

RÉFLEXIONS SUR LA NATURE ET L'ORIGINE DU DIEU HERMÈS

Dans le Panthéon grec il n'y a que deux divinités, dont jusqu'ici le nom a généralement servi de point de départ à l'explication de la figure divine elle-même: il s'agit de Zeus et d'Hermès. Le cas de Zeus est clair et ne souffre aucun doute: la grammaire historique et comparée du grec et des autres langues indo-européennes prouve d'une façon indiscutable que le nom Ζεύς a signifié à l'origine „ciel lumineux“ (cf. en grec même Ζεύς, gén. Διός en face de poét. ἔνδιος „qui vient, qui se fait au milieu du jour“, en latin *Jupiter* et *Diespiter* en face de *dies* „jour (lumineux)“, en sanskrit *Dyāus pitā* en face de *d(i)γāuh* „ciel, jour“).

Il n'en est pas de même d'Hermès. Certes, de nos jours les spécialistes de la religion grecque rapprochent quasi-unanimement Ἑρμῆς de ἔρμα, et la plupart de ces chercheurs entendent Ἑρμῆς comme le dieu du pilier ou le dieu du tas de pierres. On a, évidemment, songé e. a. aux Hermes placés devant les maisons athéniennes et qui ne présentaient qu'une forme à demi humaine. Seulement cette interprétation connaît des difficultés, et ce sont précisément des linguistes qui les aient formulées. Chez Schwyzer, Griech. Gramm. I (1939) 562, note 1, on trouve la remarque suivante: „Die Beziehung von Ἑ. auf ἔρμα n. . . ist sprachlich nicht glatt (als Ausgangspunkt kommen dabei nur *ἔρμν- n. oder *ἔρμ[v]ā f. in Frage, nicht der Nom. Akk. ἔρμα n.)“. L'objection de Frisk, Griech. etym. Wb., Lief. 6 (1957) 564, n'est pas moins fondée et enlève, me semble-t-il, toute certitude au rapport admis jusqu'ici entre Ἑρμῆς et ἔρμα: „Zu beachten ist . . . daß ἔρμα . . . wohl nie den Pfeiler bezeichnet und auch im Sinn von ‚Stein aufen‘ selten und sekundär ist“. En effet ἔρμα a le sens fondamental d'„objet qui sert d'appui“ > „appui, étai, *particul.* pour supporter les navires remisés sur la plage; point d'appui, fondement, etc.“ (cf. aussi Frisk, o. c. 561 s.). Et, pour établir d'une façon complète la comparaison entre le nom de Ζεύς et celui de Ἑρμῆς, il faut y

ajouter que ἕρμα est isolé en grec et que jusqu'ici aucune interprétation étymologique satisfaisante n'a été avancée pour ce terme (cf. e. a. Frisk, o. c. 562 s.).

Si au point de vue linguistique la dérivation Ἑρμῆς < ἕρμα s'avère donc impossible, les difficultés ne sont pas moins graves — on peut dire qu'elles sont insurmontables —, si l'on ne tient compte que de l'idée religieuse elle-même. Il s'agit, en effet, d'expliquer, directement ou indirectement, tous les aspects que présente Hermès à partir du soi-disant pilier ou tas de pierres, de les coordonner à la lumière de cette donnée présumée initiale. Ces aspects, bien connus, sont au nombre de quatre: Hermès est une divinité au caractère *phallique*; Hermès est le guide des *voyageurs*, le dieu protecteur des *routes*; Hermès est le conducteur des *âmes des morts* au royaume d'Hadès; Hermès est aussi une divinité des *bergers*. Je cite ici l'avis de quelques éminents spécialistes de la religion grecque sur l'évolution ou la cohésion desdits aspects.

