



L'Imaginaire de l'eau dans la littérature antique

*Actes de la journée scientifique
du XLV^e congrès de l'APLAES*

édités par Émilia Ndiaye

Paris
Annales de l'APLAES
2014

ISSN 2271-4693

Ce livre électronique peut être consulté en ligne à l'adresse
<http://revues.aplaes.org>
Il est également catalogué par la Bibliothèque Nationale de France

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous
les pays.

© 2014 APLAES (Association des Professeurs de Langues anciennes de
l'Enseignement supérieur) <http://www.aplaes.org>
Siège social : École Normale Supérieure, 45, rue d'Ulm, 75005 Paris
Mise en page par Robert Alessi, CNRS UMR 8167, université de Poitiers

Les eaux dans le « séjour moisi de l'Hadès frissonnant », d'Homère à Virgile

ÉMILIA NDIAYE
Université d'Orléans
Laboratoire POLEN

Les conceptions du monde de l'au-delà, monde imaginaire s'il en est, sont multiples chez les Indo-Européens, qui le situent dans les cieux ou dans les régions souterraines. Mais la plupart du temps « l'autre monde se trouve au-delà d'un plan d'eau : océan, baie, ou plus souvent une rivière qui est traversée de différentes manières, par un ferry, un pont, ou en pataugeant », comme l'a montré Lincoln (1982, p. 19), qui met en relation plusieurs récits d'origines diverses, grecque, sanskrite, nordique ou celte. On sait que pour les Anciens, Grecs ou Romains, la rivière qui sépare des Enfers, « séjour moisi de l'Hadès frissonnant », εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Αἴδαο¹, est le Styx (ou son bras l'Achéron) et que c'est le nocher Charon qui la fait franchir aux âmes des morts. Mais l'hydrographie souterraine est loin de se limiter à ce fleuve. Nous nous attacherons ici aux eaux infernales telles qu'elles sont présentes dans la littérature gréco-latine, pour analyser leur représentation et leur symbolique dans l'imaginaire des Grecs et des Latins.

Pour éviter un plan exclusivement chronologique, nous commencerons par présenter la topographie des Enfers telle que Virgile l'a dessinée, si on peut dire, dans le chant VI de l'*Énéide*, avec la caractérisation des différentes eaux. De ce point de départ nous remonterons à la source, c'est-à-dire à l'explication cosmique donnée par Platon, lui-même héritier d'Hésiode et d'Homère. Dans un deuxième temps nous clarifierons les fonctions des eaux infernales.

Hydrographie des Enfers

Virgile

Virgile évoque à deux reprises les Enfers dans ses œuvres, à l'occasion des catobases de deux de ses personnages. Orphée descend au royaume de Pluton et Proserpine à la recherche d'Eurydice dans les *Géorgiques* (IV, 453–509), et dans l'*Énéide* (VI, 264–900) Énée va consulter son père Anchise, qui fait partie des héros fortunés dans les champs élyséens, pour apprendre de sa bouche son destin comme fondateur de la future Rome. Si, dans les *Géorgiques*, l'épisode est bref, une cinquantaine de vers, puisque l'intérêt du passage réside surtout

1. Mazon, 1951, v. 153.

dans la tragédie vécue par Orphée qui perd une seconde fois son Eurydice lors de sa remontée vers la lumière terrestre, le poète développe un chant entier pour la catabase d'Énée, soit plus de 600 vers. Les dimensions de ce chant VI sont multiples : nous nous limiterons à la topographie établie par le poète, qui, le premier, donne une description précise de ces profondeurs imaginaires.

Rappelons brièvement le parcours. L'entrée se fait par le lac Averno², « marécage ténébreux », situé à Cumès en Campanie, « dans lequel reflue l'Achéron »³ (107 : *tenebrosa palus Acheronte refuso*) ; une fois arrivé aux eaux fangeuses du Cocyte⁴, réceptacle d'eaux bourbeuses, un des bras du Styx aux neuf plis⁵, on les traverse sur la barque de Charon pour se rendre au marais ou lac stygien, où se trouve Cerbère ; deux voies distinctes s'offrent alors⁶ : l'une vers « le Tartare impie » (543 : *impia Tartara*) entouré du « fleuve dévorant », le Phlégéon (ou Pyriphlégéon), « torrent de flammes » (550 : *rapidus flammis [...] torrentibus amnis*), qui enferme les criminels impies condamnés aux supplices, les Titans, Ixion et tous les autres ; y coule également l'Achéron, dont le Phlégéon serait un affluent.

L'autre chemin, que prend Énée, mène vers les champs élyséens⁷, « espaces riants, aimable verdoisement des bosquets fortunés, séjour des bienheureux » (638–639), demeure des héros, des prophètes et des sages, où le fleuve Éridan⁸ « fleuve puissant, fait rouler ses eaux puissantes à travers la forêt » (659 : *plurimus Eridani per siluam uoluitur amnis*) et rend ces prairies « rafraîchies par des ruisseaux » (674 : *prata recentia riuis*). S'y trouve surtout le Léthé, « qui coule au long de paisibles séjours » (705 : *domos placidas qui praenatat*), et autour duquel « volent » des âmes en grand nombre qui boivent, au bord des eaux du fleuve, « la liqueur d'insouciance et l'oubli sans fin » (715 : *securos latices et longa obliuia potant*⁹) ; car, comme l'explique Anchise, avant leur

2. La réalité du lac correspond à cette atmosphère sombre : falaises abruptes, exhalaisons causées par les solfatanes, grondements dus à des secousses telluriques, voir Houriez (1993, p. 83).

