ÉTUDES ET MÉMOIRES

I

PROPOS DE TABLE ROMAINS. QUAND LE DIEU MANGE AVEC L'HOMME

par Christine Kossaifi

Professeur de chaire supérieure au lycée Honoré de Balzac de Paris*

Résumé. – *Lieu du partage des viandes consacrées au **dieu** et médium de la **convivialité**, la **table** est porteuse d'une riche symbolique, jusque dans la force signifiante des mots latins pour dire le **repas**. Elle éclaire la perméabilité des frontières qui séparent **l'homme** de **l'animal** et du **divin**, que ce soit au niveau **religieux, anthropologique, socio-politique ou métaphysique**. De l'**hybris** du défi envers le **dieu** à l'**agapé** du **sacrifice** divin, en passant par la **commensalité rituelle**, cet **imaginaire mythique et poétique** se donne à lire dans les figures **ovidiennes** de **Lycaon** (Mét. I), de **Philémon et Baucis** (Mét. VIII), mais aussi de **Jésus**, l'agneau de Dieu.*

Abstract. – *The **table**, where meats are shared and dedicated to the **gods**, is also a place of **conviviality**. The Latin words for "**meal**" convey this rich **symbolism**. It highlights the porosity of the boundaries separating **man**, **animal** and the **divine**, at a **religious**, **anthropological**, **socio-political** and **metaphysical** level. This **mythical and poetic imagination** is at work in the **Ovidian Metamorphoses**; there, the **hybristic** confrontation of **Lycaon** with Jupiter (*Met. *I) is contrasted with the humbly pious **Philemon and Baucis** (*Met. *VIII). The divine **sacrifice** of **Jesus**, lamb of God, and the **eucharistic agapè**, rework this table imagery.*

Dans le monde antique, la table, *mensa*, a, par nature, une fonction de médiation entre l'humain et le divin. En effet, « si l'autel est le lieu obligé de la consécration des viandes et rigoureusement réservé à cet usage, la table, où se fait leur partage, renvoie, par sa nature et ses fonctions, à une conception de l'espace ouverte aux parcours, aux déplacements, aux échanges. C'est précisément autour de la table comme support de la consommation que tournent un certain nombre de mythes qui éclairent le travail de l'imaginaire (…) sur le rapport des dieux aux hommes » [1]. Et quand, dans le mythe,

* Mes remerciements vont à M^me^ Champeaux, qui m'a suggéré la première partie de mon titre.

1. A.-Fr. Laurens, *Entre hommes et dieux : le convive, le héros, le prophète*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 1989, p. 13.

le dieu vient de lui-même manger avec l'homme, dans sa demeure personnelle, c'est l'heure, pour les poètes, des propos de table, de ces *fabulae conuiuales* [2] que l'on *conte* et que l'on *conte-redit* jusqu'à se *contredire*, si je puis me permettre de jouer sur la formulation de Lévi-Strauss [3]. C'est ce travail complexe sur l'imaginaire mythique que je voudrais explorer ici pour montrer comment, dans une sphère privée, la table et la nourriture peuvent servir de paradigme aux relations entre les hommes et les dieux. Pour cela, j'emprunterai à Ovide deux histoires de table qui disent deux relations opposées au divin, celle de Lycaon et celle de Philémon et Baucis. Je verrai ensuite comment la sensibilité chrétienne repense cette symbolique. Mais, avant tout, prenons un petit apéritif lexical.

1. Table des dieux, table des hommes : la force signifiante des mots

Un peu de vocabulaire !

Les relations entre les hommes et les dieux sont aussi vieilles que l'humanité. Il n'est donc pas étonnant que les mots pour dire le repas aient, à l'origine, une connotation religieuse [4]. C'est le cas, bien sûr, du terme archaïque *daps* qui, employé de préférence au pluriel, désigne d'abord le « "repas rituel qui suit le sacrifice" », puis, dès la fin de la République, « l'aspect fastueux d'un repas généralement offert à la divinité » [5]. De même, *epulum*, qui serait dérivé de la même racine indo-européenne qu'*ops* et *opus* [6], est un « terme de rituel désignant un repas de sacrifice, un festin d'ordre religieux » [7], pris en commun. Même le simple repas principal de la journée, la *cena*, « renvoie, d'un point de vue étymologique, à la découpe des parts (c'est-à-dire) "au banquet des parts découpées, le banquet sacrificiel" » [8] et il est lié, comme la δαίς grecque, à la distribution collective de la part sacrificielle, du « morceau de viande », *caro, carnis*, coupée [9] pour chacun. Cependant, « le mot n'a gardé de son origine qu'une valeur institutionnelle, sans qu'aucune connotation religieuse ne s'y attache » [10], et ne désigne plus qu'un moment de convivialité amicale, celui du partage des plaisirs. C'est d'ailleurs ainsi

2. L'expression est de Tacite, *An.*, VI, 5.

3. *Mythologiques 4 : L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 576.

4. Cf. V. Huet, dans *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* (*ThesCRA*), vol. 2, Los Angeles, The Paul Getty Museum, 2004, p. 215 : « Le rituel sacrificiel pèse fortement sur la valeur symbolique de la commensalité ; la valeur de convivialité inhérente aux repas pris en commun ne vaut pas que pour les hommes, elle définit également la relation entre hommes et dieux, voire entre les dieux eux-mêmes. »

5. L. Bruit & *al*., « Vocabulaire latin », *ThesCRA*, *op. cit.* [n. 4], vol. 2, 4.a, p. 216.

6. Bruit & *al*., art. cit. [n. 5], le terme renverrait à une "action religieuse".

7. A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 2001[4] [1931[1]], p. 199. Sur l'importance du terme *epulum* dans les inscriptions religieuses, cf. J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005, p. 222-suiv.

8. Bruit & *al*., art. cit. [n. 5], citant J. Scheid, « La Spartizione a Roma », *Studi Storici* 4, 1984, p. 945-956 ; cf. aussi Ernout-Meillet, *op. cit.* [n. 7], p. 112.

9. Cf. « l'expression ancienne *carnem petere, accipere*, "demander, recevoir sa part de viande dans les sacrifices", Varr., *L. L.* 25 », selon Ernout-Meillet, *op. cit.* [n. 7], qui précisent que « la racine est celle de κείρω, "je coupe" » (p. 101).

10. Fl. Dupont, « Les mots grecs du banquet romain », *Mètis*, n.s., 3, 2005, p. 35-56 (ici p. 51).

que le comprenait Plutarque, dans ses *Propos de table* (auquel un passage d'Isidore de Séville fait écho [11]) :

> « le souper "*coena*" est ainsi appelé (…) parce que c'est une réunion en commun, τὸ μὲν γὰρ δεῖπνον (…) 'κῆναν' διὰ τὴν κοινωνίαν καλεῖσθαι. En effet, les anciens Romains avaient généralement l'habitude de dîner seuls, mais de souper avec leurs amis, συνδειπνοῦντες τοῖς φίλοις » [12].

C'est à une telle pratique que répond également le terme *conuiuium*, qui désigne un banquet privé, une réunion de convives. L'étymologie met l'accent sur le vivre, *uiuo*, ensemble, *cum*, donc sur la qualité et la complétude de la relation [13], ce que confirme Cicéron qui fait dire à Caton l'Ancien : « C'est avec raison que nos ancêtres ont donné le nom de *conuiuium*, au fait de prendre place à table entre amis, *accubitionem epularem amicorum* : on vit pendant un moment tout près les uns des autres, *quia uitae coniunctionem haberet*. Notre vocable latin est meilleur que celui des Grecs, qui appellent cette même activité tantôt *compotatio*, "fait de boire ensemble", tantôt *concenatio*, "fait de manger ensemble", si bien qu'ils semblent faire de l'accessoire le principal » [14]. Caton s'affirme ici dans son identité de Romain : il rejette les termes d'origine grecque, qui sont pourtant attestés de façon ancienne à Rome, et privilégie le *conuiuium* au détriment de la *cena*, cet « espace de culture où, selon Fl. Dupont, l'on boit, parle et chante à la "grecque", mais qui est intégré à la culture romaine de banquet » [15]. Caton met l'accent sur la dimension sacrée du repas convivial, en employant l'adjectif *epularis*, rattaché à *epulum*, et il insiste sur la qualité du rapprochement à l'œuvre dans un *conuiuium*, qui est proprement, dans sa vision idéalisée, une rencontre vitale, *uitae coniunctionem*, attestant la supériorité de la convivialité latine.

Inviter les dieux à table

La table est ainsi, toujours, d'une façon plus ou moins diffuse, le lieu d'une convivialité sacrée ; c'est ce que Plutarque fait dire à la grand-mère du romain Lucius : « la table est chose sainte, ἱερὸν μὲν ἡ τράπεζα, et rien de ce qui est saint ne doit être laissé vide » [16]. Y déposer des mets, c'est donc inviter à partager une forme de sainteté, en s'adressant autant aux vivants qu'aux défunts et aux dieux ; d'ailleurs, « à Rome, la principale habitude pieuse était de donner chaque jour leur part de repas aux Lares ou aux Pénates

11. *Origines*, 20, 2, 14, cité par Bruit & *al*., art. cit. [n. 5], pour lesquels il semble y avoir eu « une resémantisation soulignant l'aspect communautaire et convivial du repas ».

12. Plut., *Moralia*, VIII, 6, 5 (726 e).

13. Cf. Ernout-Meillet, *op. cit*. [n. 7], p. 156. De même, notre *compagnon*, dérivé de *compainz* (fin XI^e^ siècle), lui-même issu du latin populaire *companio*, *onis* (*cum* + *panis*), désigne, étymologiquement, "celui qui mange son pain avec", donc "qui partage ses activités avec quelqu'un".

