

Université de Montréal

Les princesses Médée et Himiko : une étude comparative des mythologies grecque et japonaise.

par

Jean-Michel St-Laurent

Département d'histoire
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade
de Maître ès art (M. A.) en histoire

Décembre 2017

©Jean-Michel St-Laurent, 2017

Résumé

La mythologie est souvent un point d'ancrage pour la culture d'une société donnée. Elle est souvent utilisée pour expliquer des phénomènes naturels et sociaux propres à la société à laquelle elle appartient. L'hypothèse de base pour ce travail est que malgré l'essence culturelle de la mythologie, il existerait un imaginaire commun au genre humain, un genre de schéma commun à toutes les cultures, pour ce qui est de la création des récits mythiques. Pour vérifier cette hypothèse, ce travail portera sur une étude comparative entre les mythologies grecque et japonaise, à travers les princesses Médée et Himiko. Deux princesses, qui à première vue n'ont rien en commun, mais qui après un examen plus en profondeur, révèlent avoir plus d'une similitude. Il va de soi que ces princesses ne sont pas entièrement identiques, puisque certains traits culturels sont propres à leur civilisation respective. C'est en observant ces différences qu'il sera possible de mieux cerner ce qu'il y a de similaire entre les deux mythologies. Toutefois, avec l'étude de la mythologie, il vient grand nombre de carences dans l'information qui est parvenue jusqu'à aujourd'hui. Ces carences peuvent être dues à deux facteurs principaux, soit la destruction de sources à travers le temps, soit que ces sources n'ont tout simplement jamais existé. Ce deuxième facteur sera analysé au sein de ce travail.

Mots clés : Himiko, Médée, Mythologie grecque, Mythologie japonaise, comparaison

Abstract

Mythology is often considered a key component of the culture for a given society. It is often used to explain natural and social phenomenon particular to the aforementioned society. The hypothesis guiding this research is that, although mythology is considered culturally linked to a society, there is a basis for creating myths that is common to human kind, like some sort of a mythological blueprint common to all cultures. To verify this hypothesis, this study will focus on comparing Greek and Japanese mythology through the princesses Medea and Pimiko. At first, these princesses might seem to have nothing in common, however after a thorough study, it is possible to see that they are similar in more ways than one. They are, however, not completely identical. This is because some cultural traits truly are unique to a given society. By studying these differences, it is possible to determine what is truly similar between two cultures. However, with the study of mythology, it is considered normal that some information is missing. This can be the result of two deciding factors. The first one is that this piece of information was destroyed at some point in time. The second one is that it never existed in any written form and simply disappeared. This second factor will be discussed at length in this paper.

Key words : Himiko, Medea, Japanese mythology, Greek mythology, comparison.

Table des Matières

Résumé.....	p. i
Abstract.....	p. ii
Introduction.....	p. 1
Chapitre 1 : Les sources primaires.....	p. 9
1.1 Concernant le Japon ancien et Himiko.....	p. 9
1.2 Concernant la Grèce antique et Médée.....	p. 17
Chapitre 2 : Les princesses.....	p. 29
2.1 Himiko.....	p. 29
2.2 Médée.....	p. 40
Chapitre 3 : Les similitudes.....	p. 48
3.1 Le soleil.....	p. 48
3.1.1 Amaterasu.....	p. 48
3.1.2 Hélios.....	p. 50
3.1.3 Bilan sur le soleil.....	p. 52
3.2 Les femmes.....	p. 53
3.2.1 Himiko et les femmes du Yamatai.....	p. 53
3.2.2 Médée et les femmes de la Grèce antique.....	p. 54
3.2.3 Bilan sur le statut des femmes.....	p. 61
3.3 Le voyage en bateau.....	p. 61
3.3.1 Himiko et le voyage en bateau.....	p. 62
3.2.2 Médée et le voyage en bateau.....	p. 64
3.3.3 Bilan sur le voyage en bateau.....	p. 67
3.4 Bilan récapitulatif du chapitre.....	p. 68
Chapitre 4 : Les différences.....	p. 69
4.1 La magie.....	p. 69
4.1.1 Himiko et la magie.....	p. 69
4.1.2 Médée et la magie.....	p. 73
4.1.3 Bilan sur la magie.....	p. 76
4.2 La royauté et l'audience royale.....	p. 77
4.2.1 Himiko et l'audience royale.....	p. 77
4.2.2 Médée et l'audience royale.....	p. 79
4.2.3 Bilan sur la royauté et l'audience royale.....	p. 81
4.3 Le mariage, la descendance et l'héritage.....	p. 81
4.3.1 Himiko, et le mariage, la descendance et l'héritage chez le Wa.....	p. 81
4.3.2 Médée, et le mariage, la descendance et l'héritage chez les grecs antiques.....	p. 84