3. Nous reprenons, ici comme dans les autres citations, la récente traduction proposée par Veyne (2012).

4. Sur ces fleuves, voir Perret (1982, v. 53, n. 1 et v. 104 n. 2).

5. Voir aussi 132, 297 (*Turbidus hic caeno uastisque uorgine gurgis aestuat | atque omnem Cocyto eructat harenam*, « c'est là qu'un tourbillon bourbeux, en un gouffre énorme, bouillonne et vomit tout son limon dans le Cocyte ») et 323 (*Cocytus stagna alta uidet Stygiam paludem*, « Tu vois l'étang profond du Cocyte, tu vois le marais du Styx »).

6. Sur les influences platoniciennes, pythagoriciennes et orphiques de l'Y de ce cheminement, voir Houriez, 1993, p. 78–79 ; Deproost, 2001, p. 4.

7. Pour les références dont s'est inspiré Virgile, voir Houriez (1993, p. 77).

8. Hydronyme d'un fleuve de l'Attique ou des monts Rhipées — nom mythologique du Pô, Veyne (2012, 201–202, n. 1).

9. Jacques Perret traduit ainsi : « boivent les philtres apaisants, les longs oublis » (Perret, 1982, v. 715).

réincarnation elles doivent se laver de toutes les souillures pendant mille ans, et la dernière étape est située « sur la berge du Léthé [...], afin qu'ayant évidemment tout oublié elles aillent voir de nouveau la voûte céleste » (749–750 : *Lethaeum ad fluuium [...] | scilicet immemores supera ut conuexa revisant*).

Si un tel système de métempsycose date au mieux des philosophies orphique, pythagoricienne et platonicienne, le monde souterrain vient de loin, créé en même temps que l'univers — comme le raconte Hésiode dans la *Théogonie*, reprenant le schéma global établi dans les textes homériques.

Homère et Hésiode

Le séjour des morts est présent dans les textes homériques, par une brève allusion dans l'*Illiade*, quand l'âme de Patrocle apparaît à Achille (XXIII, 72–103), mais surtout dans l'*Odyssée* : au chant XXIV, 1–204, quand les âmes des prétendants arrivent chez Hadès, et dans tout le chant XI, le seul que nous retiendrons ici. Ce passage correspond non pas à une catabase mais à une *nékyia*, « évocation des morts », opérée par Ulysse sur injonction de Circé : il doit aller consulter l'oracle Tirésias aux Enfers pour connaître son avenir. Mais le héros ne descend pas « chez Hadès en son palais de pourriture »¹⁰ (X, 512 : εἰς Αἴδεω [...] δόμον εὐρώεντα), il se contente de se trouver à la jonction entre les deux mondes, celui des morts et celui des vivants. Suivant les indications de Circé (X, 490–540), il se rend au pays des Cimmériens et avance jusqu'au lieu indiqué : « Là-bas, dans l'Achéron le Pyriphlégethon se jette | et le Cocyte issu des eaux du Styx ; | il s'élève une roche au confluent tonnant des fleuves » (X, 513–515 : ἔνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσι | Κώκυτός θ', ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ, | πέτρῃ τε ζύνεισιν τε δὺν ποταμῶν ἐριδοῦπων¹¹). Lieu de confluence de plusieurs fleuves, c'est un point de jonction entre la terre et la zone humide constituée par le séjour d'Hadès, où il est possible d'évoquer les âmes des morts. Ce point se trouve « au bord de l'Océan », l'Océan étant le fleuve qui entoure la terre : on reste sur le plan horizontal, mais là où il est traversé par l'axe vertical qui permet le passage entre le monde terrestre et le monde souterrain.

C'est précisément cet axe qu'évoque Hésiode dans la *Théogonie* où il raconte l'organisation du monde et dessine les grandes lignes de la topographie

10. Nous reprenons la traduction, comme pour les autres citations, de Jaccottet (1982) ; Louis Bardollet traduit par « la fangeuse demeure d'Hadès » (Bardollet, 1995, *ad loc.*), Frédéric Mugler par « le putride séjour d'Hadès » (Mugler, 1991, *ad loc.*).

11. On a situé ce lieu, depuis Hérodote (V, 92) et Thucydide (I, 46, 4), en Thesprotie, en Épire, où confluent les fleuves Achéron et Cocyte et où se situe un *nékromanteion* : voir Cabanes (1976, p. 3) et le commentaire détaillé de ces indications par Éric Fouache et François Quantin (Fouache et Quantin, 1996, p. 2–3).

