

“Le plus beau produit de l’année” : les motivations du sacrifice d’Iphigénie dans *Iphigénie en Tauride* d’Euripide

(Mots-clefs : Iphigénie, *Iphigénie en Tauride*, sacrifice, protéleia, prémices)

1. Le vœu imprudent d’Agamemnon : un hapax dans la tradition du mythe d’Iphigénie

La version retenue par Euripide dans *IT* pour justifier le sacrifice d’Iphigénie est unique dans la tradition de ce mythe :¹ Agamemnon avait jadis fait vœu de sacrifier à Artémis ce que l’année produirait de plus beau ; or Iphigénie était née la même année, et la déesse frustrée réclamait désormais sa victime comme préalable au départ de la flotte grecque vers Troie (vv. 20-24). Euripide lui-même ne reprendra cette justification ni dans l’*agôn* qui oppose Clytemnestre à Electre dans son *Electre*, ni dans *Iphigénie à Aulis*. Dans ces deux pièces, aucune raison autre que l’absence de vents à Aulis et l’exigence gratuite d’Artémis n’est avancée pour expliquer le sacrifice de la jeune fille.² Le sacrifice y est purement et simplement propitiatoire. Pour lui donner une dimension expiatoire, et en faire le résultat d’une faute commise par Agamemnon, Euripide disposait d’une version traditionnelle, celle de la biche d’Artémis tuée par le chef des troupes grecques, et de la vantardise qu’il aurait proférée à cette occasion. Cette version, qui semble remonter aux *Chants Cypriens*,³ est celle retenue par Sophocle dans son *Electre*.⁴ Il est d’autant plus surprenant qu’Euripide ne l’ait pas employée dans *IT* qu’il reprend par ailleurs à la tradition des *Chants Cypriens* la substitution de la biche à la jeune fille sur l’autel.⁵

Le choix du vœu imprudent comme justification du sacrifice d’Iphigénie, qu’Euripide invente cette version ou qu’il l’emprunte à une autre tradition, doit donc obéir à une certaine intention. Une première explication pourrait consister à mettre en avant sa dimension tragique. Le fait que le vœu imprudent d’Agamemnon se retourne finalement contre lui est en effet à ranger parmi les cas d’ironie tragique dont la tragédie grecque est riche, et qui soulignent les limites de l’entendement des hommes et de leur capacité à maîtriser leur propre destin. Si une telle interprétation est incontestablement juste, elle ne semble pas suffisante

¹ Sur les différentes versions du mythe d’Iphigénie, voir : Lyons (1997) 139-143 ; Giuman (1999) 162-179.

² E. *El.* 1010-1097 ; *IA* 88-93.

³ *Chants Cypriens*, in Procl. *Chr.* 104-12 = PEG Bernabé, 41 ; sch. ad Hom. *Il.* I, 108-109 = PEG, *ibid.*, p. 58. La seconde source fait état d’une chèvre sacrée de la déesse, et non d’une biche.

⁴ S. *El.* 566-574.

⁵ E. *IT* 28-29, 783-784.

pour autant. Le vœu d'Agamemnon, en consacrant la jeune fille à Artémis avant même sa naissance, inscrit en quelque sorte le sacrifice dans l'identité mythique d'Iphigénie, de telle sorte que le choix de cette justification fait partie intégrante de la réélaboration poétique du personnage par Euripide, et des fonctions qu'il lui assigne dans la version dramatisée du mythe qu'il propose. Or l'originalité de cette nouvelle version du règlement des conflits qui menacent d'anéantir la famille des Atrides réside pour une grande part dans la substitution d'une solution rituelle à la solution judiciaire qu'avait mise en scène Eschyle dans les *Euménides*, et qu'Euripide refuse explicitement dans *IT*, puisque le jugement sur l'Aréopage y est représenté comme un échec (vv. 961-971). Ce déplacement est sensible au niveau de l'intrigue, qui raconte comment Iphigénie, installée par Artémis en Tauride après le sacrifice dont elle l'a sauvée, et préposée en ce pays à des rites barbares sanglants, manque de sacrifier son frère Oreste avant de ménager sa fuite grâce à la mise en scène rusée d'une purification fictive. Il se manifeste également au niveau du dénouement étiologique, où Athéna prescrit à Oreste de fonder un sanctuaire d'Artémis sur les confins de l'Attique, à Halai, et établit Iphigénie comme porte-clefs de la déesse dans le sanctuaire voisin de Braurôn, où elle recevra un culte après sa mort (vv. 1449-1467). C'est donc dans ce contexte où le rite apparaît comme l'instrument de résolution des conflits mythiques que je souhaiterais reprendre le problème de la singulière justification qu'Euripide propose du sacrifice d'Iphigénie dans *IT*. Pour cela, je tenterai de montrer que le sacrifice d'Iphigénie, qui évoque à la fois le sacrifice pré-nuptial des *protéleia* et le sacrifice des prémices, assure la pérennité du mariage et de la fécondité au sein de la famille des Atrides sur le plan du mythe, et au sein de la communauté athénienne sur le plan du rite dont le mythe dramatisé constitue l'*aition*.