4.3.3 Bilan sur le mariage, la descendance et l'héritage.....	p. 86
4.4 Bilan récapitulatif du chapitre.....	p. 86
Chapitre 5 : Les absences.....	p. 88
5.1 Les rites funéraires.....	p. 88
5.1.1 Himiko et les rites funéraires.....	p. 89
5.1.2 Médée et les rites funéraires.....	p. 92
5.1.3 Bilan sur les rites funéraires.....	p. 94
5.2 Les origines du conteur.....	p. 94
5.2.1 Himiko et les origines du conteur.....	p. 95
5.2.2. Médée et les origines du conteur.....	p. 96
5.3 Petites traditions et grandes traditions.....	p. 99
5.3.1 Himiko : petite ou grande tradition ?.....	p. 100
5.3.2 Médée : petite ou grande tradition ?.....	p. 101
5.4 Bilan du chapitre.....	p. 102
5.4 Conclusion générale.....	p. 103
Bibliographie.....	p. 106
Annexe 1.....	p. 109
Annexe 2.....	p. 110
Annexe 3.....	p. 111
Annexe 4.....	p. 113

Introduction

Avant l'avènement des sciences modernes, l'Être humain expliquait des phénomènes inexplicables par l'action de divinités ou d'esprits agissants de façon consciente sur le monde. L'un des plus grands mystères de ce monde est la création du monde. Chaque société humaine en possède sa propre version, impliquant souvent l'activité d'une ou plusieurs divinités. Ces récits, à caractère religieux, sont souvent appelés mythes, et sont spécifiques à chaque société humaine. Ils ne concernent toutefois pas seulement les récits de la création du monde, mais ils expliquent également les divinités, les héros, les esprits et les monstres qui habitent le territoire, ses institutions, son histoire et sa culture. Si chaque société humaine possède ses propres récits mythologiques, il est possible d'observer des similitudes entre les récits mythologiques de différentes civilisations.

Par exemple, des divinités représentent les différentes forces de la nature, telles le soleil, les mers ou bien la pluie, qui sont présentes dans différents panthéons mythologiques, sous différents noms, bien sûr. On peut alors se demander si certaines de ces similitudes traversent aussi bien l'espace que le temps, c'est-à-dire, que certaines de ces similitudes se retrouvent non seulement dans différentes civilisations, mais aussi à différentes époques dans différentes civilisations. Par exemple, peut-on faire le parallèle entre une sorcière de la Grèce antique comme Médée, qui est la petite-fille de la divinité du soleil Hélios, et une « chamane » japonaise du nom de Himiko¹, connue comme prêtresse de la déesse du soleil Amaterasu-O-hiru-me no Mikoto².

Bien que les deux civilisations soient séparées par des milliers de kilomètres et par plusieurs siècles, on peut se poser la question des similitudes entre les deux mythologies. Cette question se fonde sur la prémisse même de ma problématique, c'est-à-dire qu'il y a certaines récurrences dans la création des mythes en des lieux et des endroits très différents. Plus précisément, est-il possible que la création de mythes soit davantage le résultat d'un imaginaire humain influencé, jusqu'à un certain point, par l'environnement dans lequel une société évolue, mais qui garde des fondements propres à l'ensemble du genre humain ? Pour répondre à cette question, je comparerai donc un aspect de la mythologie grecque avec un aspect de la mythologie japonaise.

1 Parfois écrit « Pimiko », (voir chapitre 2), à la page 28.

2 Pour faciliter la lecture « Amaterasu-O-hiru-me no Mikoto » sera simplement appelée « Amaterasu » par la suite.

Plus précisément, je ferai une étude comparative des mythologies grecques et japonaises, en présentant deux études de cas, les deux princesses Médée et Himiko. Bien sûr, cette étude comparative ne me permettra pas de répondre entièrement à ma question de base. Au mieux, je pourrai conclure que lesdites similitudes dans la création des mythes entre la Grèce et le Japon existent bel et bien, et qu'il faudrait alors tester mes résultats sur les mythologies d'autres sociétés afin d'approfondir ma question. Au pire, je pourrai conclure qu'il n'y a pas de ressemblances significatives entre les mythologies grecque et japonaise.

