II.
DIACHRONIE ET SYNCHRONIE DANS LA CONSTRUCTION EUROPÉENNE

TECHNIQUES DE MYSTIFICATION DU SACRÉ DANS LA LITTÉRATURE MYTHOLOGISANTE DE LA GRÈCE ANTIQUE

Dr. Maria-Luiza Oancea (Dumitru)
marilu_dumitru@yahoo.com

Abstract: This paper entails the sacred mytification motif, a subject hardly debated, but extremely challenging, that we can identify in several myths and episodes of the ancient Greek mythology literature (Thanatos-Sisyphus myth, Sirens-Odysseus or Sirens-Orpheus myth, Polifem-Odysseus myth, Gorgo Medusa-Perseus myth, etc.).

Our essay starts from the general thesis that a direct confrontation with the Sacred is essentially impossible, making the Sacred almost always manipulated (cf. R. Caillois, R. Girard, M. Eliade). It is also the reason why, in our opinion, the Greek Sacred is defined mostly as *hagios* ("forbidden for people to touch it ") than *hieros* ("inspired by divine grace"). This mystification or manipulation of the Sacred manifests in the examples mentioned above as *linking* (*paralysis*) or *avoidance*, as *incantation* or *spell*, as *drinking*, as *replacement* or *blindness*, but often, it involves an *intermediate* recognized as a *sacrificed animal*, in a *defence element* (such as *shield*, *mirror*, *eye*, *wall*, *rampart*, or the appearance of *armor-(divine) gift* or *armor-disguise*.

We believe that the tendency of handling sacred is in fact due to the natural human impulse of *socializing* with this unknown, scary, monstrous Sacred in the etymological sense.

Keywords: mystification, sacred, antiphrase, *hieros*, *hagios*, socializing.

Nous voulons développer dans les page suivantes un thème extrêmement provocateur, recognoscible en quelques mythes et épisodes de la littérature mythologisante de la Grèce antique (le mythe Thanatos-Sisyphe, le mythe Sirenes-Ulysse ou bien Sirenes-Orphée, le mythe

BDD-A4103 © 2008 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:19 UTC)

Polifem-Ulysse, le mythe Méduse (Gorgô) - Perseus etc.), qui, tous, apportent au premier plan l'idée de la *mystification* ou de *tromper le Sacré* ou bien, on pourrait dire, l'image antiphrastique du *trompeur trompé*.

Selon les définitions du Sacré, offertes par R. Caillois[1], R. Girard[2] ou M. Eliade[3], il est presque toujours *manipulé*. Plus précisément, une confrontation directe au Sacré est réellement impossible. C'est la raison pour laquelle Diomedes dit, avec précaution, à ses soldats : "(…) medè theoîs meneainémen îphi máchesthai" (*Il*. V, 606) « n'osez pas lutter sans peur avec les dieux » ("şi nu vă-nflăcărați să vă luptați neînfricat cu zeii!") ou, dans la traduction explicative de Sanda Daimandescu et Radu Hîncu: « n'essayez pas lutter avec les dieux utilisant seulement vos moyens naturels » ("în luptă dreaptă nu vă-ncercați puterile înfruntându-i pe zei!").

Ainsi, la manipulation ou la mystification du Sacré, défini, dans ces circonstances, plutôt comme *hagios* (« interdit au toucher des hommes ») et non pas comme *hieros* (« animé par la grâce divine ») se manifeste, à notre avis, soit comme *enchaînement* (*paralisie*), soit comme *évitement*, comme *incanttion* ou comme *charme*, comme *ivresse*, comme *substitution* ou *aveuglement*, mais, souvent, elle suppose un *intermédiaire* (médiateur) reconnaissable en un *animal expiatoire*, en une *protection* (du type *bouclier, miroir, œil, mur, rempart*) ou sous l'apparence de l'*armure-don* (*divin*) ou de l'*armure-déguisement*.

