aux confins du territoire d'Argos, n'est pas une invention d'Euripide : elle joue un rôle central déjà dans l'épisode de la mort d'Agamemnon tel qu'on le trouve dans l'*Odyssée*. Dans le récit que Ménélas fait de la mort de son frère<sup>41</sup>, il mentionne une propriété d'Égisthe qui se trouvait « au bout du territoire cultivé (*agroû ep'eschatiên*), où jadis avait sa demeure Thyeste et où à ce moment-là habitait son fils, Égisthe »<sup>42</sup>. C'est encore dans cette demeure qu'Égisthe aurait

38. *Odyssée*, 13, 356 (invoquées par Ulysse) ; cf. 17, 240 (invoquées par Eumée).

39. Sur le rôle des Nymphes dans l'*Odyssée*, voir I. Malkin, « The Odyssey and the Nymphs », cité n. 13.

40. *Odyssée*, 1, 32-43 et 293-300 ; 3, 230-235. Voir Klaus Lange, *Euripides und Homer : Untersuchungen zur Homernachwirkung in Elektra, Iphigenie im Taurerland, Helena, Orestes und Kyklops*, Stuttgart, Steiner, 2002, p. 59-101, en part. p. 89-90 (le livre de Lange ne touche qu'incidemment aux Nymphes).

41. *Odyssée*, 4, 512-522.

42. *Odyssée*, 4, 517-518. Cf. *Odyssée*, 3, 263 : *μυχῶ Ἄργεος ἰπποβότοιο*, une expression qui pourrait renvoyer à la distance qui court entre cette propriété d'Égisthe et le palais royal.

emmené Clytemnestre pendant l'absence d'Agamemnon<sup>43</sup>. Il est essentiel de remarquer que ce passage de l'*Odyssée* mentionne également la maison familiale de Thyeste et d'Égisthe comme étant le lieu du meurtre d'Agamemnon : alors que ce dernier vient d'arriver à Mycène, Égisthe l'invite chez lui et le tue pendant le repas. Le meurtre n'a donc pas lieu dans le palais royal, contrairement à ce qui est raconté dans la version la plus célèbre, décrite par l'*Orestie* d'Eschyle<sup>44</sup>.

Même si Euripide n'accueille pas dans l'*Électre* la version du meurtre d'Agamemnon transmise par l'*Odyssée*, il la connaît forcément, comme son public, et il y fait vraisemblablement référence lorsqu'il met en scène le sacrifice aux Nymphes dans la maison qui appartient à Égisthe. Il est donc raisonnable d'en conclure qu'Égisthe sacrifie aux Nymphes dans une maison qui est sa demeure paternelle et que d'autres traditions indiquent comme le lieu de sa prise de pouvoir, c'est-à-dire du meurtre d'Agamemnon. Comme les parallèles institués avec les sacrifices à Zeus *herkeios* l'ont déjà suggéré, il semble plausible de lire ce geste rituel comme concernant à la fois la continuité de la lignée d'Égisthe et la légitimité de son pouvoir politique.

### Un sacrifice somptueux

Le sacrifice aux Nymphes doit également se lire comme la mise en place d'une auto-représentation du statut royal d'Égisthe. Si nombre d'épigrammes dédicatoires recueillies dans l'*Anthologie palatine* nous montrent les déesses dans le cadre d'une vénération modeste, pratiquée par les bergers, les chevriers, les chasseurs et les voyageurs qui traversent l'*agrós*<sup>45</sup>, dans l'*Électre* le scénario est radicalement différent et, pour cette raison, d'autant plus intéressant.

Les termes utilisés pour décrire le rite indiquent en effet son caractère somptueux. Le pédagogue s'y réfère avec le verbe

43. *Odyssée*, 3, 272 : τὴν δ' ἐθέλων ἐθέλουσαν ἀνήγαγεν ὄνδε δόμονδε.

44. *Odyssée*, 4, 521-537.

45. L. Baumer, « "Où le paysan faisait une pause pour offrir quelque modeste don" », cité n. 4. Cette contribution prouve d'ailleurs clairement que ces textes fictifs sont des représentations idéalisées, qui diffèrent sensiblement des données archéologiques.

*bousphageîn* (v. 627) et *bouthuteîn* (v. 635), tandis qu'Égisthe emploie *bouthuteîn* à deux reprises dans l'espace de quelques vers (v. 785 et 805). La composante *bou-* montre que l'étymologie de ces verbes renvoie au sacrifice d'un bovin, donc à un sacrifice coûteux, très probablement hors de la portée d'un citoyen commun<sup>46</sup>. Chez Théophraste, en effet, le sacrifice d'un bœuf est accompli par l'homme qui a des ambitions médiocres (*mikrophilótimos*) dans le but d'impressionner ses amis avec l'exhibition de sa richesse<sup>47</sup>. Bien que le verbe *bouthuteîn* ne garde pas toujours sa valeur étymologique, car il peut se référer à des victimes autres que des bovins<sup>48</sup>, il maintient toutefois assez régulièrement cette connotation « sociale » d'un sacrifice luxueux qui le distingue du simple *thúein*<sup>49</sup>. Dans un fragment de la *Danaé*, par exemple, Euripide désigne avec ce terme les offrandes des riches en opposition à celles des pauvres : « Quant à moi, je constate que souvent les pauvres sont plus sages que les riches et que ceux qui consacrent aux dieux des offrandes modestes (*toûs mikrà thuóntas télē*) sont plus pieux (*eusebestérous*) que ceux qui immolent des bœufs (*tôn bouthutoûntōn*) »<sup>50</sup>. Le terme *bouthuteîn* est également

46. Pour les attestations épigraphiques du terme *bouthuteîn*, voir Fred S. Naiden, *Smoke Signals for the Gods : Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through the Roman Periods*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 110. Pour les espèces de victimes et leur variation en fonction des sources documentaires, voir Folkert T. Van Straten, *Hierà Kalà. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leyde, Brill, 1995, p. 171-175 ; Michael H. Jameson, « Sacrifice and Animal Husbandry in Ancient Greece », *Cults and Rites in Ancient Greece : Essays on Religion and Society*, éd. Michael H. Jameson, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 198-231.

47. Théophraste, *Caractères*, 21 (*mikrophilotimía*). Le terme utilisé n'est toutefois pas *bouthuteîn*, mais le simple *thúein*.

48. Cf. Aristophane, *Ploutos*, 819-821 et IG II<sup>2</sup>, n° 1227, l. 4-5 (τάς τε θυσίας ἐβουθ[ύ]τησεν ἀπάσας τὰς καθηκούσας).

49. Jean Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Paris, Ophrys, 1967, p. 140, affirme que le terme *bouthuteîn*, inconnu de la langue épique, indique au sens propre « le grand sacrifice solennel, l'hécatombe » ; Pauline Schmitt-Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, École française de Rome, 1992, p. 258, 320-321. Cf. Suda β 418, s.v. Βουθυτεῖ : Ἀριστοφάνης Πλούτῳ. ὁ δεσπότης ἔνδον βουθυτεῖ. καταχρηστικῶς εἴρηται ἢ βουθυσία, δηλοῦσα τόν τε ὄγκον τοῦ μεγέθους καί τὸ ἐντελές τῆς θυσίας, ἢν ἑκατόμβην καλοῦσι καὶ τριπτόν.

50. Euripide, fr. 327, 2-7 Kannicht (= *Danaé*, fr. 12 Jouan – van Looy), trad. François Jouan, Herman van Looy (Euripide, *Fragments*, t. VIII/2 : *Bellérophon – Protésilas*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2000, légèrement modifiée.

employé par des inscriptions d'époque hellénistique pour indiquer des sacrifices publics et solennels<sup>51</sup>.

Tous ces éléments permettent de comprendre que le rite mis en scène dans le récit du messager de l'*Électre* n'a pas le caractère modeste et populaire que l'on a souvent voulu attribuer de façon presque exclusive aux rites en l'honneur des Nymphes. Bien au contraire, ce sacrifice a un caractère somptueux, qui serait certainement excessif pour un simple citoyen, mais qui est approprié à un souverain. Sur la base de ces considérations, on comprend également que l'occasion de ce sacrifice est elle aussi solennelle et ne relève pas uniquement d'une sphère privée. Euripide choisit de mettre en scène ces divinités comme dignes de recevoir de grands honneurs sacrificiels et d'être invoquées par un roi pour protéger sa lignée et la légitimer.