Afin de répondre à la problématique, il s'impose d'abord de faire état de la question pour ce qui est des cas grec et japonais séparément. On partira ensuite, de la comparaison entre deux princesses issues de mythologies différentes afin de comprendre s'il y a des similitudes, dans le contenu des mythes, entre les sociétés auxquelles elles appartiennent et dans la façon dont ces récits sont structurés. Pour ce faire, je commencerai par étayer avec précision mes sources primaires dans un premier chapitre. J'en donnerai un résumé et j'expliquerai en quoi elles sont pertinentes, et quelles difficultés sont entraînées par leur utilisation. Je ferai tout cela avec plus de précision que je ne le ferai dans l'introduction. Ensuite, dans un deuxième chapitre, je caractériserai Himiko et Médée, en présentant toutes les variantes disponibles et en ayant soin de replacer chaque mythe et la forme littéraire de sa transmission dans son contexte social, politique, et culturel. Dans un troisième chapitre, les similitudes entre les deux princesses seront mises de l'avant et analysées, autant que faire se peut, relativement à la question de départ, tandis que le quatrième chapitre abordera les différences entre les deux figures mythiques. Pourquoi observer les différences, lorsqu'on cherche à trouver les similitudes entre deux civilisations ? Tout simplement parce que ce sont les différences entre deux objets d'étude qui permettent de vraiment comprendre en quoi un mythe, ou un ensemble de mythes, est unique. Les différences aident aussi à révéler des similitudes sous jacentes, qui ne seraient pas apparues si on se fie seulement aux similitudes évidentes. De plus, en observant les différences entre deux objets d'études, il est possible de voir, que dans certains cas, ce qui pouvait être considéré comme une similitude est en fait une différence, ou qu'un même élément de comparaison est à la fois une similitude et une différence. Le cinquième et dernier chapitre, en suite logique portera sur les absences. Certains éléments de comparaison ne sont pas écrits explicitement dans les textes des mythes, mais ils peuvent être déduits à la suite d'une lecture approfondie des textes qui tient compte du contexte littéraire, mais qui est clairement une déduction interprétative. Cependant, le

problème majeur de cette démarche est qu'on devra parer à la carence d'informations sur certains aspects des mythes, en raison des difficultés engendrées par les sources, elles-mêmes.

Avant de commencer l'exercice de comparaison, il faut d'abord comprendre certaines notions essentielles, afin de bien baliser les éléments de comparaison qui seront analysés au cours de ce travail. Il serait inconvenant, en effet, de se mettre à faire des comparaisons tout azimut, qui n'ont pas vraiment lieu d'être dans ce type de travail, mais aussi qui seraient très peu pertinentes dans l'optique de ma problématique.

Tout d'abord, il faut bien comprendre le concept de mythologie. Pour ce faire, je crois avoir trouvé une excellente définition du terme dans « Handbook of Japanese Mythology » de Michael Ashkenazi³. Selon celui-ci, les mythes possèdent deux caractéristiques qui les séparent des légendes et des contes de fées. La première est qu'il peut s'agir soit d'un récit ou d'une description, dans lesquels interviennent toujours des forces surnaturelles, d'une façon ou d'une autre. La seconde caractéristique du mythe est qu'il sert à un individu ou une société entière à structurer le monde qui l'entoure. Le mythe, donc, aide les populations à comprendre qui elles sont, ce qu'elles font et pourquoi elles le font. Autrement dit, peu importe la longueur d'une histoire mythique, celle-ci est considérée comme un mythe tant qu'elle contient une intervention du surnaturel et qu'elle sert à expliquer un phénomène du monde réel, que ce soit un phénomène naturel ou un phénomène humain⁴. Selon Claude Calame, l'élément qui caractérise le mythe et le sépare des légendes et des contes de fées est qu'à une certaine époque, il était considéré comme un fait historique⁵. En combinant ces deux définitions, la mythologie d'une société donnée serait donc l'amalgame des récits propres à cette société, qui comporte chacune des ces caractéristiques. Bien que cette définition puisse sembler minimaliste pour certains, je crois qu'elle englobe bien la majorité des mythes qu'il m'a été donné de lire. De plus, c'est une définition qui définit bien les deux mythes qui seront comparés dans les chapitres qui suivront.

