

L'intégration de l'étranger dans la tragédie athénienne. Remarques sur la *Médée* d'Euripide

PIERRE VOELKE
Université de Lausanne
Pierre.Voelke@unil.ch

ABSTRACT: Both the civic discourse and the religious ritual present in the festival of the Great Dionysia make the question of foreigners and their integration a central issue for the Athenian tragedy. The self-image that Athens builds through tragedy uses this theme to differentiate itself from barbarians and from other Greek cities. Nevertheless there are situations where the integration of the foreigner becomes problematic even in the tragic Athens. Such is in particular the case when the integration involves marriage. This paper focuses on a case of incompatibility, by confronting the image of Athens in the third stasimon of Euripides' *Medea* and that of the infanticidal heroine.

KEYWORDS: tragedy, foreigner, marriage, autochthony, Medea

ACCUEILLIR L'ÉTRANGER, ACCUEILLIR DIONYSOS

Au cours du premier hiver de la guerre du Péloponnèse, les Athéniens célèbrent les funérailles officielles des premiers morts au combat face à Sparte. A cette occasion, Périclès prononce un éloge qui, avant d'être celui des soldats tombés au combat, est celui de la cité d'Athènes elle-même. Telle que la réécrit Thucydide dans son livre II, l'oraison porte en effet sur la manière de vivre (ἐπιτήδευσις), le caractère (τρόπος) et le régime politique (πολιτεία) auxquels Athènes doit sa puissance et sa réussite exceptionnelles (2.36.4). Parmi ces traits caractéristiques — dans ce discours dont Périclès rappelle qu'il se veut utile autant à des auditeurs étrangers qu'aux citoyens athéniens — l'orateur souligne précisément l'ouverture d'Athènes et son absence de crainte face aux étrangers ;¹ Athènes est une cité qui s'offre en partage (κοινή) et qui ne saurait procéder, contrairement

¹ Sur la présence des étrangers lors de ces funérailles, voir également 2.34.4, ainsi que LORAUX 1981a : 80-83.

à Sparte, à des expulsions d'étrangers (ξενηλασίαι), sous prétexte de cacher une connaissance (μάθημα) ou un spectacle (θέαμα) qui pourraient être utiles à l'ennemi (2.39.1).² Ces propos prêtés à Périclès par Thucydide font écho à ceux que l'historien énonce en son nom propre au livre I (2.6), lorsqu'il rappelle les temps anciens où les Grecs des autres cités, chassés par la guerre ou la στάσις, se retireraient à Athènes pour y trouver une sécurité.

Aux propos attribués à Périclès et assumés par Thucydide font écho ceux que Sophocle prête à Œdipe, dans l'*Œdipe à Colone* (vv. 261-262), lorsque que ce dernier rappelle la réputation d'Athènes, seule cité capable de sauver (σώζειν) et de secourir (ἀρκεῖν) l'étranger maltraité (τὸν κακούμενον ξένον). Cette résonance entre le discours civique de l'oraison et le discours tragique ne devrait pas surprendre, dans la mesure où ce dernier s'inscrit dans un contexte de performance dont le caractère civique n'est plus à démontrer.³ Par ailleurs, de même que l'oraison elle-même est adressée à un public de ξένοι, comme le rappelle le Périclès de Thucydide (2.34.4), de même la tragédie peut-elle sans doute être placée parmi ces spectacles (θέαματα) dont ce même Périclès rappelle qu'ils sont ouverts aux étrangers.⁴

Dans le cas de la tragédie toutefois, la question de l'intégration de l'étranger s'impose comme une thématique surdéterminée dans la mesure où le contexte de performance, les Grandes Dionysies, ne constitue pas seulement un festival civique destiné à célébrer la cité athénienne face à un public composé en partie d'étrangers, mais aussi un festival religieux dédié à l'accueil et à la célébration de Dionysos arrivé lui-même en Attique comme un étranger depuis Eleuthères, aux confins de l'Attique et de la Béotie.⁵ C'est cet accueil du dieu qui se jouait le 9 du mois d'Elaphebolion, lors du préambule au festival qui voyait l'effigie du dieu reconduite depuis son sanctuaire urbain jusqu'à son petit sanctuaire de l'Académie, sur la route d'Eleuthères, avant d'être réintégrée dans un mouve-

2 Autres références à la ξενηλασία spartiate : cf. I.144.2, et notamment Aristophane, *Oiseaux* 1012-1013, Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens* 14.4, Platon, *Protagoras* 342c-d, avec l'étude de REBENICH 1998 qui montre que les ξενηλασίαι spartiates correspondent à des mesures ponctuelles d'expulsion, auxquelles recourent d'ailleurs d'autres cités, et non pas à une forme de xénophobie institutionnalisée. Athènes cité ouverte à tous (πᾶσι κοινή) : cf. Aristophane, *Oiseaux* 38. Voir encore Isocrate, *Panégryrique* 41 : Athènes se gouverne de manière amicale à l'égard des étrangers (φιλοξένως) et leur offre tout à la fois les occupations les plus douces (ἡδίστας διατριβάς) et le refuge le plus sûr (ἀσφαλεστάτην καταφυγήν).

3 Sur la dimension civique des Grandes Dionysies, voir en particulier GOLDHILL 1990.

4 Sur la présence des étrangers aux Grandes Dionysies, voir SPINETO 2005 : 277-292 ; de manière plus générale sur les différents modes de participation des étrangers aux festivals dramatiques, voir ROSELLI 2011 : 118-157.

5 Sur l'introduction de la statue de Dionysos à Athènes depuis Eleuthères, voir notamment SPINETO 2005 : 193-200.

ment de retour jusqu'au théâtre, au pied de l'acropole. Selon la reconstitution proposée par Christiane Sourvinou-Inwood, la procession accompagnant cette réintégration faisait étape sur l'agora, vers un autel (ἑσχάρα) situé à proximité de l'autel des douze dieux ; à cet endroit avaient lieu des ξενισμοί, des rites d'hospitalité, selon le terme utilisé par Plutarque à propos de l'accueil réservé à Dionysos et Déméter par les Athéniens.⁶ Toujours selon la reconstitution proposée par Christiane Sourvinou-Inwood, ces ξενισμοί comprenaient le sacrifice d'un bouc (τράγος) et l'exécution d'hymnes, et c'est à partir de ces hymnes chantés lors du sacrifice d'un bouc que se serait développée une forme poétique nouvelle, à caractère mimétique, la tragédie. En son origine même, la tragédie serait donc liée à un ξενισμός, à un rite d'hospitalité destiné à accueillir Dionysos. Dans cette mesure, les récits mettant en scène, *a contrario*, le rejet de Dionysos par un roi ou une cité, qu'il s'agisse de Penthée à Thèbes ou de Lycurgue en Thrace, auraient occupé une place privilégiée dans les premiers développements du genre tragique.⁷

Si cette reconstitution, qui situe dans un rite d'hospitalité l'origine du genre tragique, n'est qu'un εἰκὼς λόγος, un discours qui pour être plausible n'en est pas moins conjectural, on notera que le lien entre l'origine du genre tragique et l'arrivée de Dionysos sur le sol athénien s'exprime également dans la légende qui situe dans le village d'Icarion la première apparition du dieu en Attique.⁸ Selon une version qui remonte au moins à l'*Erigone* d'Eratosthène et dont Hygin donne un résumé, Icarion tue un bouc qui a arraché les feuilles de la vigne nouvellement introduite par Dionysos, puis il invite ses compagnons à danser autour de l'outre faite de la peau de l'animal ; et Hygin de citer un vers qui contient une allusion probable à une étymologie du genre tragique : « à Icarion, c'est là pour la première fois que l'on dansa pour un bouc ».⁹

6 Plutarque, *Vie de Démétrius* 12. Sur la présence de ξενισμοί lors des Grandes Dionysies, voir l'argumentation développée par SOURVINOU-INWOOD 2003 : 72-81 ; sur la localisation de l'ἑσχάρα, voir les pp. 91-95, dans lesquelles se trouve contestée l'interprétation traditionnelle selon laquelle l'ἑσχάρα à laquelle se réfèrent les inscriptions mentionnant l'introduction de la statue du dieu à partir de l'autel (l'εἰσαγωγή ἀπὸ τῆς ἑσχάρας) se trouvait dans le sanctuaire de l'Académie. L'interprétation traditionnelle est naturellement représentée par PICKARD-CAMBRIDGE 1968 : 59-61, tandis que l'hypothèse de Sourvinou-Inwood est retenue par SPINETO 2005 : 222-227, qui explore à partir de la notion d'ἑσχάρα les liens qu'entretient Dionysos avec la sphère héroïque.