### Des compétences courotrophiques

L'occasion du sacrifice d'Égisthe n'est pas clairement donnée par le texte. Oreste suppose initialement que son ennemi sacrifie aux Nymphes comme *trophéïa* pour un enfant déjà né ou qui va bientôt naître (v. 627). Égisthe voudrait donc remercier les Nymphes pour avoir veillé avec bienveillance sur la croissance de ses enfants ou les invoquer pour protéger une nouvelle grossesse et l'accouchement. L'hypothèse formulée par Oreste n'est pas surprenante : nous savons en effet qu'Égisthe et Clytemnestre ont eu des enfants (v. 62-63) qui vivent avec eux dans le palais royal, un lieu désormais interdit à la descendance d'Agamemnon. Ce qui est plus important, une longue tradition considère les Nymphes comme des divinités courotrophes, dont le domaine de compétence touche tout particulièrement aux enfants, à leur naissance et à leur bien-être ; elles agissent afin de leur permettre d'atteindre l'âge adulte, une exigence profondément ressentie dans une société où le taux de mortalité infantine était très important<sup>52</sup>. Comme

51. LSAM 67, A 7-8 (Stratonice) ; IG XII 5, n° 946, l. 7-8 (Ténos) ; IG V, 2, n° 432, l. 9 (Mégalopolis) = CGRN 198. Chez Euripide, l'adjectif *boúthutos*, dérivé de *bouthuteîn*, est également utilisé pour les sacrifices qui sont institués par Athéna en l'honneur d'Érechthée et de ses filles, les Hyakinthides (Euripide, *Érechthée*, fr. 22 Jouan – Van Looy, l. 79 et 94), dans un cadre sans doute solennel.

52. J. Larson, *Greek Nymphs*, cité n. 5, p. 5, 30 et *passim*.

Jennifer Larson le suggère, dans l'*Électre* Égisthe s'adresse aux Nymphes dans le but de protéger ses propres enfants et d'assurer de manière plus générale la continuité à sa propre lignée<sup>53</sup>. Le terme *tropheîa*, qui désigne ici l'offrande faite aux déesses et qui signifie proprement le salaire payé à la nourrice<sup>54</sup> met effectivement sur cette piste : ce mot et son usage peuvent d'ailleurs être rapprochés d'un passage des *Choéphores* d'Eschyle où le terme rare *threptéria*, avec la même signification que *tropheîa*, désigne l'offrande de cheveux faite par Oreste à une autre divinité d'eau, le fleuve Inachos<sup>55</sup>. Dans les deux cas, le terme semble désigner les divinités locales dans leur aspect de nourrices au sens large, c'est-à-dire de puissances qui s'occupent de veiller sur le bien-être des enfants jusqu'à l'âge adulte, une fonction qui peut être aussi bien féminine que masculine dans le monde grec<sup>56</sup>.

Un indice ultérieur des compétences courrotrophiques des Nymphes en ce contexte pourrait être le jeune âge de la victime choisie par Égisthe, c'est-à-dire un *móschos* (veau), un terme qui indique précisément le bovin avant la maturité sexuelle<sup>57</sup>. Sa jeunesse semble inscrite dans le nom même de cet animal, qui, pour les Anciens, évoquait de manière onomatopéique la voix du petit qui appelle sa mère<sup>58</sup>. Parmi les rites grecs, la mise à mort

53. *Ibid.*, p. 43-44.

54. Cf. Euripide, *Ion*, 1492-1493 : γάλακτι δ' οὐκ ἐπέσχον οὐδὲ μαστῶι / τροφεία ματρὸς οὐδὲ λουτρὰ χειροῖν. L'usage métaphorique est également attesté chez Isocrate, *Archidamos*, 108 (ἀποδῶμεν τὰ τροφεία τῇ πατρίδι) avec la scolie correspondante (p. 110, 8 Jebb : τὰ τροφεία] τούτέστι τὰς ἀμοιβὰς τῶν τροφῶν· εἶρε γὰρ αὐτοὺς ἀξίουσ τῆς ἀνατροφῆς) et Euripide, *Ion*, 852 (τροφεία δεσπότας / ἀποδοὺς θανεῖν).

55. Eschyle, *Choéphores*, 6.

56. Sylvie Vilatte, « La nourrice grecque : une question d'histoire sociale et religieuse », *L'Antiquité classique*, 60, 1991, p. 5-28.

57. *Etymologicum Gudianum*, s.v. <Βούς> (β vol. 1 p. 283, l. 22, éd. De Stefani) : μόσχου διαφέρει· βούς μὲν γάρ ἐστι ὁ τέλειος, μόσχος δὲ ὁ νεόγονος, ἀφ' οὗ καὶ μοσχεῖα, ἢ νέα φυτεῖα. *Etymologicum Magnum* s.v. <Ἦνις> (p. 432, l. 8, éd. Gaisford) : Ἦνιοι δὲ ἐπὶ ἡλικίαν βούς τάττουσιν, ὡς τὸ μόσχος καὶ ἡ πόρτις καὶ ἡ δάμαλις. Les données épigraphiques suggèrent que la perte de la dentition de lait devait jouer un rôle fondamental dans la définition de l'âge de l'animal : dans certains cas les animaux doivent avoir perdu les dents de laits pour être sacrifiés, ce qui fait supposer un âge d'au moins deux ans (*NGSL* 1 = *CGRN* 32, l. 34 [440-430, Thorikos] ; *LSCG* 98 = *CGRN* 105, l. 7 [III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Kéos]).

58. *Etymologicum Magnum*, s.v. <Μόσχος> (p. 591, l. 40-43 Gaisford) : Καὶ μόσχος τὸ μοσχάριον, παρὰ τὸ ἐν τῷ κράζειν αὐτὸν λέγειν μῶ· ἢ παρὰ τὸ ὀσμᾶσθαι τῇ μητρὶ· ἢ παρὰ τὸ μῶ, τὸ ζητῶ, καὶ τὴν σχέσιν ἣν ἔχουσι πρὸς τὰς μητέρας.

sacrificielle d'un veau a un caractère exceptionnel : les veaux n'apparaissent que très rarement dans les règlements rituels, à peine deux fois dans l'état actuel de la documentation<sup>59</sup>. Il s'agit donc d'une victime rare et très probablement coûteuse, étrangère à la pratique sacrificielle habituelle, ce qui s'accorde bien avec le caractère prestigieux et solennel du *bouthuteîn* que nous venons d'évoquer<sup>60</sup>. Comme le remarque Stella Georgoudi, dans les tragédies, les adolescents destinés à être sacrifiés (Iphigénie, Polyxène, Ménécée) sont souvent comparés à des juments ou à des veaux<sup>61</sup>. Ces images n'évoquent pas seulement la jeunesse des victimes, comparées à des animaux qui ne sont pas encore domptés, mais semblent aussi avoir le but de signifier, à travers l'analogie avec le référent animal, la nature exceptionnelle de cette mise à mort. En choisissant cette victime, jeune et coûteuse, Égisthe pourrait donc chercher à activer les compétences courrotrophiques des déesses pour protéger ses enfants, en évoquant en même temps, par le moyen d'une victime exceptionnelle, son statut royal. Ce qui est fondamental, en choisissant de pratiquer ce rite dans sa maison paternelle, Égisthe met au clair qu'il est ici question de ses propres enfants et non pas de la descendance d'Agamemnon, qu'il pense avoir dispersée. Le lieu choisi est loin d'être anodin et fait partie intégrante de la construction du rite.

À ces remarques, on ajoutera également que la façon dont l'animal est mis à mort est elle aussi singulière et significative. Cette procédure rituelle mérite en effet qu'on s'y arrête un

59. *LSCG* 77 = *CGRN* 82, D 1. 38 ἀγῆϊαν μύσχοιν (règlement des Labyades, Delphes, 450-435 av. J.-C.) ; *LSCG* 177 = *CGRN* 96, l. 26 (règlement du culte familial d'Héraclès *Diomedenteïon*), où le règlement donne la possibilité au sacrifiant de choisir entre le veau et un animal dont le nom n'est pas conservé ; cf. Stella Georgoudi, « ΓΑΛΛΑΘΗΝἈ. Sacrifice et consommation de jeunes animaux en Grèce ancienne », *Anthropozoologica*, 2, 1988, p. 75-82.

60. *ThesCRA*, s.v. *Sacrifice*, p. 101-102. Sur les prix très élevés de la viande de veau, voir Corrado Barbagallo, « I prezzi del bestiame da macello, dei volatili e delle carni a minuto nell'antichità classica », *Rivista di Storia Antica*, 12, 1908, p. 3-19 et 306-325, en part. p. 3-6. Certains règlements rituels déterminent avec précision l'âge du bovin à offrir, peut-être dans le but d'empêcher l'achat d'un animal trop jeune. C'est le cas pour deux inscriptions de Kamiros (Rhodes), qui datent entre 300 et 200 av. J.-C. : l'une fixe à un an l'âge minimale d'un taureau offert à Poséïdon (*LSS* 94 ; *CGRN* 130) ; l'autre fixe le même âge pour la génisse offerte à Athéna *poliás* (*LSS* 96 ; *CGRN* 109).