Michael Ashkenazi pousse la définition des mythes un peu plus loin. En effet, il sépare les mythes en deux catégories, les grandes traditions et les petites traditions⁶. Pour faire cette catégorisation, il s'inspire du travail de Robert Redfield, un anthropologue américain spécialiste du Mexique. M. Redfield est le premier à avoir utilisé les termes

3 Michael Ashkenazi. « Handbook of Japanese Mythology », Oxford University Press, New York, (2003), 375p.

4 *Ibid.*, p. 3, Il s'agit de ma traduction ainsi que de mon résumé du texte original.

5 Claude Calame. « Qu'est-ce que la mythologie grecque ? », Éditions Gallimard, (2015), p. 24-25.

6 C'est ma propre traduction des termes utilisés par Michael Ashkenazi : « Great Tradition and Little Traditions », *op. cit.*, p. 4.

grandes et petites traditions dans ses ouvrages *The Little Community* publié en 1955 et *Peasant Society and Culture* publié en 1956. Dans ces ouvrages, il explique qu'une société est le produit de l'interdépendance de différentes unités villageoises isolées, possédant chacune leurs propres traditions, ainsi qu'un ensemble de traditions communes ou similaires⁷. Michael Ahskenzi applique donc, au cas du Japon, cette idée que les petites traditions sont les traditions, mythes et pratiques des petites communautés, souvent isolées.

Ces petites traditions peuvent être communes à certaines communautés voisines, mais avec quelques différences, ainsi qu'elles peuvent varier de génération en génération, car elles sont issues de la tradition orale. Elles concernent habituellement les affaires reliées directement à la vie de la communauté : comme la famille, les responsabilités sociales, l'agriculture et la santé, par exemple. Alors que les grandes traditions sont des mythes, des pratiques, des usages et des coutumes reconnus par l'élite d'une société donnée. Elles sont écrites dans les documents officiels, codifiés, et souvent inchangeables. Elles sont utilisées afin de promouvoir les valeurs de l'élite : la glorification de la « nation », la religion, et la culture.

Cette catégorisation des mythes est d'autant plus intéressante pour ma recherche, que Michael Ashkenazi explique que la relation entre les petites traditions et les grandes traditions est dynamique. Autrement dit, il n'y a pas de frontière définitive entre les deux types de tradition. En effet, selon l'auteur, il arrive que les élites incorporent, dans les grandes traditions, des éléments des mythes ou des mythes complets issus des petites traditions, lorsque cela concorde avec leurs intérêts multiples. Le contraire est aussi possible. Certaines petites traditions incorporent des éléments des grandes traditions en les adaptant à leurs propres réalités⁸. Comme je l'ai déjà mentionné, c'est ce dynamisme entre les deux catégories de mythes qui rend cette catégorisation intéressante pour ma recherche, parce que je crois que les mythes de Himiko et Médée sont issus des petites traditions, mais qu'ils ont été incorporés aux grandes traditions, ce qui à mon avis ajoute à la pertinence de les comparer l'une à l'autre.

Toutefois, lorsqu'on effectue de la recherche sur des mythes, il y a plusieurs difficultés qui se présentent au niveau des sources. La première difficulté, qui s'est présentée à moi, est le fait que les sources, qui ont survécu au temps, sont des versions littéraires des mythes qui dépendent donc fortement du contexte sociopolitique et culturel et qui font partie de genres

7 The Editors of the Encyclopaedia Britannica. « Robert Redfield: American Anthropologist », (2017), Encyclopaedia Britannica, [En ligne], Adresse URL : <https://www.britannica.com/biography/Robert-Redfield>
8 Ahskenzi. *op. cit.*, p. 4-5.

littéraires distincts dans les différentes traductions. Tout établissement du mythe original doit se faire avec une considération accrue de la pratique culturelle qui l'a fixé sous forme d'une œuvre littéraire. Ces mythes ont été maintes fois reformulés, réécrits, et réadaptés dans des buts précis, qui sont avant tout littéraires et contemporains à l'auteur, et non à l'origine du mythe.