7 Sur le sacrifice d'un bouc comme ξενισμός pour Dionysos, voir SOURVINOU-INWOOD 2003 : 86-87, 110-119 ; sur l'émergence de la tragédie à partir d'hymnes accompagnant un tel sacrifice et sur la nature des récits véhiculés par ces hymnes, voir la reconstitution proposée pp. 141-160.

8 Je reprends l'expression εἰκὼς λόγος au compte-rendu de BUXTON 2005 : 32.

9 Fr. 4 dans l'édition de ROSOKOKI 1995 (cité par Hygin, *Astronomie* 2.4.2) : Ἴκαριοί, τόθι πρῶτά περ εἰς τράγον ὠρχήσαντο. Cf. Athénée II (40a-b), où l'ivresse conduit à l'invention à Icarion de la tragédie et de la comédie.

Je retiendrai ainsi l'hypothèse d'une double matrice, à la fois politique ou civique, comme le suggère le parallèle avec l'oraison attribuée à Périclès, et rituelle, qui inscrit au cœur du genre tragique, comme une thématique centrale, la question de l'étranger et de son intégration.¹⁰ Dans le discours tragique comme dans le discours de l'oraison, Athènes utilise cette thématique pour construire son image et se définir elle-même, en se différenciant par ce biais des contrées barbares comme des autres cités grecques.¹¹ Pour autant, il est des situations où l'intégration et l'accueil de l'étranger deviennent problématiques et rencontrent une forme de résistance même dans la cité athénienne. Il est notamment une forme d'intégration à laquelle l'Athènes tragique semble résister : celle qui se réaliserait par le biais du mariage ; le discours tragique fait ici encore écho au discours civique qui met en avant l'autochtonie des Athéniens et qui, par le biais du décret de Périclès de 451, refuse la citoyenneté à celui qui ne serait pas né de deux parents athéniens.¹²

INTÉGRATION ET MARIAGE

Ainsi, dans les *Suppliantes* d'Euripide, lorsque Adraste, le roi d'Argos, pour expliquer le désastre militaire subi face à Thèbes, fait part à Thésée du mariage qu'il a conclu pour ses filles avec les deux héros exilés, Tydée et Polynice, le roi athénien se récrie d'emblée à l'idée d'un mariage avec des étrangers, avec des ξένοι plutôt que des ἑγγενοίς (vv. 133-136), *a fortiori* lorsqu'il s'agit d'étrangers impurs, le premier fuyant le sang d'un parent (v. 148), le second les malédictions de son père (v. 150). Il n'est qu'un seul étranger qu'Argos intègre de manière pleinement bénéfique : le héros arcadien Parthénopée. Dans l'éloge qu'il fait de lui dans cette même pièce (vv. 888-900), Adraste souligne ainsi qu'il vécut comme il convient à un métèque dans sa cité d'accueil : loin de céder au goût de la dispute (ἐξερπιστής τῶν λόγων) et d'être un poids (βαρὺς, v. 894) pour Argos, il l'a au contraire défendue par les armes, comme s'il était né Argien (ὥσπερ

10 Sur cette thématique, on verra les remarques quelque peu éparées de VIDAL-NAQUET 1992 ; de manière plus ciblée, sur la question du métèque dans la tragédie, voir CITTI 1988.

11 Pour la réception de l'étranger dans l'Athènes tragique, voir en particulier GRETHLEIN 2003.

12 Sur ce décret, voir en dernier lieu la mise en perspective proposée par BLOK 2009b, avec une revue des sources, de la bibliographie et des interprétations antérieures ; sur l'articulation avec le mythe de l'autochtonie, voir la discussion pp. 150-154 ; l'examen de la chronologie de l'émergence du mythe conduit l'auteur à conclure que « the myth can better be understood as an effect than a cause of PCL (= Perikles' Citizenship Law) » (p. 154). Sur les différentes composantes du mythe et leur chronologie respective, voir également BLOK 2009a, ainsi que l'utile clarification proposée par ROSIVACH 1987.

Ἀργεῖος γεγώς, v. 896).¹³ Or le nom même du héros le situe précisément hors de la sphère du mariage ; car si son nom peut le désigner comme fils d'une παρθένος, Atalante, il peut aussi l'assimiler lui-même à une παρθένος.¹⁴ Ces deux explications sont présentes dans notre passage (vv. 888-889), puisque la désignation du héros comme Ἀταλάντης γόνος, « fils d'Atalante », est reprise par le syntagme παῖς Παρθενοπαῖος, dans lequel le terme παῖς souligne la jeunesse du héros et son assimilation à une παρθένος ; cette assimilation est confirmée par l'évocation de sa beauté extraordinaire (εἶδος ἐξοχώτατος, v. 889) propre à susciter le désir autant chez les érastés que chez les femmes (vv. 899-900). Or précisément, l'intégration du métèque Parthénopée s'avère d'autant plus parfaite qu'il s'est bien gardé de céder au désir qu'il suscitait (ἐφρούρει μηδὲν ἐξαμαρτάνειν, v. 900) ; il est en quelque sorte resté παρθένος et par là même extérieur à la sphère matrimoniale, de même qu'il se tenait à l'écart des disputes internes à la cité.

A ce rejet du mariage comme modalité d'intégration de l'étranger dans l'Athènes tragique, il est certes une exception : celle de Xouthos, le fils d'Eole et l'époux de Créuse, dans le *Ion* d'Euripide. A la question, teintée d'incrédulité, de Thésée dans les *Suppliantes* (v. 135) : « tu donnas donc des filles argiennes à des étrangers ? », fait écho la question posée par Ion à Créuse : « Comment, alors qu'il est étranger (ξένος), a-t-il pu te posséder toi l'indigène (ἔγγενής) ? » (v. 293). Les termes ξένος et ἔγγενής apparaissent ici comme irréconciliables dès lors qu'il s'agit de mariage. Cette incompatibilité découle du discours sur l'autochtonie que Ion connaît bien et ne manque pas de rappeler en faisant référence au λόγος selon lequel « la glorieuse Athènes autochtone ne constitue pas une race amenée du dehors (ἐπέισακτον γένος, vv. 589-90) ». ¹⁵ Or, « amené du dehors, d'une autre terre » (ἐπακτὸς ἐξ ἄλλης χθονός, v. 290), tel est Xouthos, ainsi que le reconnaît Créuse elle-même à propos de son mari.

Toutefois, l'origine étrangère de Xouthos ne devient véritablement problématique que lorsque ce dernier croit se découvrir père d'Ion ; pour le chœur, ce fils né d'un père étranger et d'une mère inconnue, c'est l'annonce d'un pouvoir qui échappe aux descendants d'Erechthée pour revenir aux mains de maîtres étrangers (ἄρχοντας ἄλλοδαπούς, v. 1070) ; pour Créuse, c'est un ennemi (πολέμιος) qui s'introduit dans la maison d'Erechthée (vv. 1291-1294) pour la

¹³ Pour le dévouement de Parthénopée le métèque à sa cité adoptive, cf. Eschyle, *Sept contre Thèbes* 547-548.

¹⁴ Pour la première explication, voir Sophocle, *Œdipe à Colone* 1320-1322 ; pour la seconde, Eschyle, *Sept contre Thèbes* 532-537.

¹⁵ Sur le thème de l'autochtonie dans le *Ion*, voir en particulier WALSH 1978, LORAUX 1981b : 197-253 et SAXONHOUSE 1986.

détruire par le feu. Alors que le père étranger, Xouthos, avait été intégré dans la maison royale pour avoir partagé les épreuves (συμπονήσας) des Athéniens dans leur guerre contre les Eubéens (vv. 59-61), son fils serait donc à l'inverse un ennemi qu'il convient de tuer.