Kern, dans Band I (1926) de son ouvrage *Die Religion der Griechen* 55, 107, 132 et 204 s., ne mentionne au fond que les trois premiers aspects (p. 166 se trouve simplement cité Hermès *κριοφόρος*), mais dans Band II (1935) 20 il y a un petit exposé sur Hermès divinité des bergers. On ne peut pas dire que ce savant ait réussi à découvrir un lien assez logique entre Hermès le phallique, Hermès protecteur des routes, Hermès psychopompe et Hermès dieu des bergers. J'ai l'impression qu'il ne s'est même pas efforcé de trouver ce lien. En tout cas, tandis que dans Band I 205 Kern explique Hermès psychopompe comme se rapportant au caractère chthonien du dieu du tas de pierres („Seiner Natur nach hängt der Gott vom Steinhäufen eng mit der Erde zusammen . . . sein Amt als Psychopompos hängt mit seinem alten chthonischen Wesen eng zusammen“), dans Band I 204 il propose une explication d'Hermès divinité des routes: l'épithète Ἀργειφόντης signifierait „celui qui tue Argos“, et „durch die Tötung des Ungeheuers Argos wird der Weg erst frei und gangbar“. Abstraction faite du véritable sens de Ἀργειφόντης (d'après Frisk, *Griech. etym. Wb.*, Lief. 2 [1954] 130 s. „Nicht sicher gedeutet“), il faut dire que cette interprétation d'Hermès dieu des routes n'est pas très convaincante et que, d'ailleurs, un tel Hermès dieu des routes n'aurait aucun rapport avec Hermès psychopompe, Hermès le phallique et Hermès dieu des bergers. De Hermès le phallique Kern parle dans Band I 55, mais il ne dit pas comment cet aspect d'Hermès

pourrait se rattacher aux autres. Et Hermès divinité des bergers se trouve isolé dans Band II 20.

Von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* I (1931) 159, explique Hermès guide des voyageurs et dieu protecteur des routes à la lumière du tas de pierres et du pilier („Von dem Steinhäufen und dem Steinpfeiler müssen wir ausgehen. Wenn jener zu dem Sitze eines Gottes wird, der die Wanderer auf ihren Wegen durch das friedlose Draußen schützt, so schützt der Pfeiler das Haus, vor dem er steht“). Pour lui le caractère phallique d'Hermès est tout à fait normal, parce qu'Hermès était une divinité grecque (ibid. 160: „Anerkennen müssen wir, daß es hellenisch war, die Kraft, nicht bloß Zeugungskraft, sondern überhaupt die Manneskraft auch eines Gottes in einem Phallos darzustellen“). C'est là une remarque évidemment exacte: seulement il faudrait rendre compte du fait que *surtout* Hermès ait joui de la représentation phallique. L'interprétation que donne von Wilamowitz, ibid. 168, d'Hermès psychopompe, me semble assez simpliste: „Es ist natürlich, daß er den Herakles auf seinen Fahrten geleitete, also auch in die Hölle, wenn er den Kerberos holen sollte. Daraus hat sich dann Hermes der Geleiter der Toten entwickelt“. Cet aspect d'Hermès reposerait donc plutôt sur le hasard, et s'il présentait un certain rapport avec Hermès guide des voyageurs, il n'aurait rien de commun avec Hermès le phallique ou avec Hermès divinité des bergers. Quant au dernier Hermès, von Wilamowitz, ibid. 165, en écarte l'idée de fertilité; les bergers n'auraient vu dans Hermès qu'un simple protecteur de leurs bêtes („Um die Fruchtbarkeit der Schafe handelt es sich nicht, sondern um das Hüten, daß sich die Schafe nicht verlaufen oder sonst fortkommen“). Dans ce cas il faudrait aussi répondre à la question pourquoi, à côté des voyageurs, parmi les vivants seuls les bergers aient eu Hermès comme divinité spéciale. Et l'on voit que chez von Wilamowitz Hermès dieu des bergers se trouve au fond séparé des autres aspects qu'offre cette divinité.

Si chez von Wilamowitz la figure d'Hermès montre une cohésion un peu plus grande que chez Kern, et si le premier chercheur est en tout cas plus occupé que Kern à expliquer les différents aspects d'Hermès, Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I² (1955)¹) 501 ss., nous donne de ce dieu une

1) Première édition en 1941.

image encore plus serrée. Non seulement Hermès guide des voyageurs, mais aussi Hermès psychopompe reposerait sur le dieu du tas de pierres (507: „Die Steinhaufen, in denen Hermes hauste, dienten als Wegezeichen; der Wegfahrer empfand sich als unter dem Schutz des Hermes stehend... So ist Hermes zum Gott der Wanderer... geworden“; 508: „Die Steinhaufen in Griechenland waren, soweit ihr Zweck bekannt ist, Grabhügel... Das Numen, das in dem Steinhaufen hauste, erhielt dadurch eine besondere Beziehung zu den Toten“). Mais en ce qui concerne la nature phallique d'Hermès, Nilsson est d'avis qu'elle n'est que peu caractéristique pour cette divinité: „der Phallos, der an den Hermen angebracht wurde, ist ein Heilium im allgemeinen Sinne“ (506). Et pour ce qui est d'Hermès divinité des bergers, le même spécialiste suppose au préalable que le dieu du tas de pierres provenait de gens aux conditions de vie très modestes, parmi lesquels les bergers étaient les plus nombreux (505). On constate donc que des quatre aspects précités d'Hermès, il n'y en a que deux que Nilsson tâche de faire remonter au soi-disant dieu du tas de pierres: Hermès le phallique est plutôt mis de côté (cf. la thèse de von Wilamowitz), tandis que Hermès dieu des bergers constitue un point de départ comme le dieu du tas de pierres. Seulement pour Nilsson Hermès dieu des bergers ne présente aucun rapport avec les autres aspects de cette divinité. Bref: Nilsson non plus n'a pu coordonner les quatre caractéristiques d'Hermès.

Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux* (1956)²⁾ 105 ss., s'est pratiquement rallié à Nilsson, du moins dans les grandes lignes de son exposé sur Hermès. Seulement pour Hermès psychopompe il tient aussi compte d'„une simple extension de sa fonction de guide“ (107). Sur Hermès le phallique il écrit: „Il fut doté d'un phallos, pour dispenser la fertilité“ (107), ce qui signifie que Guthrie aussi considère Hermès le phallique comme plutôt secondaire. Et tout comme Nilsson, Guthrie est d'avis qu'Hermès „était essentiellement le dieu des gens simples“, et pour expliquer Hermès dieu des bergers, il poursuit en ces termes: „et ce fut peut-être une raison suffisante pour que les bergers l'adoptassent“ (109). C'est là donc une hypothèse qui ne coïncide pas complètement avec celle de Nilsson: en effet ce dernier suppose que déjà dès le début Hermès provient d'un milieu où les bergers formaient la majorité. Cette hypothèse de

2) Traduction de l'ouvrage *The Greeks and their Gods* (1950).

Guthrie est assez faible: on peut se demander, en effet, pourquoi des groupes de „gens simples“ autres que les bergers n'aient pas fait d'Hermès leur protecteur.

De cet aperçu d'opinions de quatre savants, dont l'autorité en matière d'histoire religieuse grecque ne peut donc être contestée, se dégage une seule conclusion: le pilier ou le tas de pierres ne permet pas d'expliquer ou de grouper logiquement les différents aspects que présente la figure d'Hermès, ce qui signifie que l'examen de l'idée religieuse proprement dite vient de confirmer les résultats obtenus par l'examen linguistique.

Dès lors il faut poser la question: pour comprendre la figure du dieu Hermès faut-il chercher le point de départ parmi les quatre aspects déjà fréquemment cités et discutés ci-dessus, ou faut-il considérer ces aspects comme reposant eux-mêmes sur des caractéristiques plus anciennes? Je crois qu'une étude de ces aspects ne mène pas à un Hermès plus primitif.

Dans la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, année 1932, 289 ss., Toutain a publié un article dans lequel il défend la thèse qu'Hermès ait été le dieu présidant aux diverses formes de la vie sociale³⁾. Bien qu'à mon avis l'auteur ne parvienne pas à rendre compte de cette façon des multiples aspects que présente la figure de cette divinité, quelques-unes de ses remarques qui pour lui sont plutôt secondaires, me semblent bien pertinentes. Je pense ici surtout à celle qui se rapporte à Hermès le *dieu protecteur des routes*. J'ai l'impression que Toutain lui-même ait senti que sa théorie ne constituait pas une explication satisfaisante de cet aspect d'Hermès, car ce qu'il écrit p. 298 est au fond un essai d'interprétation très concrète — on pourrait même dire: historique — d'Hermès le dieu protecteur des routes: „ce caractère se rapporte peut-être aux migrations qui précédèrent en Grèce l'époque proprement historique... La circulation humaine sur les routes de la Grèce fut, sans doute, très active jusqu'au moment où les diverses parties de la population hellénique furent à peu près fixées à la surface du sol, et devinrent sédentaires, après avoir été nomades et migratrices“.