61. S. Georgoudi, « ΓΑΛΛΑΘΗΝἈ » cité n. 59, p. 77 ; Nicole Loraux, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, Hachette, 1985, p. 66-68.

moment : dans le sacrifice aux Nymphes, le veau n'est pas conduit paisiblement à l'autel, attaché à une corde, selon l'usage courant. Au contraire, les serviteurs d'Égisthe soulèvent le veau sur les épaules pour que leur maître puisse égorger la bête (v. 813-814). Ce geste, rarement attesté dans les sources antiques, est souvent associé à des exploits éphébiques, notamment en Attique, mais il est toujours référé à un bœuf, c'est-à-dire à un animal adulte, et jamais adressé aux Nymphes<sup>62</sup>. Il s'agit vraisemblablement d'une épreuve de force par laquelle les éphèbes montrent être suffisamment vaillants pour être considérés comme des hommes (*ándres*), et, par conséquent, des citoyens de plein droit. Que pourrait donc signifier cette manière de mettre à mort l'animal dans le contexte qui nous intéresse ici ? À première vue, ce choix rituel pourrait renvoyer encore une fois aux compétences courotrophiques des Nymphes, divinités proches des jeunes gens, tels que les éphèbes. Toutefois, une autre interprétation peut être avancée, peut-être plus pertinente. Si l'action de soulever un bœuf fait partie de ces rites qui servent à marquer le passage des éphèbes à l'âge adulte et donc à leur rôle politique, le contraste avec la scène de l'*Électre* ne pourrait pas être plus grand. Dans le lieu où ce sacrifice se déroule, en effet, il n'y a pas de citoyens, mais seulement des esclaves (*dmôes*, *oikeía cheír*, v. 628-629). Si ce détail est significatif, on pourrait peut-être considérer ce sacrifice « à la manière des éphèbes » comme un geste d'initiation politique perverti. Sous un pouvoir tyrannique et illégitime, tel que celui d'Égisthe, la cité ne peut pas accomplir sa fonction courotrophique, c'est-à-dire former des citoyens libres<sup>63</sup> : ce sont donc des esclaves qui accomplissent ce rituel. L'effet de contraste avec l'initiation éphébique serait en ce cas accentué par le choix de la victime : si les éphèbes soulèvent un bœuf adulte, les esclaves, de leur côté, doivent se contenter de soulever un veau !

62. Théophraste, *Caractères*, 27, 5 ; Pausanias 8, 19, 2. Sur les sources iconographiques et épigraphiques, voir Gabriella Barbieri, Jean-Louis Durand, « Con il bue a spalla », *Bollettino d'Arte*, 70, 1985, p. 1-16 ; Folkert T. Van Straten, *Hierà Kalà*, cit. n. 46, p. 109-113.

63. Sur les effets négatifs du gouvernement tyrannique d'Égisthe, voir Euripide, *Électre*, v. 907-957.

## Une demeure royale

La fonction courotrophique n'est toutefois pas la seule à être activée dans le rituel. Pour préciser ce point, il convient de se concentrer sur les invocations qu'Égisthe et Oreste adressent aux Nymphes pendant le rite et plus précisément avant la mise à mort de l'animal. Ces adresses rituelles permettent de voir que ce ne sont pas exactement (ou seulement) les compétences courotrophiques des Nymphes qui sont sollicitées par les deux acteurs rituels en jeu. Elles sont plutôt appelées à assurer la continuité de la filiation d'Égisthe dans le territoire d'Argos, ce qui signifie légitimer le pouvoir politique que cette lignée détient. Égisthe, en effet, demande d'abord aux Nymphes « des rochers » de pouvoir leur sacrifier (*bouthuteîn*) encore souvent dans l'avenir, et ensuite que pour lui et sa femme les choses se passent bien « comme maintenant ». En même temps, il souhaite la destruction de ses ennemis (*echthroî*), une expression que le messager interprète comme une claire référence aux enfants d'Agamemnon<sup>64</sup>.

Deux choses sont à retenir dans son vœu : d'une part, l'importance pour le souverain d'entretenir un lien rituel durable avec les Nymphes. Ces déesses sont visiblement censées être capables de protéger le souverain et sa descendance par rapport à une autre ligne de filiation hostile. Dans la perspective d'Égisthe, donc, le souhait de continuer à sacrifier aux Nymphes, qui sont les déesses du territoire, signifie la volonté de continuer à être le souverain d'Argos et vraisemblablement d'y installer sa propre lignée. Le choix du terme *bouthuteîn*, dont nous avons souligné les connotations de prestige social, joue très certainement un rôle en ce sens. D'autre part, cette importance du sacrifice aux Nymphes dans une situation où une royauté en péril a besoin d'une légitimation divine, trouve un modèle illustre dans l'*Odyssée* : comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, au moment où Ulysse se rend finalement compte qu'il est à Ithaque, il exprime le souhait de pouvoir sacrifier aux Nymphes Naïades avec son fils Télémaque, comme il l'avait fait auparavant<sup>65</sup>. Dans un deuxième

64. Euripide, *Électre*, 805-807 : Νύμφαι πετραῖαι, πολλάκις με βουθυτεῖν / καὶ τὴν κατ' οἶκους Τυνδαρίδα δάμαρτ' ἐμὴν πράσσοντας ὡς νῦν, τοὺς δ' ἐμοὺς ἐχθροὺς κακῶς.

65. *Odyssée*, 13, 356-360.



moment, c'est Eumée qui rappelle aux Nymphes les sacrifices offerts par Ulysse et qui invoque son retour devant un autel dédié aux Nymphes qui se trouve devant l'enceinte du palais d'Ithaque<sup>66</sup>. L'invocation d'Égisthe trace donc explicitement un lien étroit entre le souverain et les Nymphes, en tant que déesses du territoire. De son côté, Oreste, silencieux, demande aux déesses de pouvoir récupérer la maison de son père (*patrôia dômata*) afin de détourner en sa faveur le rituel mis en place par Égisthe<sup>67</sup>.

Bien que les deux invocations n'occupent que cinq vers en tout, il est clair qu'elles sont centrées non pas sur la sollicitation de compétences courotrophiques, mais sur l'idée que les Nymphes exercent des compétences sur un territoire, et plus précisément sur l'espace du palais royal. L'enjeu est clair : il s'agit de demander aux Nymphes d'être favorables à l'occupation légitime d'un lieu qui, tout en étant hors scène, représente le véritable centre de cette tragédie, c'est-à-dire l'*oïkos* d'Agamemnon. C'est bien le mot « maison », en fait, qui est au centre des deux adresses rituelles (v. 806 *kat'oïkous*, v. 810 *dômata*). Pour Égisthe, ce mot est « encadré » – d'une façon intraduisible en français – à l'intérieur de l'expression périphrastique qui désigne Clytemnestre : « ma femme, la fille de Tyndare qui est à la maison » (*tên kat'oïkous Tundarida dâmart'emên*). Ce positionnement n'a pas été choisi au hasard, car si Égisthe a obtenu la souveraineté sur Argos, c'est précisément grâce à son union avec Clytemnestre, comme le montre entre autres le fait qu'Égisthe a suivi sa femme dans sa maison, le palais royal, plutôt que le contraire, qui eût été normal<sup>68</sup>. De ce point de vue, Clytemnestre n'est pas seulement la complice du meurtre d'Agamemnon, mais aussi un véritable véhicule de transmission du statut royal. Égisthe demande donc aux Nymphes de rester dans la maison qu'il occupe parce qu'il possède Clytemnestre. Ce thème est abondamment exploité par Euripide dans l'*Électre* : selon la fille d'Agamemnon, Égisthe était pointé du doigt par les Argiens, qui l'appelaient avec mépris « le mari de Clytemnestre », tandis qu'ils ne considéraient pas Clytemnestre

66. *Odyssée*, 17, 240-244.

67. Euripide, *Électre*, 808-810 : δεσπότης δ' ἐμὸς / τάναντί' ἦρχετ', οὐ γεγωνίσκων λόγους, / λαβεῖν πατρῶια δώματ'.

68. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Découverte, 1988, p. 170 : « En confisquant le foyer de son mari pour y fonder sa propre lignée maternelle, Clytemnestre se fait homme ».

comme « la femme d'Égisthe ». À ce propos, Électre ne perd pas l'occasion d'exprimer son horreur pour les enfants qui ont le nom de leur mère. Cette affirmation contient une double allusion aux enfants des deux usurpateurs et aux enfants qu'elle-même aurait pu concevoir de l'homme auquel Égisthe l'a donné en mariage, si celui-ci n'avait pas refusé de s'unir à elle<sup>69</sup>. On pourrait d'ailleurs se demander si, dans l'invocation aux Nymphes, Égisthe ne cherche pas à apporter un « correctif » à sa position par rapport à Clytemnestre, en utilisant, pour indiquer son épouse, le nom de *dámar*, qui, par-delà des résonances épiques, renvoie à la racine de *damázein* (« apprivoiser » / « dompter »), en association à l'adjectif possessif.