Comme on le sait, la vérité indiquée dès le prologue par Hermès se révélera en définitive aux protagonistes, hormis Xouthos qui sera maintenu dans l'ignorance ; cette vérité, c'est que Ion n'est pas le fils du mari étranger, mais bien celui que Créuse a conçu d'Apollon. Selon les paroles d'Athéna, issu de la race d'Erechthée par le biais de sa mère, Ion a dès lors les titres requis pour s'asseoir sur le trône d'Athènes (vv. 1571-1574). Quant aux deux fils que Créuse aura de Xouthos, Doros et Achaïos, même légitimes, ils n'auront aucune place dans la cité athénienne, mais ils deviendront les rois éponymes respectivement de la Doride et de l'Achaïe (vv. 1589-1590).

Si le *Ion* affronte ainsi le problème de l'intégration d'un étranger par le biais du mariage, il le résout d'une certaine manière en privant le mari étranger de tout rôle dans la perpétuation de la cité ; après Xouthos, comme avant, la cité athénienne restera pure (καθάρá, v. 673), selon le terme utilisé par Ion. Cette résolution du problème posé par le mari étranger a toutefois un prix, un prix idéologique, puisqu'elle conduit à faire d'une femme, Créuse, la fille d'Erechthée, le seul vecteur de légitimité et de citoyenneté dans la cité athénienne. Comme l'écrit Nicole Loraux, « tout, dans l'histoire d'Ion, mène donc vers Créuse. Vers une femme. Une femme donneuse de légitimité, qui reconnaît l'enfant et lui transmet la terre et le pouvoir sur Athènes. [...] Avec Créuse et sur la scène tragique, la race des femmes acquiert ses lettres athéniennes de noblesse ».¹⁶

MÉDÉE : L'IMPOSSIBLE INTÉGRATION

Si dans le *Ion* l'intégration de l'étranger dans la cité athénienne trouve ainsi une réponse bien qu'elle s'inscrive dans une relation matrimoniale, il est un cas qui ne trouve sans doute aucune issue satisfaisante : celui de Médée, tel qu'évoqué dans la tragédie éponyme d'Euripide. Le caractère problématique de cette intégration est exprimé de façon explicite par la question que pose le chœur dans le troisième *stasimon* (vv. 846-850) :

¹⁶ LORAUX 1981b : 202. Voir dans le même sens SAXONHOUSE 1986 : 267 : « The denial of heterosexual reproduction inherent in the myth of autochthony is rejected. Not only is the woman brought back into the foundation myth, but she is also placed squarely at its center in this play that primarily extols the unity of the mother and the child ».

πῶς οὖν ἱερῶν ποταμῶν
 ἢ πόλις ἢ φίλων
 πόμπιμός σε χώρα
 τὰν παιδολέτειραν ἕξει,
 τὰν οὐχ ὅσιαν μετ' ἄλλων;

Comment donc la cité aux fleuves sacrés,
 la contrée qui offre une escorte aux amis,
 recevra-t-elle la femme infanticide,
 l'impie, avec d'autres ?¹⁷

Toutefois, avant de nous intéresser à l'accueil de Médée à Athènes, tel qu'il lui a été promis par le roi Egée dans le troisième épisode de la pièce, il convient de s'arrêter au préalable sur l'intégration de Médée à Corinthe même.

Deux vers du prologue suggèrent une intégration réussie dans la cité corinthienne jusqu'à ce que Jason rompe les liens qui l'unissaient à Médée. Dans le prologue, la nourrice indique ainsi que Médée exilée à Corinthe se montrait agréable (ἀνδάνουσα) aux citoyens de la terre sur laquelle elle était parvenue (vv. 11-12).¹⁸ Une scholie précise que Médée se serait montrée agréable aux Corinthiens en mettant un terme à une famine par ses incantations (ἐπωδαί). Quelle que soit la valeur de l'explication, on rappellera que le verbe ἀνδάνω peut revêtir, chez Hérodote en particulier, une valeur politique, en faisant référence à l'acceptation par un corps politique d'une personne ou d'une opinion ;¹⁹ cette valeur politique, confirmée ici par la référence aux citoyens, souligne donc tout au moins la conformité de Médée à l'ordre de la cité.

Un second passage semble aller dans le même sens. Il s'agit du début de la première *rhêsis* que prononce Médée à sa sortie du palais ; une prise de parole publique qui se traduit en un discours parfaitement construit et argumenté, aux antipodes des paroles que l'héroïne laissait échapper du palais durant le prologue et la *parodos* : des paroles situées tout entières du côté du cri (βοάω, vv. 21, 168, 206, βοή, v. 131, θρέομαι, v. 51), de la plainte et de la lamentation

17 Pour la défense de la leçon des manuscrits μετ' ἄλλων (contre la correction de Lueck μεταυλον, reprise par Diggle, approuvée par MASTRONARDE 2002 : 311 et MOSSMAN 2011 : 300), voir MOST 1999 : 21-27 ; je suis son interprétation selon laquelle les ἄλλοι se réfèrent aux suppliants, autres que Médée, auxquels Athènes offre traditionnellement refuge.

18 Le v. 12 est corrompu (†φυγῆ πολιτῶν†), mais son sens ne fait pas de doute ; MASTRONARDE 2002 imprime φυγὰς πολίταις.

19 Notamment sous la forme impersonnelle ἔαδε : voir par exemple Hérodote IV, 145, 153, 201, VI, 106, IX, 19. Cf. les substantifs ἄδος, attesté épigraphiquement, ou ἄδημα (Hésychius) au sens de « décret ».

(ἀποιμῶζω, v. 31, οἰμωγή, v. 107, γόος, vv. 59, 205, ὄδυρμός, v. 112), voire du langage inarticulé, comme peut le suggérer le terme ἤχη (vv. 149, 205) utilisé par le chœur à propos de la voix de Médée. Face aux femmes du chœur, dans ce premier discours prononcé hors du palais, Médée justifie précisément sa sortie hors de l'espace domestique et sa prise de parole publique. L'une et l'autre se nourrissent de la crainte d'être mal jugée, comme le sont ceux qui se tiennent en retrait de la communauté civique, soit par sentiment de supériorité, les σεμνοί (v. 216), soit par goût de la tranquillité, les ἡσυχιοί (cf. v. 217 : οἱ δ' ἀφ' ἡσύχου ποδός), auxquels est attachée une réputation de paresse (ῥαθυμία, v. 218). Pour ces derniers, ce retrait porte en lui le risque d'attirer sur soi une inimitié injuste, fondée sur la méconnaissance (vv. 219-221) ; d'où la conclusion de Médée (vv. 222-224) :

χρὴ δὲ ξένον μὲν κάρτα προσχωρεῖν πόλει.
οὐδ' ἄσπρον ἦνισ' ὅστις ἀύθαδῆς γεγώς
πικρὸς πολίταις ἐστὶν ἀμαθίας ὕπο.

Il faut que l'étranger aille le plus possible au devant de la cité
et je n'approuverais pas non plus le citadin qui, du fait de son arrogance,
se montre blessant à l'égard de ses concitoyens par ignorance.

En sortant du palais, en prenant la parole face au chœur, Médée se veut ainsi une étrangère qui a le souci de l'intégration en allant à la rencontre de la cité (προσχωρεῖν πόλει) qui l'accueille ; une étrangère qui tient également, par là même, à se démarquer du citoyen « arrogant » (ἀύθαδῆς). Ce dernier terme, qui fait écho à l'adjectif σεμνός (v. 216), a une résonance particulière, dans la mesure où il appartient à la même famille que le verbe ἀνδάνω, utilisé par la nourrice pour désigner la relation d'agrément entre Médée et la cité corinthienne. L'adjectif ἀύθαδῆς — dans lequel on reconnaît le pronom αὐτός et le thème de l'aoriste ἔαδον — désigne donc celui qui ne cherche à complaire qu'à lui-même et à lui seul, et qui vit de ce fait dans une forme d'isolement politique.