des lieux souterrains (720–819), reprenant donc cette disposition qui donne à l’Océan un rôle primordial (790–791). Ces lieux, caractérisés par l’humidité et l’obscurité de Nuit et de Trépas, s’opposent au monde terrestre, baignés de la lumière de Soleil, mais tous deux sont organisés de la même manière. Ils sont dirigés par un couple royal, Zeus et Héra d’une part, Hadès et Perséphone d’autre part, et habités par toutes sortes de divinités chtoniennes d’une part, ouraniennes d’autre part. Les divinités obscures sont, bien évidemment, moins bénéfiques que les autres, et l’évocation commence par le Tartare, « lieu de moisissure »¹² (731 : χῶρω εὐρώεντι), entouré d’une enceinte de bronze, où les héros ou dieux déchus pour leur punition sont précipités au fond des ténèbres brumeuses (729 : ζῶφω ἠερόεντι), et situé à égale distance de la Terre que le Ciel. Hésiode ne fait pas de réelle description des lieux, il trace les grands axes, et la seule eau qui traverse ce lieu est l’eau glaciale, impérissable, de « la terrible Styx, fille aînée de l’Océan »¹³ et de Nuit (776–777 : δεινὴ Στύξ, θυγάτηρ ἄψορροῦ Ὀκεανοῖο | πρεσβυτάτη), qualifiée comme « le grand serment des dieux » (784 : θεῶν μέγαν ὄρκον)¹⁴. Sa fonction unique est de garantir les serments divins, comme Homère en donne plusieurs exemples¹⁵, la punition est grande s’il y a parjure, même — ou surtout — pour une divinité¹⁶.

Platon

Quittons la poésie pour la philosophie, et plus précisément pour les mythes platoniciens. Plusieurs parlent des Enfers, à propos de l’âme, et leur confèrent une dimension philosophique : le principal enjeu est de faire disparaître toute crainte devant la mort chez ceux qui ont mené une vie conforme à la justice. Sur les cinq mythes de Platon¹⁷ nous retiendrons les deux qui parlent des fleuves, dans le *Phédon* (111c–114c) et dans la *République* (614b–621d).

Le philosophe établit dans le *Phédon*, dialogue qui précède de peu la mort de Socrate, une véritable géographie des « lieux à l’intérieur de la terre »¹⁸, dans une explication cosmique. La description strictement géographique de la surface terrestre¹⁹ sert d’argument à l’eschatologie platonicienne et, pour ce

12. Nous reprenons la traduction de Bonnafé (1993) qui conserve en français le féminin grec de Styx.

13. Elle est sa dixième part, les neuf autres entourent le monde, 789–790.

14. Cf. aussi 400, 789, 805. Styx est le pendant souterrain d’Horkos, « Serment », sur terre (231). Voir sur le Styx et les serments Vernant (1965, p. 120–121).

15. *Il.* XIV, 270 et XV, 34, *Od.* V, 184.

16. *Th.* 794–804.

17. *Phèdre*, 246a–249d, *Gorgias*, 523a–527, *Lois*, 872c–873a et 926c–927c.

18. *Phédon*, 111c.

19. Elle se conforme à celles des géographes anciens, incluant une description de sa situation astronomique, puis celle du monde habité, l’*oikouménè*, et ses différentes régions, voir Pradeau (2004, p. 254).

qui nous intéresse, à une géographie souterraine. Nous y trouvons une multitude de rivières, sans doute dans le prolongement de la perspective hésiodique d'une similitude entre les deux mondes, terrestre et souterrain. Ces rivières, dans un réseau dense de percées qui passent par des sortes de conduits dans la terre, s'écoulent de l'une à l'autre « comme dans des bassins »²⁰ (111d5 : ὡσπερ εἰς κρατῆρας). Toutes les eaux se meuvent vers le haut et vers le bas, « comme un balancier dans l'intérieur de la terre » (111e4-5 : ὡσπερ αἰώραν τινὰ ἐνοῦσαν ἐν τῇ γῆ) et confluent vers le Tartare, pour en refluer, « dans une sorte de respiration aquatique », selon Suárez de la Torre (2004, p. 89). Après avoir expliqué comment fonctionne cette oscillation entre les deux hémisphères puis entre la surface terrestre et les régions souterraines, Platon distingue quatre fleuves déjà présents dans les textes homériques, dont l'Océan.

L'Achéron coule en sens contraire de l'Océan et, sous terre, parvient au marais Achérousiade où arrivent les âmes de la plupart des morts (113a) avant de renaître parmi les vivants ; le Pyriphlégéthon, formé de courants de lave, coule entre les deux premiers et parvient au marais Achérousiade d'où il s'enfonce dans le Tartare. Et le Cocyte en face, en passant par un lieu bleu sombre, forme un lac nommé stygien, puis s'enfonce sous terre en spirales et rencontre le Pyriphlégéthon « du côté opposé » dans le lac Achérousiade (113c5 : ἐξ ἐναντίας) avant de se jeter, lui aussi, dans le Tartare. Le réseau fluvial présenté par Platon est complexe et tout à fait original²¹.

Dans ces lieux se fait la répartition des âmes selon la gravité de leurs crimes et la suite du texte renoue avec la tradition poétique. Le marais Achérousiade accueille ceux dont on juge que « leur vie se situe dans la moyenne » (113d4 : μέσως βεβιωκέναι), ils s'y purifient de leurs injustices si besoin. Ceux qui sont coupables des plus horribles crimes restent éternellement au Tartare, tandis que les âmes de ceux qui ont commis des fautes expiables ont la possibilité d'en sortir : ils sont entraînés par les eaux soit du Pyriphlégéthon pour les parricides, soit du Cocyte pour les autres homicides, et, une fois le pardon de leurs victimes obtenu, ils parviennent au lac Achérousiade – sinon ils sont replongés dans le Tartare pour reprendre le circuit par les mêmes fleuves jusqu'à obtention de leur rémission. Notons que le mythe se termine par l'évocation des hommes « qui ont vécu une vie exceptionnellement pieuse » (114b7 : διαφερόντως πρὸς τὸ ὀσίως βιῶναι) et, à ce titre, exemptés de ce séjour souterrain mais habitant une demeure pure sur terre – parmi lesquels ceux « qui ont réussi à se purifier autant qu'il faut grâce à la philosophie » (114c2 : οἱ φιλοσοφίᾳ ἰκανῶς καθηράμενοι). Ce schéma est donc quelque peu différent de celui d'Homère, pour lequel tout le monde termine sa vie dans les Enfers.