Comme nous venons de le suggérer, ce passage permet donc de préciser quelles sont les compétences des Nymphes dans le contexte de l'*Électre*. Les déesses sont sollicitées en tant que puissances capables de légitimer l'accès à un espace qui revêt une grande valeur symbolique : l'*oikos* royal. Ces observations n'enlèvent rien aux compétences « courotrophiques » de ces divinités, mais elles les précisent en les insérant dans un cadre plus ample, celui des pouvoirs que ces divinités exercent sur l'espace, en tant que divinités locales par excellence. Pour chacun des deux agents du rite, Égisthe et Oreste, le sacrifice vise à garantir la continuité de sa propre lignée, une continuité qui est possible – en tant qu'ils sont souverains – seulement à l'intérieur d'un certain espace, le palais royal. Les déesses ne sont pas simplement appelées à protéger des enfants, mais sont sollicitées à prendre parti pour une ligne de parenté par rapport à l'autre, et plus précisément à intervenir pour définir quelle est – littéralement – la place de chaque ligne de filiation à l'intérieur du territoire d'Argos. Les Nymphes ont le pouvoir de décider, pour ainsi dire, qui occupera le palais royal et qui restera en-dehors : elles affichent donc des

69. Euripide, *Électre*, 930-935 : πᾶσιν δ' ἐν Ἀργείοισιν ἤκουες τάδε· / Ὁ τῆς γυναικός, οὐχὶ τάνδρὸς ἢ γυνή· / καίτοι τόδ' αἰσχρόν, προστατεῖν γε δωμάτων / γυναῖκα, μὴ τὸν ἄνδρα· κάκεινους στυγῶ / τοὺς παῖδας, ὅστις τοῦ μὲν ἄρσενος πατρός / οὐκ ὠνόμασται, τῆς δὲ μητρὸς ἐν πόλει· / ἐπίσημα γὰρ γήμαντι καὶ μεῖζω λέχη / τάνδρὸς μὲν οὐδεῖς, τῶν δὲ θηλειῶν λόγος. « Tu écoutais ce genre de choses parmi les Argiens : "l'époux de cette femme", et non "la femme de cet homme". Et il est honteux que ce soit une femme qui gouverne la maison, et non pas l'homme ; j'ai l'horreur des enfants qui ne sont pas appelés dans la cité avec le nom de leur père, mais avec celui de leur mère. L'homme dont l'épouse est noble et de condition supérieure à la sienne n'a aucune renommée, mais seulement la femme ».

compétences que l'on pourrait qualifier plus précisément de « territoriales », car ces déesses peuvent installer une lignée ou une autre dans l'*oïkos* d'Agamemnon. Ces compétences concernant l'espace ressortent de manière évidente de la phase finale du rite, l'examen des viscères, comme nous allons le voir dans la suite.

### Déeses des portes : territoire et espace sacrificiel

Après la mise à mort de l'animal, Oreste lui retire sa peau et pratique une incision dans le ventre pour permettre à Égisthe d'en retirer les viscères (*hierà*) pour les examiner de près. Sous le regard du roi d'Argos s'offre une vue funeste. C'est notamment l'aspect du foie qui le préoccupe : non seulement l'organe est privé d'un lobe (v. 827 *lobós*), mais la région de la « porte » (v. 828 *púlai*) du foie et les « réceptacles » (*dochai*)<sup>70</sup> près de la vésicule biliaire (*cholé*), présentent des anomalies. La nature de celles-ci n'est pas précisée par le texte, mais Égisthe les interprète comme les signes visibles d'une agression provenant de l'extérieur (*kakàs prosbolàs*)<sup>71</sup>. Il est significatif de remarquer que l'association de ces trois éléments du foie (*púlai*, *dochai* et *cholé*) réapparaît identique chez Platon, dans le *Timée*<sup>72</sup> : cela suggère que la disposition de ces organes devait être reconnue comme un *sêmeion* bien codifié dans le langage divinatoire<sup>73</sup>. Par ailleurs, la scène

70. Selon Hésychius (δ 641), le terme *doché*, équivalent de *déxis*, est une partie du foie qui représente un « signe » pour ceux qui sacrifient : <δέξις> τῶν ἐν τῷ ἥπατι μερῶν παρὰ τοῖς θύταις <ή> καλουμένη <δοχή> ; (δ 2280) <δοχεῶν>· δοχή, σημείον ἐν θυτικῇ. Impossible de savoir si ce terme indique la vésicule biliaire ou plutôt des signes d'autre genre (pour cette expression je renvoie à la discussion très documentée de William D. Furley, Victor Gysembergh, *Reading the Liver. Papyrological Texts in Greek Extispicy*, Tübingen, Mohr, 2015, p. 51-53).

71. Il est tout à fait raisonnable de penser que l'état de la surface du foie (lisse ou rugueux), la couleur de la vésicule biliaire, la forme du *lobós* devaient être parmi les critères pris en compte dans la lecture des viscères (cf. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 493-495).

72. Platon, *Timée*, 71c. Il s'agit toutefois chez Platon, de la disposition du foie humain : le but du passage est celui d'expliquer les modalités dans lesquelles la partie rationnelle de l'âme agit sur celle qui est irrationnelle et désirante (*epithumētikón*). Sur ce passage, voir Derek Collins, « Mapping the Entrails : The Practice of Greek Hepatoscopy », *American Journal of Philology*, 129/3, 2008, p. 319-345.

73. D'autres parties et caractéristiques du foie pouvaient être considérées par les devins comme des *sêmeia*, mais nous sommes très mal renseignés à ce propos ; Hésychius (π 3117) : <ποταμός>· ὁ ὠκεανός· καὶ τὸ ὕγρον· καὶ ὁ σωματοειδής

de l'*Électre* montre clairement que l'hépatoscopie grecque ne donne pas seulement une réponse de type binaire, à savoir si le sacrifice a été agréé ou non par la divinité concernée<sup>74</sup>. Bien au contraire, Égisthe est capable de formuler, sur la base de son observation, des hypothèses beaucoup plus précises : il reconnaît dans la disposition des entrailles le signe d'un « piège qui se trouve à la porte » (v. 832 *dólon thuraíon*), c'est-à-dire le signe de la présence proche de son ennemi, le fils d'Agamemnon, qui a l'intention de porter la guerre dans sa maison (v. 833 *polémios emoís dómois*).

Cette lecture institue une correspondance symbolique étroite entre, d'un côté, l'espace du foie attaqué de l'extérieur et, de l'autre, le palais royal, qui est menacé par Oreste. Il est évident que cette correspondance est possible car les deux espaces (le foie et le palais) ont des « portes » qui délimitent l'« intérieur » et l'« extérieur »<sup>75</sup>. Le texte d'Euripide met en place un parallèle entre les *portes* du foie, qui sont dépourvues de leur protection (le *lobós*)<sup>76</sup> et paraissent avoir subi une grave attaque (*prosbolaí*), et la présence d'Oreste à la porte (*dólon thuraíon*) du palais royal. Ces portes attaquées, qu'on doit imaginer « ouvertes », sont donc un auspice favorable à Oreste : cette interprétation entre parfaitement dans l'idée ancienne selon laquelle le foie peut se présenter « ouvert » ou « fermé », en constituant ainsi, selon le point de vue, un présage positif ou négatif, comme l'ont déjà suggéré plusieurs interprètes en se fondant sur des parallèles mésopotamiens<sup>77</sup>.

θεός. καὶ ἐπὶ τοῦ ἥπατος σημεῖον ; (α 2316) <ἀκέλευθα> ἄνοδα. καὶ ἐν θυτικῇ σημεῖον, ὅταν μὴ ἦ κέλευθος ; Rufus d'Éphèse, *De l'appellation des parties du corps* 180 (p. 158, l. 5 Daremberg–Ruelle) : Ἄ δὲ ἐν ἱεροσκοπία, πύλας, καὶ τράπεζαν, καὶ μάχαιραν, καὶ ὄνυχα καλοῦσιν, ἔστι μὲν καὶ ἐν ἀνθρώπῳ, ἀσαφῆ δὲ καὶ οὐκ εὐδηλα, καὶ εἰς οὐδὲν ἰατρικὸν ἀναγκαίως ὀνομασθέντα.

74. D. Collins, *Mapping the Entrails* cité n. 72, p. 324.

75. Dans le lexique divinatoire, cet espace intérieur du foie est appelé – semble-t-il – *trápeza* (« table » à manger ou sacrificielle, cf. Nicandre, *Theriakà* 559-561) ou *hestía* (« foyer »). Sur ce lexique et ses parallèles proche-orientaux, voir Mary Bachvarova, « The transmission of liver divination from East to West », *Studi Micenei e Anatolici*, 54, 2012, p. 143-164, en part. p. 147-148.

76. Difficile de dire si le *lobós* n'est pas présent ou s'il est séparé des autres viscères (*splánchna*), les deux sens étant admis par le verbe *próseimi*.