Si Médée affiche ici sa volonté de bonne intégration dans le tissu de la cité, à l'instar de Pathénopée à Argos, on relèvera au passage que le modèle d'intégration revendiqué par elle comporte quelque écart par rapport à celui du héros arcadien. Ce dernier, en refusant de causer de la peine (λυπηρός) et d'être un poids (βαρύς) pour sa cité d'accueil, en refusant d'être un adepte de la dispute verbale (ἐξεριστής τῶν λόγων), se ralliait implicitement aux valeurs de l'ἀπραγμοσύνη — le refus des intrigues — et de la tranquillité (ἡσυχία) dont Médée, pour sa

part, tient à se démarquer, en craignant le jugement négatif que peut susciter une telle attitude.²⁰

On notera par ailleurs que l'exigence d'implication dans la vie civique que Médée invoque comme justification de sa prise de parole hors du palais est sans doute l'un des biais par lesquels l'héroïne semble s'assimiler au monde masculin.²¹ Pour autant, c'est aux femmes, et aux seules femmes corinthiennes qui constituent le chœur, que Médée s'adresse et cela dans un but bien précis : construire ou du moins réaffirmer le rapport de *φιλία* qui les lie et obtenir d'elles en conséquence qu'elles gardent le silence sur ses intentions. Si donc Médée affiche ici son désir de complaire à la cité qui l'accueille, en répondant aux exigences de parole qui s'imposent d'abord aux hommes, elle prend prétexte de cette exigence civique pour s'adresser aux seules femmes et pour servir d'abord sa propre exigence de vengeance. Et de fait, si dans ce passage Médée s'en prend au citoyen *αὐθαδής*, dans le prologue, alors qu'elle se trouvait encore à l'intérieur du palais, la nourrice n'a pas manqué d'appliquer à Médée elle-même ce même adjectif (v. 104) ; un adjectif qui condensait en quelque sorte la description que la nourrice avait faite précédemment de sa maîtresse sourde comme la pierre ou la mer aux admonestations de ses *φίλοι* (vv. 28-29), tournée tout entière sur elle-même (*αὐτὴ πρὸς αὐτήν*, v. 31). De fait, l'*αὐθαδής*, c'est celui qui par souci de ne complaire qu'à lui-même, se montre incapable de prendre en compte le point de vue d'autrui, fussent-ils des *φίλοι*. C'est précisément ce qu'affirme Jason, lorsqu'il déclare à Médée qu'elle repousse ses *φίλοι* du fait de son *αὐθαδία* (vv. 621-622). C'est cette *αὐθαδία* sur laquelle Médée elle-même se lamente dans son grand monologue (v. 1028) et qui la conduira à commettre le meurtre de ses enfants.

Notons qu'ici encore l'échec de l'intégration résulte d'un mariage, celui d'un étranger et plus précisément celui d'un exilé (*φυγάς*, v. 554), Jason, avec la fille de Créon, le roi de la cité qui l'accueille.²² C'est ce mariage et la rupture concomitante des serments liant Jason à Médée qui conduisent cette dernière à rompre avec l'agrément qu'elle sollicitait de la part des citoyens corinthiens pour ne plus prendre en compte désormais que son propre agrément, au point de

20 Sur les diverses facettes de l'idéologie de la tranquillité, on verra CARTER 1986 et DEMONT 1990 (sur notre passage de la *Médée*, voir pp. 149-150). Sur l'*ἀπραγμοσύνη* et l'*ἡσυχία* des étrangers qui n'usent pas de discours causant de la peine (*λυποῦντες*) à quiconque, cf. Isocrate, *Antidosis* 227-228.

21 Cette assimilation de Médée au monde masculin, souvent soulignée, a été récemment mise en question par MOSSMAN 2011 : 31-39.

22 Comme le rappelle HOLLAND 2003, sans doute Jason partage-t-il avec Créon un même ancêtre, Eole ; cette parenté, dont on peine au demeurant à trouver la moindre expression dans la *Médée*, n'enlève rien au statut d'étranger que revêt Jason à Corinthe.

tuer le roi de cette cité, la fille de celui-ci et ses propres enfants. Comment dès lors la cité athénienne pourrait-elle accueillir cette femme qui pousse sa complaisance vis-à-vis de ses propres exigences de vengeance jusqu'à se faire infanticide ? Comment la cité qui offre une escorte aux φίλοι (vv. 847-848) pourrait-elle accueillir celle dont les rapports de φιλία sont malades, selon les mots de la nourrice dans le prologue (νοσεῖ τὰ φίλιτατα, v. 16), au point d'être sourde à ses seules φίλαι, les femmes du chœur, et au point d'être prête à tuer ceux qui lui sont le plus chers, ses φίλιτατοι παῖδες (v. 795, cf. vv. 1038, 1071) ?²³ Telle est donc la question posée par le chœur dans la seconde strophe du troisième *stasimon*.

Les doutes qu'exprime le chœur quant à la possibilité pour Médée d'être accueillie à Athènes servent d'argument pour appuyer l'injonction qui lui est faite dans la même strophe de ne pas tuer ses enfants (vv. 850-855). Dans le même temps, ces doutes se nourrissent de l'image d'Athènes que le chœur a construite précédemment. La cité aux fleuves sacrés, la χώρα qui offre une escorte aux φίλοι et dont on ne saurait imaginer qu'elle reçoive Médée, c'est en effet cette même cité, cette même χώρα, que le chœur a évoquées dans les premières strophe et antistrophe de ce même *stasimon* (vv. 824-845) :

Ἐρεχθεΐδαι τὸ παλαιὸν ὄλβιοι
καὶ θεῶν παῖδες μακάρων, ἱερᾶς (825)
χώρας ἀπορθήτου τ' ἄπο, φερβόμενοι
κλεινοτάταν σοφίαν, αἰεὶ διὰ λαμπροτάτου
βαίνοντες ἀβρῶς αἰθέρος, ἔνθα ποθ' ἀγνὰς (830)
ἐννέα Πιερίδας Μούσας λέγουσι
ξανθὰν Ἀρμονίαν φυτεῦσαι

τοῦ καλλινάου τ' ἐπὶ Κηφισοῦ ῥοαῖς (835)
τὰν Κύπριν κλήζουσιν ἀφουσαμένην
χώρας καταπνεῦσαι μετρίας ἀνέμων
ἠδυπνόους αὔρας αἰεὶ δ' ἐπιβαλλομένην (840)
χαίταισιν εὐώδη ῥοδέων πλόκον ἀνθέων
ταῖ Σοφίαι παρέδρους πέμπειν Ἴρωτας,
παντοίας ἀρετᾶς ξυνεργούς. (845)

Depuis les temps anciens les Erechthéides sont prospères :
enfants des dieux bienheureux,
issus d'une contrée sacrée qui ne fut jamais mise à sac,

23 Sur le thème essentiel de la φιλία dans la *Médée*, voir SCHEIN 1990.

ils se nourrissent d'un savoir très glorieux,
 toujours marchant avec délicatesse à travers l'air le plus limpide,
 là où un jour — disent-ils — celles que l'on entoure de respect, les neuf Muses de
 Piérie,
 ont implanté la blonde Harmonie.

Sur les flots du Céphise aux belles eaux,
 Cypris — disent-ils pour la célébrer — est venue puiser,
 avant de faire souffler sur la contrée des brises douces et mesurées.
 Toujours elle met sur sa chevelure une couronne de roses odorantes
 et elle envoie siéger à côté du Savoir les Amours,
 eux qui contribuent à produire toute forme d'excellence.