L'enchaînement

Un épisode célèbre où la Mort est trompée dans la littérature et la mythologie grecque est celui où Sisyphe enchaîne le dieu Thanatos (le dieu de la Mort) tellement fort que, pendant une certaine période, les hommes cessent de mourir[4]. Après l'intervention brutale de Zeus, qui oblige Sisyphe à libérer Thanatos pour réinstaurer l'ordre normal au niveau humain, Sisyphe devient la première victime de la Mort. Mais, même cette fois-ci, le héros se montre malin, trompant la Mort pour la deuxième fois ; avant la fin

[1] R. Caillois, *Omul şi Sacrul* (*L'homme et le Sacré*, Paris, 1939), trad. rom. par Dan Petrescu, Bucureşti, 1997, p.28.
[2] R. Girard, *Violența şi Sacrul* (*La violence et le Sacré*, Paris, 1972), trad. rom. par Mona Antohi, Bucureşti, 1995, p 14.
[3] M. Eliade, *Sacrul şi Profanul*, (*Le Sacré et le Profane*, Paris, 1965), trad. rom. par e Brînduşa Prelipceanu, Bucureşti, 1995, p. 177.
[4] Schol. A D *Il*. VI 153 FGrH, 119: (he historia para Pherekydei) apud Paulys-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie der classichen altertumswissenschaft*, Zweite Reiche (R-Z), Stuttgart, J.B. Metzlerche Verlagsbuchhandlung, 1934, art. *Thanatos*, p. 1246.; cg. ibidem, art. *Sisyphos*, pp. 371-375.

BDD-A4103 © 2008 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:19 UTC)

naturelle de sa vie, Sisyphe et sa femme, Merope, mettent au point un plan rusé, d'après lequel Merope allait s'opposer à l'accomplissement des rituels funéraires traditionnels pour son mari défunt. Arrivant à Hades, Sisyphe déplore le manque de dévouement de sa femme et lui demande avec insistance d'être laissé retourner sur la terre parmi les vivants pour la punir. La Mort lui permet de retourner sur la terre, pour que Sisyphe puisse discipliner sa femme. Une fois retourné, il ne reviendra à Hades que bien des années après, quand vient son temps de mourir définitivement.[5] Même si, finalement, Sisyphe se soumet à la Mort implacable, il réussit à la tromper pour quelque temps, il réussit à éviter un contact direct avec le Sacré. Des tels gestes de mistification du Sacré par les mortels arrivent seulement dans certaines situations, avant que la Mort survienne vraiment, donc pendant la durée de la vie humaine. Il y a donc, deux types de confrontation de l'homme avec le Sacré : l'une se passe pendant la vie, lorsque l'homme cherche à transformer le Sacré en son allié, son partenaire de transactions, essayant d'obtenir quelques faveurs de sa part en échange de quelque chose, éventuellement recourant au jeu malin de la manipulation, tandis que la deuxième confrontation est définitive, excluant le jeu, le hasard, l'ignorance ou la transanction, quand l'homme est obligé de se soumettre sans conditions à la volonté sacrée ; le Sacré réclame alors violemment ce qui lui appartient. Or, les deux épisodes qui relatent les tribulations de Sisyphe (sa *mystification* de la Mort et sa *soumission* inconditionnelle à celle-ci) incarnent justement ces deux types de confrontation des mortels avec le Sacré.

L'évitement

Un épisode relevant ici est celui des Sirenes (*Od*., XII) qui, toujours associées au charme, à l'enchantement (thelgousin "[elles] charment" *ibid*., v. 40), définissent le soi-disant *Sacré mystificateur*. Mais, le Sacré trompeur peut être lui-même trompé sur la base du principe de l'antiphrase: Ulysse oppose de la résistance à la tentation de la voix, et aussi à la tentation de la connaissance qu'offrent les Sirenes. Cette résistance constitue, en elle-même, une modalité de manipulation du Sacré trompeur. Ne pas laisser la volonté sacrée se déchaîner, en vue de la détruire et de l'ignorer, la forçant à se limiter à une zone bien déterminée (le pré plein des os des marins),

[5] Cf. P. Grimal, *Dicționar de mitologie greacă și romană* (*Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1951), trad. rom. de Mihai Popescu, p. 456.

BDD-A4103 © 2008 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:19 UTC)

représente, à notre avis, un véritable exemple de manipulation du Sacré par les mortels : « assis sur un pré, avec un tas incommensurable tout autour d'os d'homme pourri » („şezând pe o pajişte, morman necuprins jur împrejur de oase/de om putrezit"): « hémenai en leimôni, polýs d'amph'osteóphin thís/andrôn pythoménon » (Hom., *Od*., XII, vv. 45-46).

L'incantation ou la chanson qui charme

Un autre exemple de manipulation du Sacré, de la Mort ou des Sirenes monstrueuses est aussi la manière dont Orphée combat l'effet de la séduction désastreuse de la chanson intonnée par les Sirenes, par sa chanson propre beaucoup plus *habile*, déchaînée au moment ou le navire Argo passait à côté de l'île de ces monstres (Apollonius Rhodius, *Argonautika*, IV, vv. 889-907). Les marins écoutent charmés non le chant de ces êtres monstrueux, mais la chanson d'Orphée. En fait, nous croyons que le geste d'Orphée répète, à un autre niveau, le geste de ceux qui accompagnent Ulysse qui, d'un côté, lient leur maître à l'axe du tronce, et, de l'autre côté, enfoncent leurs oreilles à l'aide de la cire pour éhapper à la séduction de la mort trompeuse. Nous croyons que, dans un cas, comme dans l'autre, la chanson a la valeur d'une incantation, d'un charme et, finalement, d'un lien. Venu de la part du Sacré, il peu berner, liant le non-initié et l'attirant vers soi, dans le filet noir de la Mort. Initié par les hommes, le chant peut annuler les effets de la séduction de la mort par cela qu'il les lie les uns aux autres, en vue de former ensemble une masse compacte capable de résister de manière efficace et habile à ce Sacré distructif. Ainsi, nous observons de nouveau que l'intention de manipulation, ainsi qu'un certain coefficient d'ignorance s'imposent pour les deux parties : l'homme et la Mort.

L'ivresse, la substitution, l'aveuglement

Un exemple de manipulation du Sacré par toutes ces trois modalités énumrées (ivresse, substitution, aveuglement) est celui décrit dans le IX-ème chant de l'*Odisée* homerique. Le héros Ulysse fait de son mieux pour se tenir loin de l'action violente et menaçante du cyclope Polifem (du Sacré, donc), et la menace proférée par le cyclope à l'adresse du héros et de ses copains constitue la raison même du déclenchement du jeu de la manipulation et de l'ignorance réciproque dans lequel le Sacré (Polifem) allèche Ulysse : « Je ne pourrais pas craindre la jalousie de Zeus, / Pour t'épargner, toi ou tes copains, si je n'en ai pas envie » ("Eu unul nici n-aş putea să mă tem de ciuda lui Zeus,/ cruțându-te pe tine sau pe însoțitori, de

BDD-A4103 © 2008 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:19 UTC)

inima nu mă-mboldeşte"), [ud'an ego Dios echthos aleuamenos pephidoimen/ute seu uth'hetaron, ei me thymos me keleuoi] (Hom., *Il.*, IX, vv. 277-278). Ainsi, le Sacré ne peut pas être obligé d'agir en faveur de l'homme, mais il peut être déterminé à collaborer seulement si l'homme entend qu'il faut entrer dans le jeu de la manipulation, de l'ignorance réciproque auquel le Sacré le provoque. C'est ce qui se passe immédiatement après, lorsque Polifem essaie de tromper Ulysse, et celui-ci, comprenant l'allusion, entre ce jeu de la mystification, trompant le cyclope à son tour : « C'est ainsi qu'il parla, essayant de me tromper [...], mais je lui ai répondu par des mots trmpeurs » ("aşa vorbi, cercând să ma înşele (peiráon) [...]/dar eu îi răspunsei cu viclenite vorbe (dolíois epéesin)") (Hom., *Il.*, IX, vv. 281-282).

La manipulation du Sacré se produit par degrés, d'abord par le breuvage enivrant : « le vin le rendit ivre » ("vinul (oinos) i se urcă la cap") (Hom., ibid., v.362), ensuite par la substitution d'Ulysse par *Outis*, « Personne », substitution ridicule, qui va jusqu'à l'annulement définitif de la personalité, la négation du formel, de la différence individuelle (Hom., *ibid.*, v. 366), et finalement par l'aveuglement du Sacré : « Personne est mon nom [...]/ et levant le bois d'olivier affuté/ ils percèrent son œil » ("Nimeni (Outis) mi-e numele […]/ aceştia ridicând parul din lemn de măslin, ascuțit la vârf, / i-l înfipseră în ochi").

Intéressante est la manière dont Ulysse trompe le cyclope définitivement, avant d'abattre son attention des victimes réelles. Il invente un nom jamais entendu parmi ls mortels, par sa signification anéantisante même : « Personne ». Ce nom fonctionne, à notre avis, comme une sorte de masque, trahissant un état de non-différenciation, de crise de l'identité de toutes les formes. Ulysse veut que le cyclope croie qu'il a sympathisé déjà avec cet état de confusion absolue pour que le monstre ne manifeste pas la prétention radicale d'obtenir ce qui lui appartient de droit. Seulement lorsque Ulysse dévoile son vrai nom, une fois arrivé loin de l'île du cyclope, se produit la sortie de ce jeu de la manipulation réciproque, fondé sur l'ignorance. C'est toujours alors que le héros entre dans la détermination, dans la temporalité. Polifem va constater ainsi l'accomplissement de la profétie faite par Telemos concernant celui qui allait le rendre aveugle et qui portait le nom d'Ulysse, et le même Polifem proférera la malédiction qui devait être adressée contre le malfaiteur.

BDD-A4103 © 2008 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:19 UTC)

L'intermédiaire placé entre l'homme et le Sacré

a) L'animal expiatoire

Le plus souvent les hommes interposent entre eux et le Sacré un *animal expiatoire* capable d'assumer toutes les impuretés de la communauté. Cette victime peut être aussi bien un être humain qui était sacrifié par la communauté ou chassé de la cité, considéré un être chargé de toute la miasme communautaire (voir le rituel appelé *pharmakoi*, déroulé à l'occasion de la fête appelée *Targhelia*, célébrée au mois de mai, lorsque deux hommes, parcourant la cité, étaient frappé par les habitants avec des branches de figuier et des tiges d'oignon pour les éloigner de la cité et pour échapper de la sorte aux *miásmata* de la communauté assumés par eux [6].

Un cas plus spécial d'interposition de l'animal expiatoire est celui offert par le passage d'Homer où Ulysse, sortant de la grotte du cyclope, en vue de ne pas être senti par le geant qui la gardait attentivement, veillant à ce que seules ses brébis puissent sortir de la grotte, s'attache au ventre des moutons pour sortir vivant *sans être vu* (*Od*., IX). L'épisode relate, en fait, un *rite sacrificiel*, dans lequel l'interposition de l'animal expiatoire entre la violence sacrée et l'homme apparaît comme nécessaire.

b) La protection

- *Le bouclier, le miroir, l'œil*

Selon le mythe de la Gorgône, relaté par Apollodor (*Bibliotheke*, II, 4, 1-4), Perseus, pour tuer le monstre et pour ne pas être obligé à le regarder directement dans les yeux, interpose entre lui-même et la Mort (le Sacré) son bouclier luisant qui accomplissait, à notre avis, le rôle d'un miroir dans lequel le héros pouvait regarder sans crainte la réflexion de la tête de la Méduse (=le visage réel du Sacré qui fait peur). Or, nous croyons que le miroir fonctionne ici similairement au voile présent dans les cérémonies sacrificielles romaines, qui avaient le rôle de protéger les sacrificateurs du pouvoir trop grand de ce Sacré monstrueux. L'image de la Méduse dans le *bouclier-miroir* garde son efficacité, mais sa nocivité peut maintenant être dirigée, et le Sacré négatif peut être manipulé. D'ailleurs, à notre avis, le miroir, en tant qu'intermédiaire entre l'homme et le Sacré, attrappe toute la violence maléfique sacrale, pour l'abbattre de son cible. Le miroir a, en quelque sorte, le rôle de la *victime expiatoire*. Elle agit en guise

[6] R. Flacelière, *Viața de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle* (*La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris, 1959), Bucureşti, Editura Humanitas, 2006, trad. rom. par Liliana Lupaş, ediția a doua revizuită, p. 214.

BDD-A4103 © 2008 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:19 UTC)

de *filtre* qui dissocie le Sacré gauche du Sacré droit. Le *Miroir-filtre* représente, pour Perseus, la clé de la contemplation du Sacré et de la manipulation habile de sa violence maléfique. Le visage de la Méduse sur le bouclier ou l'image reflété de celle-ci sur la surface luisante du bouclier rend compte de cette fonction d'intermédiaire et victime du *bouclier-miroir*. Le Sacré gauche, habilement manipulé par Perseus (il mettra la tête de Gorgône sur le bouclier ou regardera l'image reflétée de la Méduse) ou par Athéna – la déesse mettra cette tête horrible sur son propre bouclier, selon une variante du mythe ou même sur sa propre égide – est dirigé à agir pour des buts bien déterminés et dans des conditions spécifiques.

Mais nous croyons que, aussi bien, l'oeil de la Méduse peut fonctionner comme un *miroir*[7]; la Mort (le Sacré) se rend connue aux mortels non directement, mais par l'intermédiaire du regard monstrueux de la Méduse Gorgô. Certes, l'*oeil-écran* ne manifeste pas ici un rôle protecteur, car, regardant dans les yeux du monstre, les vivants devaient mourir, mais se constitue, plutôt, en un *intermédiaire-modèle* qui a la mission de suggérer au héros la vraie clé de la contemplation du Sacré et la modalité de dissocier le Sacré droit du Sacré gauche dans la crise sacrificielle. Ainsi, *l'oeil-écran* enseigne au héros quelles armes il doit utiliser pour combattre les effets nocifs du Sacré, suggérant qu'on a besoin d'un intermédiaire entre l'homme et le Sacré ; autrement, la communication entre les deux niveaux échouera.

- *Le mur, le rempart*

Un des nombreux moyens d'éviter la confrontation directe avec le Sacré est représenté, à notre avis, par tout objet tactique destiné à tenir l'ennemi à distance, et, par cela, la Mort (ou le Sacré-même), comme *le mur, le rempart, la fortification* ou *même les troupes auxiliaires* venues défendre l'arrière des alliés. Un exemple de ce type de mentalité peut être découvert dans les mots d'encouragement du héros Aias, adressés aux vaillants Ahées dans le XV-ème chant de l'*Iliade* d'Homer, vv. 733-741:

[7] Dans la mentalité des Grecs, le miroir reflétait le Sacré de tout type. Il dévoilait aux hommes la réalité effrayante de la Mort dans une forme atténuée. Pausanias affirme, par exemple, que les mortels se voient dans le miroir seulement comme des ombres, alors que les dieux sont réflétés dans toute leur splendeur sacrée: « Lorsque les gens se regardent, ils voient tout au plus une ombre chétive ou rien » („ Când oamenii se privesc, văd cel mult o umbră slabă (amydros) ou deloc") (Pausanias, *Graeciae descriptio*, VIII, 37,7). Le miroir peut aussi bien révéler aux hommes la splendeur divine, qu'ils ne pourraient contempler autrement sans être aveuglés par sa billance (*Il*., XX, 131; *Imnul către Demeter* / L'hymne à Demeter, I, 1,1).

BDD-A4103 © 2008 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:19 UTC)

« Chers vaillants d'Ahaïa, vous, serviteurs de l'effrayant Ares, soyez des hommes vaillants dans la bataille ! Tenez compte de notre vaillance. Vous pensez, peut-être, que *derrière* vous, vous avez des *aides puissants*, des *remparts forts*, pour vous *sauver de la Mort* ? Aucune des cités à *murs fortifiés* n'est aux alentours, pour que nous puissions nous abriter de l'ennemi, pour trouver du *support*. Nous sommes sur la plaine devant l'Ilion, tous entourés par les Trojans puissants à boucliers d'airain, loin du pays et poussés vers la mer par par la force de l'ennemi. Notre salut est dans nos mains, et sa lumière luira seulement lorsque nous pourrons lutter avec des âmes courageuses. » („Dragi viteji din Ahaia, o voi, slujitorii cumplitului Ares, fiți bărbați în luptă! Fie-vă aminte vitejia noastră. Credeți voi, cumva, că *în spate* aveți *ajutoare puternice*, *metereze înalte*, să vă *scape de Moarte*? Nici una din cetățile cu *ziduri-temeinice* nu sunt prin apropiere, să ne adăpostim împotriva duşmanului, să găsim *ajutoare*. Suntem pe câmpia din fața Ilionului, împresurați cu toții de straşnicii troieni cu-platoşe-de-aramă, departe de țară şi împinşi spre mare de puterea potrivnicilor. În mâinile noastre ne este izbăvirea, şi lumina ei va luci doar atunci când ne vom lupta cu suflete-ndârjite.") [O, philoi, heroes Danaoi therapontes Areos,/aneres este, philoi, mnesasthe de thuridos alkes./ Ee tinas phamen einai aosseteras opisso,/ee ti teichos areion, ho k'andrasi loigon amynai?/ U men ti schedon esti polis pyrgois araryia,/he k'apamynaimesth', heteralkea demon echontes;/all'en gar Troon pedio pyka thorektaon,/ponto keklimenoi, hekas hemetha patridos aies./ To en chersi phoos, u meilichie polemoio.]

Les paroles d'Aias ont ici un rôle très important, d'*avertissement concernant le danger de la confrontation directe*,et, en même temps, de *conscientisation de ce danger*, dans l'âme des participants à la bataille ; il affirme en fait qu'aucune des techniques d'évitement de la Mort ne peut fonctionner à jamais et que, en fait, la Mort ou le destin implacable va les frapper impitoyablement. Ce qui compte dans cette confrontation inégale de forces est non le fait de savoir comment se défendre contre la Mort, de la tromper, mais le fait de mourir héroïquement sur le champ de bataille, de rester dans la mémoire de la postérité et, ainsi, de jouir de réputation dans l'histoire et, donc de vivre pour toujours dans la mémoire des hommes : « Notre salut est dans nos mains, et sa lumière luira seulement lorsque nous pourrons lutter avec des âmes courageuses. » („ *În mâinile noastre ne este izbăvirea*, şi lumina ei va luci doar atunci când *ne vom lupta cu suflete-ndârjite*"). La même valeur d'avertissement concernant le danger de la

BDD-A4103 © 2008 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:19 UTC)

confrontation directe avec le Sacré et, aussi, de conscientisation de ce danger revient, un peu plus tôt, au geste de la déesse Athéna d'ôter *le brouillard* qui rendait les gens de Dana aveugles et ne les laissait voir clairement la cruelle réalité : « Mais Athéna a enlevé maintenant le bruillard divin qui couvrait les yeux des vaillants Ahées et les aveuglait » (*Il.*, XV, vv. 667-668): „Dar Atena acum a luat de pe ochii vitejilor ahei ceața cea zeiască, care îi orbea" [Toisi d'ap'ophthalmon nephos achloos osen Athene/thespesion].

- *L'armure - don (divin) et l'armure - déguisement*

a) *L'armure - don (divin)*

Un exemple au moins édificateur concernant *l'armure - don* est représenté par les *armes divins mêmes d'Achille*, sans lesquels le héros ne peut pas lutter efficacement sur le champ de bataille (*Il.*, XVIII, vv. 187-195). Ainsi les armes, ou mieux dit, l'armure équivaut à un *intermédiaire* qui rend possible une confontation considérée impossible du type de celle ayant lieu entre des forces inégales ou égales (une confrontation du dernier type est mentionnée dans l'*Iliade*: la confrontation Achille-Hector). Pour Achille l'armure a le rôle de cacher l'humain, la vulnérabilité, laissant voir la protection divine dans toute sa splendeur, dont l'effet immédiat était d'inhiber l'ennemi. Car ce n'est pas tellement la prouesse du héros qui compte maintenant, mais plutôt son apparence non-humaine, malgré sa nature mortelle, qui l'aurait situé sur un plan d'égalité avec les autrs combattants. Nous croyons que les armes fonctionnent comme la *victime expiatoire*, car toute la violence de l'adversaire à laquelle le héros est confronté pendant la bataille s'arrête sur les armes, ou est inhibée par les armes, sans se concrétiser dans des blessures. En même temps, les armes divins (comme protection de la divinité) sont l'équivalent, à notre avis, du *nimbe d'or* duquel Athéna couvre Achille, le rendant brillant et éveillant l'admiration des Trojans en ce qui le concerne (*Il.*, XVIII, vv. 200 şi urm.). Dans le même XVIII-ème chant, v. 221, la vois d'Achille est, affirme le texte « d'airain » : *arizéle phoné*; or, cet épithète extrêmement dur et froid, en même temps, nous fait penser au fait que le héros Achille s'identifie à l'airain des armes, devenant lui-même un arme : l'arme qui venge son cher ami, Patrocle, et son meurtre. C'est, nous croyons, un cas singulier, où le héros s'identifie à ses propres armes, qu'il n'utilise plus seulement comme protection pour cacher sa vulnérabilité humaine, mais se transforme lui-même en l'intermédiaire par excellence entre l'homme et la divinité,

BDD-A4103 © 2008 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:19 UTC)

assmant les vertus du vrai intermédiaire. Est-il possible que le soi-disant *furor heroicus* ait déclenché une telle initiative ? Vraiment, cette fureur héroïque peut transformer le combattant dans un être doué du non-humain spécifique uniquement au Sacré.

Par conséquent, les armes ou l'armure du héros représentent un des moyens de manipulation du Sacré, créant l'impression que la lutte contre la Mort se déroule de égal à égal : d'un côté *l'homme*, divinisé par ses armes divins, et de l'autre, la *Mort sacrée* (*Il*., XVIII, vv. 463-467).

b) *L'armure-déguisement*

Nous comprenons par *armure-déguisement* tout type d'arme ou armure qui fonctionne comme un *masque*, ayant le rôle de faire quelqu'un sembler un autre, d'habitude un combatant ordinaire sembler un héros consacré. Certes, ici entre aussi le problème du choix ci-dessus. Car, dans le cas des *armes-don*, qui sont donnés au héros par la divinité en signe de choix et d'hommage en ce qui le concerne, les armes ne changent pas l'identité du héros, mais le consacrent plutôt comme tel, alors que dans le cas des *armes-déguisement* il s'agit *d'un vol d'identité*, et la question du choix dont nous venons de parler est exclue. Un cas notoire où l'armure déguisement joue un rôle important est celui de la sitation où *Hector s'habille en l'armure d'Achille*, après le meurtre de Patrocle (*Il*., XVII, vv. 200 etc.; XVII, vv. 450 etc.). Hector veut devenir, à travers cet acte, Achille-même, et c'est pourquoi, à notre avis, il va partager le sort du héros, mourant jeune. Mais ce déguisement que Hector utilise est sanctionne par Zeus comme *hybris*, et Hector payera cher cette impiété de vouloir être un semi-dieu, un protégé de la divinité : son corps mort sera impiété et profané. Alors nous déduisons que *l'armure-déguisement*, bien que possible moyen de manipuler le Sacré, s'avère inefficace et est la seule sanctionnée par la divinité, car elle ne respecte pas les règles du jeu, ne s'inscrit dans le jeu réciproquement accepté par l'homme et la divinité, mais concerne seulement un pôle de la relation bipolaire. Par conséquent, l'armure-déguisement sort du jeu rituel et se transforme en *hybris*.

Pour conclure, nous pouvons dire que tous les exemples énoncés et analysés ci-dessus parlent du fait que le Sacré est conçu par les Grecs non pas comme *hieros* (« animé par un pouvoir et une vigueur sacrée »), nu atât

BDD-A4103 © 2008 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:19 UTC)

ca *hieros* ("însufleţit de o putere şi de o vigoare sacră")[8], mais plutôt comme *hagios* (« interdit au toucher des hommes ou chose avec laquelle l'homme ne doit pas interagir »)[9].

Certes, la manipulation du Sacré tient à la tendance naturelle de l'homme de socialiser avec ce Sacré inconnu, effrayant, monstrueux dans le sens étimologique..

Dans le folklore roumain aussi on peut rencontrer des exemples d'antiphrase du type « le trompeur trompé », le meurtre de la Mort, etc. Le procédé de l'antiphrase est en quelque sorte lié à celui de l'antidote ou du remède : différents objets peuvent devenir des remèdes contre le Sacré (la pierre jetée dans l'eau où se sont reflétées Ielele, etc).

[8] E. Benveniste – *Vocabularul instituţiilor indo-europene*, Partea a II-a – „Putere, drept, religie", cartea a VI-a – „Religie", Bucureşti, Editura Paideia, 2005, trad. rom., note şi postfaţă de Dan Sluşanschi, pp. 532-536.
[9] Ibidem, pp. 542-547.

BDD-A4103 © 2008 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:19 UTC)