20. Nous reprenons la traduction de Monique Dixsaut dans Brisson (2008).

21. Voir Pradeau (2004, p. 254).

Les fleuves y acquièrent une fonction précise et spécifique, et ponctuent les étapes de la réincarnation.

Le mythe d'Er le Pamphylien, à la fin de la *République*, précise les choses, il est tout entier consacré au fonctionnement de la réincarnation auquel le combattant Er, pris pour mort sur le champ de bataille, a accidentellement assisté. Le seul fleuve mentionné est l'Amélès (621a), création de Platon : en bout d'un long processus²², les âmes sont dirigées « dans la plaine du Léthé²³, à travers une chaleur terrible et étouffante »²⁴ (621a2-3 : εἰς τὸ τῆς Λήθης πεδῖον διὰ καύματος τε καὶ πνίγους δεινοῦ), et tout le monde doit nécessairement en boire une quantité donnée²⁵. Mais certains ne sont « pas capables de l'exercice de la raison réfléchie » (621a7-8 : φρονήσει μὴ σφζομένουσ²⁶), à cause de cette chaleur extrême, en boivent plus que la quantité prévue et « oublient tout le passé » (621b1 : πάντων ἐπιλανθάνεσθαι).

Cela les rendra insensibles à la philosophie — comme nous allons maintenant le voir, en examinant la nature et la fonction de ces eaux souterraines.

Nature, valeur et fonction

Si certains hydronymes correspondent à des fleuves réels²⁷, ils sont quasiment tous signifiants, ce qui leur confère une valeur symbolique forte. Cocyte signifie « gémissement » (κωκυτός) ; Styx, « froid glacial » (στύξ) ; Pyriphlégeton, « aux flammes de feu » (composé de πῦρ, « feu » et φλεγέθω, « brûler ») ; Léthé, « oubli » (λήθη) ; Amélès, « insouciant » (ἀμελής).

Pour mieux cerner l'évolution de la pensée antique, notre analyse reprend maintenant la chronologie.

Homère et Hésiode

Chez Homère, « il s'agit du paysage fluvial comme paysage liminal entre ce monde et "l'autre" monde » (Suárez de la Torre, 2004, p. 88). Le rôle des fleuves est restreint à cette délimitation, nulle allusion ensuite aux parcours

22. Les étapes du choix de son destin par chaque âme sont expliquées de 614c à 620e.

23. Le Léthé ne semble pas être ici le nom du fleuve (qui est Amélès), mais celui de la plaine, avec un génitif à valeur d'apposition, cf. 621c.

24. Nous reprenons la traduction de Georges Leroux, dans Brisson (2008) qui, pour ce passage, est la même que celle d'Émile Chambry (Chambry, 1973).

25. Er est, quant à lui, interdit d'eau, pour pouvoir rapporter ce qu'il a vu.

26. Jacques Cazeaux traduit le grec φρονήσις par « maîtrise de soi » (Cazeaux, 1995) et Émile Chambry par « prudence » (Chambry, 1973).

27. Situés pour l'Éridan en Attique ou aux monts Rhipées, l'Achéron et le Cocyte en Épire, le Styx en Arcadie, le Lèthé à Thespies ; le lac Averno se trouve en Campanie.

des eaux dans l'Hadès, nulle mention de l'Achéron, du Léthé, ni même de la barque de Charon. La dimension didactique des poèmes épiques porte exclusivement sur les rencontres que le héros fait dans son évocation des morts. Ce qui intéresse Homère, plutôt qu'une description des lieux ou les étapes d'un cheminement des âmes, est de nature épique, l'épreuve que cette *nékyia* constitue pour Ulysse, c'est-à-dire l'apprentissage de sa condition de mortel dans ses rencontres avec les ombres des morts. Il suffit de rappeler qu'on est dans un univers de ténèbres humides et d'âmes sans consistance corporelle, de souligner son opposition avec la vie et la lumière, pour qu'Ulysse comprenne, comme le lui dit sa mère, qu'il n'appartient pas encore à ce monde et qu'il lui faut continuer à vivre ²⁸.