2. Le sacrifice d'Iphigénie et le mariage: un sacrifice de *protéleia*

Le motif du vœu imprudent d'Agamemnon intervient dès le prologue, assumé par Iphigénie, qui y décline son identité et explicite les raisons de sa présence en Tauride. Le récit du sacrifice, qui s'inscrit dans le prolongement la généalogie du personnage, détermine au même titre que cette dernière sa personnalité mythique. Pour éclairer les raisons de son sacrifice, Iphigénie remonte une chaîne causale complexe, qui conduit de la faute d'Hélène à la prophétie de Calchas. La jeune fille affirme d'abord avoir été sacrifiée à Aulis "à cause d'Hélène" (*Ἐλένης οὖνεχ'*, v. 8), car, explique-t-elle ensuite, Agamemnon avait rassemblé en ces lieux une expédition destinée à conquérir aux Hellènes la couronne du triomphe (vv. 12-

13), et à venger le mariage outragé d'Hélène (τοὺς θ' ὑβρισθέντας γάμους / Ἑλένης μετελθεῖν, vv. 13-14).⁶ Or, – deuxième maillon de la chaîne causale –, l'absence de vents (v. 15) débouche sur une prophétie de Calchas qui, – troisième maillon –, provoque le sacrifice humain. Les paroles du devin sont ainsi rapportées au discours direct:

ὅ τι γὰρ ἐνιαυτὸς τέκοι
 κάλλιστον, ἠΰξω φωσφόρω θύσειν θεῶ.
 παῖδ' οὖν ἐν οἴκοις σὴ Κλυταιμῆστρα δάμαρ
 τίκτει – τὸ καλλιστεῖον εἰς ἔμ' ἀναφέρων –
 ἦν χρεὴ σε θῦσαι.

... ce que l'année enfanterait de plus beau, tu as fait vœu de le sacrifier à Artémis, la déesse porte-flambeau. Or voici que ton épouse Clytemnestre enfante, dans ton palais, une fille (Calchas m'attribuait le prix de beauté): c'est elle qu'il te faut sacrifier.⁷ (vv. 20-24)

La prophétie de Calchas, qui chronologiquement précède immédiatement le sacrifice d'Iphigénie, est aussi l'occasion où se révèle la cause première, originelle, qui rend nécessaire le sacrifice d'Iphigénie, le vœu formulé par Agamemnon avant même sa naissance. La valeur originellement propitiatoire du sacrifice promis par Agamemnon⁸ reçoit dans le contexte où il est exigé une détermination particulière: le sacrifice d'Iphigénie permettra de venger le “mariage outragé d'Hélène”. Or, c'est précisément un mariage fictif avec Achille⁹ que fomentent Agamemnon et Ulysse pour attirer la jeune fille dans le piège sacrificiel (v. 25). A Aulis, le destin d'Iphigénie, tuée par son mariage, croise celui de sa tante Hélène qui a trahi le sien.

Le lien établi entre le sort des deux femmes n'est pas nouveau. Avant Euripide, le chœur de l'*Agamemnon* Eschyle, qui ne mentionne pas le mariage-piège d'Iphigénie,¹⁰

⁶ Le ressentiment d'Iphigénie envers Hélène ne tarit pas au cours de la pièce: voir vv. 354-360, 439-446.

⁷ Je propose ici, comme partout ailleurs dans cet article, ma propre traduction du texte grec.

⁸ Sur les valeurs propitiatoires du sacrifice du plus beau produit de l'année, voir *supra*, n. 3. Si le non-acquittement du vœu d'Agamemnon constitue bien une faute, le sacrifice exigé par Artémis n'est pas pour autant expiatoire: Artémis ne fait que réclamer de façon différée le sacrifice propitiatoire qui lui avait été promis. Au contraire, dans la version des *Chants Cypriens*, le sacrifice d'Iphigénie, rachat de la biche tuée et de la vantardise d'Agamemnon, a une dimension clairement expiatoire.

⁹ Le thème du mariage avec Achille pourrait remonter aux *Chants Cypriens*; il se trouve en tout cas dans le résumé qu'en fait Proclus: cf. n. 3. Euripide le développera avec une extension maximale dans *Iphigénie à Aulis*.

¹⁰ Certaines images peuvent cependant évoquer un mariage manqué: voir Calame (2002) 258. Commentant le v. 238 de l'*Ag.*, *κρόκου βαφάς δ' ἐς πέδον χέουσα*, «répandant à terre la teinture de crocus», l'auteur suggère que la jeune fille tuée avant ses noces répand un sang assimilé métaphoriquement à la teinture du crocus, fleur qui dans

qualifie le sacrifice d'Iphigénie d' "auxiliaire d'une guerre destinée à reprendre une épouse" (*γυναικοποιώνων πολέμων ἀρωγάν*), et, immédiatement après, de "sacrifice préparatoire, au départ de la flotte (*προτέλεια ναῶν*)".¹¹ Or l'adjectif substantivé *προτέλεια* < s-e *ἱερά* >, ici utilisé dans un sens métaphorique, désigne habituellement les sacrifices accomplis avant le mariage, et d'ordinaire destinés à Artémis.¹² Cette pratique a pu être analysée comme un sacrifice de substitution où la future mariée, à travers l'animal sacrifié, meurt à sa vie de jeune fille, et se dégage ainsi de l'emprise d'Artémis à qui elle appartenait en tant que *parthénos* pour affronter sa nouvelle condition de femme mariée.¹³ Dans le cas d'Iphigénie, la jeune fille, au lieu d'accomplir le sacrifice des *protéleia* préalable à son mariage, est elle-même sacrifiée comme *protéleia* pour permettre le sauvetage d'une autre femme deux fois mariée.¹⁴