D'après Toutain Hermès serait donc devenu le dieu protecteur des routes par le fait que pendant la période préhistorique il aurait veillé à la destinée des Hellènes cherchant un habi-

3) Toutain y donne un aperçu très intéressant de toutes les hypothèses relatives à Hermès et proposées jusqu'à la date précitée.

tat fixe quelque part en Grèce. L'idée fondamentale de Toutain me semble tout à fait exacte: je veux dire que pour Hermès le dieu protecteur des *routes*, le guide des *voyageurs* il faut avant tout compter avec la *notion de mouvement*. Et dans ce cas il serait faux de songer à ces voyageurs seuls; on ne peut oublier qu'Hermès lui-même est aussi un voyageur: Fernand Robert, Homère (1950) 64, le qualifie à bon droit de „dieu mobile par excellence“; Mme Herzog-Hauser, De godsdiens der Grieken (1952) 230, dit de même que la nature d'Hermès se caractérise par sa mobilité ininterrompue; Guthrie, Les Grecs et leurs dieux 109, compte la rapidité parmi les qualités d'Hermès, etc. D'autre part la mobilité d'Hermès ne prend pas seulement la forme de déplacements, p. ex. du ciel à la terre: elle s'observe aussi dans Hermès le guide des mortels, celui qui *accompagne* les hommes. Si p. ex. dans l'Iliade XXIV 333 ss. et 679 ss. Hermès est envoyé par Zeus pour conduire Priam jusqu'au quartier d'Achille, nous n'avons pas seulement la notion de mouvement dans le voyage qu'il entreprend pour atteindre la terre, mais aussi dans le fait qu'il accompagne réellement le vieux roi. D'ailleurs il est évident que dans ce cas le voyage d'Hermès ne se fait qu'en fonction de sa tâche de guide de Priam: autrement dit ce déplacement d'Hermès est proprement secondaire; ce n'est qu'un moyen qui lui permet d'atteindre son but. Et ce but c'est d'accompagner le père d'Hector.

Si donc la notion de mouvement est inhérente à la nature d'Hermès, et si ce mouvement a pour but de guider les mortels, il ne peut être séparé d'une autre notion, je veux dire celle de *protection*: en effet Hermès *accompagne* les hommes *pour les protéger*. Mme Chittenden, Hesperia XVI (1947) 90 s., a eu pleinement raison de considérer Hermès guide comme Hermès protecteur. Elle écrit e. a.: „But his guidance is not merely mechanical; it includes protection“ (91)⁴).

Or je ne crois pas que pour expliquer Hermès le guide des voyageurs, le dieu dont la mobilité est au service des mortels, qu'il protège en les accompagnant, il faut, comme le fait donc Toutain, partir des migrations préhistoriques des Grecs. *Se mouvoir régulièrement, accompagner pour protéger* évoque plutôt un autre aspect de la figure d'Hermès: la divinité des *bergers*. Guthrie, Les Grecs et leurs dieux 109 s., a certainement tort de

4) Se rapporte directement à l'Iliade XXIV 333 ss. et 679 ss. (Hermès qui accompagne Priam: cf. ci-dessus).

mettre en doute le caractère primitif de cet aspect. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I² 505 s., au contraire, a raison de chercher l'origine d'Hermès divinité des bergers dans un milieu en grande partie pastoral (cf. déjà ci-dessus) et d'écrire: „Von dem Hirtengott sind dem Hermes immer Spuren geblieben, und in den ältesten Zeugnissen wird diese Seite stark hervorgehoben“. En effet, comme le souligne Nilsson, déjà Homère connaît ses rapports avec les troupeaux. L'Iliade XIV 489 ss. parle de Phorbas qui jouissait d'une protection très spéciale de la part d'Hermès: le dieu assurait la prospérité de ses troupeaux, de sorte que Phorbas recevait l'épithète *πολύμηλος*. Dans l'Iliade XVI 179 ss. se trouve mentionné le nom de *Πολυμήλη*, qui avait donné un fils à Hermès. Chez Hésiode, *Théog.* 444 ss. (épisode d'Hécate, dont l'origine hésiodique est, on le sait, contestée), Hermès est cité comme le multiplicateur de troupeaux de vaches, chèvres et moutons. À la fin de l'Hymne homérique à Hermès on lit e. a. dans les vers 567 ss.: „Garde . . . les vaches agrestes au pas traînant; prends soin des chevaux et des mules patientes . . . sur . . . les moutons que nourrit la vaste terre, sur tout le bétail“⁵).