Le caractère laudatif de ces premières strophe et antistrophe se révèle déjà dans le rythme du chant qui évoque la poésie d'éloge de Pindare, avec la combinaison d'épitrithes et de *côla* constitutifs de l'hexamètre.²⁴ Dans la première strophe (vv. 824-826), les Athéniens sont désignés comme les descendants prospères d'Erechthée, les enfants des dieux bienheureux, issus d'un pays « jamais mis à sac » (χώρα ἀπόρθητος) : trois manières donc d'exprimer les différentes facettes de l'autochtonie des Athéniens, à la fois héritiers d'un ancêtre né de la terre et occupant de tout temps une même terre jamais conquise.²⁵ Si la permanence de cette présence s'exprime à travers les expressions adverbiales τὸ παλαιόν (v. 824) et αἰεὶ (v. 829), on semble avoir affaire ici, paradoxalement, à une forme d'« autochtonie aérienne », puisque l'espace dans lequel s'inscrit cette permanence n'est pas désigné par le biais d'une référence à la terre ou au sol, mais bien à l'air (αἰθήρ) ; c'est en effet à travers l'air « très brillant » (διὰ λαμπροτάτου αἰθέρος) que toujours (αἰεὶ) les Athéniens marchent avec délicatesse (ἄβρῶς, vv. 829-830).²⁶ Ces « enfants des dieux » (θεῶν παῖδες μακάρων, v. 825) que sont les Athéniens semblent ainsi partager le même espace que les dieux eux-mêmes. Cette référence à l'air et ce caractère divin peuvent être associés à la nourriture

24 Ce point est relevé par MASTRONARDE 2002 : 305. Seuls les vers finaux de la strophe et de l'antistrophe (vv. 834-845) s'écartent de ce rythme (avec des hipponactéens) et anticipent le rythme qui sera celui des secondes strophe et antistrophe.

25 Sur ces deux composantes de l'autochtonie athénienne et leur articulation, voir la clarification proposée par ROSIVACH 1987, et dans le même sens BLOK 2009a : 256-263 et 2009b : 150-154. La désignation des Athéniens comme « fils des dieux bienheureux » (θεῶν παῖδες μακάρων, v. 825) est généralement lue comme référence à Héphestos et Terre, père et mère d'Erechthée ; cf. Eschyle, *Euménides* 13 (où les Athéniens sont désignés comme παῖδες Ἡφαίστου), Isocrate, *Panathénaique* 124.

26 Sur l'adverbe αἰεὶ, voir le commentaire de NIMIS 2007 : 405-406.

immatérielle dont s'alimentent (φερβόμενοι, v. 826) ici les Athéniens : une σοφία très illustre (κλεινοτάτα, v. 827).

L'air qu'arparentent les Athéniens est le lieu même où les neuf Muses ont engendré un jour (ποτε) — et plus littéralement « (im)planté » (φυτεῦσαι) — la blonde Harmonie (ξανθὰν Ἀρμονίαν, vv. 830-832). Dans ce lien avec les Muses et Harmonie, la σοφία nourricière des Athéniens semble ainsi se définir ici d'abord comme habileté et savoir poétiques.²⁷ Aussi immatérielle soit-elle, cette nourriture est néanmoins évoquée à travers des verbes qui suggèrent un ancrage dans le sol : φέρβω, ainsi que ses dérivés et composés verbaux et nominaux, semble plus particulièrement lié, dans leur sens premier, à l'alimentation offerte par la terre et notamment au fourrage donné aux troupeaux ; par ailleurs, l'installation par les Muses de celle qui apparaît comme la figure tutélaire de cette σοφία nourricière, Harmonie, est évoquée comme une (im)plantation (φυτεῦσαι).²⁸ Cet ancrage dans le sol d'une nourriture immatérielle reproduit le paradoxe d'un peuple autochtone déambulant à travers l'air pur et confirme cette forme de symbiose qui se réalise à Athènes entre air et terre.

Cette déambulation est elle-même qualifiée par l'adverbe ἄβρῶς (v. 830) : elle est empreinte de délicatesse. La même qualification s'appliquera plus loin à la démarche de la fille de Créon (ἄβρὸν βαινουσα, v. 1164), lorsqu'elle fait quelques pas pour observer comment le πέπλος offert par Médée tombe sur sa cheville (vv. 1165-1166). Ainsi non seulement l'adverbe renforce sans doute la dimension aérienne de ce peuple athénien, mais il confère également une coloration érotique à leur démarche ; chez Sappho, l'adverbe ἄβρωσ ou l'adjectif ἄβρος se réfèrent d'ailleurs aussi bien à Aphrodite elle-même, à son amant Adonis, aux Grâces ou encore à Andromaque, lorsque Hector l'emmène à Troie

27 Cf. Pucci 1980 : 116, qui parle de la cité athénienne comme d'une enclave philosophique et poétique. Dans ce passage, je considère donc bien les Muses (ἀγνάς ἐννέα Πιερίδας Μούσας) comme le sujet et la blonde Harmonie (ξανθὰν Ἀρμονίαν) comme le complément de l'infinitif φυτεῦσαι, et non l'inverse ; dans le même sens, voir notamment les commentaires de Page 1938 : 132-133, MASTRONARDE 2002 : 309, NIMIS 2007 : 406-407, MOSSMAN 2011 : 298-299 (*contra* Most 1999 : 20 n. 1), ainsi que la scholie au v. 834, qui atteste déjà de cette double interprétation dans l'Antiquité (ἔνιοι λέγουσι τὸν Εὐριπίδην τὰς Μούσας λέγειν Ἀρμονίας θυγατέρας, ἀγνοήσαντες). Pour l'association entre les Muses et Harmonie, cf. Théognis 15-18, Pindare, *Pythique* 3.88-91 (Muses et Grâces présentes aux noces de Cadmos et Harmonie, cf. Pausanias 9.12.3), *Hymne homérique à Apollon* 194-196 (Harmonie fait partie du chœur divin qui accompagne le chant des Muses).

28 Sur le verbe φέρβω, ses dérivés et composés, voir Moussy 1969 : 27-35. NIMIS 2007 : 407 rappelle l'interprétation de Gilbert Murray, selon laquelle « the Muses allegorically "planted" Harmony in the soil of Athens ».

pour l'épouser.²⁹ Cette coloration érotique peut être également suggérée par la présence d'Harmonie, fille d'Aphrodite.³⁰

A peine suggérée dans la seconde partie de la première strophe, la dimension érotique devient explicite dès le début de l'antistrophe, avec la mention d'une Aphrodite puisant dans les eaux du Céphise pour souffler sur la χώρα athénienne des brises douces (ήδυνόους) et mesurées (μετρίας, v. 837-838).³¹ Ces deux épithètes laudatives sont induites par le verbe κλήζω (v. 836) qui désigne le discours célébrant cette Aphrodite athénienne et qui fait écho au superlatif κλεινοτάτα qui qualifiait dans la première strophe la σοφία nourricière des Athéniens. Le souffle qu'Aphrodite répand sur Athènes, c'est donc celui d'une sexualité méritant éloge, parce que soumise aux règles de la juste mesure ; l'Aphrodite d'Athènes s'oppose ainsi à la terrible Cypris (δεινά, v. 642) mentionnée dans le deuxième *stasimon* et peut être identifiée à cette autre Cypris évoquée dans ce même *stasimon* sur le mode potentiel, une Cypris pleine de grâce (εὐχαρις, v. 632), dès lors qu'elle se manifeste sans excès (εἰ δ' ἄλις ἔλθοι, v. 630).³²

En puisant l'eau du Céphise pour en faire un souffle destiné à retomber (καταπνεῦσαι) sur le sol de la χώρα, cette Aphrodite athénienne se caractérise également par son rôle dans une forme de symbiose, déjà évoquée dans la première strophe, entre terre et air. A travers ce pouvoir de symbiose, Aphrodite révèle dans le même temps son rôle tout à la fois dans la reproduction et dans l'ancrage autochtone de la cité. De fait, le souffle répandu par Aphrodite sur la χώρα athénienne, nourri de l'eau puisée dans le Céphise, semble revêtir un pouvoir fécondant ; on retrouve ici l'Aphrodite, évoquée dans un autre fragment euripidéen (fr. 898 Kannicht), qui unit (συμμείγνυμι) terre et ciel, en instillant dans la première le désir de pluie et dans le second, gonflé de pluie, le désir de « tomber » (πεσεῖν) sur la terre ; union qui donne naissance à tout ce qui permet aux humains de vivre. Dans l'évocation de ce pouvoir de symbiose entre ciel et terre, peut-être verra-t-on une allusion à l'Aphrodite ouranienne dont le culte fut institué sur l'agora, nous dit Pausanias, par un Egée en mal d'enfants.³³

29 La coloration érotique introduite par l'adverbe ἄβρω̄ς est relevée par SWIFT 2009 : 372, avec les parallèles offerts par la poésie de Sappho (respectivement fr. 2.14 ; 140a.1 ; 128.1 ; 44.7 Voigt).