L'ambition d'Hésiode est autre, conformément aux objectifs d'un poème didactique comme l'est la *Théogonie*. Il s'agit de raconter la naissance du monde : la mise en place des éléments correspond à leur organisation, qui est en même temps un ordonnancement, selon les deux significations du mot κόσμος, « monde » et « ordre » ²⁹. Les Titans, avec l'exemple de Prométhée, et les puissances de vengeance ou de fraude ont perdu, Zeus a assis son pouvoir et réparti les honneurs entre les Olympiens. Mais ces forces n'ont pas pour autant disparu : les Titans sont relégués dans le Tartare et les enfants de Nuit rejetés dans la demeure d'Hadès. Ces lieux toujours sombres et humides sont à la fois l'antithèse du monde terrestre, où Jour succède à Nuit, et le fondement du monde, « là où le cosmos s'ajuste à Chaos/Béance ³⁰ et s'assure solidement contre lui » (Vernant, 1981, p. 34). Le chaos souterrain est « un espace constitué et achevé, parallèle à celui du monde supérieur » (Amiri, 2004, p. 53). Pour que l'ordre ne soit pas statique, totalitaire et mortifère, il lui faut ce sous-basement contre lequel s'appuyer, qui le rend dynamique car perpétuellement en danger. Et le Styx sert de garant à cette organisation : « la procédure quasi juridique que Zeus a instituée » (Vernant, 1981, p. 34) permet de réactiver, chaque fois que nécessaire, la punition infligée à ceux qui ont cherché à tricher avec le pouvoir du roi des dieux. Ce fleuve ne peut donc pas être situé ailleurs qu'aux Enfers.

Platon

Le mythe, on l'a dit, acquiert une tout autre dimension avec Platon. Ceux qui touchent aux Enfers s'inscrivent dans la perspective générale des enseignements de l'Académie. Ceux que nous avons retenus, s'ils traitent tous deux de la réincarnation des âmes, présentent le phénomène de manière très diffé-

28. XI, 201-222.

29. Le troisième sens est « beauté ».

30. C'est le sens premier du mot grec χάος.

rente : dans la *République* on se trouve dans « un lieu divin » qui ne correspond pas exactement à celui du *Phédon*.

Dans le *Phédon*, les choses sont complexes. Jean-François Pradeau, dans un article approfondi, le souligne bien : « La part descriptive du mythe ne peut en aucun cas trouver, à sa précision et à son ampleur, de raison eschatologique : les informations sont littéralement excessives » (Pradeau, 1996, p. 75). La description des quatre fleuves, dont les noms sont repris à Homère, n'est que très lâchement reliée dans le passage descriptif à la destinée des âmes : les données homériques et hésiodiques sont transformées, le monde souterrain n'a plus de dimension poétique, le poète est renvoyé, selon les préceptes de la *République* (Pradeau, 2004, p. 253). C'est l'aspect physiologique, la composition élémentaire des eaux qui retiennent l'attention de Socrate, et leur gradation feu-boue-eau chaude-eau froide, « les fleuves mélangeant éléments et température au gré de leur traversée de la terre » (Pradeau, 1996, p. 89). Les cours de ces fleuves sont tous situés par rapport au centre de la terre, qui est le Tartare devenu un gouffre : celui-ci acquiert une fonction inédite, « poumon qui reçoit et expulse continûment, moteur même du corps terrestre, son organe central et principal », ou encore « noyau aqueux » (Pradeau, 1996, p. 91, 98).

Comment relier alors ce passage, sorte de parenthèse très originale, à la suite du récit, qui, lui, est un retour à la géographie infernale mythique traditionnelle, telle qu'elle apparaît chez les poètes et dans les autres mythes de Platon ? La « respiration hydrographique terrestre » n'a pas de rapport direct avec les âmes, évoquées comme en passant dans la partie descriptive. Cette description géographique est plutôt « une étape de la cosmologie de Platon » qu'une eschatologie (Pradeau, 1996, p. 76–77). Avant le système mis en place dans le *Timée*, « la manière dont la fable eschatologique se trouve dans le *Phédon* phagocytée par une hypothèse physiologique laisse songeur », dit pour conclure Jean-François Pradeau (1996, p. 103).

Le mythe d'Er, quant à lui, est plus simple dans son interprétation et précise les étapes de la réincarnation des âmes. L'importance donnée à la plaine du Léthé, littéralement « oublié », dans laquelle coule le fleuve Amélès, littéralement « insouciant, négligent », souligne le danger de l'oubli. Trop boire de cette eau rendra les âmes insensibles à la philosophie, et ce doublement : elles ne savent faire preuve de cette maîtrise de soi, « facteur de l'équilibre de justice où s'harmonisent les trois parties de l'âme » (Cazeaux, 1995, p. 489) et elles auront oublié la leçon de l'au-delà dans leur nouveau parcours terrestre — leçon qui porte sur la responsabilité humaine dans le choix entre une vie juste et une vie pleine d'injustices, résumée par Socrate en 621c–d. C'est ainsi que Socrate peut parler de la souillure qu'éviteront les âmes (621c2 : οὐ μὲν ὀύσμεθα) si elles savent franchir l'obstacle du Léthé. L'oubli, ou l'insouciance, i.e. l'absence de souci au sens que Michel Foucault donne au terme

dans l'expression « souci de soi » qu'il emploie à propos des philosophes stoïciens (Foucault, 1984), est au cœur de la leçon de ce mythe comme de la philosophie platonicienne en général³¹. Les âmes, dès qu'elles sont précipitées dans les Enfers, oublient les désagréments causés par les injustices de leur vie terrestre, par exemple le sort lamentable du tyran, et vont faire un choix de vie qu'elles regrettent immédiatement (619b–c). L'insouciance s'oppose à la pratique pythagoricienne du « soin de la mémoire » (μελέτη³² μνήμη)³³, et l'oubli s'apparente ainsi à l'ignorance, source du mal pour Platon ; il est antinomique de la recherche philosophique pour celui qui fait de la réminiscence, « remémoration » ou « anamnèse » (ἀνάμνησις), un des piliers de la théorie des Idées, et donc de la mémoire l'instrument essentiel de la pensée. L'eau du fleuve est ainsi piégeuse : une fois de plus, ne pas se fier aux apparences, elle ne désaltère pas seulement, elle trompe.