14. Cic., *De Sen.*, 13, 45.

15. Art. cit. [n. 10], p. 36. Il en va de même du *ritus Graecus* qui « renvoie en fait à une identité grecque totalement arbitraire et artificielle, une altérité construite au sein même de pratiques cultuelles romaines », selon S. Estienne, « Introduction » du dossier auquel appartient l'article de Florence Dupont (*Mètis*, n. s., 3, 2005, p. 17-24).

16. *Mor.*, VII, 4, 7 (704 b-c).

(*adolere Penates*) » [17]. Ceux qui en avaient les moyens pouvaient, à l'instar des cités, qui pratiquaient théoxénies ou lectisternes, « inviter un dieu », *inuitare deum*, à venir se restaurer, ce qui exige de le « nourrir de véritables mets, et non de la fumée des sacrifices » [18]. Dès lors, on comprend le sens symbolique fort que peut prendre le geste de renverser la table, *mensam euertere* : c'est un acte impie, une négation de cette convivialité sacrée qui, par le médium de la table, rapproche les hommes des dieux, même si elle n'abolit pas la supériorité des Immortels, lesquels, d'ailleurs, ne rendent « jamais l'invitation : il n'y a pas échange, mais religion, hommage (unilatéral) des hommes aux dieux » [19]. Sauf dans les histoires de table des poètes où le dieu parfois s'invite chez l'homme, comme Jupiter chez Lycaon…

2. Jupiter à la table de Lycaon

Première métamorphose du recueil, l'épisode de Lycaon se rattache à l'évocation des âges, inspirée des races hésiodiques [20] : Jupiter, qui le narre *a posteriori* aux autres divinités, en fait l'exemple paroxystique de la violence des êtres nés du sang des Géants et néglige les facettes positives que le mythe grec attribue parfois à Lycaon [21].

La table, pivot de l'épisode : la verticalité de la relation hommes-dieux

Ovide nous donne à voir deux mondes construits en parallèle : au maître des dieux, qui, à l'instar d'Auguste (v. 200-205), exerce, de sa « foudre », son pouvoir sur « les dieux d'en haut » [22], répond Lycaon, le « tyran » qui règne sur l'Arcadie depuis ses « toits inhospitaliers », *inhospita tecta tyranni* [23] (v. 218) : l'un veut « mettre à l'épreuve l'impiété des hommes » et tout particulièrement de Lycaon ; l'autre entend « s'assurer de la divinité de (Jupiter) tout autant que de sa clairvoyance » [24]. La rencontre se fait à l'initiative du premier, parti « passer les terres en revue, dieu sous une image d'homme » [25], et en deux temps : d'abord, le gîte – moment d'une tentative d'assassinat brièvement évoquée (v. 224-225) –, ensuite le couvert, consistant en un repas cannibale qui bafoue ironiquement les lois de l'hospitalité

17. P. Veyne, « Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine », *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 55/1, 2000, p. 3-42 (ici p. 40) ; il souligne l'exploitation politique qui en a été faite. Cf. aussi p. 41 (*cenae deum* et culte des Lares).

18. Veyne, art. cit. [n. 17], p. 21.

19. Veyne, art. cit. [n. 17], p. 14-15.

20. Hés., *Tr.*, 109-201 (ce mythe fait suite à celui de Pandore).

21. Sur cet aspect, cf. Chr. Kossaifi, « Aux origines mythiques de l'Arcadie : le sacrifice d'Arcas par Lycaon », dans S. Dubel et A. Montandon (dir.), *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2012, p. 101-123 (ici p. 112-114).

22. Vers 196-197 (*mihi, qui fulmen, qui uos habeoque regoque*). Sauf mention contraire, les traductions sont miennes.

23. Le texte latin articule significativement autour du métonymique *tecta* l'épithète *inhospita* et le complément du nom *tyranni* qui se font écho par leur assonance en *i*. L'insistance justifie la punition divine, *euerti tecta*, v. 231.

24. L. Gourmelen, *Kékrops, le Roi-Serpent : Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 278.

25. *Deus humana lustro sub imagine terras* (v. 213) ; la connotation religieuse du verbe *lustro* indique bien la nature du conflit.

incarnées par le dieu [26] et respectées par le peuple qui adresse à Jupiter de *pia uota* (v. 221). Les propos de table sont déplacés au tout début de l'épisode, à l'arrivée de Jupiter, et ils sont tronqués, ne donnant à entendre que les paroles de Lycaon, exprimées au discours direct (v. 222-223).

La table est l'élément clé de l'épisode : c'est précisément au moment où le « repas » est « posé sur la table », *quod simul inposuit mensis* (v. 230), que s'exerce la vengeance de Jupiter, *ego uindice flamma…* lequel renverse, non pas la table, mais la demeure entière, *euerti tecta* (v. 231), mettant ainsi fin à la commensalité entre les hommes et les dieux [27]. Cette rupture est plus radicale que lors du partage hésiodique des parts à Méconé [28], qui était également le lieu de confrontation de deux ruses, celle de Prométhée et celle de Zeus [29] et qui aboutissait pareillement à un malheur pour l'humanité (Pandore, d'un côté, le déluge, de l'autre) et au châtiment du coupable. Mais il n'y a pas de réhabilitation pour Lycaon qu'aucun Héraclès ne vient sauver ; il est changé en un loup véritable et non en un *uersipellis*, capable de passer du loup à l'homme [30], comme le lycanthrope [31]. La table de Lycaon a donc pour fonction d'opérer la séparation des trois états dieu-homme-animal (même si la porosité des frontières n'est pas totalement effacée [32]). Ce processus me semble bien mis en image par l'illustration que le graveur hollandais Hendrik Goltzius, propose de l'épisode [**Fig. 1**] [33] :

Il place le bord de la table au centre et organise l'ensemble comme un récit narratif, orienté par le jeu des regards ; le point de départ en est naturellement la table, lieu de la convivialité : les mets y sont posés et un échanson officie, tendant une coupe à Lycaon, mais les yeux tournés vers Jupiter assis à gauche et encore relativement calme ; à sa droite, son aigle, de grande taille et doté de griffes respectables, porte la colère du dieu, dont la conséquence se concrétise dans la métamorphose amorcée de Lycaon et dans les flammes qui dévorent le palais. La communication est effectivement rompue ; désormais, c'est par la verticalité de l'encens et des fumées que l'humanité, une

26. Pour Servius, c'est là la cause véritable de la punition de Lycaon (*Ad Aen*. I, 731). La dimension morale est une grille de lecture fréquente dans l'antiquité tardive ; cf. M. Jost, « Les sources littéraires relatives au mont Lycée », *C&M* 65, 2016, p. 23-54, notamment p. 25 et 49.

27. Il y a là une nette amplification du traditionnel *mensam euertere*. Sur ce symbolisme de la table renversée, cf. Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, Institut suisse de Rome, 1979, p. 46 et n. 10.

28. Hés., *Théog.*, 535-616, notamment 535-560.

29. Cf. v. 562. Sur l'opposition radicale entre mortalité et immortalité qui en découle, cf. J.-P. Vernant, « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », dans M. Detienne et J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 37-132, ici p. 63-64 (séparation qualitative entre deux types d'êtres et deux types de nourriture) ; cf. aussi Id., *L'Univers, les dieux, les hommes*, Paris, Seuil, 1999, p. 72-74 (la part la meilleure est bien celle que Zeus a choisie, puisqu'elle signe la nature immortelle des dieux qui n'ont pas besoin de se nourrir).

30. Cf. Fr. Thénard-Duvivier, « La culture des métamorphoses. La question des limites entre le divin et l'humain, de l'Antiquité au Moyen Âge », dans Ph. Guisard et Chr. Laizé (edd.), *Les Dieux et les hommes*, Paris, Ellipses, 2010, p. 134-152 (ici p. 138).

31. Sur le lycanthrope, cf., par exemple, Pline Anc., VIII, 34 ; Pétr., *Sat.*, 62 et Thénard-Duvivier, art. cit. [n. 30], p. 138-139 ; M. Jost, « Deux mythes de métamorphose en animal et leurs interprétations : Lykaon et Kallisto », *Kernos* 18, 2005, p. 347-370.

32. Ce dont atteste le personnage de Lycaon : cf. M. Detienne, *Les Dieux d'Orphée*, Paris, Gallimard, 2007 [1989], p. 83-98.

33. Gravure illustrant les v. 209-suiv. (1589).



Fig. 1

fois sauvée du déluge, pourra s'adresser aux dieux. Avec le repas offert par Lycaon, la table devient autel ; la divinité triomphe et s'affirme dans sa radicale supériorité…

La table, lieu du questionnement sur le divin et le sauvage

Du moins, selon le récit de Jupiter. Les paroles qu'il prête à sa victime sont, selon lui, la marque d'une ὕβρις détestable, qu'il faut punir (punition effective au moment du récit) [34]. Mais, dans la perspective de Lycaon, dont le rire, *inridet* (v. 221), n'est pas uniquement une manifestation de mépris [35], c'est un questionnement sur la nature même du divin : *experiar deus hic discrimine aperto / an sit mortalis* (v. 222-3), « je vais tester, en une nette distinction, s'il s'agit d'un dieu ou d'un mortel ». Qu'est-ce donc que le divin ? Un principe supérieur véritable, d'essence sacrée, excluant toute mortalité, toute finitude, toute manipulation humaine ? ou la ruse trompeuse d'un homme-dieu offert à l'adoration des foules crédules qui se mettent à prier, *uulgusque precari / coeperat*, dès qu'on leur en donne le signal, *signa dedi* (v. 220-1) ? Où est le vrai, *uerum* (v. 223), *ueri* (v. 225) ? Lycaon mène l'enquête, *experiar*, pour acquérir, par l'expérimentation et l'observation, une certitude empirique et même juridique, comme le signifie également

34. Ce qui ne laisse aucune place à une quelconque contestation de la part des autres dieux.

35. Sur l'ambivalence du rire, cf. Chr. Kossaifi, « Le rire de Pan, entre mythe et psychanalyse », *Humoresques* 24, juin 2006, p. 35-54. Sur ses manifestations ovidiennes, H. Vial, « Le rire dans le mythe ovidien de la métamorphose », *ibid*., p. 55-66.