Seulement, ce qui est ici d'une importance beaucoup plus grande, c'est le fait qu'Hermès *lui-même* est représenté comme un *berger*. Dans ce cas il faut d'abord mettre l'accent sur le dieu au bélier, type qui offre quatre variantes (cf. Raingeard, *Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès* [1935] 489 s.); dans trois de celles-ci Hermès est proprement criophore (*κριοφόρος*): de façon ou d'autre il *porte* donc le bélier. Il faut, ensuite, attirer l'attention sur les peintures de vases montrant Hermès qui chasse les bêtes devant lui (cf. Raingeard, o. c. 490): nul doute donc qu'il ne soit pas un berger. D'ailleurs — c'est là le troisième point à relever — du „berger il prend le costume, manteau et chapeau pointu, il saisit la houlette“ (cf. Raingeard, *ibid.*; sur cette représentation d'Hermès, voir aussi Mme Orgozo, *Revue de l'histoire des religions* LXVIII [1949] 147). Si Hermès chassant les bêtes devant lui et Hermès vêtu et équipé comme berger, ne révèlent que son caractère nettement pastoral, Hermès criophore est évidemment le berger protecteur spécial des troupeaux — je dis „spécial“, parce que la notion de „berger“ elle-même est inséparable de celle de „protection“: le berger protège évidemment ses bêtes par le fait seul qu'il est berger —:

5) Traduction de Humbert, *Homère. Hymnes* (1951) 139.

la vertu protectrice dont il fait preuve dans sa sollicitude pour les voyageurs, se retrouve donc dans son souci des troupeaux (cf. Mme Chittenden, *Hesperia* XVI 93; Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux* 111).

Dans les récits de ce que l'on peut appeler la mythologie populaire, récits qui se trouvent insérés dans l'Hymne homérique à Hermès, ce dernier est également conçu comme un berger. Ainsi dans l'épisode du rapt des vaches d'Apollon on lit: „Πλανοδίας δ' ἤλαυνε διὰ ψαμαθωδέα χῶρον” (vers 75), où ἐλαύνω „pousser“ se dit évidemment de quelqu'un qui agit en berger. Le fait que l'invention de la lyre (vers 24—61) est attribuée à Hermès qui part précisément à la recherche des vaches d'Apollon (vers 22: „ἀλλ' ὃ γ' ἀναίξας ζήτει βόας Ἀπόλλωνος”) n'est pas dû au hasard: en effet encore aujourd'hui les tribus de bergers s'adonnent à la musique (cf. Kern, *Die Religion der Griechen* I 111). C'est donc comme berger qu'Hermès a inventé la lyre.

Or Hermès le berger explique Hermès le guide des voyageurs, le dieu mobile qui accompagne les hommes pour les protéger: j'ai déjà fait ressortir l'idée de protection qui se manifeste donc d'une façon générale dans la figure du berger, et d'une façon spéciale dans Hermès criophore. Dans Hermès le dieu mobile par excellence il faut voir une ancienne divinité de *nomades éleveurs de bétail*, le Berger des „troupeaux qui se déplacent, en quête de nouveaux pacages“, comme le dit Humbert, *Homère. Hymnes* 104, qui, cependant, n'a pas songé par là à une interprétation du dieu des routes et des voyageurs. Dans un milieu de pâtres nomades Hermès était honoré comme le Berger connaissant les routes, accompagnant et guidant les troupeaux en grand Protecteur. Il n'est pas du tout sûr qu'Hermès provienne primitivement de l'Arcadie — bien que déjà dès une époque très reculée son culte y fût particulièrement florissant —, mais il faut quand même relever le fait que l'élevage est pratiquement la seule ressource de cette région grecque et que l'on peut s'imaginer fort bien la genèse d'une divinité comme Hermès dans un pays comme l'Arcadie, c.-à-d. un pays de montagnes escarpées et de forêts, très isolé et sauvage. Il est évident, en effet, que dans un milieu de ce genre la connaissance des routes (disons, plutôt, des sentiers) était particulièrement nécessaire.

Le dieu mobile, compagnon et protecteur des voyageurs, repose donc sur le Berger nomade qui accompagne ses troupeaux et qui, grâce à sa connaissance des routes, peut couvrir de grandes distances sans que ses bêtes subissent quelque mal-

heur. Chez Homère Hermès le Berger nomade a été ennobli. Celui qui avant accompagnait et protégeait les troupeaux, se trouve maintenant au service des mortels: mais la notion de mouvement qui est inhérente à la figure du Berger nomade, a été maintenue, et elle s'observe particulièrement dans les voyages qu'entreprend l'Hermès homérique du ciel à la terre. L'ancien dieu des bergers nomades accoutumé aux grandes distances était pour ainsi dire préparé à porter les messages de Zeus aux hommes.