La deuxième difficulté, à laquelle j'ai dû faire face est la barrière linguistique. En effet, je ne sais lire ni le grec ancien, ni le chinois ancien, ni le japonais ancien, alors, je dois me fier à des traductions de mes sources primaires. Bien sûr, lors d'une traduction, il y a une partie du sens et du message qui se perd en raison de l'interprétation du traducteur. Il y a une expression italienne qui dit « Traduttore, traditore », soit « Le traducteur est un traître ». En fait, cette expression prend tout son sens lorsqu'on sait qu'il y a certaines expressions qui ne se traduisent pas d'une langue à une autre, ou que le traducteur doit parfois faire des choix linguistiques qui changent légèrement le sens premier du texte qu'il traduit, mais qui n'auraient pas de sens sans cela. Il y a aussi la contrainte de temps et de nombre de mots que le traducteur doit respecter, qui entrent en ligne de compte lorsqu'on se fie à une traduction. Autrement dit, il est possible qu'il y ait de légères corruptions des informations, car le traducteur s'est vu obligé d'omettre certains détails, en raison de ces contraintes, ou en raison de son interprétation personnelle de certaines informations transmises dans le mythe.

Ces deux problèmes liés à mes sources en créent un troisième : je n'ai pas, à proprement parler, de source du premier degré. Par source du premier degré, je sous-entends des sources écrites, car elles possèdent une structure différentes des sources orales, et je n'ai pas accès à des sources orales du premier degré. Dans le cas de Himiko, les seules traces écrites, qui datent de l'époque où aurait vécu la princesse, sont les chroniques chinoises. Ces chroniques en chinois ancien sont fournies par des ambassadeurs chinois qui auraient visité le Japon au III^e siècle. Il en va de même pour le cas de Médée. La pièce la plus célèbre et ainsi retenue dans le canon de la tragédie grecque est la « Médée » d'Euripide montée sur scène pour la première fois en 431 avant notre ère. Son statut comme œuvre canonique a déterminé, par la suite, la majorité d'autres ouvrages sur Médée dans la tradition littéraire et artistique. De plus, elle a été maintes fois réécrite à travers le temps, et même si la version que je possède est écrite en grec ancien, elle a été publiée en 1970.

Dans le cas de Himiko, j'ai utilisé comme source primaire une traduction du *Waren*, mieux connu en japonais comme le *Gishi wa-jinden*, que je présenterai plus en profondeur au

prochain chapitre et une traduction du Kojiki. Je dis une traduction du *Waren*, mais en fait, il s'agit d'un recueil de textes, qui seraient à l'origine de différentes traditions japonaises, accompagnés de commentaires et d'analyses historiques. Ce recueil ne se veut pas un ouvrage historique exhaustif, mais en fait un ouvrage historique pour le grand public. Toutefois, il contient de l'information cruciale sur Himiko, dont une traduction du passage du *Waren* dans lesquelles se trouvent les seuls traces écrites de l'existence de la princesse, qui lui sont contemporaines. Cet ouvrage est intitulé « Sources of Japanese Tradition »⁹. J'ai aussi mis la main sur une traduction du Kojiki, qui se traduit par Chronique des choses anciennes. La rédaction du Kojiki a été terminée en l'an 712 de notre ère, en japonais ancien, et il a par la suite été maintes fois traduit et réédité. La traduction que j'ai utilisée, est une traduction faite en français en 1969, par un Japonais¹⁰.

Dans le cas de Médée, j'ai mis la main sur deux éditions de la pièce d'Euripide en grec ancien, mais qui sont largement commentées et annotées. La première édition contient une présentation d'Euripide, de la pièce, ainsi qu'une brève histoire du personnage de Médée suite à la pièce d'Euripide. Elle contient aussi une introduction à la langue grecque afin de permettre au lecteur de faire sa propre traduction de la pièce, ainsi qu'une introduction à la prose grecque antique afin de faciliter l'analyse de la pièce elle-même, qui est présentée dans sa langue d'origine. À la suite de la pièce, elle présente les commentaires de l'auteur en ce qui concerne certains passages de la pièce ou certaines difficultés de traduction¹¹. L'autre édition de la pièce que j'utilise comme source considérée comme primaire contient une introduction et des notes de bas de page en français¹², qui donnent des informations sur le mythe qu'il n'est pas possible d'avoir avec la simple lecture de la pièce. Je présenterai ces deux sources plus en détails au prochain chapitre.

