UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01586449 9

Waltz, Pierre
A propos de l'Elpis
hésiodique

PA
4011
W35

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/proposdelelpish00walt

LIBRARY
NOV 28 1961
UNIVERSITY OF TORONTO
775929
PA
4011
W35

A PROPOS DE L'*ELPIS* HÉSIODIQUE

La mode, en philologie, est aux restaurations : anciennes leçons reprises par la critique, anciennes interprétations réhabilitées par l'exégèse, telle est la tradition qui — bien souvent avec raison — tend de plus en plus à s'établir. C'est ainsi que, dans le mythe de Pandore raconté par Hésiode, M. Paul Girard a voulu remettre en honneur la traduction, généralement abandonnée par les commentateurs modernes, du mot Ἐλπίς par *Espérance* (1) : avec toute l'autorité que lui donnent une longue étude de la question et ses travaux sur l'épopée primitive, il a cherché à établir : 1° que l'Elpis, qui reste seule prisonnière dans la jarre d'où Pandore a laissé échapper tous les fléaux, est un bien ; — 2° que sa présence au milieu d'eux s'explique par ce fait que la jarre aurait contenu, mêlés, à la fois les biens et les maux. M. Paul Girard m'a fait le très grand honneur de citer mon nom à côté de ceux d'O. Gruppe, de Flach, de J. Girard, pour rappeler qu'après A. Lebègue j'avais adopté le sens de *prescience*, d'*attente du malheur*, et fait de l'Elpis un mal, ou plutôt donné à ce terme une valeur indifférente, rendue péjorative seulement par le contexte. Tout en reconnaissant la portée des arguments invoqués par M. Girard, je crois devoir présenter quelques objections à sa théorie, — qui d'ailleurs laisse sans solution une difficulté assez sérieuse : pourquoi

(1) P. Girard, *Le mythe de Pandore dans la poésie hésiodique* (*R. E. G.*, juillet-octobre 1909, p. 217-230).

ue des études grecques, v. 23, no. 101, jan-fe

l'Elpis reste-t-elle prisonnière dans la jarre? Examinons successivement les divers points en litige.

I. Pour prouver que l'Elpis est un bien, M. Girard invoque, outre deux vers d'Hésiode lui-même (*Travaux*, v. 498 et 500), des textes de Simonide d'Amorgos (fr. I, v. 6), de Théognis (v. 1135 sq., 637), de Pindare (*Ném.*, XI, v. 45-46) et d'Eschyle (*Prométhée*, v. 248). Pour deux de ces passages, aucun doute n'est possible : quand Théognis affirme que l'Elpis est la seule divinité bienfaisante qui soit restée parmi les hommes, alors que toutes les autres s'en allaient dans l'Olympe, et quand Prométhée, vivement loué par le chœur, se vante de l'avoir donnée aux hommes pour les empêcher d'avoir toujours la pensée de la mort présente à l'esprit, c'est incontestablement d'un espoir salutaire qu'il est question. Dans les autres textes cités, on ne peut nier qu'il s'agisse de l'*attente* d'un bien, qui, comme la crédulité, « alimente nos vains efforts » (1), ou sur laquelle se repose le paresseux qui, au lieu de travailler, « demeure en place dans une vaine attente » (2). Ces exemples pourraient même être facilement multipliés, puisque l'acception la plus ordinaire du mot ἐλπίς est celle d'espérance. Mais n'est-ce pas là précisément ce qui donne toute leur valeur aux textes, beaucoup plus rares, où le terme conserve le sens neutre critiqué ici par M. Girard? Pour qu'Hésychios ait pu le considérer comme le sens premier du mot (3), pour que Thucydide ait pu employer l'expression « ἐλπίδα τοῦ φόβου », l'*appréhension d'un malheur redouté* (4), il faut qu'ils aient possédé des textes anciens, qui ont servi à l'un de témoignages, à l'autre de modèles, et leur ont permis de donner à ce mot une valeur qu'il n'avait pas ordinairement. Et si Platon ne s'était pas fondé sur des autorités de ce genre, aurait-il pu définir l'ἐλπίς la

(1) Simonide, *loc. cit.*

(2) Hésiode, *Tr.*, v. 498.

(3) Ἐλπίς · προσδοκία.

(4) Thucydide, VII, 61, 2. C'est à peu près ce que Platon (*Rep.*, p. 330-331) entend par l'ἐλπὶς κακή, sentiment éprouvé par un homme qui redoute l'avenir en raison de ses malheurs passés.