Disons pour terminer que, chez Platon, l'au-delà, avec son réseau hydrographique, est devenu un lieu qui participe à l'ensemble de la recherche philosophique et que l'imagination figurative est moins sollicitée par le philosophe que la raison — on ne saurait s'en étonner. Ce qui explique peut-être que l'humidité des lieux, si propice au développement de l'imaginaire et si présente dans les textes poétiques, ait disparu ici.

Virgile

L'hydrographie virgilienne, d'inspiration orphique, platonicienne et pythagoricienne, redessine le paysage infernal, nous l'avons vu, en réconciliant dans l'*Énéide*, la poésie épique, l'objectif philosophique et le projet politique. « Dans ce récit, construit autour d'un schéma initiatique et destiné à provoquer chez le lecteur une méditation sur les thèmes ontologiques » (Thomas, 1981, p. 407), on distingue nettement deux sortes d'eaux, avec leurs noms aux étymologies signifiantes : celles qui sont bénéfiques et celles qui sont dangereuses³⁴. D'un côté, l'eau fangeuse et noire, comme le Cocyte et l'Achéron, ou glaciale comme le Styx, pour mieux signifier la difficulté de l'entrée dans la zone humide et terrible du royaume des morts avant la réincarnation ; et, dans cette partie des Enfers, également l'eau brûlante du Pyriphlégéon, qui prive les méchants de tout espoir de traverser ses flots. De l'autre côté, l'eau source

31. Sur le rôle de la mémoire dans ce mythe, voir Lincoln (1982, p. 22–23).

32. Le terme est formé sur la même racine qu'Amélès, qui est, lui, antonymique avec le préfixe privatif a-.

33. Voir Vernant (1965, p. 110–115, 123).

34. Sur l'imaginaire de l'eau et son ambivalence chez Virgile, voir Thomas (1981, p. 92–99) : l'auteur indique que « dans l'ensemble, ces structures restent conformes à des structures très générales de l'Imaginaire » (*ibid.*, p. 92), même s'il souligne que l'image du torrent de feu qu'est le Phlégéon « participe d'un climat affectif » proprement virgilien (*ibid.*, p. 93).

de vie, élément essentiel à une nature verdoyante, comme l'Éridan arrosant les prairies élyséennes et rafraîchissant les habitants de ses rives ; et l'eau lustrale et purifiante, élément essentiel au lavage des âmes par l'oubli de leurs maux, comme le Léthé.

Cette dichotomie se retrouve dans le cours de ces fleuves : en cercle, ils sont une barrière, infranchissable qui emprisonne, tel le Phlégéon, ou qui protège, tel le Styx. Ce dernier est le symbole suprême des Enfers, ses neuf cercles indiquent bien l'enfermement total, la perfection de cet enfermement, à la fois par le cercle et le chiffre 9. Pour franchir ce fleuve qu'on ne repasse pas, il faut des conditions, celle d'avoir été inhumé sur terre (326–327), et seuls quelques héros ont le droit de faire le trajet de retour, Hercule, Thésée, Orphée ou Énée. Le Styx protège le monde infernal et ses mystères, il est le gardien de l'eschatologie, avec pour agents Charon et Cerbère. Le fait que ce fleuve soit le fleuve qui garantit les serments, comme la Sibylle le rappelle à Énée (324), relève de cette fonction sacrée : cet aspect est central dans une catabase dont l'objectif ultime est politico-philosophique, puisqu'il s'agit d'enseigner à Énée que la valeur fondamentale est la justice (Houriez, 1993, p. 81–82). Les révélations que fait Anchise à son fils ne sont pas à la portée de quiconque, le travail des juges Minos et Rhadamanthe (432, 566) ainsi que fonctionnement de tout ce monde souterrain doivent être gardés secrets, car garants de la stabilité de l'univers — ce qui renoue avec la fonction hésiodique.

Virgile, parce qu'il est poète, met en œuvre l'ambivalence de l'eau, selon le schéma dégagé par Gaston Bachelard : « Il faut donc qu'il y ait *double participation* — [...] participation du bien et du mal [...] — pour que *l'élément matériel* attache l'âme entière » (Bachelard, 1959, p. 17)³⁵. Une autre dimension de la poétique bachelardienne se retrouve dans l'*Énéide*, celle du lien entre l'eau dormante et la mort :

Eau silencieuse, eau sombre, eau dormante, eau insondable, autant de leçons matérielles pour une méditation de la mort. Mais ce n'est pas la leçon d'une mort héraclitéenne, d'une mort qui nous emporte au loin avec le courant, comme un courant. C'est la leçon d'une mort immobile, d'une mort en profondeur, d'une mort qui demeure avec nous, près de nous, en nous³⁶.