le verbe *experior* [36]. Par ce « test de vérité », *experientia ueri* (v. 225), dont Jupiter souligne complaisamment la barbarie, il se propose d'effacer ouvertement la distinction de nature entre l'homme et le dieu, *discrimine aperto*. Certes, il est déjà sûr de la réponse, *nec erit dubitabile uerum* (v. 223), puisque, pour lui, il n'y a pas de transcendance ni de dieu, mais simplement la crédulité d'âmes dociles qui obéissent aveuglément à des « signes » fallacieux et aux devoirs imposés par la religion. Mais sa démarche reste scientifique et c'est peut-être là sa véritable faute : interroger rationnellement la foi en même temps que la capacité de manipulation de l'homme par l'homme. En tout cas, la question était d'actualité au moment de la mise en place du culte de l'empereur-dieu ; et, aujourd'hui encore, elle n'a pas perdu de son actualité, si l'on se souvient que le Dieu transcendant et unique de l'Ancient Testament était, à l'origine, un obscur petit dieu de la foudre, doté d'une parèdre, Ashérah, et honoré dans une « chapelle latérale » du temple de Salomon, dédié au dieu-soleil Shamash [37] et qu'Allah, le dieu tout puissant de l'Islam, est un héritier du dieu lunaire Hubal-Sin, refaçonné dans une perspective nazaréenne par le prêtre Waraqa Ibn Nawfal, « cousin de Khadidja du côté de son père » [38]…

Quoi qu'il en soit, le « test » que fait Lycaon est particulièrement monstrueux : il sert de la viande humaine (de surcroît celle d'un otage, normalement sacré selon les lois humaines) ; il brouille ainsi les frontières entre l'homme et l'animal, tandis que le mode de préparation pervertit les règles rituelles traditionnelles, puisque, dans un sacrifice grec, le bouilli suit le rôti [39], alors que, à la table de Lycaon, apparaissent d'abord « les membres mi-morts » de l'otage, qui ont été « ramollis dans l'eau bouillante », *feruentibus* (…) *mollit aquis*, puis ceux qui ont été grillés, *subiecto torruit igni* (v. 229). Même s'il est délicat de préciser dans quelle optique, grecque ou romaine, et selon quelles normes Ovide rédige l'épisode, il est à noter que les deux modes de cuisson sont pratiqués, au contraire de Tantale qui sert aux dieux son fils Pélops, découpé et entièrement bouilli, sans grillade, à la

36. Cf. K. Balsley, *The Performance of Justice in Imperial Latin Literature*, diss. Stanford University, 2011, p. 60-61.

37. T. Römer, *L'Invention de Dieu*, Paris, Seuil, 2014 (postface 2017), p. 133 ; cf. aussi, p. 139-141 (sur Juda, comme petite entité), p. 263-265 (élimination de la déesse Ashérah, ancienne parèdre de Yhwh, lors de la réforme de Josias).

38. Al Boukhari (prestigieux compilateur de hadiths, dont le recueil fut publié 250 ans après la mort de Mahomet, *Sahih*, Livre 1 (Commencement de la révélation), Chapitre 1. Cf. https://precaution.ch/capucins/www.islam-coran.fr/capucins.net/capucins/www.capucins.net/coran-aujourdhui/Waraka.html#nh2 (site fondé sur des travaux universitaires). Sur le dieu Hubal-Sîn (2000 ans avant J.-C.) et l'islam historique, cf., entre autres, G. Burney, *Science, Origins, & Ancient Civilizations. Scientific Evidence Withheld from School Textbook*, New York, Xulon Press, 2009, p. 126 (« Allah était déjà honoré à la Ka'aba de la Mecque par les païens arabes avant l'arrivée de Mohammed ») ; A. Moussali, *La Croix et le croissant. Le christianisme face à l'islam*, Paris, Éd. de Paris, 2005 [= 1998[3] ; 1997[1]] (le Coran dérive d'un courant judéo-nazaréen, au début du VII[e] siècle) ; M. Sfar, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, Paris, M. Sfar, 1998 (influence de la Mésopotamie antique sur la Bible et le Coran) ; P. Crone, *Meccan trade and the rise of islam*, Piscataway, Gorgias Press Edition, 2004 (le berceau de l'islam ne peut avoir été La Mecque).

39. Cf. M. Detienne, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », dans Detienne-Vernant, *op. cit.* [n. 29], p. 20 : « la règle du bouilli qui suit le rôti est si contraignante qu'en l'inversant, le récit orphique de Dionysos (bouilli puis rôti) entreprend de contester une histoire culturelle. »

façon des Scythes [40]. Lycaon se situe ici dans un entre-deux significatif, qui fonde toute l'ambiguïté du sacrifice religieux (puisque, dans le récit ovidien, il s'agit du premier sacrifice sanglant offert au dieu) [41], entre dévotion et hypocrisie. Cependant, pour avoir découpé l'otage encore à moitié vivant (ou à moitié mort…), *semineces* (v. 228), il sera métamorphosé en loup, métamorphose sur laquelle « Ovide semble être le premier à mettre explicitement l'accent » ; il paraît d'ailleurs « probable qu'il ait créé cette partie du mythe » [42]. Que nous apprend donc cette transformation sur l'homme, sur la société, sur son rapport aux dieux ?

Le premier enseignement porte sur ce qui est constitutif de l'humanité : la capacité à se vêtir et surtout le langage articulé. En perdant ses « habits (qui) s'effacent en poils » et « ses bras » qui se défont en « jambes », *in uillos abeunt uestes, in crura lacerti* (v. 236), Lycaon perd la capacité à marcher debout et à regarder le ciel, signe distinctif de l'humain, comme Ovide l'avait précisé peu avant : il devient un loup, *fit lupus* (v. 237), semblable aux « animaux courbés, (qui) regardent la terre » (v. 84-86). Corrélativement, il perd logiquement son aptitude au discours articulé, marque, selon Aristote, de ce qui sépare l'homme, capable de λόγος, de l'animal, doté simplement de φωνή [43] : il « hurle en vain, essaie de parler », *exululat frustraque loqui conatur* (v. 233), et ne peut faire sortir de sa « bouche-gueule », *os*, que l'intensité de sa fureur rentrée (v. 233-234). Il est désormais exclu de la communauté humaine, *exilé*, comme le suggère, selon Ahl, le verbe *exulare*, qui s'ouvre sur *exul* [44], puisqu'il ne peut plus communiquer, ni dresser de table dans sa maison ni y tenir des propos compréhensibles [45]. Il a désormais pour lot « le silence des bois », *nactusque silentia ruris* (v. 232), et il reçoit son « animalité comme une part de sa nature », comme le suggère le verbe *nanciscor*, dont l'un des sens est « obtenir par la naissance » [46]. On comprend sa terreur, *territus* (v. 232).

Ensuite, sa rage de loup – *rabiem*, *cupidine caedis* (v. 234), *sanguine gaudet* (v. 235), *uiolentia* (v. 238), *feritatis imago* (v. 239) – est une menace réelle pour la société : ennemi des troupeaux (v. 235), il l'est aussi des hommes dont il provoque la perte, puisque le repas servi à sa table a pour conséquence la destruction de l'humanité par le déluge. Le deuxième

40. Sur le sacrifice scythe, Hér. III, 18 ; IV 61-62. Sur Pélops, cf. A. Gangloff, « La dévoration de Pélops : de l'infanticide au modèle politique et social », dans Dubel-Montandon (dir.), *op. cit.* [n. 21], p. 87-99. Sur le cannibalisme en général, voir M. Halm-Tisserand, *Cannibalisme et immortalité : l'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

41. Une telle ambivalence se dit, d'une autre façon, avec les Vaches du Soleil : cf. J.-P. Vernant, « Manger au pays du soleil », dans Detienne-Vernant, *op. cit.* [n. 29], p. 239-249 (ici p. 246-247). Le fait qu'il s'agisse de la première métamorphose augmente la force paradigmatique du récit.

42. B. A. Natoli, *Silenced Voices: The Poetics of Speech in Ovid*, Madison, University of Wisconsin Press, 2017, p. 35.

43. Aristote, *Pol.*, 1253a, 9-19 (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων) ; cf. Natoli, *op. cit.* [n. 42], p. 17-20.

44. Fr. Ahl, *Metaformations: Soundplay and Wordplay in Ovid and Other Classical Poets*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1985, p. 72.

45. Cf. M. Detienne et J. Svenbro, « Les loups au festin ou la cité impossible », dans Detienne-Vernant, *op. cit.* [n. 29], p. 215-237 (ici p. 227) : « à ces carnassiers que la nature a si bien équipés il ne manque […] que la table ou de savoir s'y tenir » ; cf. aussi p. 226-227, n. 3 : « emplois sacrificiels et symbolisme communautaire » de la table en Arcadie.

46. Natoli, *op. cit.* [n. 42], p. 37.

enseignement de sa métamorphose réside donc dans la nécessité de maintenir une séparation entre monde social et monde sauvage, dans lequel l'homme peut si facilement retomber. C'est peut-être le sens, à Rome, du capuchon en peau de loup dans lequel, d'après la *Rhétorique à Herennius* [47], on emprisonne la tête du coupable de parricide, avant de l'enfermer dans le *culleus*. En effet, selon J. Trinquier, « il semble bien que ce masque lupin ait eu pour fonction (…) de retrancher symboliquement le coupable de la communauté civique, en le rejetant, en théorie du moins, dans le monde sauvage des loups », auxquels il se trouve « assimilé » [48]. Le loup ensauvage la cité qu'il souille de sa présence [49].