« prévision conjecturale de l'avenir », δόξας μελλόντων (1)? En particulier, si c'est là, comme le veut Hésychios, la signification primitive du terme, quoi d'étonnant à ce qu'Hésiode, tout en l'employant ailleurs dans une acception plus moderne, la lui ait conservée dans l'exposé d'un mythe aussi ancien?

D'autre part, l'attente d'un bien doit-elle être considérée comme un bien positif? Oui, dit M. Girard (p. 221-222), se fondant surtout sur l'autorité d'Eschyle : la « croyance à un bonheur futur, qui ne peut pas venir, mais qu'on entrevoit et qu'on désire », l' « attrait décevant de l'espérance » est encore un bien pour les malheureux mortels. Mais est-il certain qu'Eschyle ait respecté la tradition hésiodique? Il l'a, par ailleurs, si profondément modifiée (2), qu'on peut en douter. De plus, la grande majorité des auteurs grecs paraissent faire peu de cas du sentiment ou de la disposition d'esprit qu'exprime le mot ἐλπίς : quand ils n'en parlent pas avec amertume, c'est avec défiance ou ironie. Est-ce un bien, cet espoir « vide », cette folle attente d'un bonheur qui ne saurait venir de lui-même, cette illusion qui empêche le paresseux de comprendre que le travail seul peut le lui donner? Est-ce un bien, cet espoir « funeste » (χαλεπός), qui nous engage dans les entreprises imprudentes où nous nous brisons (3)? Est-ce un bien, cette « pâture des mortels frivoles » (4) qui « nous incite à courir au danger » et conduit à la ruine ceux qui s'y abandonnent (5)? « L'Elpis, dit Sophocle, est souvent un bien pour les hommes, mais souvent aussi elle trompe nos désirs téméraires » (6).

(1) *Leg.*, p. 644 c. Cf. encore Sophocle, *O. R.*, v. 486, 771, — *O. C.*, v. 1749, etc.

(2) Principalement en supprimant, dans la légende de Prométhée, l'épisode du sacrifice à Mêkonê, qui, dans la poésie hésiodique, légitimait la vengeance de Zeus; chez Eschyle, la jalousie des dieux à l'égard des hommes n'a même plus cette excuse.

(3) Hésiode, *loc. cit.*; — Théognis, v. 637-638. Cf. Simonide d'Amorgos, *loc. cit.*

(4) Ménandre, *Monostiches*, v. 42 :

Αἱ δ' ἐλπίδες βοσκοῦσι τοὺς κενοὺς βροτῶν.

(5) Thucydide, V, 103 : Ἐλπὶς..... κινδύνῳ παραμύθιον οὖσα κτλ.

(6) *Antigone*, v. 611 sq. Cf. fr. 205 : Ἐλπὶς οὐδὲν ὠφελεῖ κτλ.

Euripide est encore plus catégorique : « L'Elpis est un fléau pour les mortels » (1). Aussi les épithètes peu flatteuses sont-elles prodiguées à cette espérance « creuse, pernicieuse, éhontée » (2), qui « roule çà et là des mensonges légers comme le vent » (3). Elle est si loin d'être un bien *par elle-même,* que sa valeur change selon la qualité de l'homme qui l'éprouve : ce qui, suivant Chilon, différencie les gens intelligents des imbéciles, c'est qu'ils ne conçoivent que des espoirs salutaires (ἐλπίσιν ἀγαθαῖς) (4). Cette expression, ἐλπὶς ἀγαθή, et une autre similaire, χρηστὴ ἐλπίς, reviennent fréquemment chez tous les auteurs grecs (5) : dans les cas où ils la considèrent comme un bien, ils se croient obligés de le spécifier, et de la distinguer de la précédente; peu s'en faut qu'Hésiode n'ait fait des deux Elpis, comme des deux Éris, des sœurs ennemies (6).

II. Si l'*Elpis* était un bien, comment se trouvait-elle dans la jarre des fléaux? C'est cette difficulté que M. Girard a essayé de résoudre en émettant l'hypothèse que la jarre aurait contenu en même temps les biens, qui se seraient envolés au

(1) *Suppliantes*, v. 479.

(2) Ἐλπὶς κενή ou κενεή (Hésiode, *loc. cit.*; Eschyle, *Perses,* v. 790; Sophocle, *Ajax*, v. 477; *Electre*, v. 1452; Pindare, *Ném.*, VIII, v. 45), φθονερά (Pindare, *sthm.*, II, v. 43), ἀναιδής (Pindare, *Ném.*, XI, v. 45).