77. D. Collins, *Mapping the Entrails* cité n. 72, p. 331. Un autre excellent témoignage serait le présage qu'Antonin aurait reçu juste avant sa mort (Cassius Dion 79, 7, 2), lorsqu'on avait constaté que les portes du foie des victimes sacrificielles étaient « fermées » (καὶ οἱ μάνταις εἶπον αὐτῷ τὴν ἡμέραν ἐκείνην φυλάσσεσθαι, τούτῳ τῷ ῥήματι ἄντικρυς χρῆσάμενοι, ὅτι αἱ τοῦ ἥπατος τοῦ ἱερείου πύλα κέκλεινται. Le passage est cité par W. D. Furley, V. Gysembergh, *Reading the Liver* cité n. 70, p. 56).

L'importance capitale des portes est confirmée par l'analyse du lexique, car Euripide évoque ici ce même objet à travers deux synonymes (*púlai* dans le foie v. 828, *thúra* dans la réalité v. 832). Ce choix de vocabulaire révèle un parallélisme frappant avec l'adresse rituelle aux Nymphes, où le mot « maison » était au centre de deux invocations, sous deux formes différentes (*dómos* et *oikos*). Ce jeu de correspondances met en lumière la solidarité entre les portes et la maison. La lecture du foie ne fait donc que reproduire sur une échelle réduite et symbolique l'enjeu central du rite en l'honneur des Nymphes, c'est-à-dire la question de l'accès légitime au palais royal, ce palais qui a été transmis à Égisthe par mariage, et à Oreste comme héritage de son père. D'autre part, le fait que toute la scène se déroule dans les *eschatiaí*, pourrait suggérer une interprétation à une échelle encore majeure, dans laquelle les déesses président aux portes du territoire d'Argos en général. Dans cette perspective, l'élément des portes prend toute son importance et montre que les déesses sont appelées à gérer et légitimer l'accès au centre d'Argos.

Avant de conclure sur ce point, il est utile de souligner que cette représentation métaphorique du foie comme espace du pouvoir n'est pas une singularité d'Euripide. Dans des contextes divinatoires, l'association du *lobós* au pouvoir paraît en effet particulièrement fréquente. Lors d'un sacrifice, son manque renvoie très souvent à la mort des chefs ou des rois, qu'ils soient ou non les sacrifiants : c'est par exemple le cas de Cimon, Pyrrhus, Alexandre<sup>78</sup>. Cela semble également confirmé par des sources plus techniques. Dans un papyrus de l'Antiquité tardive (IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.) contenant un manuel d'hépatoscopie<sup>79</sup>, par exemple, un des présages possibles concerne précisément l'abondance exceptionnelle de veines (*neûra*) autour du *lobós*, ici désigné par le terme

78. Plutarque, *Cimon*, 18, 5 (Cimon, chef d'une expédition contre l'Égypte, sacrifie à Dionysos, mais le foie de la victime n'a pas de tête (*kephalé*), ce qui annonce la mort du général athénien) ; *Pyrrhus*, 30, 5 (l'absence du lobe dans le foie de la victime annonce la mort de Ptolémée, le fils de Pyrrhus) ; *Alexandre*, 73, 4 (l'absence du lobe s'associe à d'autres signes qui annoncent la mort du roi : la mort d'un des lions de sa propriété, l'apparition d'un homme mystérieux qui s'assied en silence sur son trône, vêtu du diadème et de la robe qui appartenaient à Alexandre).

79. Il s'agit du *P. Amherst* 14, fr. 2, l. 6-7 que je lis dans l'édition de W. D. Furley, V. Gysembergh, *Reading the Liver*, p. 60-71.

technique de « tête » (*kephalē*)<sup>80</sup> : selon l'auteur du papyrus, cette disposition des parties du foie est un signe favorable pour ceux qui recherchent l'amitié d'un *basileús*<sup>81</sup>. Cette interprétation semble identifier le roi au *lobós* et les veines à ceux qui (en grand nombre) cherchent sa faveur. Le fait que ces veines entourent la tête du foie semble suggérer que les personnes qui consultent les viscères pourront faire partie de son entourage au sens le plus littéral du terme. Il s'agirait donc d'un foie qui se présente « ouvert » à ceux qui cherchent la faveur du roi, qui, pour ainsi dire, auront accès à sa personne.

Certains textes médicaux semblent également représenter le foie comme un « espace du pouvoir » à l'intérieur d'une représentation métaphorique du corps. Pour Empédocle déjà, le foie est « riche de sang » (*poluáímaton*), tandis que dans une lettre du corpus hippocratique faussement attribuée à Démocrite, le foie est le *choregós* du sang, c'est-à-dire l'organe qui fournit le sang pour le reste du corps<sup>82</sup>. La métaphore employée – celle de la chorégie – se réfère à une liturgie des plus lourdes que seuls les citoyens les plus riches pouvaient fournir à la cité. Le foie est donc représenté comme un riche capable de fournir à la cité d'importants services. D'autres métaphores, semblables et complémentaires, sont utilisées plus précisément en référence à la région des « portes ». Galien, par exemple, affirme que l'on a donné le nom de « portes » à cette région du foie parce que l'on compare cet organe à une ville ou à une grande maison à laquelle les intestins apportent la nourriture à travers les vaisseaux

80. W. D. Furley, V. Gysembergh, *Reading the Liver*, p. 48-49. Cf. Appien, *Guerre civile*, 2, 16, 116 (les victimes sacrifiées par César avant la séance du Sénat dans laquelle il fut assassiné n'ont pas de cœur ni de *kephalē*) ; Plutarque, *Cimon*, 18, 5 (v. note précédente), et *PSI* 1178, l. 11-12. Comme une tête, ce lobe peut être couronné et entouré par deux bandelettes, annonçant ainsi une victoire (Plutarque, *Vie de Sulla*, 27 (70) : θύσαντος μὲν γὰρ εὐθέως ἢ διέβη περὶ Τάραντα, δάφνης στεφάνου τύπον ἔχων ὁ λοβὸς ὄφθη, καὶ λημνίσκων δύο κατηρημένων). L'usage du terme « cou » (*auchén*), pour désigner une partie du foie dans des textes médicaux, pourrait suggérer que le *lobós* était conçu comme une tête, cf. Rufus d'Ephèse, *De l'appellation des parties du corps*, 178 : Καὶ ἐπὶ τοῦ μεγίστου λοβοῦ χολῆς ἀγγεῖον· τοῦτου δὲ τὸ μέσον στενὸν, ἀρχὴν· τὸ δὲ κάτω, πυθμὴν.

81. Sur la signification de *basileús* en ce contexte (qui renvoie probablement à des chefs locaux), voir W. D. Furley, V. Gysembergh, *Reading the Liver*, p. 68.

82. Empédocle 21 A 150 Diels-Kranz ; *Corpus Hippocraticum, Lettres*, 23 l. 29 : χορηγὸν αἵματος.

sanguins qui servent de routes<sup>83</sup>. Dans une représentation « politique » de l'apparat digestif, donc, le foie joue le rôle de la partie la plus importante du territoire, servie par les autres parties, les plus périphériques. Des similitudes du même genre se retrouvent, comme le remarque Dereck Collins, dans une autre source d'époque impériale, un papyrus contenant un « manuel » de divination daté au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>84</sup>. Ce texte trace un parallèle entre le chef d'une ville (*hégemōn tēs póleōs*) et le foie qui a la même fonction à l'intérieur du corps afin d'expliquer pourquoi les signes de la volonté divine se retrouvent particulièrement dans cet organe.

Revenons donc à la scène de l'*Électre* et aux Nymphes. La lecture du foie effectuée par Égisthe précise les enjeux du sacrifice offert aux déesses : le roi leur adresse des honneurs somptueux dans le but de légitimer son pouvoir en activant des compétences spécifiques de ces puissances, et plus précisément des compétences concernant l'espace. Comme les invocations aux déesses l'avaient déjà rendu évident, dans ce contexte les Nymphes sont appelées à contrôler l'accès à l'espace du pouvoir, en décidant qui peut y rentrer et qui doit en être expulsé. C'est en effet dans un langage pour ainsi dire spatial qu'elles s'expriment à travers les entrailles de la victime : elles montrent à Oreste un foie « ouvert », dans lequel un attaquant silencieux a pu ouvrir une voie qui lui permettra d'entrer dans le foie / palais royal. Cette tragédie montre donc les Nymphes occupées à une tâche fondamentale, celle de gérer, en gardiennes attentives, l'entrée dans l'espace politique. Elles sont loin de présider, comme le voudrait la vulgate scolaire, à l'épanouissement du monde naturel.