Du loup sauvage à la louve nourricière : les modalités ambiguës de la table

Cependant, le symbolisme du loup n'est pas seulement négatif. Son ambivalence se dit, dans le texte ovidien, par la « brillance de ses yeux », *oculi lucent* (v. 239). Cette lumière peut certes être celle de la rage, *rabiem* (v. 234), que déploie Lycaon [50] et que les Grecs attribuent à la déesse de la folie furieuse, Lyssa, mais elle transcrit aussi la part solaire de cet animal nyctalope. Fondateur de la première ville du monde, Lycosoura [51], Lycaon est aussi celui qui instaure le culte de Zeus Lycaios et institue les jeux des Lycaia, assimilés aux Lupercalia [52]. Sans entrer ici dans le problème des Lupercales, rappelons simplement l'importance du loup dans la sensibilité religieuse romaine et étrusque, du dieu des Enfers, Aita, coiffé d'une tête de loup, au *uer sacrum*, où la fondation d'une nouvelle ville se fait sous la conduite d'un loup [53], en passant par le « repas » fondateur de Rome, celui que la Louve a offert aux deux jumeaux et qui fonctionne comme une image inversée de celui que Lycaon propose à Jupiter. L'historien Tite-Live, tout comme le poète Ovide (pour ne citer qu'eux), insistent sur la sauvagerie de l'animal qui, assoiffée, descend de ses montagnes : le miracle de la métamorphose de la férocité en douceur maternelle est le signe de la protection que Mars accorde à la future cité [54], tandis que le lait, image de la fonction nourricière de Rome, signe le renversement paradoxal des valeurs : c'est l'homme qui condamne les enfants à la mort (et qui, de fait, se comporte en véritable loup) et c'est la louve qui assure le rôle qui lui est normalement

47. I, 13, 23 (*folliculo lupino os {obuolutum est}*) ; cf. Cic., *Rosc. Am*., 25, 70 ; *Inv*., II, 50, 149. L'auteur de la *Rhétorique à Herennius* est le seul à mentionner la peau de loup.

48. « Les loups sont entrés dans la ville : de la peur du loup à la hantise de la cité ensauvagée », dans M.-Cl. Charpentier (ed.), *Les Espaces du sauvage dans le monde antique : approches et définitions*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2004, p. 85-118 (ici p. 106).

49. Trinquier, art. cit. [n. 48], p. 114-118. Voir aussi, pour la Grèce, Detienne-Svenbro, *op. cit.* [n. 45], p. 228-237.

50. Cf. la « couleur rouge » que la colère donne aux yeux d'Althée, au moment de jeter au feu la bûche qui causera la mort de son fils Méléagre, *suum feruens oculis dabat ira ruborem*, *Mét*., VIII, 466.

51. Cf. Borgeaud, *op. cit.* [n. 27], p. 23, Detienne-Svenbro, *op. cit.* [n. 45], p. 226 et Kossaifi, *art. cit.* [n. 21], p. 106.

52. Cf. Kossaifi, art. cit. [n. 21], p. 107 et 121-122. D. P. Harmon, « Faunus », dans C. Scott Littleton (éd.), *Gods, Goddesses, and Mythology*, 4, New York-Londres-Singapour, Marshall Cavendish, 2005, p. 498-500.

53. Cf. Kossaifi, art. cit. [n. 21], p. 115 et Trinquier, art. cit. [n. 48], p. 110, n. 108.

54. Tite-Live, I, 4, 6 ; Ovide, *F.*, II, 414. Sur le symbolisme de la louve, cf. Chr. Kossaifi, « Le figuier et la louve. Aux origines mythiques de la Rome antique », *Latomus* 69, 2010, p. 637-658 (ici p. 640-641).

dévolu : la table de la civilisation ne réside plus dans les palais, mais dans la nature sauvage. Cette inversion des fonctions rappelle la perméabilité des frontières qui séparent l'humain de l'animal et du divin.

Ainsi, même s'il est orienté de façon à entraîner l'adhésion de l'auditoire, le récit ovidien nous en dit beaucoup sur les relations qu'un dieu peut entretenir avec un homme, entre altérité et similitude : à Jupiter qui veut juger les hommes répond Lycaon, qui veut tester Jupiter. Articulée autour d'un avant et d'un après dont la table est le pivot, la scène est porteuse d'un questionnement religieux, anthropologique et socio-politique majeur. Mais la table peut aussi dire un rapport moins éristique entre les dieux et les hommes, comme en témoigne un autre récit des *Métamorphoses* d'Ovide.

3. D'une table à l'autre : l'hospitalité de Philémon et Baucis

L'épisode de Philémon et Baucis se situe au livre VIII. Thésée et ses compagnons rentrent de la chasse au sanglier de Calydon, mais ils sont retardés par la crue du fleuve Achéloüs, « gonflé par les pluies » [55] ; celui-ci leur offre l'hospitalité, en attendant la décrue, et les convives font passer le temps en racontant des histoires de métamorphoses. Achéloüs évoque celle de Périmèle changée en île (v. 577-610) ; Lélex, fils de Pitthée et petit-fils de Pélops, prend ensuite la parole pour évoquer la légende de Philémon et Baucis (v. 611-724), deux vieillards pieux qui, sur les terres « de Phrygie » [56], ont, seuls de leur village, accueilli dans leur modeste demeure Jupiter et Mercure qui avaient pris forme humaine (v. 620-679). Une fois reconnu le statut divin de leurs hôtes, ils montent sur une colline avec les dieux, voient leur village et ses habitants punis par une inondation et leur maison transformée en un riche temple, dont ils sont les prêtres jusqu'à leur transformation simultanée en chêne et en tilleul (v. 680-720). Ce récit, nourri d'échos à celui de Lycaon, se présente comme une réflexion sur l'hospitalité et sur la croyance religieuse, articulée autour d'une dialectique du même et de l'autre, dont la table est, une fois encore, le pivot essentiel.

Le jeu de miroirs : de Lycaon à Philémon et Baucis

Le schéma narratif qui, pour Philémon et Baucis, connaît une notable expansion (113 vers contre 45), se construit sur un jeu de parallèles et d'oppositions à celui de Lycaon, en un complexe réseau de significations. Le point de départ est le même, tout comme la punition finale : le dieu descend vers l'homme « du haut de l'Olympe », *summo delabor Olympo* (I, 212), ou vient, *uenit* (VIII, 627), vers lui, *adiere* (*id*., 628), mais toujours sous une apparence humaine, *deus humana sub imagine* (I, 213), *specie mortali*

55. Il s'agit là d'une cheville narrative : le fleuve Achéloüs, qui « sépare l'Acarnanie de l'Etolie, coule fort à l'ouest de Calydon (et) ne se trouvait donc pas sur la route de Thésée regagnant Athènes » (J. Chamonard, *Ovide, Métamorphoses*, Paris, Garnier, 1966[2] [1936[1]], p. 435, n. 468).

56. Ovide ne précise pas la localité : il parle des « collines de Phrygie », *collibus* (…) *Phrygiis* (v. 621) et, au v. 712, d'un « habitant de Thynos » (trad. M. Cosnay), mais « l'épithète varie avec les manuscrits qui portent *Thyneius*, *Phyneius*, *Tyaneius*, etc. » ; des corrections ont été proposées, mais « l'ignorance où nous laisse Ovide sur le nom de la localité, qu'il situe simplement en Phrygie, rend un choix difficile » (Chamonard, *op. cit.* [n. 55], p. 437, n. 486).

(VIII, 626). La rencontre entre le dieu et le mortel se fait donc par le medium d'une enveloppe trompeuse, qui renvoie à l'homme l'image de ce qui lui est familier, tout en disant une altérité d'un ordre différent [57]. Et cette rencontre prend, dans les deux récits, la forme d'un refus d'ouverture à l'autre : à l'impiété des hommes d'Arcadie répond l'inhospitalité des habitants de Phrygie, sanctionnées, dans les deux cas, par leur disparition, dans le déluge ou sous les eaux qui noient le village. La question est donc bien la même : faut-il accueillir « l'autre » ? Et, dans l'affirmative, de quelle façon ? L'hospitalité de Lycaon était éristique et porteuse d'un questionnement sur le divin ; celle de Philémon et de la « pieuse Baucis » (v. 631) est nourrie de confiance en l'humanité et de foi profonde envers les dieux : unis par la force d'un amour qui dure depuis leur jeunesse (v. 632-633), ils supportent leur pauvreté sans en rejeter la responsabilité sur les dieux (v. 634) ; cette philosophie de vie leur a permis de vieillir sans s'aigrir.

C'est pourquoi le divin se manifeste à eux d'abord de façon indirecte, par des signes successifs, *signa* de plus en plus précis, qu'Ovide détaille ici, contrairement à l'épisode de Lycaon (I, 220). Le premier a lieu lors du passage du seuil : « quand les habitants du ciel touchent ces humbles pénates », ils ne peuvent entrer « par la porte modeste », *humiles* (…) *postes*, que « la tête baissée », *summisso* (…) *uertice* (v. 637-638). Au premier abord, il ne s'agit là que d'un détail concret destiné à donner au récit une coloration réaliste teintée d'un léger pathétique : la maison est vraiment petite – détail récurrent [58] qui s'accorde avec la modestie des matériaux de construction : « chaume et roseaux des marais » (v. 630), fourches formées par les branches divergentes des troncs d'arbre pour porter les poutres ou les solives du toit (v. 701), à la façon des maisons rustiques d'autrefois, telles que nous les décrit Vitruve (II, 9). Mais les dieux se manifestent souvent par leur grande taille [59] et par des perceptions sensorielles qui indiquent l'altérité et la supériorité de leurs corps divins [60] ; c'est ce que nous disent les mots utilisés par le poète : le terme *uertice*, choisi de préférence à *caput* et désignant le « sommet de la tête », le « point culminant », donne à voir la grandeur divine qui, associée à *summisso*, se plie vers le bas ; les dieux s'annoncent aussi par l'étrange verbe que le poète utilise pour dire leur entrée dans le « modeste foyer », *tetigere* (v. 637), « ils ont touché » : il y a incompatibilité de nature entre les « habitants du ciel », *caelicolae*, et les habitants de la terre, entre la grandeur divine des uns et la petitesse mortelle des autres, mais, par ce toucher, la communication s'établit et elle se poursuivra tout au long du

57. Sur la façon dont l'esprit humain revêt ces images de formes et de fonctions, cf. J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1985[2] [1965[1]], p. 5, 15, 325, 339 ; S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky et C. Pouzadoux (edd.), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, Naples, Centre Jean Bérard/École française d'Athènes, 2008 ; S. Estienne, V. Huet, F. Lissarrague et Fr. Prost (edd.), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.

58. Vers 630, *parua tecta* ; 637, *paruos penates* ; 638, *humiles postes* ; 699, *casa parua*.

59. Cf., par exemple, *H. Hom. Aphr.* 173-174.

60. Cf. V. J. Platt, *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2011 ; M. Bettini, *The Ears of Hermes: Communication, Images, and Identity in the Classical World*, Columbus, Ohio State University Press, 2011.

repas. Le passage du seuil prend le sens symbolique du franchissement d'une limite. Le deuxième signe de cette présence se marque par le cratère de vin qui se remplit de lui-même (v. 679-680). Cette manifestation du divin, appréhendée par le sens de la vue, *uident*, rend indirectement visible une autre divinité, celle du vin bouillonnant, Bacchus, qui se manifeste parfois de façon semblable ; ainsi, d'après Pausanias [61], aux fêtes de Thia, en Élide, il remplit mystérieusement de vin trois chaudrons, que ses prêtres avaient, la veille, déposés vides dans son temple, duquel, selon les Andriens, « du vin coule spontanément, tous les ans, lors de sa fête » ; on n'est pas bien loin du miracle de Cana, évoqué dans l'*Évangile* de Jean [62]… Les dieux se laissent ainsi peu à peu deviner, apprivoiser en quelque sorte, avant d'apparaître dans leur majesté divine : *di* (…) *sumus* (v. 689), pour châtier justement, *meritas poenas*, l'impiété, *inpia*, et récompenser le pieux comportement des deux vieillards. Ainsi, contrairement à l'épiphanie violente de Jupiter face à Lycaon, c'est ici la lente perception du divin qui se donne à lire, comme le visage apaisé d'une relation plus horizontale, entre les dieux et les hommes. Cette commensalité s'exprime dans le repas offert par Philémon et Baucis.

À la table de Philémon et Baucis : réflexions poétiques sur l'hospitalité

Le poète en décrit précisément les ingrédients. Ceux-ci sont des productions naturelles dont certaines, comme les cornouilles ou le rayon de miel, pointent vers l'âge d'or [63], tandis que d'autres attestent d'une capacité propre à l'humanité primitive (conservation dans le vinaigre, fabrication de fromage de lait pressé, œufs cuits sous la cendre, fruits séchés) : la petite demeure fonctionne en autarcie agricole et selon un régime céréalier. La seule viande que le couple s'autorise très rarement est celle d'un « dos de porc (ou de truie, *suis*), suspendu à une poutre noire (…) et longtemps conservé », qu'il faut attendrir en la passant à l'eau bouillante (v. 647-650), préparation qui, remarquons-le, était aussi celle de l'otage sacrifié par Lycaon… « Avant que leur nature divine soit révélée, les hôtes reçoivent (donc) un repas normal, essentiellement végétal, accompagné d'un peu de viande séchée » [64] et de vin, comme pour Jupiter Dapalis [65].

61. VI, 26, 1-2.

62. Le texte de ce miracle ne se trouve que chez Jn, 2. 1-11. Sur ces liens, cf. G. Soler, *Les Métamorphoses de Bacchus ou l'essor du christianisme hellénistique*, Paris, Les Deux Océans, 2017 (avec réserves).

63. Cf. *Mét.*, I, 89-150, notamment 104 (*arbuteos fetus*) et 112 (*flaua mella*). D'autre part, le lit a un « cadre et des pieds en bois de saule » (v. 656) ; or, le saule passe pour être l'arbre de Saturne, dieu de l'âge d'or ; sur cette symbolique, cf. A. De Gubernatis, *La Mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal*, Rungis, Maxtor, 2011, p. 341 ; sur cette commensalité des hommes et des dieux, cf. Veyne, art. cit. [n. 17], p. 24.

64. F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Stuttgart, F. Steiner, 2007, p. 129. Cf. aussi G. K. Galinsky, *Ovid's* Metamorphoses*: An Introduction to the Basic Aspects*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1975, p. 201-202.

65. Cf. Caton l'Ancien, *De agricultura*, CXLI (CUF) ; Festus s. v. *daps*, *dapalis*, *dapaticum* p. 177-178 L 2nd. ; le repas s'apparente au même type de « sacrifice "végétal" qui se suffit à lui-même » (l'oie n'est pas sacrifiée) : cf. l'analyse très complète de Scheid, *op. cit.* [n. 7], notamment à propos de l'expression *assaria pecunia*, « produits de la valeur d'un as ».

Mais la normalité de ce repas modeste est aussi, de la part d'Ovide, un jeu métapoétique sur les codes du banquet grec, qu'il transpose plaisamment dans le monde virgilo-théocritéen de la pauvreté rustique, tout en pointant vers l'*Hécalé*, ce « grand petit poème » de Callimaque [66] : après le lavage des pieds [67], prélude nécessaire auquel Socrate lui-même sacrifiait [68], les hôtes s'allongent sur le « lit de banquet », équivalent de la κλίνη grecque, tandis que la nourriture est posée, comme très souvent en Grèce, sur une table à trois pieds (v. 660-663) ; la vaisselle est champêtre : les « coupes sont faites de bois de hêtre, creuses, ointes de cires dorées » (v. 669-670) ; les mets, qui composent les deux services du repas, sont apportés dans des « plats d'argile », *fictilibus* (v. 668), et le vin est servi dans un cratère, plaisamment décrit comme « gravé d'un même argent », *caelatus eodem* / *(…) argento crater* (v. 668-669) : transposé dans la réalité bucolique du récit, cet élément central du *symposion* grec devient symboliquement le support du miracle divin (v. 679-680), tout en annonçant les « portes ciselées », *caelataeque fores* (v. 702), de la demeure métamorphosée… Visiblement, Ovide s'amuse à tisser la trame de son récit en mélangeant réalités grecques et sensibilité romaine [69], pour nous offrir dans la texture même du poème une image de l'hybridité constitutive de la métamorphose ; ce « mot latin forgé à partir de la langue grecque » et non « attesté avant lui », pourrait d'ailleurs être, selon Fl. Dupont, « une création d'Ovide » [70].

Et cette hybridité est aussi celle des personnages, pauvres et riches en même temps (v. 678), hôtes aux deux sens du terme [71] ; ils reçoivent les

66. On retrouve dans l'épisode ovidien les mêmes thématiques que dans l'*Hécalé* : la petitesse (cf. n. 58), λεπτότης, la peine, πόνος (longueur des apprêts du repas, difficulté et pénibilité à attraper l'oie), la bonté et la douceur (à l'image d'Hécalé, dont le nom peut se rattacher à ἥκηλος, *doux*). La symbolique de la petite cabane accueillante fait peut-être aussi allusion à Léonidas, *A.P.*, VII, 736, 3-8. Notons également que la table à trois pieds, dont l'un est bancal (v. 631), évoque le distique élégiaque. L'épisode se présente donc indirectement comme la réécriture « épique » d'une élégie, dans la lignée de l'*Hécalé* callimachéenne, tandis que les touches bucoliques, elles aussi très nombreuses, pointent vers Théocrite et signe la dimension métapoétique de l'extrait.

67. Vers 652-656, absents de certains manuscrits.

68. Cf. Plat., *Banquet*, 174b. Sur le symposion grec, cf. Chr. Kossaifi, « Souper à l'antique. Quelques remarques sur le symposion dans la Grèce antique », dans A. Montandon (ed.), *Le Souper*, à paraître.

69. Le cadre phrygien contient tout un jeu d'allusions intertextuelles à Call, *Héc.* et Virg., *En.* ; cf. J. Fabre-Serris, « Constructing a Narrative of *mira deum*: The Story of Philemon and Baucis (Ovid, *Metamorphoses* 8) », dans Ph. Hardie (ed.), *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 231-247 (ici p. 234-236).

70. « Les *Métamorphoses* d'Ovide, livres X, XI, XII », https://lettres.ac-versailles.fr/spip.php?article637, publié le 29 mars 2006.

71. L'*hospes* est à la fois celui qui donne et celui qui reçoit l'hospitalité. Maître d'un pouvoir, il est aussi susceptible d'être sacrifié ; en effet, « *hos-pes* est formé sur *hostis*, "hôte", d'une racine suffixée *ghos-ti- (même sens), et sur un élément **pet-* supposé être une trace de *poti-, "pouvoir", l'ensemble signifiant quelque chose comme "maître de l'hôte (c.-à-d. de l'étranger, de l'ennemi)" », selon N. Roelens, « La question de l'hospitalité », dans J. E. Glesener, N. Roelens et H. Sieburg (edd.), *Das Paradigma der Interkulturalität: Themen und Positionen in europäischen Literaturwissenschaften*, Cologne, Transcript Verlag, 2017 p. 143-164 (ici p. 143). Cependant, *hospes* entretient également des liens avec *hostis*, « victime offerte aux dieux comme offrande expiatoire pour apaiser leur courroux » (Ernout-Meillet, *op. cit.* [n. 7], p. 301). Sur la complexité de la notion d'hospitalité, cf. A. Montandon, *Désirs d'hospitalité. De Homère à Kafka*, Paris, PUF, 2002, notamment p. 45 ; H. Le Bras, « L'hospitalité comme relation. Dilatation de l'espace et contraction du temps » (hospitalité comme rite de passage), *Communications* 65, 1997, p. 143-148 (accessible en ligne) ; le double statut de Philémon et Baucis peut être mis en parallèle avec le culte de Sarapis et ses *cenae* dans lesquelles le dieu est à la fois « convive » et « donneur du banquet »

dieux, dont ils deviennent presque les égaux [72], tout en étant reçus chez eux dans une maison-temple, dans laquelle ils sont à la fois « maîtres », *dominos*, et « serviteurs », *famulos* (v. 635). Leur cabane semble d'ailleurs ouvrir le monde d'en haut à l'univers infernal. Différente des autres, tant par sa nature « végétale » [73] que par sa capacité à accueillir, *tamen una recepit* (v. 629), elle entretient un lien avec l'humidité d'en bas, par les roseaux des marais qui, avec les chaumes, lui servent de charpente et par les menthes vertes, *mentae uirentes*, avec lesquelles Baucis essuie la table (v. 663) et dont M. Detienne a montré le statut « d'herbe humide et froide » ainsi que le lien avec Hadès, Déméter et Perséphone [74]. On comprend ainsi pourquoi leurs voisins ont vraisemblablement été métamorphosés en ces « plongeons et foulques des marais » (v. 624-625) qui habitent le marécage qu'est devenu le village (v. 696-697) : la symbolique de la présence de Mercure, dieu psychopompe, lié aux passages, en est éclairée. D'autre part, les dieux eux-mêmes ont, dans le récit ovidien, un statut ambigu, que transcrit leur attitude. Au début du récit, ils restent étrangement silencieux, objets passifs des sollicitudes de Philémon et Baucis plutôt qu'entités actives. Ils reçoivent l'ordre, *iussit*, de « reposer leur corps sur (un) siège où Baucis a posé (…) un rude tissu » *textum rude* (v. 639-640), ils « se sont allongés », *adcubuere*, sur un lit couvert d'un « tapis, *uestibus*, que l'on n'étend, d'ordinaire, qu'aux jours de fête » (v. 657-659), ils ne prononcent aucun propos, seuls se font entendre, en discours de parole, les « récits » par lesquels Philémon et Baucis « trompent les heures » (v. 651). Étrange silence ! Et si Ovide s'amusait à broder sur le lectisterne ? Ce qui se passe chez Philémon et Baucis est en effet assez semblable au déroulement de ce rite, qui s'apparente à un « rituel d'hospitalité » et qui « consiste à dresser un lit et à le décorer somptueusement, afin d'inviter la divinité à venir partager un banquet sur le mode humain » [75]. Si les dieux, une fois entrés dans la cabane, sont des statues, c'est une autre forme de métamorphose qui est suggérée ici, celle de l'épiphanie divine, qui s'exprime d'abord par des signes, puis par la parole [76], et enfin par l'action. C'est ce que Rembrandt a peut-être suggéré dans son *Philémon et Baucis* de 1658 [77] : l'aspect hiératique des dieux, symboliquement représentés plus grands que les hommes, ainsi que le jeu sur l'ombre

(A. Aristide, XLV [= *Hymne à Sarapis*], 27, p. 360, 11 Keil ; pour une lecture de ce texte, cf. Veyne, art. cit. [n. 17], p. 35-38).

72. Cf. J. P. Hallet, « Mortal and Immortal. Animal, Vegetable and Mineral: Equality and Change in Philemon and Baucis Episode (*Met*. 8.616-724 », dans K. A. Geffcken, S. K. Dickison et J. P. Hallett (edd.), *Rome and Her Monuments: Essays on the City and Literature of Rome in Honor of Katherine A. Geffcken*, Wauconda [Ill.], Bolchazy-Carducci Publishers, 2000, p. 545-562.

73. Cf. v. 630, 650-660 et, sur sa transformation en temple, voir Hallet, art. cit. [n. 72], p. 555.

74. M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972, p. 141-184 (citation, p. 145).

75. S. Estienne, « Vie et mort d'un rituel romain, le lectisterne », dans *Hypothèses* 1, 1998, p. 15-21 (ici p. 20).

76. Les premiers mots des dieux, *"di"que "sumus"* (v. 590), semblent difficiles, comme s'ils changeaient d'état et s'éveillaient à une nature différente : la parole est comme hachée, coupée par la conjonction *-que*, qui sépare le prédicat de l'essence ; si tel est le cas, Ovide anticipe ici sur la fable de Pygmalion et Galatée (X, 143-297).

77. Huile sur panneau, National Gallery of Art, visible à https://www.nga.gov/collection/art-object-page.1204.html.

et la lumière, disent ce brouillage des frontières entre l'humain et le divin, à l'œuvre dans l'épisode, ainsi que l'entre-deux que permet l'hospitalité, c'est-à-dire l'accueil du voyageur, cet étranger imprégné d'une altérité numineuse [78] potentiellement bénéfique et virtuellement dangereuse, dont les manifestations, positives ou négatives, sont fonction de la qualité de l'accueil : chez Lycaon, la circulation des mets apportait la régression et la mort ; chez Philémon et Baucis, elle marque le partage.

Il se tisse ainsi, au sein de ce texte protéiforme et anamorphotique [79], tout un réseau de significations, qui invite à se demander dans quel sens ce récit est orienté : miracle divin digne de croyance ou invite poétique à une approche plus sceptique ? Voyons donc ce que le contexte de l'histoire nous en dit et, pour cela, revenons à la table d'Achéloüs, dans cette grotte transformée en luxueuse salle de banquet (v. 562-573) [80].

Un récit orienté : réfléchir sur la foi

Les histoires de métamorphoses qui y sont racontées, celle de Périmèle comme celle de Philémon et Baucis, provoquent une émotion générale, *cunctos mouerat* (v. 611-612 et 725), parce que l'action incroyable, *factum mirabile*, qui y est narrée dépasse l'entendement humain et signe la présence du sacré, en rendant manifeste ce « tout autre » que R. Otto appelle le *mysterium fascinans* [81]. Seul, Pirithous, le fils d'Ixion, reste étranger à cet étonnement admiratif et tourne en dérision la crédulité des auditeurs, *inridet credentes* (v. 612). Comme avec Lycaon [82], mais d'une façon différente, l'histoire de Philémon et Baucis pose donc le problème de la foi et de la croyance en la toute-puissance des dieux [83]. Racontée par Lélex, significativement présenté comme mûr d'esprit et d'âge (v. 617), elle sert de preuve et a valeur d'*exemplum*, à la fois du pouvoir divin et de la *pietas* humaine ; plaidoyer implicite en faveur des valeurs ancestrales du *mos maiorum* et de l'importance de la *religio* [84], elle donne à voir une pauvreté lumineuse, un amour conjugal fait de réciprocité et d'humanité, une sagesse pratique nourrie de modestie et de respect de l'autre. Pour combattre le doute, *quoque minus dubites* (v. 620), Lélex mobilise toute sa rhétorique, oriente sa narration [85], s'empare de son sujet, *res*, et se fait *auctor* (v. 725), c'est-à-dire à la fois garant et prédicateur des *ficta deum*, dont il assure la validité par

78. Cf. R. Schérer, *Zeus hospitalier*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 53.

79. Sur le « regard "anamorphosant" qu'Ovide exige de son lecteur », voir I. Jouteur, *Jeux de genre dans les* Métamorphoses *d'Ovide*, Louvain-Paris, Peeters, 2001, p. 323-370.

80. cf. Fabre-Serris, art. cit. [n. 69], p. 236-237 (jeu sur *rusticitas* et *uenustas*, comme dans le récit de Lélex).

81. *Le Sacré*, Paris, Payot, 2001 [1949], p. 56.

82. Lycaon avait le même rire de moquerie, *inridet*, I, 221 (analysé *supra*).

83. La valeur paradigmatique de ce récit se retrouve dans d'autres civilisations. Des échos à l'*Ancien Testament* ont ainsi été notés, notamment *Gen.*, 18, 1-15 (hospitalité d'Abraham et annonce à Sarah de la naissance d'un fils) et 19 (hospitalité de Lot avant la disparition de Sodome et Gomorrhe). Pour d'autres parallèles, cf. A. Griffiths, « Philemon and Baucis in Ovid's *Metamorphoses* », *G&R* 38/1, 1991, p. 62-74.

84. Cf. Fabre-Serris, art. cit. [n. 69], p. 231-232.

85. Sur « l'habile reconstruction de Lélex », cf. H. Turquety, « Hérodote parodié, espace manipulé. Comment bâtir une fiction crédible dans l'épisode de Philémon et Baucis (Ovide, *Métamorphoses*, VIII, 573-728) », dans Chr. Bréchet, A. Videau et R. Webb (edd.), *Théorie et pratique de la fiction à l'époque impériale*, Paris, Picard, 2013, p. 205-223.

sa propre expérience, *ipse locum uidi* (v. 622), *equidem uidi* (v. 722), et par des témoignages externes, notamment ceux de l'habitant du coin, qui donne à voir le lieu (v. 719), et celui des vieillards, dont il reproduit le discours mémoriel véridique, *non uani… narrauere senes* (v. 721-722). Dans ce méta-récit, il est ainsi à la fois le vecteur hétérodiégétique de l'histoire (il en est absent) et le narrateur homodiégétique [86], qui adhère pleinement à la piété locale et se met en scène dans l'acte pieux de suspension de nouvelles bandelettes aux branches des arbres sacrés (v. 722-723). Tout est fait pour renforcer la foi, magnifier le divin et sanctifier le couple, pauvre mais heureux dans sa petite chaumine, laquelle deviendra, dans l'*Ovide moralisé* de l'époque médiévale, « l'image de l'église chrétienne » [87].

Cependant, le récit ne constitue pas une preuve rationnelle de la toute-puissance des dieux, énoncée en ouverture (v. 618-619) et en fin (v. 724), mais illustre plutôt la circularité du lien entre croyance et mythe concrétisé dans un rite, tout en posant le problème du *faire-croire* [88]. En effet, Lélex s'adresse à un auditoire majoritairement gagné à sa cause et le texte ovidien ne donne à entendre que cette version : Pirithous n'a pas droit de réponse, il est soit absorbé dans le *cunctos* du v. 725 (ce qui semble peu probable au vu de son scepticisme sarcastique), soit évacué au profit de Thésée, lequel adhère totalement à l'optique de Lélex et aux *mira deum* (v. 726-727). D'autre part, qu'a donc vu Lélex qui soit susceptible d'emporter l'adhésion et d'effacer l'impiété ? Simplement « deux troncs voisins », censés être « nés d'un double corps », *de gemino uicinos corpore truncos* (v. 720), « un chêne voisin d'un tilleul, *tiliae contermina quercus*, entourés d'un mur modeste », *modico… muro* (v. 620-621). Rien d'exceptionnel, donc… Le temple, né de la maison métamorphosée, a même disparu de la partie homodiégétique du récit. Pourtant il a existé dans les mots qui l'ont décrit ; il est une part de cette « légende dorée », dans laquelle chaque élément est vrai, *si l'on y croit*. Dès lors, la véritable « puissance du ciel », c'est celle du poète *uates*, capable, à l'instar des dieux, de faire venir à l'existence tout ce qu'il veut et d'emporter l'adhésion de son lecteur, par le charme de son récit ou la complicité intertextuelle qu'il crée avec lui : pour faire exister, il suffit de croire, qu'il s'agisse de dieux, d'hommes ou de *mira* ; pour faire croire, il faut façonner l'esprit, en lui ôtant sa capacité rationnelle ou en le séduisant. C'est ce qu'ont parfaitement compris les empereurs-dieux de la Rome impériale, pour ne citer qu'eux…

La table, parce qu'elle peut séparer ou rapprocher, symbolise donc deux modalités de la relation entre les dieux et les hommes : l'une verticale, pour dire l'altérité du divin et son possible rejet (Lycaon), l'autre horizontale

86. Sur les notions de méta-récit, de narrateur hétérodiégétique (absent de l'histoire qu'il raconte) ou homodiégétique (présent comme personnage, observateur et témoin dans l'histoire qu'il raconte), cf. G. Genette, *Figures* III, Paris, Seuil, 1972, p. 239, n. 1 et p. 252.

87. Montandon, art. cit. [n. 71], p. 58 : « l'Ovide moralisé et christianisé a (également) fait de Philémon et Baucis une image du peuple juif attendant la révélation de Dieu. »

88. Cf. N. Mariot, « Morphologie des comportements et induction de croyances. Quelques remarques à propos de l'exemplaire circularité de la fonction intégratrice des rites », *Hypothèses* 1, 1998, p. 59-66, surtout p. 61-62. Cf. aussi Y. Renaudin (dir.), *L'Incroyable et ses preuves, Terrain. Anthropologie et sciences humaines*, 14, mars 1990.

pour transcrire le lien que crée la convivialité rituelle, nourrie d'une foi sincère (Lélex, Philémon et Baucis). C'est le christianisme surtout qui me semble offrir une synthèse de ces deux modalités, en brouillant les frontières entre divin, humain et animal, l'ensemble fusionnant dans la personne de Jésus [89].

4. La table-autel : manger le Christ / manger avec Jésus

Manger le Christ : une alliance nouvelle

Le Christ est, dès sa naissance, destiné à être sacrifié, à l'instar de l'animal que l'on élève pour l'offrir aux dieux : il est né pour répandre son sang sur le bois de la croix et pour sauver l'humanité, comme, dans l'*Exode*, le peuple juif est sauvé de l'extermination par Yahvé des premiers-nés des Égyptiens par le sang d'un agneau « répandu sur le bois du linteau et des montants des portes » [90] et, dans les deux cas, le mode de sacrifice est le même : aucun des os n'est brisé [91]. Adoré par ces êtres de l'entre-deux que sont les bergers, selon Luc (2, 8-18), il reçoit des « rois mages », d'après Matthieu, « de l'or, de l'encens et de la myrrhe » (2, 11), traditionnellement interprétés comme symbolisant la royauté céleste, le lien avec le divin, la souffrance et la mort. Dieu fait homme en même temps qu'animal de sacrifice, le Christ conjoint les contraires, en tant qu'*agnus Dei*.

Dès lors, on comprend pourquoi, lors de la Cène, il invite ses disciples à un repas que les païens ont qualifié de « cannibale », en faisant de l'anthropophagie un rite d'initiation, lecture dont Tertullien et Minucius Felix ont montré « l'impossibilité absolue » [92]. Dans ce dernier repas, qui réunit les douze apôtres autour de lui et au cours duquel il institua l'Eucharistie, il « prit du pain – la viande du monde araméen, donc [93] –, prononça la bénédiction, puis le rompit et le donna à ses disciples, en disant : « prenez et mangez, *accipite et comedite*, ceci est mon corps, *hoc est corpus meum* » (Mt, 26, 26). Ensuite, il saisit une coupe, rendit grâces et la leur donna, en disant : « buvez-en tous ; car ceci est mon sang, le sang de l'alliance nouvelle, *hic est sanguis meus noui testamenti*, qui est répandu pour la multitude » (Mt, 26, 27-28 = Mc, 14, 24). Les gestes qui sont faits, les paroles qui sont prononcées, l'ordre même des actions consacrent l'institution d'un rituel, sur lequel s'accordent les trois évangélistes et Paul qui ont raconté la scène, même si chacun met l'accent sur un aspect particulier : Matthieu, cité ici, est

89. Même si cette expérience de brouillage existe dans le panthéon gréco-romain, notamment avec Pan, la réalité chrétienne est, bien évidemment, tout à fait différente.

90. *Exode*, 12, 3-11 et 21-23 ; cf. A.-M. Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Flammarion, 1989, p. 39-40.

91. Jn, 19, 36 et Exode, 12, 46 ; cf. Gérard, *op. cit.* [n. 90], p. 40.

92. Tertullien, *Apolog.*, VIII, 2-4 ; Minucius Felix, *Oct.*, 9, 5. Cf. aussi Pline le Jeune, *Lettres*, X, 96. Sur cette question cf. A. A. Nagy, « La forme originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au IIe siècle », *REAug* 47, 2001, p. 223-249 ; S. Reinach, « Les apôtres chez les anthropophages », *Cultes, mythes et religions*, Paris, Robert Laffont, 2000 (appareil critique, 1996), p. 919-929.

93. Dans la langue araméenne, que parlait Jésus (qui s'exprimait aussi, semble-t-il, en grec) *lahm* signifie « pain » (Bethléem était, à l'origine, la « ville du pain »), avant de prendre, en arabe, le sens de « viande » ; Sur la langue de Jésus, cf. M.-Fr. Baslez, *Jésus : Dictionnaire historique des évangiles*, Paris, Omnibus, 2017, entrée « araméen » ; E. Edelmann, *Jésus parlait araméen*, Paris, Pocket, 2004. Sur la symbolique de la Cène, X. Léon-Dufour, *Le Pain de la vie*, Paris, Seuil, 2005.

le seul à parler de manger le corps du Christ ; Marc dit juste de « prendre » ce corps, *sumite*, mais il a significativement présenté les disciples en train de mâcher, *manducantibus* (14, 22), là où Matthieu les dit en train de manger, *cenantibus* ; Luc et Paul, quant à eux, se contentent de la fraction et de la distribution du pain, mais avec ordre de répétition, *hoc facite in meam commemorationem* (Lc 22, 19 et 1 Cor 11, 24). Le contexte est également important : en ce début de Passion [94], alors que la trahison de Judas est imminente, les paroles du Christ scellent un lien particulier et nouveau avec ses disciples (et Judas n'en est pas exclu). Comme le dit E. Trocmé dans son commentaire de ce passage selon Marc, « ce "corps" rompu et mangé par tous les Douze n'est pas encore le cadavre du Maître, mais il le préfigure. Les disciples, en acceptant leur part de ce pain, ont tous accompli le geste prophétique qui scelle le sort de Jésus. La mort de celui-ci sur la Croix n'est pas seulement le résultat du dessein de Dieu et des intrigues des ennemis, c'est aussi le produit du consentement des disciples, qui (…) ont montré par leur geste qu'ils acceptent le salut par l'humiliation, la défaite et la mort » [95]. Tous les auteurs présentent d'ailleurs le sang du Christ comme le prix de cette alliance nouvelle entre Dieu et les hommes, que ce soit directement ou, comme chez Luc et Paul, par le medium de la coupe (Lc 22, 20 ; 1 Cor, 11, 25). Et, à nouveau, « en buvant à la coupe commune, les Douze acceptent le sacrifice de Jésus comme fondement de l'Alliance. Leur geste confirme leur option pour un salut acquis par la mort du (Christ). La passion est engagée sur la voie du martyr accepté, avec la coopération active des disciples » [96]. En se donnant pour l'humanité, Jésus recrée une nouvelle relation entre l'homme et Dieu, dans laquelle il n'est plus besoin de sacrifice, puisqu'il est l'ultime agneau sacrifié (d'où les confrontations avec le paganisme et le culte impérial).

C'est ainsi une nouvelle relation qui se met en place, dans laquelle la verticalité de la transcendance s'unit à l'horizontalité de l'immanence et se donne à voir dans le bois de la croix et dans le corps du Christ, point de jonction et lieu de rencontre des contraires. Le Christ, oint du Seigneur, entretient avec Dieu, ce « *numen* auquel il dit pourtant "Mon Père" » [97], la même relation ambivalente que celle qu'il instaure avec les hommes : il exige le don total et terrible de soi, tout en apportant la douceur de l'amour fraternel, l'ἀγάπη. Et c'est encore par la table que se dit ce nouveau rapport au divin et à l'autre.

Manger avec Jésus : le banquet chrétien

En effet, « comme les premiers chrétiens ont créé et vécu leur communauté dans la convivialité du repas, l'idéologie du banquet est (…) au fondement de la liturgie chrétienne » [98]. En « se réuniss(ant) pour manger

94. Sur les problèmes de calendrier et de datation des événements qui marquent la Cène, cf. Gérard, *op. cit.* [n. 90], p. 191-192 et p. 359-360, sur l'Eucharistie (Mat. 26, 26-28 ; Mc, 14, 22-24 ; Luc 22, 19-20 et Paul 1 Cor 11, 23-25) ; Baslez, *op. cit.* [n. 93], entrée « multiplication des pains ».

95. *L'Évangile selon saint Marc*, Genève, Labor et Fides, p. 342.

96. Trocmé, *op. cit.* [n. 95], p. 343.

97. Otto, *op. cit.* [n. 81], p. 151.

98. D. E. Smith, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, p. 279. Cf. aussi Baslez, *op. cit.* [n. 93], entrée « banquet ».

ensemble autour d'une table commune, (les adeptes du Christ) prennent conscience de leur fraternité. Parce que la charité inspire cette réunion et cette communion, ces repas sont appelés agapes » [99]. Ce terme, dérivé du grec ἀγάπη, *amour fraternel*, « désigne dans le même temps (l')amour de Dieu pour l'homme et (l')amour fraternel entre les hommes » [100], lequel est poussé par le Christ jusqu'à l'exhortation à aimer son prochain, même s'il est son ennemi [101].

Cette capacité à se mettre au service de celui que l'on aime tout autant que de celui que l'on déteste, cette « offrande de soi » à l'autre [102] est l'un des fondements essentiels de la relation du Chrétien avec Dieu [103]. Par l'ἀγάπη, il s'élève vers Dieu jusqu'à se fondre en lui en un lien vertical d'abandon au divin, mais il s'ouvre aussi à son semblable, en une horizontalité intra-humaine de nature sociale en même temps que spirituelle [104]. Habité par la force de l'Esprit Saint et la capacité de compassion de la Vierge, il boit symboliquement le lait de l'immortalité [105].

Les mamelles de Dieu

C'est du moins ce que dit un passage original des *Odes de Salomon*, recueil de quarante-deux poèmes rédigés en syriaque par un chantre chrétien anonyme, au début du IIe siècle après J.-C., en Syrie romaine [106]. Voici le début de l'ode 19 :

> « Une coupe de lait m'a été offerte,
> Je l'ai bue dans la douce suavité du Seigneur.
> Le Fils est cette coupe.
> Celui qui a été trait, c'est le Père,
> Ses mamelles regorgeaient de lait
> Et il voulait qu'il fût répandu largement.
> L'esprit Saint a ouvert son sein ;
> Il a mêlé le lait des deux mamelles
> Et il a donné le mélange au monde, à son insu,
> Ceux qui [le] reçoivent dans sa plénitude sont ceux qui sont à droite » [107].

99. C. Spicq, Agapè *dans le Nouveau Testament*, Paris, Gabalda et Cie, 1966 [1958], p. 362-363.

100. O. Bobineau, « Qu'est-ce que l'agapè ? De l'exégèse à une synthèse anthropologique en passant par la théologie », *Revue du MAUSS* 35/1, 2010, p. 293-311, ici p. 295 (accessible en ligne).

101. Cf. Mat. 5. 43-48, notamment 44.

102. Gérard, *op. cit.* [n. 90], p. 38.

103. Cf. Jn, 13, 35.

104. On comprend pourquoi dans le *livre des Cérémonies* de Constantin VII Porphyrogenitus (cf. I, 10-11), le prêtre fait la messe derrière table (indice de sa fonction de barrière), mais donne la communion devant (indice du partage incarné par la table).

105. Les mets et les boissons sont l'image de l'enseignement reçu et dispensé. Cf. Ps.-Denys l'Aréopagite, *Lettres*, X, 4.

106. Cette œuvre ne fait pas partie du Canon des Écritures, mais, dans les premiers siècles, elle figurait, associée aux Psaumes de Salomon, sur une liste d'ouvrages extratestamentaires lus aux catéchumènes (selon la « Synopse des Écritures Saintes », *PG* 28, 284-437) ; cf. Cl. Fauchon, « Banquet romain, banquet araméen : l'apport des textes syriaques pour une étude comparée des pratiques de réception en Syrie romaine », dans C. Abadie-Reynal et J.-B. Yon (edd.), *Zeugma VI. La Syrie romaine : permanences et transferts culturels*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean-Pouilloux, 2015, p. 185-201.

107. Trad. A.-G. Hamman, dans *Naissance des Lettres chrétiennes*, Paris, Grasset, 1957.

L'image se déploie en un riche réseau métaphorique, nourri d'influences multiples [108] : transposant le message porté par l'Artémis d'Éphèse, le poète fait du Père qui allaite une figure maternelle aux seins gonflés de lait qu'il veut largement répandre ; l'Esprit Saint le tire des deux mamelles et le verse sur le monde des élus, via le fils-coupe qui recueille ces deux laits, emblème de sa double nature, divine et mortelle. En le buvant, le poète connaît la « douce suavité du Seigneur », dans un monde antérieur à la différenciation masculin-féminin [109]. Semblable au « chevreau tombé dans le lait » de l'orphisme [110], il peut, comme le « myste devenu chevreau » connaître une renaissance mystique, une « initiation qui le transform(e) en dieu, mais en dieu enfant » [111]. Cette coupe de lait renforce donc la signification du repas eucharistique de partage du vin et du pain, qui était déjà présenté par Jésus comme une anticipation du banquet céleste [112] : elle a la même fonction initiatique que la Cène et elle s'adresse aux baptisés, assimilés à de petits enfants qui viennent de naître et qui doivent boire aux mamelles de Dieu, comme le disait déjà l'*Ode 8* : « j'ai mis mon sceau sur leur visage », ce qui est une allusion au baptême, « je leur ai présenté mes mamelles / pour qu'ils boivent mon lait sacré / et qu'ils en vivent » (trad. Hamman). La coupe de lait que boit le poète signe à la fois sa re-naissance spirituelle, en tant que « fils de la résurrection » [113], et son ancrage temporel dans la réalité nouvelle de la communauté chrétienne à laquelle, sur terre, il appartient. Et tout cela se fait grâce à l'Esprit Saint, médiateur entre le principe actif nourricier (les mamelles du Père) et le principe récepteur passif (la coupe-Fils).

Cette image complexe d'un Dieu-femme, qui s'affirme dans sa puissance nourricière, tout en restant lié aux deux hypostases que sont le fils et l'Esprit Saint, montre que, derrière les cultures et les sensibilités religieuses différentes, il reste une constante – l'homme – et un processus injuste d'évolution vers une symbolique patriarcale, au profit d'un pouvoir masculin et au détriment de l'instance féminine évacuée et même privée de ses attributs proprement sexués [114]…

108. On a noté des liens avec l'orphisme, la Gnose (Plusieurs des odes ont été intégrées à un recueil gnostique, la *Pistis Sophia*), la sensibilité païenne, ainsi que des échos esséniens.

109. De même, dans le mythe orphique, « la souveraineté de l'âge d'or s'inaugure en un ventre masculin, une matrice étrangère au féminin » (Detienne, *op. cit.* [n. 32], p. 41).

110. *Feuille d'or trouvée à Thurium* I (ἔριφος ἐς γάλ' ἄπετον) et III (ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες), texte, trad. J. Lacarrière, *Orphée. Hymnes, Discours sacrés*, Paris, Imprimerie nationale, 1995, p. 235.

111. S. Reinach, « Une formule orphique », dans *Cultes, mythes et religions*, *op. cit.* [n. 92], p. 569-577 (ici p. 573).

112. Cf. Mat. 26, 29 ; Mc 14, 25 ; Luc 22, 16. Cf. G.-H. Baudry, *Le Baptême et ses symboles : aux sources du salut*, Paris, Beauchesne, 2001, p. 143-144.

113. Luc 20, 36 ; cf. aussi Pierre, 1 Pi 2, 2 (assimilation du baptisé au nouveau-né nourri du « lait de la parole ») ; Paul, 1 Co 3, 2 ; Irénée, *Contre les hérésies*, IV, 38, 1 (« le pain parfait du Père se donna à nous sous forme de lait (…) afin que, nourris à la mamelle de sa chair et accoutumés par une telle lactation à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous puissions garder en nous-mêmes le Pain de l'immortalité qui est l'Esprit du Père »). Sur le symbolisme de la lactation qui nourrit et éduque, voir J. D. Penniman, *Raised on Christian Milk. Food and the Formation of the Soul in Early Christianity. Synkrisis,* New Haven, Yale University Press, 2017.

114. Cf. J. Zink, *Voyage aux pays de la Bible. Aux sources de notre histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 53 : « Les rois, considérés primitivement comme les fils de la Grande Mère, furent regardés comme des dieux, et le monde des dieux fut hiérarchisé à la façon de la structure d'un État féodal. Une religion vit le jour qui comprit la création du monde comme un combat entre le ciel et la puissance du chaos, et comme la victoire du dieu céleste contre la mère primordiale, abaissée au rang de monstrueux dragon. »

Conclusion

La table permet donc de penser la relation des hommes et des dieux : en tant que frontière, elle sépare deux mondes différents qui ne communiquent que par une relation verticale, au sein de laquelle la finitude des mortels se vit en opposition à la transcendance du dieu. Conçue comme lieu d'une convivialité véritable, d'une *coniunctio uitae*, elle rapproche les hommes et les dieux en une même immanence au sein d'un cosmos perçu comme habité par des *numina* diffus mais omniprésents. Dans ces conditions, on comprend le sens que prend la table dans la pensée chrétienne, dans laquelle elle unit tout en séparant, en une fonction ambivalente qui se dit dans le pivot que représente Jésus. Finalement, ce que nous dit la table, entre défi hybristique, ouverture conviviale et partage christique, ce sont les différentes modalités de *l'être-au-monde*…