Pour ce qui est de mes sources secondaires, j'ai mis la main sur une multitude de recueils de mythologie grecque et japonaise. Dans le cas de Himiko, j'ai mis la main sur des livres qui présentent les conditions du Japon à l'époque où Himiko aurait vécu, afin de pouvoir mieux remettre le mythe dans son contexte et d'en mesurer l'impact aujourd'hui. Pour

9 Wm. Theodore de Bary et al. « Sources of Japanese Tradition », vol. 1, Édition no. 2, Columbia University Press, New York, (2001), 524 p., L'ouvrage reprend des sources anciennes.

10 Masumi Shibata. « Kojiki : Chronique des choses anciennes », Éditions, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, France, (1969), 268 p.

11 Donald J. Mastrorarde. « Euripides: Medea », Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge University Press, Cambridge, (2002), 431 p.

12 Robert Flacelière. « Euripide : Médée », Collections Érasme, Presses Universitaires de France, Paris, (1970), 123 p.

ce qui est de Médée, la littérature scientifique est beaucoup plus abondante sur la princesse elle-même. Je n'ai malheureusement pas pu mettre la main sur autant d'ouvrages qui portent sur l'époque où la pièce a été écrite¹³.

Tout au long de ma recherche, je me suis aperçu que je n'étais pas le premier à tenter la comparaison entre les mythologies grecque et japonaise. Toutefois, je suis le premier, occidental, à tout le moins, à tenter de comparer les deux princesses. Habituellement, les études mythologiques comparatives s'attardent davantage sur les divinités, puisque ce sont normalement des représentations des forces de la nature et de certaines caractéristiques humaines. Cela les rend d'autant plus intéressantes à comparer, car elles permettent aux chercheurs de comprendre comment certaines civilisations anciennes percevaient certaines caractéristiques humaines, mais aussi de comprendre certains rituels religieux. Pierre Lévêque, par exemple, utilise une comparaison entre la déesse japonaise du soleil Amaterasu et la déesse grecque des champs et des récoltes Déméter comme point de départ pour son étude sur l'origine et le symbolisme derrière la colère, le sexe et le rire dans les mythes japonais¹⁴. Il y a effectivement beaucoup de similitudes entre les deux récits. Les deux déesses ont décidé, après avoir subi un affront, de s'isoler du monde des hommes, causant toutes sortes de catastrophes. Pour rétablir l'équilibre du monde, les dieux ont dû user de subterfuges semblables pour les faire sortir de leur cachette, rétablissant l'équilibre du monde. Dans les deux cas, selon Lévêque, il s'agit d'un mythe de renouveau, autant des structures universelles que des assises du pouvoir¹⁵.

La méthode utilisée par Lévêque est intéressante. Après avoir présenté le mythe d'Amaterasu, il y compare différentes versions du mythe de Déméter. Il compare autant des éléments des récits eux-mêmes que la symbolique derrière chaque étape des mythes. Lévêque se sert de cette comparaison pour montrer que les mythes du Japon ne sont pas exclusivement une invention japonaise. Il se lance donc dans une comparaison de chacun des éléments symboliques du mythe d'Amaterasu avec des mythes de différentes parties du monde. Il passe par l'Indonésie et la Chine pour se rendre en Sibérie et en Amérique avec des mythes amérindiens. Il revient souvent sur le cas de Déméter, bien sûr. Il termine en concluant que la mythologie japonaise a sans doute été fortement influencée par les mythes des sociétés environnantes, autant dans son contenu que dans son symbolisme, et qu'avec l'écriture du

13 Voir les différentes sections sur Médée aux chapitres 2, 3, 4 et 5.

14 Pierre Lévêque. . *Colère, sexe, rire : Le Japon des mythes anciens*, Collection vérité des mythes, Les Belles Lettres, Paris, (2011), 119 p.

15 *Ibid.*, p. 114.

Kojiki et du Nihongi, la place d'Amaterasu dans la mythologie japonaise a été solidifiée et maintenue sans contestation jusqu'aujourd'hui¹⁶.