Sans vouloir prétendre d'apporter une solution au problème des deux attributs d'Hermès que l'on appelle la *baguette* (ῥάβδος) et la *caducée* (κηρύκειον) — ce problème a été approfondi par Raingeard, Hermès psychagogue 402 ss. —, j'attire l'attention sur le fait que ces deux instruments, dont le second s'est peut-être développé du premier (cf. Raingeard, o. c. 406; voir d'ailleurs aussi Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I² 510), rappellent manifestement la houlette, c.-à-d. le bâton dont se servait l'ancien Berger pour guider ses troupeaux. Quand dans l'Iliade XXIV 343 Hermès saisit la baguette (εἴλετο δὲ ῥάβδον . . .), c'est parce qu'il doit escorter Priam au camp des Grecs: c'est l'image d'Hermès berger qui se munit de sa houlette pour accompagner ses bêtes. Évidemment dans ce cas aussi la mythologie populaire est intervenue: l'ancien bâton de berger possède maintenant un pouvoir magique.

Un autre détail se rapportant à l'ancien Berger ou plutôt à ce que l'on peut appeler la technique du métier de berger, se trouve peut-être dans le ἔρμαιος λόφος bien connu d'Homère (Od. XVI 471). Jusqu'ici ἔρμαιος a été généralement rapproché de ἔρμα (cf. p. ex. Guthrie, Les Grecs et leurs dieux 106), dont, cependant, le véritable sens a été indiqué au début de cet article et qui n'a rien à faire avec le nom de Ἑρμῆς. Frisk, Griech. etym. Wb. 564, a raison de tenir ἔρμαιος plutôt pour un dérivé du nom propre Ἑρμῆς („ . . . von Ἑρμῆς, was formal unbedingt näher liegt“). Le sens de λόφος est évidemment „colline“, de sorte que ἔρμαιος λόφος signifie „colline d'Hermès“. Mais il faut situer cette „colline d'Hermès“ dans le texte entier des vers 471—473 du chant XVI de l'Odyssée. Eumée y explique à Télémaque comment il a pu voir un navire. Dès lors ἤδη ὑπὲρ πόλιος, ὅθι θ' ἔρμαιος λόφος ἐστίν, ἢ ἡα κιών (471—472) doit être traduit par „j'arrivais déjà au-dessus de la ville, où se trouve la colline d'Hermès“. Cela signifie qu'Eumée a pu apercevoir le navire parce qu'il se trouvait sur une colline. Il faut

maintenant répondre à la question pourquoi une colline permettant de voir les environs pouvait porter le nom d'Hermès. Je crois que l'on se trouve ici tout simplement devant un souvenir de l'ancien Hermès Berger, qui, comme tous les pâtres, s'installait de préférence sur une hauteur pour contrôler ses troupeaux: c'est au fond une autre manifestation de son souci des bêtes qui lui étaient confiées. Rien d'étonnant donc qu'une colline fût appelée d'après Hermès.

L'ancien Berger était aussi considéré par ses fidèles comme aidant à la multiplication des animaux. Si déjà ci-dessus j'ai renvoyé à deux passages de l'Iliade, XIV 489 ss. et XVI 179 ss., c'était simplement pour mettre en lumière les rapports d'Hermès avec les troupeaux. Il y a lieu d'insister maintenant sur la figure d'Hermès dispensateur de la fécondité tel qu'il apparaît dans ces deux passages. Certes, l'idée de fécondité ne s'y trouve touchée que d'une façon indirecte: une mention directe de celle-ci ne s'accorderait pas avec l'esprit aristocratique d'Homère; d'ailleurs pour Hermès elle serait inconciliable avec l'image ennoblie que nous en donne le poète. Le contenu desdits passages constitue donc un reste de conceptions relatives à l'Hermès préhomérique. La notion de fertilité est plus ou moins cachée dans l'épithète *πολύμηλος* que reçoit dans Il. XIV 489 ss. Phorbias, le favori d'Hermès, et dans le nom de *Πολυμήλη* à laquelle Hermès s'était uni d'amour (Il. XVI 179 ss.); ce „riche en troupeaux“ exprime clairement le genre de protection ou de faveurs qu'il accorde à ces deux personnages (dans le second cas c'est le fils qui en profite directement): comme le dit à bon droit Mme Orgogozo, *Revue de l'histoire des religions* LXVIII 142, il les „patronne... dans l'ordre de la fécondité animale“. J'ai également déjà attiré l'attention sur Hésiode, *Théog.* 444 ss., où le rôle d'Hermès comme multiplicateur des troupeaux, en compagnie d'Hécate, est évident; cf. p. ex. „Ἐσθλῆ δ' ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἐρμῆι ληίδ' ἀέξειν“ (444). Finalement il faut aussi renvoyer à l'Hymne homérique à Hermès, où dans les vers 491 ss. il promet à Apollon l'accroissement du troupeau; cf. „ἔνθεν ἄλις τέξουσι βόες ταύροισι μίγναιμι | μίγδην θηλείας τε καὶ ἄρσενας“ (493—494).