Une des lectures du contact héroïque avec le monde souterrain est bien, et encore plus nettement que chez Homère, « méditation sur la mort » et leçon de *pietas* envers les défunts : la transition entre le passé et l'avenir se fait par leur

35. Les italiques sont de l'auteur ; celui-ci par ailleurs considère que le « manichéisme de l'eau pure et de l'eau impure <n'est pas> un manichéisme équilibré » et qu'il penche du côté du bien (*id.*, p. 191). Ce que signale aussi Thomas (1981, p. 92).

36. Voir Bachelard (1959, p. 96) — c'est nous qui soulignons ici.

intermédiaire à eux qui restent « avec nous, près de nous, en nous »³⁷. Une fois mort Anchise continue de conseiller Énée dans ses songes et lui demande de venir le voir aux Enfers pour passer le témoin à son fils et lui dire son avenir, ce fils dont l'épithète dite « homérique » est précisément *pius*.

On pourrait se demander pourquoi tant d'eaux dans le monde souterrain, pourquoi ces fleuves, ces marais qui n'ont pas d'équivalents aussi chargés de signification sur terre. L'eau, les eaux souterraines des Enfers, sont bien évidemment synonymes de passage dans tous ces textes, comme dans d'autres mythes indo-européens, nous le disions en introduction. Passage de la surface de la terre au monde souterrain, passage sur l'Achéron dans le dernier voyage ou passage des âmes une fois purifiées pour leur retour sur terre. Et qui dit passage, dit frontière : l'eau peut aussi interdire le franchissement, enfermant les criminels entourés de feu dans le Tartare ; elle peut inciter les âmes à l'oubli ce qui les retient dans les Enfers.

Mais ce qui relie, à mon sens, toutes ces représentations de l'eau, c'est plutôt que l'idée de passage, celle de circulation³⁸ — qui nuance la « mort immobile » dont parle Bachelard. Les Enfers sont un lieu où tout circule, comme le dit Annie Houriez à propos de Virgile : « Les *Inferi* apparaissent comme un espace de sens particulièrement ouvert : en fait tout s'y entrecroise, le fictif et le réel, le mythique et l'historique, le passé et le présent » (Houriez, 1993, p. 82) — on peut ajouter le futur, et étendre cette citation à tous les textes évoqués ici. Circulation des eaux, en boucle, en spirales, en bouillons ; circulation des âmes, allers-et-retours, charriées par ces fleuves ou les traversant, ou simple promenades le long de ces cours ; circulation entre les vivants et les morts, par les visites mêmes des personnages dans ces lieux et surtout leurs rencontres, circulation de la parole par les dialogues avec les trépassés et le récit qui en sera fait aux vivants.

Et pour nous, lecteurs, circulation de sens. Symétriques du monde terrestre, pour les Anciens, ces lieux, nécessaires à l'équilibre du monde, lui fournissent aussi son sens, ce que signale Bruce Lincoln à propos de la cosmologie indo-européenne :

En fin de compte cette cosmologie propose des vérités fondamentales sur la nature de l'homme dans le monde. [...] Ceux qui meurent ne font pas que trépasser, mais ils continuent de contribuer au maintien de ce monde, comme le monde des vivants tire sa force, son sens et sa sagesse du monde des morts³⁹.

37. Joël Thomas parle du « lien » entre les deux mondes, et du « tissage » dans la relation aux Origines dans les récits de fondation et d'initiation (Thomas, 1997, p. 20-21).

38. Joël Thomas, de son côté, souligne l'importance, dans les mythes fondateurs, « d'un temps circulaire », ni linéaire ni cyclique, qui se définit « comme effet de boucle », se refermant sans fin sur lui-même et qui dépasse la chronologie (Thomas, 1997, p. 28).

39. Lincoln, 1982, p. 31.

Inexplorés car inexplorables, apparemment fermés — contrairement aux espaces infinis du ciel — et jalousement gardés, les espaces infernaux ouvrent de fait les portes de l'imagination qui peut seule les explorer, par le biais de la fiction littéraire ⁴⁰. L'imaginaire grec, puis latin, confère à ces lieux impénétrables la richesse de significations multiples : carrefour, croisement, brouillage aussi des limites, ne serait-ce que par leur obscurité. Et l'eau, ambivalente, insaisissable, y trouve sa localisation naturelle car elle est l'élément le plus apte à représenter ces circulations multiples.

Bibliographie

Textes et traductions

- Bardollet, Louis, trad. (1995), *Homère. L'Iliade, L'Odyssée*, Paris : Robert Laffont (cf. p. 55).
- Bonnafé, Annie, trad. (1993), *Hésiode. Théogonie, La naissance des dieux*, Rivages, Paris : Poche (cf. p. 56).
- Brisson, Luc, trad. (2008), *Platon. Œuvres complètes*, Paris : Flammarion (cf. p. 57, 58).
- Cazeaux, Jacques, trad. (1995), *Platon. La République*, Paris : Le Livre de Poche (cf. p. 58, 60).
- Chambry, Emile, éd. (1973), *Platon. Œuvres complètes, La République, Livres VIII–X*, t. 7, Collection des Universités de France, Paris : Les Belles Lettres (cf. p. 58).
- Jaccottet, Philippe, trad. (1982), *Homère. L'Odyssée*, Paris : FM/La Découverte (cf. p. 55).
- Mazon, Paul, éd. (1951), *Hésiode. Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*, Collection des Universités de France, Paris : Les Belles Lettres (cf. p. 53).
- Mugler, Frédéric, trad. (1991), *Œuvres d'Homère, 2, L'Odyssée*, Paris : Éditions de La Différence (cf. p. 55).
- Perret, Jacques, éd. (1982), *Virgile. Énéide, Livres V–VIII*, Collection des Universités de France, Paris : Les Belles Lettres (cf. p. 54).
- Veyne, Paul, trad. (2012), *Virgile. L'Énéide*, Paris : Albin Michel-Les Belles Lettres (cf. p. 54, 64).

40. Soulignant l'importance de la fiction dans la présentation des Enfers faite par Virgile, dont le héros sort par la porte d'ivoire, celle des songes faux, Paul Veyne conclut : « Virgile en convient, de connivence avec son lecteur, le chant VI est un rêve, une fiction dans la fiction ». (Veyne, 2012, p. 420–421).

Ouvrages généraux

- Amiri, Bassir (2004), « Chaos » dans *l'imaginaire antique de Varron à l'époque augustiniennne*, Paris : De Boccard (cf. p. 59).
- Bachelard, Gaston (1959), *L'Eau et les rêves*, Paris : Gallimard (cf. p. 62).
- Cabanes, Pierre (1976), *L'Épire de la mort de Pyrrhos à la conquête romaine, 272-167 av. J.-C.* Paris : PU de Franche-Comté (cf. p. 55).
- Deproost, Paul-Augustin (2001), « La marche initiatique d'Enée dans les enfers », *Folio Electronica Classica (FEC)* 1, (= *Revue Louvain* 34, p. 17-20), URL : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/01/Voyage.html> (cf. p. 54).
- Fouache, Éric et François Quantin (1996), « L'entrée des enfers de Thesprôte : du mythe à la recherche d'une rationalité géomorphique et historique », *Arob@se* 1 (1), p. 1-40 (cf. p. 55).
- Foucault, Michel (1984), *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, Paris : Gallimard (cf. p. 61).
- Houriez, Annie (1993), « L'espace infernal dans la catabase d'Enée, au chant VI de l'Énéide », *Uranie, Mythes et littératures* 3, p. 69-86 (cf. p. 54, 62, 63).
- Lincoln, Bruce (1982), « Waters of Memory, Waters of Forgetfulness », *Fabula* 23, p. 19-34 (cf. p. 53, 61, 63).
- Pradeau, Jean-François (1996), « Le monde terrestre : le modèle cosmologique du mythe final du Phédon », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 186 (1), p. 75-105 (cf. p. 60).
- (2004), *Les mythes de Platon*, Paris : Garnier-Flammarion (cf. p. 56, 57, 60).
- Suárez de la Torre, Emilio (2004), « L'eau dans la religion et la magie en Grèce ancienne », in : *Actes du XXXVI^e congrès de l'APLAES* (Pau), éd. Marie-Françoise Marein et Patrick Voisin, p. 77-89 (cf. p. 57, 58).
- Thomas, Joël (1981), *Structures de l'imaginaire dans l'Énéide*, Paris : Les Belles Lettres (cf. p. 61, 62).
- (1997), « Fondation et initiation. Réflexion sur deux niveaux de lecture des systèmes mythologiques », in : *Les systèmes mythologiques*, éd. Jacques Boulogne, Lille : PU Septentrion, p. 18-28 (cf. p. 63).
- Vernant, Jean-Pierre (1965), *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, t. 1, Paris : François Maspéro (cf. p. 56, 61).
- (1981), « Genèse du monde, naissance des dieux, royauté céleste », in : *Hésiode. Théogonie, La naissance des dieux*, trad. par Annie Bonnafé, Rivages, Paris : Poche, p. 7-34 (cf. p. 59).

L'imagination des hommes a doté l'eau d'une riche polysémie, faisant de cet élément symbole de vie et de mort, d'immobilité et de mouvement, de puissances bénéfiques et maléfiques, etc., et ce dès l'Antiquité. De sa place dans la formation d'une réflexion scientifique à son rôle dans la perception de la vie et de la mort, l'imagination féconde l'esprit ; de l'océan qui entoure la terre aux fleuves irriguant les espaces souterrains, l'eau structure le monde et donne sens à ses paysages, réels ou fictifs ; elle permet aux personnages, historiques ou épiques, d'acquérir une stature héroïque. Les auteurs antiques, grecs et latins, l'ont bien compris, qui, par leurs œuvres, ont exploité la force magique de cet élément et l'ont amplifiée par la puissance de leur écriture. Explorer la manière dont ils ont fait travailler leur imaginaire autour de l'eau est le but des communications ici rassemblées. Plusieurs genres littéraires sont représentés : la poésie, en particulier l'épopée mais pas uniquement, ainsi que les mythes ; l'histoire et la géographie, la philosophie, et la littérature scientifique. L'imaginaire de l'eau est bien présent dans le large spectre de la littérature telle qu'on l'entendait dans l'Antiquité, qu'elle soit fictionnelle ou non. Les communications prononcées lors du XLV^e Congrès de l'APLAES, qui s'est tenu à Orléans en juin 2012, et réunies dans ce volume, permettent également de découvrir les échos qui se font avec d'autres arts ou d'autres civilisations, ainsi qu'entre les différentes approches choisies par les chercheurs pour étudier l'imaginaire de l'eau dans la littérature antique.



<http://revues.aplaes.org> ISSN 2271-4693



9 772271 469008 >