Par contre, comme je l'ai expliqué précédemment, les mythes ne concernent pas seulement les divinités, et ils servent souvent à expliquer ou justifier des phénomènes de la société humaine. C'est pourquoi je crois qu'il est pertinent de comparer les deux princesses, car elles servent à expliquer des réalités propres à leur époque. Ainsi, à l'instar de Pierre Lévêque, je présenterai chaque mythe dans son contexte. Toutefois, je n'irai pas en profondeur dans l'aspect symbolique des deux princesses, car Himiko se veut être un personnage mytho-historique, c'est-à-dire un personnage historique dont l'existence ne peut être prouvée. Donc malgré sa grande valeur symbolique, son récit ne comporte pas d'éléments ayant une symbolique profonde pouvant servir d'élément de comparaison. De plus, contrairement à mon prédécesseur, je me contenterai de mythes grecs ou japonais ayant des liens directs avec les récits étudiés, afin de respecter les contraintes reliées à ce type de travail.

16 *Idem.*

Chapitre 1 : Les sources primaires

Dans ce présent chapitre, je présenterai les sources primaires sur lesquelles j'ai pu mettre la main. Je donnerai les extraits qui se rapportent à Himiko ou à Médée, lorsque cela est possible. Dans le cas contraire, je tenterai de résumer de la façon la plus précise, les éléments importants mentionnés dans la source en question. Je précéderai ou suivrai les extraits, selon le cas, d'un commentaire sur la source elle-même. Ce commentaire comprendra une explication sur la pertinence de la source, ainsi que de l'information concernant la source elle-même. Par soucis de constance, je présenterai d'abord les sources primaires concernant Himiko, puis je ferai une présentation des sources concernant Médée.

Concernant le Japon ancien et Himiko

Tout d'abord, la seule source contemporaine de Himiko encore disponible, au sujet de la princesse, est le recueil des ambassades chinoises du royaume de Wei au Japon, mieux connu sous le nom de *Waren* en chinois classique, adapté en japonais sous le nom de *Gishi wa-jinden*,¹⁷ qui est un extrait du *Weizhi*, soit *Les Chroniques de Wei*, lui-même une partie du *Sanguo zhi* soit *Chroniques des Trois Royaumes*¹⁸. Pour des raisons de constance, j'utiliserai la version du *Gishi wa-jinden*, sauf en cas d'indications contraires. Il est important de noter que le document original, soit le *Waren*, est rédigé en chinois ancien. De plus, ce document a été traduit d'abord en japonais ancien, le *Gishi wa-jinden*, puis en japonais moderne avant d'être traduit en langues occidentales. Cela signifie donc, que chaque document qui cite directement le texte ancien, cite en fait une traduction ou une traduction d'une traduction. Cela pourrait paraître anodin, toutefois, comme je l'ai déjà mentionné, il y a une perte d'information chaque fois que le texte est traduit. Cela implique aussi que chaque fois que le texte est utilisé, certaines parties sont omises, en raison de la traduction utilisée ou de l'objectif de l'auteur. Il va donc sans dire que les traductions que j'ai utilisées sont partielles et par conséquent l'information que je présente est tout aussi partielle. Par contre, j'ai tout de même tenté de reconstruire le mieux possible l'information présentée dans le *Gishi wa-jinden*.

Le *Sanguo zhi*, lui-même, est une compilation d'histoires officielles des dynasties chinoises successives des royaumes de Wei, Wu et Shu, mieux connus comme les Trois

17 Traduit par Histoire du peuple de Wa.

18 Endymion Wilkinson. *Chinese History: A New Manual*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, (2013), p. 730.

Royaumes¹⁹, avec une section dédiée aux pays voisins de la Chine, soit le *Waren*. Il va sans dire que cette dernière section n'est pas l'objet principal du texte et que l'information qui y est présentée n'est pas considérée avec même importance, et toujours dans l'optique des intérêts et du prestige de la Chine²⁰. Le *Waren* a été rédigé entre 220 et 265 de notre ère, et a été compilé en 297, mais la version finale fut compilée vers 445, dans sa langue d'origine²¹.