Il est important de remarquer que cette action de surveillance ne peut pas être menée à partir du centre du territoire, mais qu'elle

83. Galien XV 145 Kühn (*Commentaire sur Hippocrate « La Nature de l'homme »*) : ἀλλ' οὐδὲ κατὰ πολλοὺς τοῦ ἥπατος τόπους φαίνονται, καίτοι ἀμφοῖν τὸν ἀριθμὸν οὔσαι, καθὰ τῆ γαστρὶ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐντέροις ὁμιλοῦσιν, ἀλλ' εἰς ἓνα τόπον, ὃν ὀνομάζουσι 'πύλας' ἥπατος, ἀφικνοῦνται πᾶσαι, τοῦ θεμένου πρώτου 'πύλας' ὄνομα τῷ χωρίῳ τούτῳ πόλει μὲν ἢ οἰκίᾳ τινὶ μεγάλην τὸ ἥπαρ παρεϊκάσαντος, ἀγροῖς δὲ τὰ τε ἔντερα καὶ τὴν κοιλίαν, ἐξ ὧν ὡσπερ δι' ὁδῶν τιῶν πολλῶν, τῶν φλεβῶν, εἰς τὰς πύλας τῆς πόλεως ἢ τῆς οἰκίας κομίζεται τὰ στία. Sur ce passage, voir Françoise Skoda, *Médecine ancienne et métaphore. Le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien*, Paris, Peeters, 1988, p. 121-122.

84. P. Mich. I, l. 22-24 : προνοεῖται | ο ἡγεμῶν τῆς πόλεως ὡς τὸ ἥπαρ τοῦ σώματος. Sur ce passage, v. D. Collins, *Mapping the Entrails*, cité n. 72, p. 335.

est conduite à partir de ses marges. Comme l'a bien dit Florence Dupont, l'*Électre* est en effet une « tragédie des confins » ; elle ne se déroule pas au « centre », dans la ville d'Argos dominée par la puissance d'Héra, mais à la périphérie de cet espace, à laquelle président les Nymphes, et sur laquelle Électre et Oreste sont confinés, loin de ce palais qui leur reviendrait par naissance mais dont ils sont exilés<sup>85</sup>.

Il est donc nécessaire de relire sous cette perspective la marginalité spatiale des Nymphes : placées aux *eschatiai* du territoire, elles ne s'opposent pas au centre représenté par la ville, comme « nature » à « culture », comme périphérie au centre. Plutôt, en tant que déesses des confins, elles ont le pouvoir d'ouvrir ou de fermer les portes qui donnent accès au territoire d'Argos, d'intégrer quelqu'un qui vient de l'extérieur ou d'expulser quelqu'un qui est dedans. On soulignera également à ce propos le fait qu'Oreste se présente à Égisthe (v. 790-795) comme un étranger provenant de Thessalie. Ce détail n'est peut-être pas insignifiant : le *xénos*, en effet, est une figure qui nécessite d'être intégrée à un nouvel espace – et notamment au foyer de la personne qui l'accueille – avec des rituels appropriés<sup>86</sup>. Bien que fictif, ce contexte renvoyant à l'hospitalité semble donc cohérent avec les prérogatives « territoriales » des Nymphes que nous venons de délimiter. Les déesses se manifestent d'ailleurs occasionnellement en association à Zeus *xénios*, par exemple dans l'*Odyssée*. Au moment de l'arrivée d'Ulysse chez Eumée, la mention du dieu comme protecteur des étrangers de la part du porcher (14, v. 388-389) est suivie immédiatement du repas hospitalier, dont une partie est réservée à Hermès « fils de Maia » et aux Nymphes (14, v 434-436). De ce point de vue, il se peut donc que les compétences des déesses soient averties comme solidaires de celles de leur père non seulement en ce qui concerne le thème de la filiation et de la légitimité, comme nous l'avons suggéré plus haut, mais aussi pour le rôle que Zeus joue dans

85. Florence Dupont, *L'insignifiance tragique*, cité n. 17, p. 129-174. Sur l'importance d'Héra dans l'espace de l'*Électre*, voir Froma Zeitlin, « The Argive Festival of Hera and Euripides' *Electra* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 101, 1970, p. 645-669.

86. Sur les rituels domestiques en contexte familial, F. Gherchanoc, *L'oikos*, cité n. 31, p. 74-79. Sur l'hospitalité dans l'*Électre*, voir M.J.O. Verheij, « Hospitality & Homicide. Violation of *xenia* in Euripides' *Electra* », *Mnemosyne*, 69, 2016, p. 760-784.



les rites d'hospitalité sous son épiclèse de *xénios*. Si Zeus *xénios* est la puissance qui protège les étrangers en suscitant l'*aidós* dans la communauté où ils arrivent, les Nymphes sont peut-être plus spécifiquement destinées – en tant que déesses locales – à l'intégrer dans un espace politique précis<sup>87</sup>.

### Pouvoir aux marges !

Ce caractère paradoxal des compétences des Nymphes, en charge de légitimer depuis les marges l'accès au centre du pouvoir et du territoire, est confirmé par le deuxième *stasimon*, dont on a souvent sous-estimé ou méconnu l'importance par rapport à la scène du sacrifice d'Égisthe, notamment en raison du fait que le chœur ne nomme pas les déesses, tout en mettant en scène une puissance qui leur est étroitement solidaire dans le panthéon, Pan<sup>88</sup>. Une lecture attentive montrera que le deuxième *stasimon* de l'*Électre* sous-tend les mêmes conceptions de la royauté que nous avons cherchées à dégager dans le sacrifice aux Nymphes, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la légitimation du pouvoir central peut arriver de la périphérie du territoire sur lequel ce même pouvoir exerce son contrôle.

Ce deuxième *stasimon* se situe juste avant le récit dans lequel le messager raconte la mort d'Égisthe. Il faut donc l'imaginer chanté dans le moment crucial de la tragédie, le moment même où le roi est tué par Oreste. Le chœur reprend ici le mythe fondateur de la monarchie argienne, celui de l'agneau à la toison d'or, en introduisant des variations très significatives par rapport aux versions traditionnelles qu'Euripide utilise ailleurs<sup>89</sup>. Ces variations sont particulièrement intéressantes à nos yeux car elles invitent à renforcer les hypothèses que nous avons posées

87. Sur l'*aidós* suscité par Zeus *xénios*, voir Jean Rudhardt, « Quelques remarques sur la notion d'*aidós* », *Képoi : De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2001, p. 1-21.

88. Euripide, *Électre*, 699-746. Sur ce *stasimon*, voir Vincent J. Rosivach, « The Golden Lamb Ode in Euripides' *Electra* », *Classical Philology*, 73/3, 1978, p. 189-199 ; Charles W. Willink, « The second stasimon of Euripides' *Electra* », *Illinois Classical Studies*, 30, 2005, p. 11-21 ; Aurélie Wach, « Le chœur dans l'*Électre* d'Euripide : la question des liens des *stasima* avec l'action narrative », *Lexis*, 30, 2012, p. 319-340.

89. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 193-202 ; *Oreste*, 812-815 et 988-1010.

sur les compétences « territoriales » des Nymphes et à insérer ces divinités dans un ensemble plus large de relations divines. C'est particulièrement la première strophe du *stasimon* qui nous intéresse ici. Le chœur y décrit l'arrivée de l'agneau à la toison d'or dans la ville d'Argos : c'est le dieu Pan qui – en qualité de puissance qui surveille et administre comme une richesse l'*agrós* (v. 704 *agrôn tamían*) – sépare le jeune mouton d'or de sa mère et le fait descendre des montagnes (v. 700 *oréōn*) pour l'amener à la ville, accompagné par le son de sa flûte (v. 699-705). Dans un deuxième moment, dans l'antistrophe (v. 706-712), le héraut annonce aux habitants d'Argos l'apparition de l'agneau et les invite à venir le voir, en présentant l'animal comme un signe (v. 709-711 *makaríōn... turánnōn... phásmata*) concernant les rois d'Argos (le texte pose malheureusement plusieurs problèmes d'ordre philologique qui ne nous permettent pas d'aller plus loin dans sa restitution<sup>90</sup>).

Le choix d'introduire Pan dans le récit de royauté ne peut pas être considéré comme anodin, car Euripide attribue ailleurs l'apparition de l'animal prodigieux à l'action d'autres puissances : dans l'*Oreste*<sup>91</sup>, c'est Hermès, en colère contre Pélops pour la mort de son fils Myrtilos, qui fait naître l'agneau d'or dans les troupeaux d'Atrée<sup>92</sup>, dans le but de produire un prodige qui annonce la destruction de la lignée de celui-ci (v. 999 *téras oloón*) et qui sera cause de discorde dans la famille royale (v. 1001 *éris*)<sup>93</sup>. Cette caractérisation négative de l'animal dans l'*Oreste* se comprend mieux si on se souvient du fait que l'agneau d'or est mentionné par Électre dans un moment de profond désespoir, après que le peuple d'Argos a décidé de la mettre à mort avec son frère. Dans les paroles d'Électre dans l'*Oreste*, donc, l'agneau d'or représente la cause première de ses malheurs, et, pour cette raison, il est décrit comme une punition divine et une malédiction (v. 995 *arà polústonos*).

90. J. D. Denniston, *Euripides. Electra*, cite n. 24, p. 138-139 ; Ch. W. Willink, « The second stasimon », cité n. 88, p. 15-16 ; N. Distilo, *Commento*, cite n. 19, p. 340-347.

91. Euripide, *Oreste*, 995-1000.

92. Pour les problèmes textuels des v. 999-1000, voir Charles W. Willink, *Euripides. Orestes*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 252.

93. Le thème de l'apparition de l'agneau d'or comme une punition apparaît également dans l'*Iphigénie en Tauride*, 193-196.

Il s'agit d'une représentation complètement différente de celle qui figure dans le deuxième *stasimon* de l'*Électre* : l'animal, ici, est évoqué par le chœur en tant que symbole de la royauté légitime d'Atrée<sup>94</sup>, et non pas en tant que moyen à travers lequel les dieux punissent la famille royale. Plusieurs indices nous le confirment. D'abord, dans la tragédie, le récit de l'agneau d'or évoque le début de la royauté de la maison d'Atrée au moment même où Oreste semble en reprendre possession en tuant Égisthe. Deuxièmement, quelques vers plus haut, le deuxième épisode s'ouvre sur un autre agneau qui arrive des *eschatiaí*, celui que le pédagogue amène à Électre<sup>95</sup>. Comme pour l'agneau d'or du deuxième *stasimon*, le vieux serviteur de la maison d'Agamemnon souligne qu'il s'agit d'un nouveau-né (v. 495 *thrémma*) qui vient d'être séparé de sa mère (v. 495 *poímnēs hupospásas*). L'épisode semble donc entièrement centré sur l'image de l'agneau comme un présage positif pour l'avenir d'Électre et Oreste, car il annonce leur possible réintégration dans le territoire d'Argos et, par conséquent, dans la souveraineté.

Ces observations suffisent à expliquer pourquoi dans l'*Électre* ce n'est pas Hermès, qui a des raisons d'en vouloir à Pélops, qui entre en jeu dans ce récit de souveraineté, mais Pan, un dieu étranger aux traditions qui se développent autour de la famille royale d'Argos<sup>96</sup>. L'image de Pan qui descend des montagnes d'Arcadie en portant avec lui un signe de victoire devait d'ailleurs sembler familière au public athénien : à la veille de la bataille de Marathon, la prédiction de la victoire grecque est arrivée à Athènes justement de l'Arcadie, plus précisément du mont Parthénion, où Phidippidès avait rencontré Pan annonçant son soutien à la cité contre les Perses<sup>97</sup>.

La présence de Pan peut toutefois être insérée dans un cadre plus vaste, qui concerne précisément la conception de la royauté qui

94. Sur l'agneau d'or et son rapport avec le sceptre d'or donné par Hermès à Pélops (*Illiade*, 2, 100-108), voir Carmine Pisano, *Hermes, lo scettro e l'ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica*, Naples, D'Auria, 2014, p. 138-162 et en part. p. 160-162 pour une comparaison entre l'*Oreste* et l'*Électre* d'Euripide.

95. Euripide, *Électre*, 494-495.

96. Ainsi Hanna M. Roisman et Cecelia A. E. Luschnig, *Euripides, Electra. A Commentary*, Norman, Oklahoma University Press, 2011, p. 182. Sur les liens entre Hermès cité n. 94 et la royauté argienne, voir C. Pisano, *Hermes*, p. 137-145.

97. Hérodote, *Histoires*, 6, 105-106 (Philippe Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, Institut Suisse de Rome, 1979, p. 196-197).

émerge de cette tragédie. Il est intéressant, en effet, de remarquer que, dans l'*Électre*, c'est le mouvement de l'agneau, qui arrive des *eschatiaí* les plus lointaines, accompagné par Pan, qui est mis en relief. Philippe Borgeaud a vu dans cette représentation du dieu l'emblème du berger qui redescend les chemins de la transhumance, qui vont des montagnes d'Arcadie à la plaine d'Argos<sup>98</sup>. L'agneau d'or se déplace donc en suivant ces trajectoires qui, dans le cadre des déplacements saisonniers des troupeaux, ramènent périodiquement les marges du territoire au centre en fonction des saisons : ce mouvement se prête à une lecture politique, comme un mouvement qui « fait » périodiquement le territoire<sup>99</sup>, et à travers lequel le centre politique retrouve les limites de l'espace où il peut exercer son contrôle sans que ceux-ci soient fixés à jamais comme sur une carte géographique moderne, fondée sur un imaginaire statique de l'espace politique. Dans cette perspective, particulièrement appropriée pour une « tragédie des confins », ce sont les marges qui confirment l'existence du centre en tant que centre politique. Gage du pouvoir royal et de sa légitimité, l'agneau à la toison d'or ne peut qu'être issu de ces *eschatiaí* mobiles. Ces espaces sont sous l'emprise de deux puissances qui en manifestent deux aspects différents : les Nymphes – déesses qui ne bougent jamais de leur coin – les représentent sous une forme pour ainsi dire « statique », comme « porte » sur le centre, tandis que Pan les met en connexion périodique avec le centre, sous une forme dynamique. Dans les deux cas, les *eschatiaí* sur lesquelles ces divinités règnent sont étroitement solidaires du centre politique du territoire.

L'imaginaire des marges qui ressort de la représentation du deuxième *stasimon* renvoie également à la richesse de l'âge d'or : c'est dans cette perspective qu'il faut lire la nature précieuse de la toison de l'agneau, qui est gage de la royauté d'Argos, ainsi que l'épiclese de *tamías* qui est attribuée à Pan. Cette qualification est décidément inhabituelle pour le dieu et évoque justement sa fonction de protecteur et administrateur des richesses qui se trouvent dans les *eschatiaí*. Encore une fois il s'agit d'un renversement des rapports entre centre et périphérie. Le *tamías* se

98. Ph. Borgeaud, *Recherches* cité n. 97, p. 87 et 96-97.

99. Je reprends ici la belle intuition de Ph. Borgeaud, *ibid.*, p. 96-97.

trouve normalement au centre de la maison : parmi les dieux, Zeus est le maître de maison qui préside à la distribution des parts des hommes en tant que *tamiēs*<sup>100</sup>. Dans les *tamiēia* (les garde-manger) se trouve d'ailleurs installé Zeus *ktésios*, qui agit doublement, en gardien des richesses de la famille et en administrateur (donc distributeur) de celles-ci<sup>101</sup>. Contrairement à ces puissances du « centre », Pan exerce sa fonction gardienne, protectrice et surtout dispensatrice depuis les régions de frontière montagneuses du territoire d'Argos : il a en charge les richesses mobiles<sup>102</sup> de la maison royale – les troupeaux – et c'est lui qui désigne qui a droit à l'agneau à la toison d'or.

L'étroite corrélation entre les marges du territoire et la légitimation du pouvoir peut s'entrevoir également derrière la situation géographique de la scène du sacrifice : la maison qui appartient à la lignée d'Égisthe se trouve en effet sur la voie qui conduit à Olympie, et lorsqu'Oreste se présente à Égisthe, il dit aller sacrifier au Zeus qui habite les bords de l'Alphée, c'est-à-dire à Zeus *Olúmpios* (v. 781-782). Ce détail, qui renvoie immédiatement aux compétitions olympiques, explique l'usage récurrent et significatif de métaphores agonistiques dans l'*Électre*, notamment pour décrire Oreste et Pylade comme des vainqueurs<sup>103</sup>. Au moment culminant de la tragédie, tout de suite après le récit du messenger qui nous a occupé ici, par exemple, le chœur célèbre Oreste en le décrivant comme « un vainqueur qui porte une couronne plus belle encore que celles que l'on reçoit à Olympie » (v. 862-865) et Électre le couronne avec ses bijoux comme un vainqueur (*niképhoros* v. 872)<sup>104</sup>. La construction de l'espace de la tragédie montre encore une fois que, en passant par des *eschatiaí* qui sont symboliquement proches d'Olympie, Oreste, comme un athlète vainqueur, peut obtenir la faveur de Zeus et reprendre le royaume qui appartenait à son père.

100. *Iliade*, 4, 84 : Ζεύς, ὅς τ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται ; Platon, *République*, 379e : οὐδ' ὡς ταμίας ἡμῖν Ζεὺς / ἀγαθῶν τε κακῶν τε τέτυκται. Cf. *Iliade*, 24, 527-530.

101. P. Brulé, « La cité est la somme des maisons », cité n. 31, p. 40-43.

102. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée* cité n. 68, p. 187-188.

103. Euripides, *Électre*, 528, 659, 686, 751, 761-762, 854, 862-865, 880-889. H.M. Roisman et C.A.E. Luschnig, *Euripides' Electra*, cité n. 97, p. 175 (*ad* v. 614).