30 Cf. Eschyle, *Suppliants* 1042 : Harmonie comme partie prenante de la μοῖρα d'Aphrodite.

31 On ne suivra pas PUCCI 1980 : 117 qui veut faire ici d'Aphrodite une déesse dédiée uniquement à la beauté artistique et à la poésie, plutôt qu'au désir sexuel. Cf. Aristophane, *Lysistrata* 551-552 : Eros et Aphrodite insufflent (καταπνέω) le désir (ἔμερος) aux femmes.

32 ἄλις μετρίως Hésychius.

33 Pausanias I, 14, 7. Selon SWIFT 2009 : 372, « the language is conventional for describing a shrine of Aphrodite » ; cf. Sappho, fr. 2 Voigt, pour la description d'un sanctuaire d'Aphrodite avec référence à

De manière plus spécifique, le Céphise apparaît à l'époque classique comme le père de Praxithéa et c'est bien la figure de l'épouse exemplaire d'Erechthée que l'on a cru voir se dessiner ici en filigrane ; l'hypothèse d'une référence à un événement précis et singulier peut s'appuyer sur l'emploi de l'infinitif aoriste καταπνεῦσαι (dépendant du verbe de parole κλῆζουσιν, v. 826), qui fait écho à l'infinitif aoriste φυτεῦσαι (dépendant du verbe de parole λέγουσι, v. 831) par lequel s'exprime l'« implantation » d'Harmonie, à un moment donné (ποτε, v. 830), dans l'espace athénien.³⁴ Sans mère connue — du moins à l'époque classique —, Praxithéa ne se dirait ici qu'à travers le nom de son père et de la χῶρα sur laquelle souffle Aphrodite ; une Praxithéa née donc de la terre.³⁵

De même que la première strophe jouait du contraste entre un état permanent (τὸ παλαιόν, αἰεὶ, vv. 824, 829) et un événement singulier (ποτε, v. 830), l'antistrophe, après l'allusion à un événement singulier, revient à l'évocation d'une permanence (αἰεὶ, v. 840). Cette permanence, c'est celle qui voit Aphrodite, couronnée de roses, envoyer les Amours (Ἔρωτες) comme parèdres auprès de la σοφία. Outre le retour à l'évocation d'une forme de permanence, les derniers vers de l'antistrophe permettent ainsi de revenir à la strophe précédente, en liant la figure d'Aphrodite à la σοφία qui s'y trouvait évoquée ; toutefois, la σοφία a ici changé de statut : elle n'est plus assimilée à une nourriture, mais elle est personnifiée, et même divinisée, dans la mesure où elle reçoit comme parèdres les Amours que lui envoie Aphrodite. En recevant de tels parèdres, la σοφία revêt une dimension érotique, déjà suggérée dans la première strophe par la démarche délicate (ἄβρως, v. 830) qu'elle induit chez les Athéniens et par

l'eau, aux roses et au vent soufflant avec douceur. Sur ce pouvoir de symbiose assumé par l'Aphrodite ouranienne, que traduirait dans l'iconographie l'association de la déesse avec l'échelle, voir PIRENNE-DELFORGE 1994 : 22-23, ROSENZWEIG 2004 : 79-80. Cf. Eschyle, fr. 44 Radt, qui évoque cette même union entre terre et ciel sous l'égide d'Aphrodite, ainsi qu'Euripide, fr. 839 Kannicht, sans référence à Aphrodite et dans lequel le pôle céleste est désigné par le terme αἰθήρ.

34 Le parallélisme entre les deux infinitifs aoristes (φυτεῦσαι et καταπνεῦσαι) a été à juste titre souligné par NIMIS 2007 : 405. Le même auteur (pp. 409-411) soutient l'hypothèse d'une évocation de Praxithéa à travers la figure de Céphise. Céphise comme père de Praxithéa : Lycurgue, *Contre Léocrate* 99-100 ; Ps.-Apollodore 3.15.1 fait de Céphise le grand-père de Praxithéa.

35 Quelle que soit la figure sous-jacente, les vers 835-837 (« sur les flots du Céphise aux belles eaux, Cypris — disent-ils pour la célébrer — est venue puiser, avant de faire souffler sur la contrée des brises douces et mesurées ») peuvent apparaître comme une formulation poétique de ce qu'écrit LORAU 1981b : 58 : « A cette alternative [*scil.* naît-on de la terre ou des hommes], le mythe de la naissance d'Erichthonios répond en refusant précisément de trancher : on naît de la terre *et* de la sexualité. » Chez Ps.-Apollodore (3.15.1), Praxithéa a un père et une mère : Phrasimos et Diogénie, elle-même fille de Céphise. Sur l'autochtonie de Praxithéa, voir SISSA ; DETIENNE 1989 : 238-242, en réaction aux thèses de LORAU 1981b (notamment le chapitre intitulé « Le nom athénien. Structures imaginaires de la parenté à Athènes ») sur l'absence d'autochtonie féminine, et avec la réponse de celle-ci dans la postface de l'édition de 1990 : 266-268.

son association avec la figure d'Harmonie. Plus précisément, la σοφία, le savoir poétique, ne semble trouver son accomplissement que dans la mesure où elle a comme parèdres les Amours, « eux qui contribuent à toute forme d'excellence » (παντοίας ἀρετᾶς ξυνεργούς, v. 850).³⁶ Inversement, ces Ἔρωτες ne sont créateurs d'excellence que dans la mesure où ils sont précisément ξυνεργοί et πάρεδροι, dans la mesure donc où ils occupent une position subordonnée ; à cet égard, ils se distinguent de ces autres Ἔρωτες évoqués dans le deuxième *stasimon* (vv. 627-630) : des Amours n'apportant ni renom (εὐδοξία) ni excellence (ἀρετή), parce que se manifestant avec excès (ὕπερ ἄγαν ἐλθόντες). Au final, l'Aphrodite athénienne se définit par sa modération et son rôle dans la perpétuation de la cité autochtone, mais également — en déléguant les Amours auprès de la σοφία comme parèdres — par son rôle dans l'accomplissement poétique de la cité. Inversement, Aphrodite et les Ἔρωτες ne restent dans les limites de la juste mesure que dans la mesure où ils se mettent au service de la σοφία.

Les premières strophe et antistrophe de ce *stasimon* dessinent ainsi l'image d'une cité athénienne dont l'autochtonie et la stabilité inhérente à cette autochtonie sont directement liées à la synergie qui se réalise entre sphère poétique et sphère érotique : alors que la première canalise la seconde, la seconde permet le plein épanouissement de la première ; cet épanouissement poétique transfigure l'autochtonie elle-même en lui conférant un caractère aérien et en rapprochant les habitants de cette cité d'un statut divin.

Pour revenir à la question du chœur qui ouvre la seconde strophe, comment donc Médée l'infanticide pourrait-elle être reçue dans une cité ainsi décrite ? Sans doute l'incompatibilité est-elle multiple. Elle se situe d'abord sur le plan de la σοφία. Il y a incompatibilité entre la σοφία dont se nourrissent les Athéniens et celle qui caractérise Médée. De fait, comme le rappelle Jason dans le deuxième épisode, Médée tire sa δόξα, sa réputation, d'abord de sa σοφία (vv. 539-540). Face à Créon, dans le premier épisode, Médée se montre elle-même consciente de cette réputation, source de jalousie et d'hostilité de la part des citoyens corinthiens (vv. 292-305). Or, cette σοφία qui caractérise Médée apparaît pour l'essentiel comme négative. Créon l'affirme : c'est elle qui rend Médée experte en de nombreux méfaits (κακῶν πολλῶν ἴδρις, 285). Médée elle-même le confirme, en plaçant sa σοφία en premier lieu dans sa capacité à être une artisane de méfaits (v. 409) et, de manière plus spécifique, dans sa capacité à trouver des φάρμακα susceptibles de vaincre ses ennemis (vv. 384-385). Dans le troisième épisode, Médée a beau promettre à Egée des φάρμακα qui lui per-

³⁶ Cf. PAGE 1938 : 134 : « παντοία ἀρετή here thus corresponds to ἐννέα Μούσας above — excellence in each and all of the Arts ».

mettront d'engendrer une descendance (vv. 717-718), cela ne change rien au caractère fondamentalement dangereux de sa σοφία, incompatible avec celle dont se nourrissent les Athéniens.