(3) Pindare, *Ol.*, XII, v. 5-6.

(4) Cf. Diogène de Laërce, I, 69.

(5) Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, t. I, p. 70; L. Schmidt, *die Ethik der alten Griechen*, t. II, p. 72 sqq.

(6) Hésiode, *Tr.*, v. 498-500 : « Le paresseux, qui, sans avoir de quoi vivre, attend que ses vains espoirs se réalisent, roule dans son âme de bien tristes pensées. L'indigent ne voit pas à ses côtés l'*Espérance salutaire*... etc. » En ce qui concerne ce dernier vers :

Ἐλπὶς οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει,

M. Girard (p. 220, n. 3) conteste mon interprétation (ἐλπὶς ἀγαθὴ οὐ κομίζει κτλ.), et joint οὐκ à ἀγαθή, en comparant le v. 317 (αἰδὼς οὐκ ἀγαθὴ κτλ.), et sans doute aussi en raison de l'ordre des mots. Mais il me paraît peu vraisemblable qu'Hésiode attribue une espérance, même « peu salutaire », même l' « espoir pervers dont se repaît le paresseux » (P. Girard) à cet indigent en proie à la faim et à la misère, qui, réduit à l'asile, « presse dans sa main amaigrie son pied gonflé de fatigue ». C'est là bien plutôt l'attitude du désespoir ; le cas n'est plus le même que celui du cultivateur peu laborieux qui, trop confiant dans l'avenir, se croise les bras et attend qu'un miracle fasse prospérer son champ.

ciel, à l'exception de l'Espérance. A l'appui de cette théorie assez neuve (1), M. Girard invoque quatre textes, dont trois d'époque relativement récente. Théognis dit expressément (v. 1135 sq.) que l'Espérance est la seule divinité bienfaisante qui soit demeurée sur la terre, tandis que les autres, au nombre desquelles le poète cite la Foi, la Tempérance et les Grâces, s'en sont allées dans l'Olympe ; suivant M. Girard (p. 224), Théognis « paraît se souvenir du récit d'Hésiode, ou de la tradition qui l'avait inspiré » ; mais Hésiode ne parle pas nommément d'autre chose que d'une jarre (circonstance que Théogis ignore ou néglige) d'où les maux se seraient échappés pour se répandre sur la terre ; il n'y a donc, entre les deux narrations, aucune relation formelle. Au contraire, chez Babrios (f. 58 Crusius), c'est d'une jarre que tous les biens s'échappent, pour remonter au ciel, à l'exception de l'Espérance ; quoiqu'il ne soit plus question ni de Pandore ni de la diffusion des maux parmi nous, le souvenir d'Hésiode est ici très probable. Il est tout à fait incontestable dans le passage du traité *De la Piété* où Philodème prétend que le vase des fléaux (πίθος τῶν κακῶν) a été ouvert, non par Pandore, mais par Épiméthée, qui est ainsi rendu responsable de leur dispersion. Or voici la conclusion que M. Girard (p. 225) tire du rapprochement de ces deux derniers textes : « Ce vase, ouvert par lui, et rempli, chez le fabuliste, de tous les biens, est qualifié par Philodème de vase des maux ... : c'est donc que biens et maux s'y trouvaient mêlés. » L'induction serait certaine, si l'on prouvait que c'est bien à la même jarre que Babrios et Philodème font allusion ; mais l'un parle du vase des biens, l'autre du vase des maux, sans qu'aucun des deux songe à remarquer que sa désignation est incomplète et partant inexacte ; est-il bien sûr que ces deux vases n'en fassent qu'un ? J'avoue que j'ai des doutes. N'oublions pas, en effet, qu'une autre tradition, très antique aussi — bien que postérieure,

(1) M. Girard en attribue l'invention à P. Weizsäcker, qui l'aurait au moins *entrevue*, et renvoie à l'article *Pandora* dans le *Lexicon* de Roscher, col. 1522.