Takashi Ishikawa, né en 1943, dans son ouvrage *Kokoro : The Soul of Japan* présente une traduction anglaise complète du *Gishi wa-jinden*. Le texte lui-même est d'une longueur de seulement dix pages, une fois traduit en anglais. Ishikawa explique que le chinois littéraire est beaucoup plus télégraphique que l'anglais, alors il doit recourir à une traduction de sens au lieu de faire une traduction littérale du texte, afin de pouvoir former des phrases cohérentes en anglais²². Bien que le texte soit relativement court, il serait trop long, pour les fins de ce travail, de le retranscrire dans son entièreté. Ainsi, j'en ferai un résumé aussi détaillé que possible. J'en présenterai des extraits un peu plus loin dans ce chapitre, qui ont été traduits par d'autres auteurs. Avant de résumer la traduction de Ishikawa, il convient de préciser qu'il a basé sa traduction sur le texte original en chinois ancien, ainsi il utilise les prononciations en mandarin pour les noms propres ou les noms d'endroits présentés dans le *Gishi wa-jinden*²³.

Le texte commence en expliquant que le peuple de Wo²⁴ vit au sud-ouest de Taifang²⁵. Il continue en disant qu'en raison de la géographie montagneuse de l'archipel, la population s'est organisée en plusieurs « pays », et qu'auparavant plus de cent d'entre eux payaient un tribut au Royaume de Wei, mais qu'au moment où l'ouvrage est écrit, seulement trente continuent à envoyer des missions à Wei²⁶. Ensuite, il y a une énumération de différents « pays » dans l'archipel, avec les distances qui les séparent les uns des autres, et une brève description de chacun des « pays ». Cette description comprends le nom du chef et de son assistant, qui sont plus comme des titres que des noms propres, puis suivent la grosseur approximative du « pays » en fonction du nombre de maisons qui s'y trouvent, et une brève description des mœurs et habitudes de vie de la population dudit « pays ».

19 *Idem*.

20 Théodore De Barry et al. *op. cit.*, p. 5.

21 *Idem*.

22 Takashi Ishikawa. *Kokoro: The Soul of Japan*, The East Publications, Inc., Tokyo, Japan, (1986), p. 252-261.

23 Pour bien comprendre les raisons derrière ce choix de la part de l'auteur, *Ibid.*, p. 250-251.

24 Wo est l'appellation chinoise pour l'archipel Japonais à l'époque de la rédaction du *Waren/Gishi wa-jinden*.

25 Taifang est une région centrale de la péninsule Coréenne contrôlée par le royaume chinois de Wei au III^e siècle de notre ère.

26 Isikawa. *op. cit.*, p. 252.

L'énumération suit une logique très précise. En effet, l'ambassade de Wei commence par décrire comment se rendre à Wo, puis décrit le premier « pays » qui se trouve sur les côtes en arrivant dans l'archipel, puis elle continue comme si elle décrivait une route jusqu'au pays de Yamatai, en passant par tous les « pays » qui se trouvent entre la Chine et le « pays » de Yamatai²⁷. Les ambassadeurs prétendent donner le nom de chacun des chefs et de leurs assistants :

« Then you cross the sea for the first time for more than 1,000 *li* and come to the country of Dweima. The chief of the country is called Beigou, and the assistant chief, Beinumuli. [...] Cross the sea called Hanhai about 1,000 *li* to the south, and you will arrive at the country of Yida. The chief is called Beigou and the assistant chief, Beinumuli.²⁸»

Comme il est possible de constater, il y a deux « pays » qui ont un chef et un assistant chef qui portent exactement le même nom. Bien qu'il soit probable que cela arrive, il est encore plus probable qu'il s'agisse d'un titre. Cela est d'autant plus supporté par le fait que d'autres pays mentionnés ont un assistant chef appelé Beinumuli, mais aussi d'autres instances similaires :

« Further to the south is the country of Touma. It takes twenty days by water. The chief is Mimi, and the assistant chief is Miminali.²⁹».

Avec une connaissance de base des caractères chinois, il est possible de comprendre que dans les deux cas, le caractère pour « Mimi » est sans doute le même, et est utilisé pour désigner un chef, alors que « nali » est sans doute un suffixe signifiant assistant. Dans ce cas précis, cela signifierais l'assistant de « Mimi ». Donc, les ambassadeurs du Royaume de Wei donneraient les titres des chefs et de leurs assistants, au lieu de les nommer directement. Cela pourrait donc se traduire aussi dans le cas de Himiko, dans la mesure où il est supposé que Himiko n'est pas le prénom de la princesse, mais serait en fait son titre de dirigeante du Yamatai.

Une fois l'ambassade arrivée au Yamatai, elle se met à décrire les mœurs et les habitudes de vie des habitants de ce « pays ». