

# LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Joseph VOGEL

Hippolyte porte-couronne (2)

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1992, tome 88, p. 49-65

© Abbaye de Saint-Maurice 2014

# *Hippolyte*      *porte-couronne*

(deuxième partie)

La première partie de cette étude<sup>1</sup> avait d'abord tenté une esquisse sommaire de la personnalité d'Artémis, la déesse vierge que chérit l'Hippolyte d'Euripide. Ensuite, un premier contact avec la belle prière que le jeune homme adresse à la divine chasserresse avait permis d'évoquer avec plus de précision la qualité très particulière du monde religieux ou l'un et l'autre évoluent et se rencontrent.

Au lecteur qui désire me suivre plus avant, je ne puis que demander de relire ces quelques pages d'introduction ; il risquerait autrement de ne pas situer dans leur exacte perspective les questions que je voudrais aborder maintenant.

Trois notions essentielles dominent le passage présenté dans l'article précédent : **virginité, vertu, communion de vie** avec la déesse. Les termes grecs n'ayant généralement aucun équivalent exact en français, il faut se résoudre à les transcrire tels quels après les avoir expliqués. On pardonnera à ces pages ce qu'elles pourront en conserver d'un peu barbare dans leur présentation.

## **Virginité**

J'ai parlé assez longuement de cette notion à propos de l'adjectif *akêratos*. Qu'il suffise donc de rappeler que ce mot supporte deux sens différents qui finissent par se combiner pour qualifier un être qui, restant pur de tout élément étranger, ignore de ce fait les atteintes du vieillissement et de la mort.

Telle nous avait semblé la caractéristique propre du monde d'Artémis, la divinité protectrice de toute vie qui commence et de toute jeunesse qui conserve intacte la vigueur de ses origines.

<sup>1</sup> Cf. Echos 3/91, pp. 198-209.

Or Hippolyte a fait de la virginité son idéal, trouvant en elle la réalisation parfaite de sa vie de jeune homme. Elle se confond à ses yeux avec sa volonté d'une liberté essentielle, sa haine de toute compromission morale (vv. 996-7), sociale ou politique vv. 1013-1020), son culte de la fraîcheur juvénile et de la nature sauvage, son désir d'absolu.

Tout se passe comme si perdre sa virginité était pour lui attenter à sa jeunesse, en corrompre l'élan vital, la ravalant au niveau commun où se joue le drame « impur » de la naissance et de la mort.

C'est finalement un surhumain désir de transcendance qui le maintient sur cette voie héroïque. Et là surgit alors une notion qui appartient de droit au monde divin, celle que traduit l'adjectif *hagnos*.

## 1. Hagnos

Il faudrait de longues explications pour préciser le sens de ce mot. Il serait nécessaire surtout de l'étudier en regard des trois autres termes qui forment avec lui l'ensemble de notions complémentaires où se traduit la vision des Grecs en matière de religion et de sacré<sup>2</sup>.

Disons simplement ceci : le mot s'applique avant tout aux dieux en tant qu'ils appartiennent à un autre monde que celui des hommes. S'il est vrai qu'ils interviennent dans notre monde, lequel est caractérisé par le cycle de la génération et de la corruption, ils ne s'y engagent pas totalement et ne se confondent jamais avec l'événement qui manifeste leur présence agissante. Ils restent au-delà, dans une sorte de transcendance : ils sont *hagnoi*<sup>3</sup>.

Cette qualité, l'homme peut la posséder à un certain degré, mais il la perd automatiquement s'il commet un meurtre (même licite) ou s'il accomplit l'oeuvre de chair; autrement dit, dès qu'il s'engage dans le monde propre de

<sup>2</sup> Cf. Jean Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Droz 1958; voir surtout les pp. 21-52.

<sup>3</sup> On voit qu'il y aurait des analogies avec ce que la Bible nomme la « sainteté » de Dieu, bien que les traducteurs grecs de l'Ancien Testament aient préféré un autre mot de la même racine, à savoir *hagios*. Ce dernier est beaucoup plus rare en grec classique ; il ne se dit jamais d'un dieu et très rarement d'un homme. C'est probablement cette absence de compromission avec la personnalité des dieux du paganisme qui a dicté le choix des traducteurs : *hagnos* aurait prêté à trop de fausses interprétations.

l'homme par un acte de génération ou de mort. Il ne la conserve ou ne la retrouve que dans la mesure, comme dit Rudhart, où « il s'abstrait de la vie effective », où il se maintient, au moins momentanément, à l'écart de l'évolution de la vie.

On rend en général l'adjectif *hagnos* par « pur », mais on voit que cette traduction, lors même qu'elle ne fait pas contresens, reste incapable d'évoquer l'extratemporalité et la quasi-transcendance qui est essentielle à ce vocable grec.

Or c'est en faisant appel à cette notion qu'Hippolyte se caractérise lui-même dès son entrée en scène (v. 102). Ici comme dans les deux exemples qui vont suivre, le contexte oriente nettement vers la seule chasteté : un serviteur lui reprochant de ne pas honorer la statue d'Aphrodite, il répond : « Celle-là, c'est de loin que je la salue, car je suis *hagnos* ».

Au vers 1003, en réponse à son père qui l'accuse d'avoir voulu séduire Phèdre, il proteste qu'il a toujours gardé son corps *hagnon léchous*, littéralement « à l'écart du lit », c'est-à-dire soustrait aux plaisirs de l'amour qu'il ne connaît que par ouï-dire.

Et même, son intransigeance est sur ce point si farouche qu'il ne se croit plus *hagnos*, comme il le dit au vers 655, simplement pour avoir appris, de la bouche de la nourrice, l'amour que lui porte sa belle-mère. Et parce qu'il a entendu ces « infâmes discours » (v. 602), il va recourir à l'eau lustrale pour purifier ses oreilles et en laver la souillure (vv. 653-4)<sup>4</sup>.

## 2. Parthénos

Si le jeune homme tient son corps étranger aux choses de l'amour, c'est que son âme est vierge, comme il nous l'apprend au vers 1006. Ce passage est le seul qui applique à Hippolyte l'adjectif *parthénos* répété avec tant d'insistance à propos d'Artémis (cf. vv. 66,71,1302, 1440, etc.).

<sup>4</sup> En plus de ces trois exemples où Hippolyte s'applique le mot à lui-même, *hagnos* se rencontre encore quatre fois dans notre tragédie : deux fois en relation avec le meurtre (vv. 316-7 et 1448), une fois à propos de la nourriture qui entretient la vie (v.137), enfin une dernière fois en parlant du personnage qui a élevé Hippolyte (v.11).

Il est fort remarquable que le mot technique désignant la virginité physique ne soit employé par Hippolyte que pour affirmer la pureté de son coeur, et cela d'autant plus que cet emploi, à ma connaissance, est unique dans la littérature grecque classique. Le fait est à retenir pour nos conclusions.

### 3. Akêratos

Résumons-nous en revenant à notre adjectif *akêratos*. Remarquons d'abord qu'il n'est pas très éloigné de la notion de « non-engagement » impliqué par *hagnos*. De plus, s'il ne se rencontre qu'une fois à propos d'Hippolyte, il se trouve dans un contexte particulièrement significatif<sup>5</sup>.

Il s'agit du passage où Thésée, croyant que son fils a voulu attenter de la vertu de Phèdre, lui oppose ironiquement à la fois son renom et ses prétentions : « C'est donc toi, l'homme supérieur qui partage la vie des dieux ! c'est toi, l'être vertueux et *akêratos* de tout mal ! » (vv. 948-9).

On aura remarqué trois choses. D'abord que ces vers contiennent, mais en ordre inverse, les trois notions contenues dans la prière d'Hippolyte et que nous avons reconnues comme constitutives de son être moral : communion avec le divin, vertu, virginité.

Ensuite, que l'adjectif *akêratos* est cette fois accompagné d'un complément<sup>6</sup> : comme on s'y attend, celui-ci ne peut désigner que le mal.

Enfin, que les deux expressions « vertueux » et « *akêratos* de tout mal » sont pratiquement données comme synonymes. Et ceci nous introduit à l'étude de notre deuxième point.

<sup>5</sup> Le seul autre emploi du mot figure dans un chœur (v. 1113) à l'intérieur d'un contexte tout différent où il n'offre pas un intérêt essentiel à notre propos.

<sup>6</sup> Ce complément est au génitif, cas marquant en grec la privation et l'éloignement. Comme c'est un adjectif substantivé, on ne peut savoir a priori s'il est au masculin ou au neutre, et s'il faut traduire « toi qui ne te compromets pas avec les méchants » ou « toi qui ne te compromets pas avec le mal » ; mais le contexte incite à choisir la deuxième traduction, malgré la séduisante antithèse que ferait la première avec « toi qui vis dans la compagnie des dieux ».

## Vertu

En effet, l'adjectif qui revient avec le plus d'insistance pour caractériser notre héros n'est ni *parthénos*, ni *akêratos*, ni *hagnos*, mais celui qui n'avait été qu'effleuré dans le commentaire littéral de la prière : *sophrôn* et ses dérivés (cf. vv. 110, 413-4, 431, 667, 995, 1007, 1034-5, 1365, 1402).

Ce mot, qui n'est en soi pas plus précis que notre français « vertueux » ou « honnête », tend à chaque moment, aussi bien dans la bouche d'Hippolyte que dans celle des autres personnages, à glisser au sens particulier de « chaste », sans que disparaisse cependant jamais complètement sa valeur générale.

Si l'on voulait étudier l'un après l'autre tous les exemples, on pourrait les classer en diverses catégories dans la mesure où l'un ou l'autre sens domine ; mais toujours on verrait se superposer et la signification précise de « chaste » et la valeur très large qui inclut dans ce mot toute la vie morale : santé de l'esprit, intégrité du cœur, rectitude de la conduite.

Nulle part, je crois, comme dans notre tragédie, on ne joue à ce point sur les deux sens du mot, et l'impression qui se dégage dès la première lecture est que toute la vie morale se réduit, ou peu s'en faut, à la chasteté parfaite telle que les autres adjectifs caractéristiques permettaient de la comprendre — impression renforcée d'ailleurs par l'emploi dispersé, pour qualifier Hippolyte, de mots tout aussi vagues tels que « bon, noble, juste, sage », etc.

Notons enfin que dans la prière qui accompagne l'offrande de la couronne, il est parlé d'une « vertu parfaite » (v. 80). Le texte grec dit « une vertu qui s'étend à toutes choses à la fois » : *eis panta homôs*.

La virginité, au sens où nous l'évoquons depuis tant de pages, fait bien à elle seule figure de vertu universelle, nous dirions de « sainteté » tout court : elle concerne toutes choses et celui qui la possède est parfait.

## Communion de vie

Ici le problème devient plus délicat. Nous allons toucher en effet à des réalités qui sont déjà mystérieuses lorsqu'il s'agit de notre propre religion. Transposées dans un contexte et une mentalité qui n'ont avec notre univers religieux que de lointaines analogies, les notions qui nous sembleront les plus claires pourront très bien nous fourvoyer.

Il faudrait ici sentir et faire sentir comme un Athénien, mais c'est une gageure que je ne me flatte pas de tenir ; aussi ne sera-t-on pas trop étonné si l'analyse parfois tourne court.

Un verbe, que j'avais signalé dès le début, revient à trois reprises (vv. 17, 85, 949). C'est *suneimi*, composé de la préposition *sun* qui signifie « avec » et du verbe « être ».

Je l'ai traduit par la locution « partager la vie de », parce que sa signification la plus usuelle est « être **habituellement** avec ». Il s'employait en particulier pour désigner la communauté de vie d'un maître avec ses disciples<sup>7</sup>. C'est à une telle fréquentation quotidienne qu'il faut songer ici.

Donc Hippolyte, vraiment, partage la vie de la déesse. Essayons de donner quelques précisions.

### 1. Circonstances

Deux mots, forgés sur le même type que le verbe dont il vient d'être question, éclairent un peu les circonstances de ces relations. Au moment de quitter Trézène, chassé par son père, Hippolyte fait ses adieux à la déesse<sup>8</sup>. Il la salue de deux adjectifs composés de la préposition *sun* = « avec ».

<sup>7</sup> On sait que l'Antiquité ne croyait guère qu'à un enseignement oral, et surtout à une formation donnée par un contact de tous les instants. La vie d'un grand professeur à Athènes (les Sophistes, Isocrate, Platon) ne devait pas tellement différer de ce que nous entrevoyons de la communauté formée par le Christ et les Apôtres.

<sup>8</sup> Comme toute divinité chthonienne, Artémis est une déesse de sanctuaire dont la présence personnelle est liée à une aire géographique bien délimitée et souvent fort étroite. En soi, son appartenance au monde olympien l'affranchit de ces attaches locales, mais nous savons déjà qu'il ne faut pas exiger trop de logique dans ces choses.

L'un veut dire « **qui** chasse avec » : Hippolyte accompagne la déesse lorsqu'elle se livre à son exercice favori, qui est aussi, nous le savons, celui du jeune homme.

L'autre, d'étymologie obscure et d'emploi très rare, signifie « **qui** siège avec ». Sophocle l'emploie (Oedipe à Colone, v. 1267) de la Pudeur qui partage le trône de Zeus et assiste à tous ses conseils. On ne voit pas trop bien ce qu'il signifie ici<sup>9</sup>, mais, lié à celui qui évoque la chasse, peut-être fait-il allusion à ces moments de repos où Artémis s'assied à l'ombre des bosquets. Hippolyte lui tiendrait alors compagnie, si cette interprétation n'est pas forcée, aussi bien à ses heures de délasserement qu'à la poursuite des biches<sup>10</sup>.

## La voix

Mais comment concevoir cette présence de la déesse ? Hippolyte disait dans sa prière qu'il l'entendait seulement, conversant avec elle sans la voir.

Les Grecs ne se représentèrent jamais leurs dieux comme incorporels ou immatériels : la notion d'esprit pur, sauf chez quelques philosophes, ne se rencontre pas dans la littérature classique. Mais ce corps des dieux, d'une essence différente de la nôtre, était fait de matière plus subtile et l'invisibilité en était une caractéristique.

Certes, il arrive qu'un dieu se laisse voir, ou plutôt se fasse voir, mais c'est alors sous un aspect fictif et une figure d'emprunt : le dieu apparaît toujours sous la forme de quelqu'un ou de quelque chose, un homme généralement, parfois un animal. Il s'ensuit que ce n'est jamais vraiment lui que l'on voit, et d'ordinaire on ne s'aperçoit que c'était lui qu'à la manière étrange dont son apparence s'évanouit.

Ce n'est donc pas pour Hippolyte une disgrâce de ne pas voir Artémis : au contraire, c'est elle qui est là dans la mesure où elle reste invisible. Une simple voix, la sienne authentiquement, garantit une présence plus réelle, en tout cas plus pure que ne le ferait une « apparition ».

<sup>9</sup> Méridier, l'excellent traducteur de la collection Budé, ne se compromet pas et traduit par un très vague «compagne de ma vie». S'il est vrai qu'Hippolyte était primitivement un dieu de la végétation, amant et fils de la déesse et siégeant à ses côtés comme « parèdre », nous en retrouverions peut-être ici un écho inattendu.

<sup>10</sup> Il serait évidemment assez ridicule de rapprocher de ces mots composés de *sun* les verbes que S. Paul a forgés à l'aide du même préfixe.



## **Le parfum**

Euripide est allé plus loin encore dans cette direction. Au-delà de l'ouïe, déjà plus subtile que la vue, il fait appel à l'odorat, le moins grossièrement corporel de nos sens.

En effet, juste avant qu'on ne ramenât Hippolyte mourant, Artémis était apparue pour apprendre la vérité à Thésée. Lorsqu'arrive Hippolyte, au premier mot que prononce la déesse en le voyant, et sans qu'elle ait besoin de se nommer comme elle l'a fait pour Thésée, il devine que c'est elle au parfum de son haleine : il est seul à le percevoir, et son corps douloureux, mystérieusement, en reçoit un soulagement immédiat (vv. 1391-2).

## **L'amour**

Alors s'engage, entre la déesse et son servent, un dialogue d'amour assez bref, mais d'une intensité très émouvante dans sa discrétion. Ce court passage laisse deviner le ton que devaient avoir leurs longues conversations sur la montagne ou près des sources verdoyantes.

Hippolyte nous avait déjà dit qu'Artémis était la déesse la plus aimée de son cœur (v. 1092) et elle-même vient de faire à son sujet la même déclaration (v. 1333). Cet amour de prédilection, nous le voyons maintenant s'épancher sous nos yeux en répliques pleines à la fois de ferveur et de délicate tendresse.

Tandis qu'Hippolyte ne pense qu'à elle (« Tu n'as plus de chasseur ni de servent... tu n'as plus de cavalier ni de gardien de tes images », vv. 1397 et 1399), le chagrin d'Artémis est si grand que seule sa qualité de déesse l'empêche de verser les larmes dont ses yeux se remplissent (v. 1396); et s'il est vrai qu'elle perd en lui le plus dévot de ses fidèles, elle prend soin de souligner que son amour ne tenait pas uniquement aux hommages qu'elle recevait de lui (v. 1398).



*Apollon et Artémis (Musée du Louvre)*

Hippolyte ne mourra pas entre ses bras, car elle doit le quitter avant qu'il ne rende le dernier soupir. Comme elle le dit avec un regret que l'on devine : «Il ne m'est pas permis de voir des trépassés ni de souiller mon oeil au souffle

des mourants » (vv. 1437-8)<sup>11</sup>. Mais avant de s'en aller, elle réconcilie le père et le fils, demandant à Hippolyte de pardonner à Thésée (v. 1435) et à celui-ci de prendre son enfant entre ses bras et de le serrer sur son coeur (vv. 1431-2).

Il y a quelque chose d'assez beau dans cette déesse au bord des larmes qui demande au père de rendre à Hippolyte l'ultime témoignage d'amour qu'elle ne peut lui rendre elle-même.

Et tandis que disparaît Artémis, Hippolyte lui adresse un dernier adieu : « Mon salut accompagne ton départ, ô vierge bienheureuse » (v. 1440); mais toujours il ne pense qu'à elle : « Puisses-tu quitter sans chagrin notre longue intimité ! » (v. 1441)

Avec cette « longue intimité » (chacun des deux mots étant mis en valeur par sa place dans le vers) nous revenons très simplement à la « communion de vie » d'où nous sommes partis. Le substantif grec *homilia* se rattache en effet à un adverbe qui signifie « ensemble » (cf. le latin *simul*). Mais nous savons désormais que cette intimité était faite avant tout d'amour réciproque<sup>12</sup>.

## La faille

On aimerait s'arrêter sur cette dernière évocation d'Hippolyte mourant. La vérité nous oblige cependant à ne pas cacher la principale faiblesse du personnage.

Dès la première lecture, on ne remarque pas sans malaise l'insistance du jeune homme à proclamer que personne ne l'égale en vertu (vv. 110, 994-5, 1365). Dans sa prière déjà, il fait sonner un peu trop haut le privilège qui lui donne de jouir, « seul entre tous les mortels », de l'intimité de la déesse. Enfin, nous dit-on (v. 1242), il s'appelait lui-même « le meilleur des hommes ».

<sup>11</sup> Cf. ce que nous avons dit plus haut de *hagnos*, cette pureté qui tient à l'écart d'un monde de génération et de mort.

<sup>12</sup> Un lecteur peu familiarisé avec la pensée religieuse des Grecs pourrait s'étonner que le jeune homme n'aille pas, au-delà de la mort, retrouver d'une manière plus parfaite la présence de sa chère déesse. Mais ce serait introduire dans le paganisme athénien une conception de l'immortalité qui lui est étrangère - à l'exception, de nouveau, de quelques philosophes.

Euripide a bien pris soin, dès le prologue, de nous avertir qu'une certaine propension à l'outrance et à l'hyperbole ne doit pas étonner chez un jeune homme, et le vieux serviteur essayait déjà d'excuser par ce moyen son attitude fort cavalière à l'égard d'Aphrodite (vv. 116-8).

Mais ce refus exceptionnel des plaisirs de l'amour, cette ironie méprisante à l'égard d'une déesse « qui n'est admirable que la nuit » (v. 106), cette volonté enfin de se maintenir au-dessus du commun et comme d'échapper à la condition humaine, tout cela ne va pas, aux yeux d'un Grec, sans quelque démesure.

Si Euripide, peut-être pour ne pas condamner son héros, ne l'accuse jamais formellement d'*hybris*<sup>13</sup>, il lui applique par contre, ou plutôt lui fait appliquer, l'adjectif *périssos*. Celui-ci, avec sa notion fondamentale de « **qui est au-delà** », traduit bien à la fois l'effort de dépassement et la volonté d'exception qui caractérisent Hippolyte, mais aussi l'excès dont témoigne une telle attitude.

Le mot revient deux fois. D'une part dans la bouche de Thésée, lorsqu'il se moque de cet homme « extraordinaire » qui vit avec les dieux. La nourrice d'autre part l'avait utilisé pour persuader Phèdre de ne pas combattre son amour : Aphrodite est douce, dit-elle, à ceux qui lui cèdent, mais terrible si on se montre à son égard *périssos* et orgueilleux. Sans le savoir, c'était déjà Hippolyte qu'elle visait<sup>14</sup>.

Quoi qu'en ait pensé Euripide, qui semble ici s'être montré très prudent, il ne fait pas de doute pour nous qu'une forte dose d'orgueil entre dans l'attitude de son jeune héros. Orgueil d'une âme noble si l'on veut, mais gênant tout de même, et d'autant plus qu'il s'étale avec complaisance. Si Thésée n'est peut-être pas un témoin impartial lorsqu'il ironise sur les « grands mots » et les « grands airs » de son fils (vv. 957 et 1064), le vieux serviteur, qui semble l'aimer, lui reprochait déjà sa « morgue » à l'égard d'Aphrodite (vv. 94-5).

<sup>13</sup> On sait que cette notion d'*hybris* (= démesure) est fondamentale dans la tragédie athénienne, celle d'Eschyle surtout ; c'est le péché par excellence. Le mot n'est employé qu'une fois dans notre tragédie : à Phèdre qui lutte contre son amour, la nourrice répond qu'il y a *hybris* à vouloir triompher d'Aphrodite. A travers la malheureuse reine, il est difficile de ne pas croire que pour le public d'Athènes au moins, sinon pour Euripide lui-même, le reproche atteint Hippolyte par ricochet.

<sup>14</sup> A noter que le mot fait couple avec « orgueilleux », expression que déjà Aphrodite employait pour se plaindre de l'attitude d'Hippolyte à son égard (v. 6).

Dans chacun de ces passages, c'est l'adjectif *semnos* qui est employé, celui-là même que dans le cantique (v. 59) j'avais traduit par « auguste », disant qu'il se donnait par priorité aux grandes divinités chthoniennes. Hippolyte est si conscient des relations qu'il entretient avec le divin qu'il en prend les allures, au point d'ailleurs que lui-même, et cette fois sans ironie, s'applique le même adjectif au vers 1364.

Sans l'accuser, comme le fait son père, de narcissisme moral (« tu t'es exercé au culte de toi-même » v. 1080), il faut bien reconnaître qu'une conscience trop lucide de sa supériorité l'éloignE de nous.

C'est d'ailleurs ce qui humainement le perdra : si Phèdre l'entraîne dans sa ruine en le calomniant, c'est pour qu'il n'aille pas « s'enorgueillir » de cette aventure et qu'il prenne ainsi une « leçon de sagesse » (vv. 730-1)<sup>15</sup>.

## Conclusion

Qui est finalement Hippolyte ? quelle est la qualité religieuse de son attitude ? C'est la question à laquelle il nous faut maintenant essayer de répondre, car nous n'avons fait, jusqu'ici, qu'une analyse descriptive au cours de laquelle des problèmes ont surgi qui n'ont pas été résolus.

**1. Que penser de cette volonté de chasteté parfaite ?** Remarquons d'abord qu'elle n'est pas réponse à un appel. Il n'existe pas de « vocation » d'Hippolyte à la chasteté, nulle part n'apparaît la trace d'une « élection » dont il aurait été l'objet de la part de la déesse<sup>16</sup>.

Cette remarque nous place immédiatement au coeur de la question : le mode de vie d'Hippolyte peut bien avoir quelque analogie extérieure avec ce que nous connaissons de la virginité qui fut de tout temps cultivée au sein du christianisme, il n'en est pas moins radicalement différent dans son esprit, dans la visée originelle de son projet.

<sup>15</sup> La «sagesse» dont parle Phèdre est traduite, comble d'ironie, au moyen de ce même adjectif *sophrôn* par lequel Hippolyte nommait sa vertu (cf. supra).

<sup>16</sup> Il est vrai qu'Artémis a pour Hippolyte un amour de prédilection qui le distingue et le met à part, mais ceci est postérieur et non antérieur à l'initiative du jeune homme.

Et la différence première est justement cette absence, dans le cas d'Hippolyte, d'un appel divin à ce mode de vie plus parfait : c'est bien sur le jeune homme seul que repose la responsabilité de cette entreprise surhumaine. Qu'elle plaise à la déesse, nul doute là-dessus ; mais ce n'est pas elle qui l'a suscitée.

Rien même dans le texte ne laisse supposer qu'Hippolyte ait eu comme premier motif de se rendre agréable à la fille de Léto et de vivre ainsi plus près d'elle. Tout au contraire, ainsi que nous le verrons, l'intimité qu'il entretient avec Artémis apparaît comme une conséquence de sa chasteté, nullement comme une fin qu'il se serait proposée en choisissant ce mode de vie. Il ne s'agit donc pas, comme dans le christianisme, d'une virginité « consacrée ».

Ainsi, non seulement l'initiative n'est pas venue de la déesse, mais celle-ci n'est sans doute même pas impliquée au premier chef dans la décision d'Hippolyte.

2. Est-ce à dire que **ses motifs auraient été purement humains**, et qu'il n'y aurait eu **au début rien de religieux dans son attitude** ? Il ne le semble pas. Dans cette « tension de l'être intérieur » (v. 118) pour conserver sa vie à l'écart du cycle de la génération et de la mort, dans ce refus véhément de toute compromission dans l'activité sociale, dans cette volonté passionnée enfin de se maintenir *hagnon*, on ne peut pas ne pas reconnaître une authentique aspiration vers une pureté religieuse d'une qualité rare.

Mais il faut remarquer tout de suite qu'elle paraît se fonder d'abord sur un **souci aristocratique d'exception**. Hippolyte se choisit un mode de vie qui le soustrait au commun des hommes, qui en fait un être à part.

Que son idéal rejoigne en partie celui de l'ancienne éducation aristocratique de la Grèce, cela est nettement confirmé par quelques précisions qu'il nous donne lui-même aux vers 1016-1020 : ses ambitions se limitent, dit-il, à triompher dans les jeux du stade et à goûter les joies que l'on trouve dans l'amitié de l'élite<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Cf. d'ailleurs ce qui a été dit du « privilège » d'Hippolyte. Euripide semble employer ce mot dans le sens que lui donnent généralement les poèmes homériques, où il a une saveur aristocratique très nette : seuls les grands chefs et le héros reçoivent un lot choisi parmi ce que le butin de guerre offre de plus précieux.

Cependant, si cette volonté de se distinguer de la masse le pousse à se choisir un mode de vie d'une essence plus rare encore que ne le veut la tradition aristocratique, c'est qu'elle se double d'un **effort de dépassement** qui prend en elle son origine mais la déborde.

Le désir de n'être pas confondu avec le commun, normal chez un jeune aristocrate, fleurit dans son cas en une recherche de transcendance qui le fait déboucher dans un univers mystique.

**3. Mystique ?** Je viens d'écrire un mot bien dangereux, que tout le monde emploie mais que peu se donnent la peine de préciser. Je ferai comme eux et ne me hasarderai pas à une définition qui nous enliserait dans des subtilités d'écoles.

Non qu'il soit légitime de prendre le terme « abstrahendo ab omni sensu », comme dirait Pascal, mais il me semble qu'on peut l'utiliser, sans autre précision et de façon très générale, pour qualifier simplement le terrain où l'homme rejoint la divinité avec une plénitude et une intimité qui dépassent les frontières d'un destin ordinaire.

Or c'est bien ce qui est advenu à Hippolyte au terme de son projet : tout ce qui précède le montre assez.

Nous avons dit cependant qu'il « débouche » dans un univers mystique, non certes comme par hasard et malgré lui, mais comme l'aboutissement normal (encore que partiellement imprévu au départ) d'un **effort spirituel humain**.

S'il y a maintenant entre la déesse et lui une sorte de connaturalité de vie, c'est qu'il appartenait déjà spirituellement à son monde, ayant, comme il le disait, une « âme vierge » (v. 1006). Il a d'abord choisi pour lui de vivre dans sa pureté native et la préservation de son intégrité juvénile parce que tel était le mode de vie le plus en accord avec les tendances profondes de son être moral.

Or il se trouve — et cette fois on pourrait presque dire « par hasard » — que l'idéal poursuivi coïncide avec les caractéristiques du monde artémisien. Hippolyte s'y installe donc comme chez lui, donne son cœur à la déesse, et celle-ci, charmée, répond à son culte exclusif par un amour de prédilection et les faveurs de sa présence.

Il avait paru remarquable, dans l'analyse de la prière, qu'Hippolyte dise que c'est lui qui partage la vie de la déesse, et non le contraire. On voit maintenant que ce « privilège unique » (v. 84) n'est pas un don totalement gratuit, mais qu'Artémis, d'une certaine façon, ne fait que répondre à une situation de fait créée par la réussite personnelle d'Hippolyte.

L'intervention de la déesse apparaît alors comme un sceau définitif qui consacre, en l'accomplissant, une tentative humaine exceptionnelle : il y a du côté d'Hippolyte entrée et réception dans la sphère du divin, mais aucunement, me semble-t-il, assomption par Artémis.

Une fois de plus nous retrouvons donc, sous une apparente similitude, la différence profonde qui oppose notre univers religieux à celui des Grecs, et l'on voit dans quel sens on a pu dire que si **l'aventure spirituelle** d'Hippolyte est très **mystique**, elle est **néanmoins très peu chrétienne**.

Car c'est pour nous une vérité première que l'on n'entre pas dans le monde du divin, mais qu'on ne peut qu'y **être introduit** par Celui-là seul qui sollicite l'accord et la collaboration de notre volonté à un dessein dont il est finalement l'unique artisan efficace.

4. L'orgueil d'Hippolyte, si gênant à nos yeux, s'explique dès lors tout naturellement. « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te vanter comme si tu ne l'avais pas reçu ? » lui demanderait S. Paul (1 Co 4,7). Mais il ne comprendrait pas, parce qu'il n'a vraiment **reçu** ni cette perfection qui le distingue, ni même, à proprement parler, l'intimité de la déesse.

Les Grecs d'ailleurs ne devaient pas être choqués outre mesure lorsqu'Hippolyte se proclamait un peu haut le meilleur et le plus vertueux des hommes. Bien autrement répréhensibles devaient leur paraître les dédains du jeune homme à l'égard des plaisirs de l'amour, ce qui impliquait le refus pratique d'honorer Aphrodite<sup>18</sup>.

Pour un Athénien du Ve siècle, et pour Euripide lui-même, le jeu est donc entre les deux déesses, et la « faute » d'Hippolyte est d'exclure arbitrairement l'une d'elles de ses hommages. C'est la volonté farouche de chasteté parfaite,

<sup>18</sup> Nous nous trompons lorsque, par une pudeur certes estimable, mais qui entraîne bien des contresens, nous considérons Aphrodite comme la déesse de l'amour ; elle est en réalité, dans un sens plus restreint, celle qui fait naître le désir et préside aux voluptés de l'amour.



liée au mépris d'une grande déesse, qui mérite le châtement divin. Il nous faut faire effort pour comprendre, car même si la virginité n'a pas toujours nécessairement à nos yeux une valeur sacrée (inspirée qu'elle peut être par des motifs strictement humains, d'ailleurs plus ou moins nobles selon les cas), elle ne saurait cependant constituer à elle seule un délit religieux.

Si donc nous refusons pour notre part de nous reconnaître en Hippolyte, nous n'avons pas les mêmes raisons qu'un Grec du Ve siècle. Ce que nous regrettons en lui, c'est son **manque de « pauvreté spirituelle »** :

*« La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil »* remarquait Pascal (Br. 527), et *« ceux qui ont connu Dieu sans connaître leur misère ne l'ont pas glorifié, mais s'en sont glorifiés »* (Br. 547). Au lieu que *« Jésus-Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil »* (Br. 528) parce qu'en lui *« nous trouvons et Dieu et notre misère »* (Br. 527).

**5.** Concluons enfin en nous inclinant devant le héros d'Euripide : ce qui l'éloigne de nous ne doit pas nous empêcher de reconnaître **l'authenticité et la sincérité de sa recherche.**

Du simple point de vue humain, il y a une certaine grandeur dans son désir de vivre intacte, en la préservant au maximum, la **« virginité » de sa vie** — ce qui est, d'une certaine façon, conserver **l'innocence de l'enfance.**

Mais je crois qu'il y a plus. Et au risque de me faire donner sur les doigts (tant pis), je voudrais indiquer une analogie possible. Je sais bien qu'il faut en général résister à la tentation de rapprochements faciles, suspects dans la mesure où ils sont séduisants — et tout mon effort a été jusqu'ici de prévenir de telles méprises. Mais vraiment, n'y aurait-il rien de commun entre le destin qu'Euripide a rêvé pour son jeune héros et cette **« mystique de l'enfance »** qui est un trait caractéristique de **Bernanos** ?

« Qu'importe ma vie! Je veux seulement qu'elle reste jusqu'au bout fidèle à l'enfant que je fus » disait l'auteur des *Grands Cimetières sous la lune*. Une enfance sacrée parce qu'elle plonge ses racines dans le Dieu qui est source de toute vie à jamais jaillissante ; une enfance baignée de grâce originelle — ou baptismale — que seuls les saints connaissent encore au terme de leur existence : *« J'ai perdu l'enfance, je ne pourrais la reconquérir que par la sainteté »*.

Sur un tout autre plan, **mais sacré lui aussi**, Hippolyte a rêvé de rester fidèle à un esprit de jeunesse qui est exigence de pureté et refus des compromissions malsaines où s'enlisent trop souvent les adultes. Je crois qu'il aurait compris l'indignation et l'infinie pitié de Bernanos devant le « massacre des innocents » auquel se livre le monde impur des hommes.

Il semble que les deux Mouchette, les pitoyables héros de *Un Mauvais rêve*, Steeny et tous les autres « enfants humiliés » sont, dans le monde bernanosiens, les analogues de ce qu'Hippolyte veut à tout prix éviter pour lui-même. Devant ces jeunes vies flétries trop tôt et déjà marquées par Satan et son oeuvre de mort, il aurait éprouvé le même sursaut de dégoût qui le fait crier d'horreur aux propositions de la nourrice.

« L'esprit de jeunesse est une réalité aussi mystérieuse que la virginité » disait Bernanos (*Grands Cimetières*). En inversant les termes, il se pourrait que cette phrase nous introduise au coeur du monde religieux d'Hippolyte.

† Joseph Vogel