selon M. Girard (p. 226), à celle d'Hésiode —, raconte que les biens et les maux sont parqués dans deux jarres distinctes, d'où Zeus les tire à sa fantaisie pour les envoyer chez les mortels (1). Une confusion n'a-t-elle pas pu s'établir entre les deux légendes? et l'erreur commise très anciennement sur le sens d'ἐλπίς n'explique-t-elle pas suffisamment comment l'unique jarre hésiodique — celle des fléaux — a pu être prise, par des écrivains plus récents, pour la jarre des biens dont parlait le mythe homérique? Cela est d'autant plus probable qu'aucun auteur n'a dit clairement que ce mélange ait eu lieu dans la jarre de Pandore : dans une épigramme de Makédonios (2), nous voyons sans doute que les biens en sont sortis et ont pris leur vol vers l'Olympe ; mais, quand le poète ajoute que Pandore « a laissé retomber avec le couvercle la brillante parure de ses charmes » et qu'il ne reste plus sur la terre que « la femme vieillissante et la jarre vide », il me semble que c'est singulièrement forcer le texte que d'affirmer (p. 225) que « la vieillesse et les autres maux étaient *certainement* dans la jarre avec les biens ». Je ne vois là qu'une erreur commise par Makédonios sur le sens du vieux mythe : la légende avait eu le temps de se modifier et de se corrompre, du siècle d'Hésiode à l'époque de Justinien !

Ces divers textes n'ajoutent donc, en fin de compte, aucun fait précis à ce que disait Hésiode lui-même; or les seuls renseignements que contienne le récit des *Travaux*, c'est que Pandore dispersa ce qui était dans la jarre (3), qu'elle laissa retomber le couvercle avant que l'Elpis ait pu sortir, mais que, d'autre part (4), les fléaux se répandirent en foule parmi les

(1) *Iliade*, XXIV, v. 527 sq.

(2) *Anth. Pal.*, X, 71 (et non II, 71).

(3) T. Stickney (*Les Sentences dans la poésie grecque*, p. 64) a fait ressortir le manque de précision de ces v. 94 sq., provenant notamment de ce que le complément direct du verbe ἐσκέδασ(ε) n'est pas exprimé.

(4) En adoptant l'explication proposée par M. Girard (p. 223) pour le mot ἄλλα au v. 100 :

Ἄλλα δὲ μυρία λυγρὰ κατ' ἀνθρώπους ἀλάληται.

hommes. Il n'est nullement question de biens qui, primitivement confondus avec eux, s'en seraient séparés en s'envolant vers les cieux. M. Girard admet (p. 226) qu' « Hésiode concevait les biens et les maux... mélangés dans la jarre, mais il ne le dit pas, parce que ce qui l'intéresse, c'est l'origine du mal; c'est la cause première des calamités qui affligent le monde; cela seul l'occupe; le reste, il le néglige. » Sans doute, M. Girard a raison lorsqu'il ajoute : « Ces sous-entendus lui sont familiers; il décrit peu, conte peu, et jamais pour le plaisir. » J'ai eu également l'occasion de montrer (1) qu'Hésiode retranche systématiquement de ses récits et de ses descriptions tout ce qui ne tend pas directement à une fin exhortative ou didactique. Mais la fuite des biens dans l'Olympe était-elle un de ces détails que le poète pouvait omettre, parce qu'ils étaient indifférents à la thèse qu'il établissait? Dans une explication de l'origine du mal, l'allégorie des biens abandonnant la demeure des hommes était un argument tout aussi puissant que la diffusion des fléaux parmi eux: Hésiode aurait-il dédaigné la partie la plus probante peut-être de la vieille légende, — car la privation d'un bien est souvent pire qu'une calamité positive? C'est d'autant moins vraisemblable que, dans le développement d'une idée, l'antithèse est non seulement un procédé familier à Hésiode, mais le procédé hésiodique par excellence : c'est un artifice constant chez lui que d'opposer la vertu au vice, Diké à Hybris, l'Émulation à la Jalousie, l'Age d'or à l'Age de fer, sa vie à celle de Persès; par quel caprice ou quel accident en aurait-il négligé un des exemples les plus frappants que son poème eût contenus, et que la tradition lui offrait d'elle-même : le contraste entre les maux qui fondent sur les hommes et les biens qui les quittent au même instant (2)?

(1) *Hésiode et son poème moral*, p. 103 sq.

(2) Suivant M. Girard (p. 227), le nom de l'Espérance devait suffire à évoquer le souvenir des autres biens, ses compagnons dans le vase mystérieux. Cette excuse à la concision excessive du poète perd toute portée, si nous adoptons pour ἐλπίς le sens primitif de προσδοκία, de δόξα μελλόντων.