104. Fl. Dupont, *L'insignifiance*, cité n. 17, p. 158-159.

Toutefois, comme l'a magistralement remarqué Florence Dupont, le parcours destiné à conduire victorieusement Oreste des marges au centre s'interrompt avec la décision de tuer Clytemnestre<sup>105</sup>. Une fois qu'Oreste a été couronné par les esclaves d'Égisthe (v. 854-855), au lieu de se diriger immédiatement à Argos, où il serait légitimé par les citoyens, il reste dans les marges, pour rejoindre sa mère dans la maison d'Électre. Après le meurtre, ce seront les frères divins de Clytemnestre – les Dioscures – qui exileront Oreste, en lui interdisant explicitement l'espace de la cité : « il ne t'est pas permis de poser le pied sur le sol de cette cité (*pólin tënd' embatéuein*) » (v. 1250-1251). Tout se passe donc comme si Oreste, n'ayant pas profité de la « porte » ouverte vers le centre – qui constituait la partie la plus importante du présage venant des Nymphes – se retrouvait exclu à jamais du palais royal.

Malgré son caractère fictif, le récit du sacrifice aux Nymphes dans l'*Électre* peut renouveler fructueusement l'imaginaire stéréotypé concernant ces déesses et donner de nouvelles pistes pour s'orienter dans les multiples attestations de leurs cultes. Une analyse fine de cet épisode permet de mieux préciser les compétences, les domaines et les modalités d'action de ces divinités. Nous espérons tout particulièrement avoir montré que leur association aux éléments naturels et aux espaces dits sauvages ne doit pas être comprise au premier degré, comme si le rôle des Nymphes concernait uniquement l'épanouissement de la fertilité (de la nature et des êtres humains).

Contrairement à ce que leur définition comme « divinités de la nature » pourrait laisser entendre, l'*Électre* suggère en fait que ces déesses ne sont pas du tout étrangères à la dimension de la « culture », mais profondément impliquées dans les stratégies politiques qui permettent aux Anciens de produire du territoire, c'est-à-dire de s'approprier un espace en l'agençant à travers des pratiques aussi réelles que symboliques<sup>106</sup>. Loin d'être opposées

105. *Ibid.*, p. 161-168.

106. Il n'est pas possible ici de faire une histoire de la notion de territoire et de ses différentes définitions élaborées dans le cadre de plusieurs disciplines (géographie, histoire, sciences politiques). En ce qui concerne l'Antiquité, ces problématiques ont été abordées notamment par Irad Malkin (« Territorialisation mythologique : les "autels des Philènes" en Cyrénaïque », *Dialogues d'histoire ancienne*, 16/1,

à la cité et au pouvoir politique, les Nymphes jouent depuis les marges le rôle de puissances gardiennes de l'accès au territoire : comme déjà dans l'*Odyssee*, où, selon la lecture proposée par Irad Malkin<sup>107</sup>, elles président à la réintégration d'Ulysse dans son île en tant que souverain, dans l'*Électre* les déesses sont appelées à réintégrer un élément venant de l'extérieur (Oreste) dans sa maison paternelle et à légitimer ainsi sa position dans l'espace politique d'Argos. En tant que divinités profondément enracinées dans l'espace local, les Nymphes ont donc la prérogative d'enraciner (ou non) ceux qui se présentent à la porte de leur domaine. Sur le plan divin, cette fonction se retrouve peut-être, comme l'a soutenu Philippe Borgeaud, dans le choix d'installer un nouveau dieu (Pan) dans les grottes des Nymphes en Attique au v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>108</sup>. Mais cet emplacement « à la porte » d'un territoire peut bien sûr être conçu comme ayant une fonction défensive : c'est pour cette raison que juste avant la bataille de Platée, l'oracle de Delphes ordonne aux Athéniens de sacrifier aux Nymphes Sphragitidès, à la suite immédiate de Zeus, Héra Cithéronienne et Pan, mais avant les héros locaux<sup>109</sup>.

L'*Électre* permet aussi de revenir sur la spécificité des compétences courotrophiques des Nymphes par rapport à d'autres divinités : leur action bienveillante, qui amène Oreste de la condition de jeune éphèbe à celle de citoyen adulte<sup>110</sup>, passe surtout à travers l'intégration du jeune homme à un espace dont l'importance est capitale – l'*oïkos* de son père Agamemnon. Le décodage du rite sacrificiel montre bien que l'action des déesses consiste à lui ouvrir les portes du palais royal : de cette manière les Nymphes réinstallent Oreste dans sa maison familiale en même temps que dans son statut de souverain et dans le territoire d'Argos – ces trois éléments étant indissociables les uns des autres à l'intérieur de cette tragédie. Cette réintégration implique

1990, p. 219-229 ; *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, en part. p. 6-7, 127-133, 158-167) et Marcel Detienne (« Qu'est-ce qu'un site », *Tracés de fondation*, éd. Marcel Detienne, Louvain, Peeters, 1990, p. 1-16 ; *id.*, *Apollon le couteau à la main*, Paris, Gallimard, 1998, en part. p. 30-31, p. 108-110).

107. I. Malkin, « The *Odyssey* and the Nymphs », cité n. 13.

108. Ph. Borgeaud, *Recherches* cité n. 97, p. 74-81.

109. Plutarque, *Vie d'Aristide*, 11, 3.

110. Fl. Dupont, *L'insignifiance tragique* cité n. 17, p. 140-143.

aussi la délégitimation d'une lignée familiale (celle d'Égisthe) en faveur d'une autre (celle d'Agamemnon). Ces observations nous permettent de suggérer que l'action courotrophique des Nymphes consiste à intégrer les jeunes gens à la cité en assurant leur ancrage dans une lignée familiale en même temps que dans un territoire. Pour le dire autrement, l'ancrage dans l'espace que les Nymphes assurent ne peut pas se faire sans l'intégration à une lignée familiale. C'est dans cette perspective qu'il faut lire certaines attestations de cultes des Nymphes pratiqués par des tribus ou des phratries, c'est-à-dire des formations sociales formées sur la base d'une parenté fictive et partageant un certain espace : à Thasos, par exemple, les Nymphes vénérées par la phratrie des Amphotérides (les Nymphes « des Amphotérides ») sont honorées sous les épicleses de *kourádes* et *patroíai*. Si la deuxième qualification fait référence à leur caractère « ancestral »<sup>111</sup>, la première semble faire allusion au *koureíon*, le sacrifice par lequel le jeune homme est intégré dans la phratrie<sup>112</sup>. À Cos, les déesses sont honorées avec un culte public auquel participent les *phulaí* de l'île : une inscription de la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. mentionne les noms des *archeúontes* qui ont été couronnés parce qu'ils ont sacrifié aux Nymphes et ont accueilli dignement les *phulétai*<sup>113</sup>. C'est peut-être le cas également à Théra, où la tribu (*phúlē*) dorienne des Hylleis (et probablement celle des Dymanes) honore ses propres Nymphes, à proximité du temple d'Apollon, divinité dont il est à peine nécessaire de rappeler le rôle joué dans la colonisation de l'île<sup>114</sup>. En tant qu'impliquées dans les stratégies d'intégration à l'espace politique, ces divinités interviennent pour

111. *Contra* F. Cordano (« Nùmphai katà tàs oikías », cité n. 29), qui voit derrière l'adjectif *patroíos* les *pátrai*, une sous-division des fratries.

112. L'inscription a été publiée par Claude Rolley, « Le sanctuaire des dieux *patrôoi* et le Thesmophorion de Thasos », *Bulletin de correspondance hellénique*, 89, 1965, p. 441-483 (l'inscription concernant les Nymphes est la n° 9, p. 449). Sur les dieux *patrôoi*, Robert Parker, « πατρῷοι θεοί. The Cults of Sub-Groups and Identity in the Greek World », *Religion and Society. Ritual, Resources and Identity in Ancient Graeco-Roman World*, éd. Anders Holm Rasmussen, Susanne Williams Rasmussen, Rome, Quasar, 2008, p. 202-214 ; F. Cordano, « Nùmphai katà tàs oikías » cité n. 29 ; sur le *koureíon* v. Fl. Gherchanoc, *L'oikos*, cité n. 31, p. 123-124.

113. Stéphanie Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2013, p. 161.

114. *IG XII 3*, 378 (Hylleis) et 377 (Dymanes, mais le nom est restitué par les éditeurs). V. J. Larson, *Greek Nymphs*, cité n. 5, p. 188 ; Irad Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leyde, Brill, 1987, p. 57-60.



assurer une légitimité à l'emprise que certains groupes exercent sur certains espaces, qu'ils soient politiques ou rituels, le plus souvent les deux à la fois.

Si l'on adopte le point de vue de l'*Électre*, ces déesses, loin d'être de paisibles divinités de la « nature », peuvent être considérées comme étant situées au cœur d'un enjeu politique capital. Elles contribuent à faire du territoire, c'est-à-dire à tisser un lien à l'espace, qui est toujours un espace politique, supposant une négociation entre hommes, et entre hommes et dieux.

doralice.fabiano@unimi.it