Si dans Homère l'ancien Berger qui assure la fécondité des troupeaux se trouve à peine mentionné, on peut s'y attendre encore beaucoup moins à l'évocation de la figure d'Hermès le phallique, c.-à-d. de l'aspect que présente Hermès dans le „pilier, surmonté d'un buste et pourvu d'un phallos ordinairement

en état d'énergie" (cf. Raingeard, Hermès psychagogue 365). En effet, avec Murray, *Five Stages of Greek Religion*² (sans date) 55, il faut dire que „this phallic stone post was quite unsuitable to Homer. It was not decent“. Jusqu'ici il a été difficile — disons, plutôt, impossible — de rendre compte d'Hermès le phallique. En effet, le pilier ou le tas de pierres dans lequel on a généralement, et à tort donc, vu l'origine d'Hermès, ne se prête pas à l'explication du caractère phallique de cette divinité. On était donc obligé de mettre en doute l'importance de ce caractère, de le tenir pour secondaire, etc. (cf. ci-dessus les avis de von Wilamowitz, Nilsson et Guthrie). Seulement si pour Hermès on part de l'ancien Berger dispensateur de la fécondité animale, l'aspect phallique est tout à fait naturel: le phallos constitue le symbole de cette fécondité, il représente le mâle en général en pleine activité. Le fait que parmi tous les dieux grecs Hermès est le phallique par excellence, n'a rien d'étonnant: cette divinité doit en effet être située dans un milieu, celui des pâtres donc, où la fécondité se manifeste beaucoup plus qu'ailleurs, pour ainsi dire sans interruption aucune. Elle y appartient aux phénomènes à la fois tout à fait normaux et indispensables.

Si la forme des Hermes placés devant les maisons athéniennes au 5^e siècle n'était qu'à demi humaine, c'est qu'il faut compter avec une évolution dans la représentation. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I² 506, dit que le phallos des Cylléniens d'Élide qui se trouvait sur une base et qui était vénéré comme une image d'Hermès, est isolé. Bien sûr, mais n'est-ce précisément pas un reste d'une représentation primitive simple, rudimentaire, mais d'autant plus suggestive et concrète qu'elle n'attirait l'attention, d'une façon exclusive, que sur cet aspect de la divinité qui pour les bergers était sans doute le plus important? Je crois qu'à cette question il faut donner une réponse affirmative et que, par conséquent, il faut considérer les Hermes proprement dits comme des représentations n'ayant atteint qu'un stade intermédiaire du procès, d'ailleurs très normal, de l'anthropomorphisation. La raison pourquoi on ne se trouve pas devant des transformations en figures totalement humaines réside dans le fait que le point de départ était le phallos, symbole de la fécondité *animale* en général.

Si non seulement Hermès le guide des voyageurs, mais aussi Hermès le phallique trouvent donc leur origine dans l'ancienne divinité de bergers nomades, dont il était le protecteur mobile (images du berger en général et d'Hermès criophore) et chez qui

il était aussi le dispensateur de la fécondité (représentation au moyen de l'Hermès), Hermès le conducteur des âmes des morts au royaume d'Hadès — cf. ses épithètes Προμπός, Προμπαίος, Ψυχοπομπός — repose aussi bien sur le dispensateur de la fécondité (Hermès le phallique) que sur le protecteur mobile des troupeaux (Hermès le guide des voyageurs). Dans le texte de l'Odyssée XXIV 1 ss. Hermès accompagnant et guidant les âmes des prétendants aux Enfers reflète même fort clairement l'ancien Berger qui conduit ses troupeaux: „ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χερσίν | (2) . . . τῇ ῥ' ἄγε κινήσας” (5) évoque en effet l'image du berger qui fait avancer (ἄγω) ses bêtes au moyen d'une houlette (ῥάβδος). De la même façon Lucien s'inspirant peut-être à la fois de peintures de vases montrant Hermès chassant les bêtes devant lui (cf. Raingeard, Hermès psychagogue 490) et du passage homérique précité, écrit dans *Cataplus* 3: „πλησίον γὰρ αὐτὸς οὗτος . . . πολλοὺς τινὰς ἡμῖν ἄγων, μᾶλλον δὲ ὡσπερ τι αἰπόλιον ἀθρόους αὐτοὺς τῇ ῥάβδῳ σοβῶν” (Clotho s'adresse à Charon). On y trouve aussi le verbe ἄγω, tandis qu'avec ῥάβδος la même notion est exprimée par σοβέω. On constate donc que Lucien compare Hermès à un berger poussant son troupeau devant lui.

Cependant Hermès ne conduit pas seulement les âmes aux Enfers: il les reconduit aussi vers les vivants. Ce qui veut dire qu'il n'est pas seulement psychopompe, mais aussi psychagogue, comme l'a prouvé, à l'appui d'une documentation copieuse, Raingeard dans son ouvrage *Hermès psychagogue* 509 ss. À Hermès psychagogue on n'a pas prêté suffisamment attention jusqu'ici, et pourtant bien à tort: car c'est dans cet Hermès qu'il faut chercher l'interprétation des rapports de cette divinité avec les morts. Ramener les âmes du monde inférieur signifie les rendre à la vie. En effet, c'est à bon droit que Raingeard, o. c. 511, parle e. a. des „résurrections d'Alceste et de Protésilas“, puisque leurs âmes reconduites par Hermès animent „momentanément le corps qu'elles ont quitté“ (Raingeard, *ibid.*). Or c'est précisément Hermès le phallique, le dispensateur de la fécondité qui *donne la vie*. Comme le dit Raingeard, o. c. 481, „le terme phallique est pour le fidèle l'image de la Divinité semant la vie“, „on est devant la Divinité répandant la vie“. Celui des dieux grecs qui, par excellence, se trouve à l'origine de la vie, est logiquement aussi celui qui veut *arracher* les hommes à la mort.

C'est à cette lumière qu'il faut aussi rendre compte d'Hermès psychopompe: le but que se propose Hermès guidant les

âmes vers l'Hadès — et il est à noter que celles-ci y passent automatiquement après avoir quitté le corps —, c'est de tâcher de les sauver de la mort. Il faut que lui qui donne la vie, le fasse. Seulement devant la mort ses possibilités sont très restreintes: dans quelques cas seulement il réussit à ramener une âme sur la terre, où, d'ailleurs, le nouveau séjour de celle-ci est assez éphémère. Celui qui sème la vie, ne peut au fond rien contre la mort.

Raingear, o. c. 512 s., se demande laquelle des deux idées, la psychagogie et la psychopompie, est la primitive. Je crois que cette question n'a pas de sens, parce qu'il faut donc voir la psychopompie en fonction de la psychagogie. Pour le dire autrement: les deux idées, inséparables l'une de l'autre, sont également primitives.

Il est vrai qu'Hermès psychopompe et Hermès psychagogue ne sont attestés qu'assez tardivement (le passage du chant XXIV de l'Odyssee cité ci-dessus est, on le sait, suspect d'être un appendice postérieur au poème). Seulement il est évident que les notions de la psychopompie et de la psychagogie appartenant à des croyances plutôt populaires n'avaient que peu de chances de conquérir une place dans la religion officielle. Et si ces notions doivent attendre l'orphisme ou du moins des tendances orphiques pour se voir introduites dans la littérature⁶⁾, il est extrêmement probable qu'elles aient été très vivaces bien antérieurement, même à la rédaction des poèmes homériques.

De cette façon je crois que dans ces réflexions sur la nature et l'origine du dieu Hermès, j'ai réussi à rattacher logiquement les uns aux autres tous ses aspects. La synthèse de cette divinité s'est donc réalisée à partir du Berger nomade, guide protecteur et multiplicateur des troupeaux. Que l'époque de ces nomades éleveurs de bétail, chez qui Hermès a été l'objet d'une vénération tout à fait spéciale, nous déplace dans un passé fort lointain, c'est là une conclusion évidente. Mais il n'y a pas de données qui permettent de fixer plus ou moins cette époque.

Louvain

A. J. Van Windekens

6) Pour ces tendances orphiques je pense p. ex. au groupe des Hyperboréens qui ont probablement connu aussi Hermès psychopompe: cf. Van Windekens, RhM. 100 (1957) 164 ss.