III. Si l'Elpis était opposée par Hésiode aux biens envolés, on comprendrait aisément ce que veut dire le poète en supposant qu'elle reste prisonnière chez Épiméthée : ce serait le seul avantage dont les hommes n'eussent pas été privés. Mais dans le texte hésiodique, elle est opposée très nettement — surtout si l'on considère le mot ἄλλα comme l'équivalent d'une particule adversative — à d' « autres êtres » (en fait, les fléaux) qui se répandent *parmi les hommes*. Comment s'expliquerait-on alors qu'après avoir laissé fuir les biens, les hommes aient vu séjourner parmi eux à la fois les maux, parce qu'ils auraient réussi à sortir de la jarre, et l'Espérance, parce qu'elle n'aurait pas pu s'en échapper? Il y aurait là une contradiction formelle. Il s'agit donc d'un de ces êtres, qui, n'étant pas arrivé à pénétrer dans l'humanité, y est resté étranger; et l'Elpis ne saurait désigner autre chose qu'un malheur qui n'a pas pu nous atteindre ou un sentiment que nous ne sommes pas susceptibles d'éprouver. C'est ici que prend toute sa valeur le texte de Platon que j'ai ajouté à ceux qu'avait déjà invoqués A. Lebègue : « Il faut veiller, dit Zeus, à ce que les hommes ne puissent plus prévoir la date de leur mort, comme ils la prévoient maintenant : j'ai enjoint à Prométhée de faire cesser cet état de choses [1]. » Mais cette prescience doit-elle être regardée comme un mal? Assurément, puisque, chez Eschyle, nous avons vu Prométhée lui-même se vanter d'y avoir mis fin : il a « ôté de devant nos yeux l'image de la mort », et remplacé dans notre âme la prévision exacte de l'avenir, cette Elpis trop véridique, par une Elpis erronée, mensongère — « aveugle », dit le poète —, mais qui nourrit chez les hommes une douce illusion.

La prescience est donc un mal, que les dieux nous ont épargné. Or c'est aussi ce qu'Hésiode dit de l'Elpis. La tradition mythologique et la philologie sont d'accord pour appuyer notre interprétation : Pandore, instrument inconscient de la

1. *Gorgias*, p. 523 d.

vengeance divine, ouvre, par un geste de curiosité instinctive, la jarre des fléaux, puis laisse retomber le couvercle, sans trop savoir elle-même pourquoi (1), juste à temps pour nous éviter le châtiment suprême que, par un scrupule tardif, le roi des dieux hésite à nous infliger : la connaissance des malheurs à venir. Quelques hommes seuls mériteront par leurs vertus le don de prévoir l'avenir : privilège peu enviable, car la certitude des calamités futures ne provoquera en eux qu'un profond découragement (2). Loin que l'Elpis s'identifie avec l'Espérance, c'est justement en la retenant prisonnière que les dieux nous permettent encore d'espérer.

Pierre WALTZ.

(1) « Par la volonté de Zeus », dit le v. 99 des *Travaux*; cf. P. Girard, p. 229, n. 2. Il y a là encore une analogie avec le mythe platonicien : c'est Zeus qui ordonne à Prométhée de retirer aux hommes la connaissance du moment où ils doivent mourir.

(2) C'est ce dont Tirésias se plaint vivement à Zeus dans la *Mélampodie* (fr. 161 Rzach). Cf. également Sophocle, *O. R.*, v. 416 sq.

A PROPOS DES TABLETTES ORPHIQUES

DE CORIGLIANO

Découvertes à Corigliano, près de Sybaris, reconnues par M. Comparetti comme des fragments de poèmes orphiques, les tablettes dont je voudrais brièvement m'occuper ont été déjà plusieurs fois étudiées, notamment par MM. Dieterich, Foucart et Salomon Reinach. Celui-ci s'est en particulier préoccupé (1) d'une phrase très singulière, qui se rencontre au nominatif dans l'une des tablettes, au vocatif dans l'autre : « Chevreau, je suis (ou tu es) tombé dans le lait », ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον (ou ἔπετες). Le sens général de cette formule n'est pas douteux ; il est attesté d'ailleurs par le fait qu'elle suit immédiatement une autre formule beaucoup plus claire : « Tu es devenu dieu, d'homme que tu étais », θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου. Le « chevreau tombé dans le lait » est à coup sûr un synonyme mystique du « mortel divinisé », c'est-à-dire de l'homme purifié par l'initiation. La difficulté est seulement de savoir à quoi se réfère cette synonymie.

M. Salomon Reinach, dans le commentaire abondant et ingénieux qu'il a donné de cette formule, se montre d'abord disposé à admettre l'existence d'un bain d'initiation, d'un plongeon dans le lait, analogue au plongeon dans l'eau que

1 *Cultes, Mythes et Religions*, II, pp. 123 sqq.

PA
4011
W35

Waltz, Pierre
A propos de l'Elpis hésiodique

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 16 13 20 05 020 1