Dans *IT*, le rapport d'interdépendance entre le mariage manqué d'Iphigénie et le mariage violé d'Hélène est encore souligné par le thème de la beauté qui fait d'Iphigénie le double virginal de sa tante. Si, en effet, Calchas reconnaît en Iphigénie "le plus beau fruit" de l'année (*ὅ τι γὰρ ἐνιαυτὸς τέκοι κάλλιστον*) consacré par Agamemnon à Artémis, c'est parce qu'il lui attribue "le prix de beauté", *τὸ καλλιστεῖον*, un prix qui rappelle étrangement celui attribué par Pâris à Aphrodite lors du célèbre concours, et dont la récompense était précisément Hélène, la plus belle femme de Grèce. Hélène la polyandre, la protégée d'Aphrodite, qui apparaît dans certains mythes comme l'antagoniste d'Artémis (pensons à l'*Hippolyte* d'Euripide), ne peut être récupérée qu'au prix du sacrifice à Artémis de celle qui est son double inversée, une vierge pleine de beauté qui ne connaîtra jamais le mariage. Iphigénie est ainsi saisie par Artémis au moment où sa beauté de jeune fille nubile atteint sa fleur,¹⁵ et où elle s'apprête à sortir par le mariage de la sphère d'influence de la déesse.

d'autres contextes est liée aussi bien à des valeurs de séductions érotiques qu'à une symbolique du sang menstruel: "comprenant que le mariage auquel son père l'a vouée sera teint non pas de crocus mais de sang, la jeune fille n'a plus qu'à laisser s'écouler l'emblème de sa nubilité".

¹¹ Esch. *Ag.* 225-227.

¹² Sur ce rite, voir Poll. 3.38; Suid. s.v.; Hsch. s.v; Burkert (1977) 236; Oakley-Sinos (1993) 11.

¹³ Seaford (1987) 106; Vernant (1991) 215, qui n'évoque pas à proprement parler les *προτέλεια*, mais les rites pré-nuptiaux féminins en général.

¹⁴ Sur les liens entre la figure d'Iphigénie et celle d'Hélène, Lyons (1997) 138-139: "Iphigeneia the parthenos remains caught at this point in life, achieving marriage only in death. Helen, on the other hand, fails in marrying too often". Hélène apparaît dans certaines versions comme la mère d'Iphigénie: Paus. 2.22.6.7; Nic. in *Ant. Lib. Mét.* 27.

¹⁵ Ainsi, au terme de son parcours initiatique de jeune fille, la *Lysistrata* d'Aristophane peut-elle se définir comme une *παῖς καλή* (*Lys.* 647). Notons qu'Artémis elle-même, exemple achevé et figé de la jeune fille dans la fleur de l'âge, peut être appelée *Καλή*, "la Belle" (*Ag.* 140 par exemple).

Euripide, dans *Iphigénie à Aulis*, donnera une expansion maximale à la thématique du sacrifice humain-*protéleia*, mais dans une toute autre perspective. Dans la première partie de la pièce, le thème est déployé dans le contexte de la ruse d'Agamemnon, qui cherche à déguiser le sacrifice humain qui s'apprête en sacrifice de *protéleia* destiné au prétendu mariage d'Iphigénie avec Achille.¹⁶ A la fin de la pièce cependant, après le dévoilement de la ruse, la reprise de la métaphore du sacrifice-mariage par Iphigénie permet, comme a pu le montrer H. P. Foley, de donner au sacrifice humain un aspect «acceptable» aux yeux de la victime elle-même.¹⁷ Le sacrifice, affirme l'Iphigénie de l'*IA*, lui tiendra lieu de mariage et d'enfants.¹⁸ Iphigénie ne se mariera certes jamais, mais son sacrifice sera symboliquement une sorte d' "archi-*protéleia*" qui permettra de défendre tous les mariages à venir ainsi que la procréation qui en constitue la fin. Dans *IT* en revanche, le schéma du sacrifice d'Iphigénie est encore proche de celui mis en œuvre par Eschyle. Loin de représenter une mort volontaire, le moment où, auprès de l'autel, le sacrifice de *protéleia* s'est mué en sacrifice humain de la mariée apparaît comme un épisode traumatique, qui continue d'obséder Iphigénie des années après.¹⁹ Contrairement à ce qui se passera dans *IA*, ce n'est pas sur le plan de la psychologie du personnage, mais sur celui du rite, au sein du dénouement étiologique, que la violence impliquée par le sacrifice-*protéleia* sera dominée et intégrée. Avant d'étudier plus en détail ce dénouement, il convient cependant d'explorer de plus près une autre dimension du sacrifice du "plus beau produit de l'année", qui apparente le sacrifice d'Iphigénie non plus à un sacrifice-*protéleia*, mais à un sacrifice de prémices, et conduit de la problématique du mariage à celle de la naissance.

3. Le sacrifice d'Iphigénie et la perpétuation de la famille: un sacrifice de prémices

Revenons à présent à ce qui fait l'originalité principale de la version retenue par Euripide dans *IT* pour justifier le sacrifice d'Iphigénie, la promesse qu'a faite Agamemnon d'offrir à Artémis le plus beau produit de l'année. Pour saisir sa portée dans la réélaboration euripidéenne du mythe, et dans le dénouement nouveau qu'il propose aux conflits des Atrides,

¹⁶ E. *IA* 718-719, 1110-1114.

¹⁷ Foley (1985) 76-77.

¹⁸ E. *IA* 1398-1399.

¹⁹ Iphigénie rappelle dans *IT* son sacrifice à quatre reprises: vv. 6-30, 203-217, 358-377, 852-872. Dans le dernier passage cité, elle revient sur le moment où les aspersion lustrales, se retournant contre elle, ont fait de la mariée la victime du sacrifice (vv. 856-859).

un détour par Eschyle s'avère, je crois, nécessaire. Dans *Agamemnon*, où le sacrifice d'Iphigénie était présenté comme la faute originelle qui conduira au meurtre du personnage éponyme à la fin de la pièce, Eschyle met l'accent sur la violation du lien paternel dont s'est rendu coupable le héros. Il souligne en particulier les contradictions d'un personnage qui, en voulant se faire le champion du mariage grec, accepte de détruire ce qui en constitue le produit et la finalité, la descendance – en l'occurrence, la sienne propre. La violation du lien paternel au profit du lien conjugal s'exprime dans la *parodos* à travers deux images liées par leur symbolique ornithologique. La première est une comparaison qui assimile les Atrides Ménélas et Agamemnon, offensés par le rapt d'Hélène, à des vautours privés de leur couvée:

τρόπον αἰγυπιῶν οἴτ' ἑκπατίοις
 ἄλγεσι παίδων ὕπατοι λεχέων
 στροφοδινοῦνται
 πτερούγων ἐρετμοῖσιν ἐρεσσόμενοι,
 δεμνιοτήρη
 πόνον ὄρταλίχων ὀλέσαντες

[ils criaient à la guerre] à la manière des vautours qui, en proie à la terrible douleur causée par la perte de leurs petits, tournoient au-dessus de l'aire, battant l'espace à grands battements d'ailes, ayant perdu leur peine à garder le nid de leurs oisillons. (vv. 49-54)

Cette comparaison a l'étrange particularité de traduire dans une logique de souffrance parentale – c'est de leurs petits que les vautours ont été spoliés – la frustration conjugale des maris privés de leurs épouses. Ce glissement insolite est encore souligné par le brouillage produit par les termes *λέχος* et *δεμνιοτήρη* ("qui garde la couche"), un composé de *δέμνιον*, qui, à l'instar de *λέχος*, renvoie souvent à la couche conjugale, ou tout au moins à la couche amoureuse.²⁰ Le poète semble ainsi suggérer que les Atrides réagissent d'une manière hyperbolique au rapt de l'épouse, d'une manière qui conviendrait en fait au rapt d'un enfant.

L'outrage qu'Agamemnon fait subir à sa progéniture pour défendre le mariage d'Hélène s'exprime quant à elle encore plus violemment, à travers le symbole des deux aigles dévorant la hase pleine (vv. 114-120), à la fois présage du succès de l'expédition contre Troie

²⁰ Pour *λέχος* voir par exemple *Od.* 8.269, *S. OT* 1243. Le terme va, dans certains contextes, jusqu'à désigner l'épouse elle-même, devenant alors synonyme d'*ἄλοχος*, terme apparenté ("celle qui partage la couche"). Voir également Chantraine (1968) s.v. *λέχεται*. Pour *δέμνιον*, voir *Od.* 8.277, 282, 296, où le mot désigne la couche où s'unissent Arès et Aphrodite.

au terme d'une longue période (vv. 126-130), et avertissement inquiétant, car Artémis, courroucée par le festin des aigles (vv. 131-137), va faire dépendre le départ de l'expédition d'un "sacrifice monstrueux" (*θυσία ἄνομος*, v. 150), celui d'Iphigénie. En vengeant le mariage d'Hélène, Agamemnon détruit la progéniture troyenne que symbolise la hase pleine.²¹ Bien plus, en sacrifiant à cette fin sa fille, c'est sa propre engeance qu'il anéantit. De sorte que, comme a pu le montrer Zeitlin,²² l'image des vautours privés de leurs petits en vient finalement à évoquer la situation de Clytemnestre privée de sa fille, qui causera la mort expiatoire d'Agamemnon à la fin de la pièce, puis celle de Clytemnestre elle-même, dans le deuxième volet de la trilogie.

Dans *IT*, dont l'action se déroule après le meurtre de Clytemnestre par Oreste, le retour au crime originel clôt ce que Whitman a pu appeler "the full circle of myth".²³ Il est l'occasion de l'apaisement des tensions et de la rupture de la chaîne de violence qui a déchiré la famille. La première victime, Iphigénie, est celle à qui échoit le rôle de mettre fin au cycle destructeur. Maîtresse de l'intrigue, la jeune fille sauve ainsi de la mort son frère condamné au sacrifice taure, l'aide à voler la statue d'Artémis qui doit le délivrer de la poursuite des Erinyes, et assure son retour et sa réintégration en Grèce grâce à une purification rusée qui lui fournit les moyens matériels de la fuite tout en le lavant de la souillure du matricide. Ce faisant, elle régénère la famille qui menaçait de s'autodétruire²⁴ et restaure la lignée des rois de Mycènes. Or, le rôle qu'assume Iphigénie sur le plan de l'intrigue dramatique est en quelque sorte annoncé par le motif du vœu imprudent d'Agamemnon qui la consacrait comme le plus beau produit de l'année. En effet, le sacrifice promis par le père d'Iphigénie à Artémis évoque le rite largement répandu des prémices, désigné en grec par les termes d'*ἀπαρχαί* et d'*ἀροθίνια*.²⁵ Consistant en l'offrande à la divinité des premiers produits de la terre (le terme *ἀπαρχαί*, de *ἄρχομαι*, renvoie au commencement, tandis que *ἀροθίνια* désigne littéralement les fruits "sur le dessus du tas"), ce rite d'origine agraire visait à s'assurer une suite de récoltes abondante, et, par extension, la prospérité matérielle. A première vue, le sacrifice promis par Agamemnon constitue une variante de cette pratique, dans la mesure où il offre à Artémis non pas le premier produit de l'année, mais le plus beau. La distorsion s'amointrit pourtant si on

²¹ Lloyd-Jones (1983) 87 et 101-102.

²² Zeitlin (1965) 481-482.

²³ Whitman (1974).

²⁴ Autodestruction symbolisée par l'effondrement de la maison familiale qui apparaît en rêve à Iphigénie: vv. 42-58.

²⁵ Sur ces rites: Burkert (1977) 115-119; Rouse (1902) 49-55.

considère un autre passage de la pièce où Iphigénie, en se lamentant sur son sort, révèle que le plus beau produit de l'année était aussi le premier enfant de la famille:

... ἐξ ἀρχᾶς
λόχιαι στεροῶν παιδείαν
Μοῖραι συντείνουσιν θεαί·
ἄν πρωτόγονον θάλλος ἐν θαλάμοις
Λήδας ἅ τλάμων κούρα
σφάγιον πατρώα λώβα
καὶ θῦμ' οὐκ εὐγάθητον
ἔτεκεν ἔτρεφεν εὐκταίαν

Dès l'origine, les Moires, qui président à la naissance ont rudement tendu le fil de ma jeunesse; première pousse mise au monde dans la chambre conjugale, c'est comme victime sacrificielle livrée à la violence paternelle, comme objet d'une immolation bien peu réjouissante, que m'a enfantée et nourrie la malheureuse fille de Léda, moi, consacrée par un vœu! (vv. 205-213)

Iphigénie, en faisant remonter ses maux à sa naissance, soumise à une triste influence des Moires, déesses du destin (qui, notons-le au passage, sont ici qualifiées de *λόχιαι*, “protectrices de l'enfantement, de la naissance”, une épithète qui s'applique aussi bien dans la pièce à Artémis, v. 1097), reprend à son propre compte les révélations de Calchas. Le verbe *τίκτω*, qui, dans le discours rapporté du devin, était employé à la fois à propos de l'année enfantant son plus beau produit (v. 20), et de Clytemnestre enfantant sa fille (v. 23), est repris ici pour évoquer la mise au monde par Clytemnestre du premier *θάλλος*, “jeune pousse”, terme dérivé du verbe *θάλλω*, “fleurir”, “verdoyer”. Métaphore certes quasi lexicalisée pour désigner un jeune enfant, l'image végétale reprend cependant dans ce contexte toute sa force, en rappelant le rite de l'offrande des prémices, et ce d'autant plus qu'Iphigénie indique qu'elle est la première née (*πρωτόγονον*) d'Agamemnon et Clytemnestre. De même que l'offrande des premiers produits de la terre garantit la suite de la récolte, le sacrifice d'Iphigénie, la première-née de la famille, garantit non seulement la prospérité aux Atrides, mais aussi la perpétuation biologique de la famille. Consacrée en prémices avant sa naissance, Iphigénie se

voit ainsi revêtue d'un pouvoir en matière de naissances dont l'étymologie même de son nom est porteuse.²⁶

En assimilant le sacrifice d'Iphigénie à un sacrifice de prémices, Euripide semble donc suggérer qu'il contient en germe la solution des conflits tragiques dont il est l'origine. Cause première du déchaînement meurtrier qui menace d'anéantir les Atrides, la première victime de la violence familiale, en sa qualité de victime-prémices, sera aussi celle qui assurera le redressement de la lignée. Les contradictions de la conduite d'Agamemnon, l'anéantissement par un père de famille de sa propre descendance, le sacrifice des enfants à la cause du mariage, qu'Eschyle, dans sa perspective propre, s'était appliqué à souligner, sont, sinon résolues, du moins estompées par la grille rituelle à travers laquelle Euripide propose de lire le sacrifice d'Iphigénie. L'assimilation du sacrifice d'Iphigénie non seulement à un sacrifice de *protéleia* (perspective qu'il développera plus nettement dans *IA*), mais surtout à un sacrifice de prémices permet de donner une certaine cohérence à un acte d'apparence monstrueuse, et d'ouvrir la voie à une possible résolution des conflits. Cette résolution, comme je l'ai suggéré plus haut, s'accomplit au sein même de l'intrigue, où Iphigénie, sauvée du sacrifice par Artémis, sauve à son tour son frère Oreste, ainsi que Pylade, l'époux de sa sœur Electre. Elle restaure ainsi non seulement la continuité de la famille biologique, mais aussi celle de la lignée royale de Mycènes.

Sur ce dernier point, il peut être éclairant de mettre en parallèle la version des origines du sacrifice d'Iphigénie dans *IT* avec celle que transmet Apollodore.²⁷ Le mythographe commence par rapporter la traditionnelle version de la biche tuée par Agamemnon, et du mot de jactance qui lui a échappé. Mais pour justifier le sacrifice de "celle des filles d'Agamemnon qui l'emporte par la beauté" (*Ἀγαμέμνονος θυγατέρων ἡ κρατιστεύουσα κάλλει*), Apollodore ajoute une seconde justification de la colère d'Artémis: Atrée ne lui avait pas sacrifié l'Agneau d'Or. Atrée, a rappelé Apollodore plus haut,²⁸ promet de sacrifier à Artémis le plus bel animal qui naîtrait dans ses troupeaux, mais quand il eut découvert l'Agneau d'Or, il le dissimula dans un coffre au lieu de s'exécuter. Nous retrouvons donc ici la même

²⁶ La plupart des étymologies du nom d'Iphigénie le font dériver de *ἴφι*, "avec force", et **γένης*, issu du verbe *γίγνομαι*, "naître", et dont le féminin *γένεια* se trouve en composition dans certains noms de femmes. Le sens de cette forme est passif; *Ἰφιγένεια* serait donc "celle qui naît dans la force", et non "celle qui fait naître dans la force". Calame ([1977] 292, n. 234) suggère cependant que les deux interprétations, exclusives l'une de l'autre d'un point de vue linguistique, ne le sont pas nécessairement d'un point de vue logique: "la déesse qui est née 'avec force' est aussi celle qui favorise les naissances vigoureuses".

²⁷ Apollod. 3.21.22. Cette motivation apparaît déjà chez Phérécyde *FGrH* 3F 133.

²⁸ Apollod. 2.10-11.

promesse non accomplie que chez Euripide, celle d'offrir à la divinité le plus beau produit de l'année. Chez Apollodore, le sacrifice promis ne renvoie pas initialement à Iphigénie, mais, étant la plus belle des filles d'Agamemnon, elle apparaît après coup comme le substitut du plus beau rejeton animal voué à Artémis par son grand-père. Son sacrifice se trouve donc étroitement associé à l'épisode de l'Agneau d'Or, qu'Euripide présente à plusieurs reprises comme l'origine de la violence meurtrière qui mine la famille des Atrides.²⁹ Si on considère – version attestée entre autres par Euripide³⁰ lui-même –, que le vol de l'Agneau d'Or par Thyeste entraîne la terrible vengeance d'Atrée, qui lui sert ses propres enfants en repas, le sacrifice d'Iphigénie est une sorte de répétition de cette première manifestation de violence familiale. Mais en même temps, à travers l'Agneau d'Or, la jeune fille se trouve associée à un puissant symbole du pouvoir royal.³¹ Celui-ci n'est d'ailleurs pas absent d'*IT*, où il apparaît, symptomatiquement, dans la scène de reconnaissance qui réunit les deux rejetons de la lignée royale de Mycènes. Comme le rappelle Oreste, la fameuse querelle autour de l'Agneau d'Or constitue l'un des motifs tissés jadis par sa sœur (vv. 812-814). C'est ainsi sous l'égide de l'Agneau d'Or, origine des conflits comme du pouvoir de la famille royale de Mycènes, que s'opère la péripétie pivot de l'intrigue, où Iphigénie, de meurtrière potentielle de son frère, devient la sauveuse de sa famille et de la lignée royale. Un sauvetage dont elle ne sera finalement que l'instrument, car la jeune fille, elle, ne reverra jamais Mycènes et les siens. Iphigénie sera en quelque sorte sacrifiée une nouvelle fois, à Braurôn en Attique, où elle continuera de remplir au niveau rituel des fonctions semblables à celles qu'elle remplissait sur le plan mythique.

4. Epilogue. Iphigénie à Braurôn: sacrifiée pour la perpétuation de la communauté athénienne

Au dénouement de la pièce, Athéna apparaît *ex machina* pour confirmer la fuite d'Iphigénie, Oreste et Pylade, et leur retour en Grèce. Après avoir ordonné à Oreste la fondation du sanctuaire d'Halai en Attique, elle donne les instructions suivantes à Iphigénie:

*σὲ δ' ἀμφὶ σεμνάς, Ἰφιγένεια, λείμακας
Βραυρωνίας δεῖ τῆδε κληδουχεῖν θεῶ.*

²⁹E. *IT* 191-197; *El.* 698f.; *Or.* 807-818, 995-1006.

³⁰E. *Or.* 811f., 995f.

³¹Gernet (2004) 142-155.

ἄγαλμά σοι θήσουσιν εὐπήνους ὑφάς,
ὡς ἂν γυναιῖκες ἐν τόκοις ψυχορραγεῖς
λίπωσ' ἐν οἴκοις.

Et toi, Iphigénie, aux environs des prairies sacrées de Braurôn, il te faut être porte-clefs de cette déesse [d'Artémis]: c'est là aussi que tu seras enterrée après ta mort, et on te portera en offrande les tissus à la belle trame des vêtements que les femmes mortes en couches laisseront dans leurs maisons. (vv. 1462-1467)

Avec ce dénouement étiologique, Euripide choisit de mettre en relation le mythe dramatisé qui s'achève avec un contexte rituel bien connu des spectateurs athéniens, celui du sanctuaire attique de Braurôn. Mythe et rite jettent alors l'un sur l'autre un éclairage mutuel: le rite fournit une conclusion au mythe, et le mythe-*aition* fournit une interprétation du rite. Certes, précisons-le d'emblée, l'historicité du rite ici décrit par Euripide a été mis en doute par nombre de commentateurs modernes, qui allèguent l'absence de preuves archéologiques attestant la présence d'Iphigénie à Braurôn.³² Le rite présenté à la fin d'*IT* n'est cependant pas totalement sans parallèles connus dans le monde athénien. Des fragments d'inscriptions dédicatoires retrouvées près du sanctuaire consacré à Artémis Braurônia sur l'Acropole – étroitement associé à celui de Braurôn – , remontant au IV^{ème} siècle, font état de d'offrandes de divers vêtements à la déesse.³³ Bien que nous n'ayons pas de traces de vêtements dédiés au nom de femmes mortes en couches en dehors de ce passage d'*IT*, il ne fait nul doute que les offrandes de tissus féminins à Artémis étaient assez répandues pour que le rite mentionné à la fin de la pièce fasse de toute façon sens par rapport aux pratiques religieuses de l'Athènes historique.³⁴

A Braurôn, donc, Iphigénie, héroïsée après sa mort, recevra les tissus laissés chez elles par les femmes mortes en couches. Cet échec au niveau de la maternité, cette transition indispensable à l'accomplissement de la femme grecque, Iphigénie ne l'a certes pas connu elle-même. Mais elle en a connu un autre en amont, au moment du mariage, qui précède et conditionne la procréation. En cela, l'insuccès d'Iphigénie englobe celui des femmes

³² Dunn (1996) 63; Scullion (2000) 228-229. Pour une réfutation archéologique de la présence d'Iphigénie à Braurôn, voir aussi Ekroth (2003) 59-118.

³³ Pour la liste des inscriptions: Giunan (1999) 57-61. Elles mentionnent entre autres des vêtements à demi tissés, *hēmiphuai*, dans lesquels certains ont pu reconnaître les vêtements abandonnés par les femmes mortes en couches d'Euripide: Brulé (1987) 230.

³⁴ Sourvinou-Inwood (2003) 420-421.

athéniennes dont elle reçoit les offrandes à Braurôn: à jamais *ἄγαμος ἄτεκνος*, “privée de mariage et d’enfants” (v. 220), l’héroïne, dont le mariage manqué a fait une morte sociale bien avant sa mort biologique à Braurôn, catalyse en elle-même les échecs de la condition féminine. Iphigénie, sacrifiée en prémices, dans le mythe, pour assurer la prospérité et la perpétuation de la lignée royale de Mycènes, remplit la même fonction à Athènes, mais cette fois sur le plan rituel, et au niveau civique. Emblème des inévitables échecs de la reproduction biologique, la jeune fille tuée par son père et qui ne sera jamais mère reçoit, au nom des mères athéniennes malheureuses, elles aussi victimes d’Artémis³⁵ et mortes pour la reproduction de la communauté civique,³⁶ un culte destiné à intégrer, et sans doute aussi à conjurer, les menaces qui pèsent sur la perpétuation du groupe.

L’installation d’Iphigénie à Braurôn à la fin de la pièce ne pouvait cependant manquer d’évoquer, chez le public athénien, et en dépit du silence du poète, une autre fonction rituelle de l’héroïne, liée directement à son mariage manqué et à son statut de victime sacrifiée comme *protéleia*. A Braurôn en effet, avaient lieu des rites initiatiques destinés aux jeunes filles, l’*arktéia*,³⁷ ou imitation de l’ourse, qui devaient leur permettre de se libérer d’Artémis, déesse vierge et protectrice de l’enfance, pour se préparer au mariage. Analysé selon le schéma ternaire du rite de passage théorisé par Van Gennep, la réclusion à Braurôn représente une phase de ségrégation, succédant à une phase de séparation des jeunes filles d’avec leurs familles, et précédant la phase de réintégration au corps social qui doit déboucher sur le mariage. Comme les jeunes filles initiées dans le sanctuaire, Iphigénie est au service d’Artémis. Mais l’état de ségrégation qu’elle subit à Braurôn (prolongement de celui qu’elle avait connu, dans le mythe, en Tauride) est pour elle définitif.³⁸ La mort d’Iphigénie, d’abord

³⁵ Sur les menaces que représente Artémis pour les femmes au moment de l’accouchement: Burkert (1977) 236-237; Lloyd-Jones (1983) 98-99. Plus généralement, sur le rôle d’Artémis dans les accouchements et les naissances: Calame (1977) 190-294.

³⁶ Tzanetou (2000) 208.

³⁷ La bibliographie sur Braurôn et l’*arktéia* est considérable. Pour en avoir une idée, on consultera: Brelich (1969) 240-307 (un peu ancien mais très fouillé); Giومان (1999) 96-148 (très complet). Un certain consensus s’est établi sur la fonction initiatique de l’*arktéia*: pour une mise en question de cette dimension, Faraone (2003) 43-68.

³⁸ Pour une lecture d’*IT* selon le modèle braurônien et le rite de passage tripartite qu’il devait impliquer: Tzanetou (2000) 199-216. Notons en outre que les commentateurs modernes ont depuis longtemps souligné les points communs qui unissent le mythe d’Iphigénie aux récits étiologiques relatifs aux mythes de Braurôn et de Mounychie, où avaient lieu des initiations féminines semblables. Avec ces derniers, le mythe d’Iphigénie partage une structure qui fait se succéder la colère d’Artémis contre les hommes suite au meurtre d’un animal consacré (une ourse, à Braurôn, une biche à Aulis), et une expiation mettant en jeu des jeunes filles et leur mariage (le sacrifice d’Iphigénie sur le point de se marier / l’institution de l’*arktéia*, que les jeunes Athéniennes doivent accomplir avant le mariage). Dans la variante mounychienne, l’expiation passe par un sacrifice de jeune fille,

sociale puis biologique, réalise au niveau du mythe le motif de la mort de l'initiant, seulement symbolique au niveau du rite de passage. Par sa présence à Braurôn, probablement historique, sinon du moins poétiquement construite par Euripide, Iphigénie préside à une transition féminine qu'elle n'a pas elle-même accomplie, celle qui conduit au mariage. De même que son sacrifice à Aulis devait permettre de sauver le mariage d'Hélène et le mariage grec, l'installation d'Iphigénie, la victime-*protéleia*, à Braurôn garantit la pérennité du mariage athénien.

5. Conclusion. Iphigénie, d'Aulis à Braurôn

Bien loin d'être anodine et fortuite, la version du sacrifice d'Iphigénie et de ses motivations que livre Euripide dans *IT* est au contraire pensée en cohérence avec la nouvelle version du mythe qu'il propose, et avec la double fonction qu'il assigne au personnage d'Iphigénie, fonction dramatique au sein de l'intrigue, rituelle au sein du culte héroïque de Braurôn fondé à la fin. Dans une pièce où la résolution des conflits mythiques se fait non plus sur le mode judiciaire, comme c'était le cas dans les *Euménides* d'Eschyle, mais sur le mode rituel, c'est aussi à la lumière d'un double modèle rituel qu'il me semble devoir interpréter, comme j'ai essayé de le faire ici, le sacrifice du "plus beau produit de l'année". Désignée comme victime d'Artémis par sa beauté, Iphigénie est sacrifiée au moment où cette beauté atteint sa pleine maturité, à l'heure du mariage, et pour venger celui d'une autre très belle femme, Hélène. Sacrifice de *protéleia* perverti, où la mariée elle-même devient la victime, l'immolation d'Iphigénie est aussi une sorte d'archi-*protéleia* qui doit préserver tous les mariages grecs à venir. Si l'interprétation du sacrifice d'Iphigénie selon le modèle des *protéleia* ne conduit pas, comme ce sera le cas dans *Iphigénie à Aulis*, à une acceptation par le personnage de son sort, il donne cependant une forme de cohérence à la monstruosité de l'acte d'Agamemnon. Bien plus, le deuxième modèle rituel mis en jeu par le sacrifice du "plus beau produit de l'année", celui de l'offrande des prémices, porte en lui la résolution de la contradiction qu'implique le sacrifice par un père de sa propre descendance. Le sacrifice de la première née de la famille d'Agamemnon, source des déchirements de la famille, contient aussi en germe l'apaisement des tensions et la promesse de perpétuation de la famille

évitité grâce à la substitution d'une chèvre. Pour les sources textuelles de cet ensemble mythique, et les interprétations auxquelles elles ont donné lieu: Brelich (1969) 246-258; Brulé (1987) 200-217; Giuman (1999) 96-102, 183-195.

biologique et de la lignée royale. C'est précisément ce qui se joue dans l'intrigue d'*IT* où la victime-prémices revient en scène pour sauver son frère et lui rendre le trône de Mycènes. Au niveau du rituel athénien évoqué dans l'étiologie finale, le culte d'Iphigénie héroïsée remplit, au sein de la communauté athénienne, des fonctions similaires à celles que le personnage, dans le mythe, remplissait au niveau du *génos*: assurer, en absorbant les échecs féminins qu'elle incarne, la reproduction du groupe civique et le mariage qui en est la condition. A Aulis, en Tauride comme à Braurôn, Iphigénie n'échappe jamais à son destin d'éternelle sacrifiée, à la fois *protéleia* et prémices, le destin auquel l'a voué, dès avant sa naissance, sa consécration comme plus beau produit de l'année.

Bibliographie

Brelich, A., *Paidés e parthenoi*, Roma 1969.

Brulé, P., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et sociétés*, Paris 1987.

Burkert, W., *Griechische Religion*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1977.

Calame, C., *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque I*, Roma 1977.

Calame, C., "Offrandes à Artémis Brauronia sur l'Acropole: rites de puberté", in Gentili 2002, 43-64.

Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968.

Cropp, M. J., & al. (edd.), *Euripides and Tragic Theater in the late fifth century*, Champaign ILL 2000.

Dodd, D. B., & Faraone, C. A. (edd.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, London – New York 2003.

Dunn, F., *Tragedy's end: Closure and Innovation in Euripidean Drama*, New York – Oxford 1996.

- Ekroth, G., "Inventing Iphigeneia? On Euripides and the cultic construction of Brauron", *Kernos* 16 (2003) 59-118.
- Faraone, C. A., "Playing the bear and the fawn for Artemis: female initiation or substitute sacrifice?" in Dodd 2003, 43-68.
- Foley, H. P., *Ritual Irony: Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca – London 1985.
- Gentili, B., & Perusino, F. (edd.), *Le Orse di Brauron, un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemitide*, Pisa 2002.
- Gernet, L., *Polyvalence des images*, Pisa 2004.
- Giuman, M., *La Dea, la Vergine, il Sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano 1999.
- Lloyd-Jones, H., "Artemis and Iphigeneia", *JHS* 103 (1983) 87-102.
- Lyons, D., *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Myth and Cult*, Princeton 1997.
- Oakley, J. H., & Sinos, R. H., *The Weeding in Ancient Athens*, Madison 1993.
- Rouse, W. H. D., *Greek Votive Offerings*, Cambridge 1902.
- Scullion, S., "Tradition and innovation in euripidean aitiology", in Cropp 2000, 217-233.
- Seaford, R. A. S., "The tragic wedding", *JHS* 107 (1987) 106-130.
- Sourvinou-Inwood, C., *Tragedy and Athenian Religion*, Landam – Boulder – New York – Oxford 2003.
- Tzanetou, A., "Almost dying, dying twice: ritual and audience in Euripides' *IT*", in Cropp 2000, 199-216.
- Vernant, J. P., *Mortals and Immortals* (ed. et trad. anglaise de F. I. Zeitlin), Princeton 1991.
- Whitman, C., *Euripides and the Full Circle of Myth*, Cambridge MA 1974.
- Zeitlin, F., "The motif of the corrupted sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*", *TAPA* 96 (1965) 463-508.