L'irrecevabilité de Médée dans la cité athénienne résulte sans doute également de l'Aphrodite et de l'Eros qui président à ses actes. Sans doute n'est-ce ni Aphrodite ni Eros qui guident Médée dans son désir de vengeance, mais bien plutôt les divinités invoquées par Médée comme garantes des serments violés par Jason : Zeus, Thémis et Artémis (vv. 160, 169, 332, cf. 209), ou encore Hécate, la déesse qu'elle dit vénérer le plus et qu'elle s'est choisie comme auxiliaire (ξυνεργός, vv. 395-397) ;³⁷ en revanche, comme le rappelle la nourrice dès les premiers vers du prologue (v. 8) et comme l'affirme Jason dans l'*agôn* (vv. 526-531), ce sont bien Aphrodite et Erôs qui ont contraint Médée à suivre Jason après l'avoir sauvé, et, dans cette mesure, ce sont bien ces dieux qui l'ont conduite à trahir son père et son pays (vv. 31-33, 483-485, 502-503, 1331-1332). Ainsi, dans la mesure où Aphrodite et Eros interviennent dans les actes commis par Médée, ce sont la δεινή Cypris et l'Eros dépassant la juste mesure (vv. 627-644) qui agissent sur elle, bien plus que l'Aphrodite athénienne soufflant ses brises modérées et les Ἔρωτες parèdres de la σοφία.

Par ailleurs, comme nous l'avons vu, le souffle que répand l'Aphrodite athénienne n'est pas seulement celui d'un désir érotique mesuré et maîtrisé, mais il est peut-être aussi celui qui permet la naissance d'une figure exemplaire telle que Praxithéa : figure autochtone, qui ne s'évoque qu'à travers le nom de son père, Céphise, et qui dans l'*Eréchthée* d'Euripide n'hésite pas à sacrifier sa fille pour complaire à sa cité et assurer son salut, car, dit-elle, « j'aime mes enfants, mais j'aime davantage ma patrie ». ³⁸ A cet égard, Médée, à la fois colchidienne et traîtresse à son père et à son pays, meurtrière de ses enfants du fait de sa seule αὐθαδία, du fait de son souci de ne complaire qu'à elle-même, constitue bien en quelque sorte une « anti-Praxithéa ». ³⁹

Et pourtant, malgré toutes ces incompatibilités, non seulement Médée passera à l'acte — à cet égard, l'image idéale d'Athènes dessinée par le chœur n'aura aucun effet dissuasif — mais elle sera bel et bien reçue dans la cité athénienne, en vertu du serment prêté par Egée.⁴⁰ Sur les modalités de cet accueil, la pièce

37 Sur le rôle des dieux dans la *Médée*, notamment en tant que garants des serments, voir tout particulièrement KOVACS 1993.

38 Fr. 360a Kannicht : φιλῶ τέκν', ἀλλὰ πατρίδ' ἐμὴν μᾶλλον φιλῶ.

39 Praxithéa comme inversion de la figure de Médée : cf. NIMIS 2007 : 411 (alors que SISSA ; DE-TIENNE 1989 : 238-242, voient en elle une « anti-Clytemnestre »).

40 Sur la manière dont la pièce d'Euripide anticipe le séjour athénien de Médée (séjour traité par Euripide dans son *Egée*), voir en particulier SFYROERAS 1994.

reste ambiguë. Si Egée s'engage à accueillir Médée comme un πρόξενος (v. 724), à lui accorder son patronage, dans le même temps, cette dernière demande à être reçue (v. 713) non seulement dans sa χώρα, dans son pays, mais aussi dans sa maison (δῶμος) et, de façon encore plus spécifique, à son foyer (ἐφ'ἑστίον).⁴¹ Egée lui-même, lorsqu'il évoque l'hypothèse d'une arrivée de Médée, parle de son arrivée dans sa demeure (εἰς ἑμοὺς δόμους, v. 727). Dans l'*exodos*, Médée indique qu'elle va se rendre dans la terre d'Erechthée, pour partager sa maison (συνοικέω, v. 1385) d'Egée ; ce verbe peut s'appliquer à la cohabitation conjugale et tel est son sens dans ses deux autres occurrences dans la pièce (vv. 242, 1001). Se trouve ainsi suggéré que Médée sera reçue à Athènes non seulement comme une étrangère, mais que son intégration passera aussi par le mariage, un mariage dont le spectateur sait qu'il fera d'elle l'épouse d'Egée ; un mariage qui par là même contraindra Egée à répudier son épouse athénienne, puisque, comme lui-même le rappelle à Médée (vv. 672-673), il connaît déjà, au moment où il lui parle, le joug du mariage.⁴² Avec Médée à Athènes, Egée sera désormais sous l'emprise de la terrible Cypris, celle qui, selon les mots du deuxième *stasimon*, frappe le cœur en y faisant naître le désir d'une couche étrangère (θυμὸν ἐκπλήξασ' ἑτέροις ἐπὶ λέκτροις, vv. 640-641).

De plus, comme nous l'avons vu, cette étrangère destinée à devenir épouse viendra à Athènes avec des φάρμακα dont elle a promis l'usage à Egée pour qu'il puisse avoir des enfants (vv. 717-718). Cette promesse conjugale avec la suggestion d'une cohabitation conjugale laisse penser que cette progéniture à venir sera d'abord celle née de son union avec Egée. Dans le même temps, les φάρμακα mentionnés par Médée ne peuvent manquer d'évoquer ceux utilisés pour tenter d'empoisonner Thésée, le fils d'Egée et Aithra.⁴³ Ce que préfigure la pièce, c'est donc bien la répétition à Athènes de la situation corinthienne, avec le

41 Sur le sens du verbe προξενεῖν au vers 724, voir GAUTHIER 1972 : 28 : « [...] il y a plus que l'idée de l'hospitalité, donc de protection matérielle ; il y a l'idée de protection *vis-à-vis* de la communauté athénienne, et cela du fait même de la *puissance* du roi ».

42 Selon la scholie (*ad* v. 673) et selon Ps.-Apollodore (3.15.6), Egée aurait été successivement marié à Melité (ou Méta) et Chalciope, dont il n'aurait eu aucun enfant. Pour sa part, KOVACS 2008 fait l'hypothèse d'une tradition, qui ferait d'Aithra l'épouse légitime d'Egée à Athènes et qui situerait donc à Athènes (et non à Trézène) la naissance de Thésée ; cf. Euripide, *Suppliants*, vv. 6-7 ; Aithra, à Athènes, se désigne comme épouse (δάμαρ) donnée à Egée par son père Pitthée ; vv. 56-57 : le chœur désigne Egée comme l'époux (πόσις) d'Aithra.

43 Médos, fils de Médée et Egée : Diodore de Sicile 4.55.5, Pausanias 2.3.8, Ps.-Apollodore 1.9.28. Tentative d'empoisonnement de Thésée par Médée : Plutarque, *Vie de Thésée* 12.3-6 ; cf. Diodore de Sicile 4.55.6, et déjà Euripide fr. 4 Kannicht (tiré de *l'Egée*), à propos sans doute de Médée : πέφυκε γὰρ πῶς παιῶν πολέμιον γυνῆ | τοῖς πρόσθεν ἢ ζυγεῖσα δευτέρα πατρί (« de quelque manière, une femme est par nature l'ennemie des enfants nés d'une précédente union, lorsqu'elle est la seconde épouse du père »).

conflit résultant d'une double union et d'une double descendance.⁴⁴ L'incompatibilité entre Athènes et Médée ne se résoudra donc aucunement avec l'arrivée de cette dernière dans la cité d'Erechthée. Bien au contraire, Médée minera de l'intérieur la belle image dessinée par le chœur dans le troisième *stasimon*. L'issue de cette impossible intégration sera l'expulsion ; l'expulsion d'une étrangère, Médée, destinée à devenir, selon le témoignage d'Hérodote (7.62.1), l'éponyme des Mèdes, le peuple cristallisant l'opposition entre Grecs et Barbares. C'est donc ici encore le mariage et ses conséquences qui agiront comme catalyseurs, en transformant l'incompatibilité en un inévitable rejet. Telle est du moins la supériorité d'Athènes qu'elle saura, par cette expulsion, échapper au désastre corinthien.

Dans un article intitulé « Médée et le problème du tragique », Vittorio Citti faisait de la *Médée* d'Euripide le point de départ d'une nouvelle conception du tragique ; une conception qu'il rapprochait d'une célèbre définition proposée par Goethe, selon laquelle « tout tragique repose sur une opposition irréconciliable (*unausgleichbar*). Dès qu'une conciliation (*Ausgleichung*) intervient, ou devient possible, le tragique disparaît ».⁴⁵ Si tel est le cas, l'opposition irréconciliable entre Athènes et Médée est alors un élément constitutif du caractère tragique de la pièce. Toutefois, si l'opposition est irréconciliable sur le plan du *μῦθος* — de l'intrigue, dans le même temps, l'art du poète tragique, en tant qu'art de la performance mimétique permet de dépasser cette opposition ; par le biais de la *μίμησις*, Médée se trouve en effet intégrée dans la cité athénienne et devient une figure poétique et esthétique propre à alimenter la réflexion et le plaisir des spectateurs athéniens et étrangers réunis dans le théâtre de Dionysos. La *σοφία* dont se nourrissent les Athéniens au contact des Muses tout à la fois permet cette intégration par le biais de la *μίμησις* et s'enrichit du spectacle qui en découle.⁴⁶

44 Dans un cas Médée s'en prend à ses propres enfants et dans l'autre à son beau-fils. SFYROERAS 1994 a tenté de réduire cette différence, en montrant que la logique de Jason qui veut intégrer ses enfants dans la famille royale de Corinthe conduit à faire de sa nouvelle épouse la véritable mère des enfants nés de Médée, tandis que celle-ci, privée des liens qui l'unissent à ses enfants, serait reléguée dans un statut de quasi belle-mère.

45 CITTI 1996. L'affirmation de Goethe est transmise par le chancelier Friedrich von Müller dans ses *Unterhaltungen mit Goethe* (voir le commentaire de SZONDI 2003 : 36-39, édition française dont est tirée la traduction de la citation).

46 Sur cette idée, cf. PUCCI 1980 : 116-121.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BLOK 2009a : Josine H. BLOK, « Gentrifying Genealogy: On the Genesis of the Athenian Autochthony Myth », in Ueli Dill ; Christine Walde (eds.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin : 251-275.
- BLOK 2009b : Josine H. BLOK, « Perikles' Citizenship Law: A New Perspective », *Historia* 58/2 : 141-170.
- BUXTON 2005 : Richard BUXTON, « To do with Dionysus », *Classical Review* 55/1 : 31-33.
- CARTER 1986 : Laurence B. CARTER, *The Quiet Athenian*, Oxford.
- CITTI 1988 : Vittorio CITTI, « The Ideology of Metics in Attic Tragedy », in Toru Yuge ; Masaoki Doi (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Tokyo : 456-464.
- CITTI 1996 : Vittorio CITTI, « Médée et le problème du tragique », *Pallas* 45 : 47-55.
- DEMONT 1990 : Paul DEMONT, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris.
- GAUTHIER 1972 : Philippe GAUTHIER, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy.
- GOLDHILL 1990 : Simon GOLDHILL, « The Great Dionysia and Civic Ideology », in John J. Winkler ; Froma I. Zeitlin (eds.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton : 97-129.
- GRETHLEIN 2003 : Jonas GRETHLEIN, *Asyl und Athen. Die Konstruktion kollektiver Identität in der griechischen Tragödie*, Stuttgart-Weimar.
- HOLLAND 2003 : Lora HOLLAND, « Πᾶς δόμος ἔρροι: Myth and Plot in Euripides' *Medea* », *Transactions of the American Philological Association* 133 : 255-279.
- KOVACS 1993 : David KOVACS, « Zeus in Euripides' *Medea* », *American Journal of Philology* 114 : 45-70.
- KOVACS 2008 : David KOVACS, « And Baby Makes Three: Aegeus' Wife as Mother-to-be of Theseus in Euripides' *Medea* », *Classical Philology* 103 : 298-304.
- LORAUX 1981a : Nicole LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris.
- LORAUX 1981b : Nicole LORAUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.
- MASTRONARDE 2002 : Donald J. MASTRONARDE (ed.), *Euripides. Medea*, Cambridge.
- MOSSMAN 2011 : Judith MOSSMAN (ed.), *Euripides. Medea. Edition, Translation and Commentary*, Oxford.
- MOST 1999 : Glenn W. MOST, « Two Problems in the Third Stasimon of Euripides' *Medea* », *Classical Philology* 94 : 20-35.
- MOUSSY 1969 : Claude MOUSSY, *Recherches sur « trephô » et les verbes grecs signifiant « nourrir »*, Paris.
- NIMIS 2007 : Stephen NIMIS, « Autochthony, Misogyny, and Harmony: *Medea* 824-45 », *Arethusa* 40 : 397-420.

- PAGE 1938 : Denys L. PAGE (ed.), *Euripides*. Medea, Oxford.
- PICKARD-CAMBRIDGE 1968 : Arthur PICKARD-CAMBRIDGE, *The Dramatic Festivals of Athens*. 2nd ed. revised by John Gould and D.M. Lewis, Oxford.
- PIRENNE-DELFORGE 1994 : Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes-Liège.
- PUCCI 1980 : Pietro PUCCI, *The Violence of Pity in Euripides' Medea*, Ithaca-London.
- REBENICH 1998 : Stefan REBENICH, « Fremdenfeindlichkeit in Sparta? Überlegungen zur Tradition der spartanischen Xenelasia », *Klio* 80/2 : 336-359.
- ROSELLI 2011 : David Kawalko ROSELLI, *Theatre of the People. Spectators and Society in Ancient Athens*, Austin.
- ROSENZWEIG 2004 : Rachel ROSENZWEIG, *Worshipping Aphrodite. Art and Cult in Classical Athens*, Ann Arbor.
- ROSIVACH 1987 : Vincent J. ROSIVACH, « Autochthony and the Athenians », *Classical Quarterly* 37 : 294-306.
- ROSOKOKI 1995 : Alexandra ROSOKOKI, *Die Erigone des Eratosthenes. Eine kommentierte Ausgabe der Fragmente*, Heidelberg.
- SAXONHOUSE 1986 : Arlene W. SAXONHOUSE, « Myths and the Origins of Cities. Reflections on the Autochthony Theme in Euripides' *Ion* », in J. Peter Euben (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley – Los Angeles – London : 252-273.
- SCHEIN 1990 : Seth L. SCHEIN, « *Philia* in Euripides' *Medea* », in Mark Griffith ; Donald J. Mastrorade (eds.), *Cabinet of the Muses. Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta : 57-73.
- SFYROERAS 1994 : Pavlos SFYROERAS, « The Ironies of Salvation. The Aigeus Scene in Euripides' *Medea* », *Classical Journal* 90 : 125-142.
- SISSA ; DETIENNE 1989 : Giulia SISSA ; Marcel DETIENNE, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris.
- SOURVINOU-INWOOD 2003 : Christiane SOURVINOU-INWOOD, *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham – Boulder – New York – Oxford.
- SPINETO 2005 : Natale SPINETO, *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma.
- SWIFT 2009 : Laura A. SWIFT, « The Symbolism of Space in Euripidean Choral Fantasy », *Classical Quarterly* 59 : 364-382.
- SZONDI 2003 : Peter SZONDI, *Essai sur le tragique*. Traduit de l'allemand par Jean-Louis Besson et al., Belval.
- VIDAL-NAQUET 1992 : Pierre VIDAL-NAQUET, « Note sur la place et le statut des étrangers dans la tragédie athénienne », in Raoul Lonis (ed.), *L'étranger dans le monde grec. Actes du deuxième colloque sur l'étranger*, Nancy : 297-311.
- WALSH 1978 : George B. WALSH, « The Rhetoric of Birthright and Race in Euripides' *Ion* », *Hermes* 106 : 301-315.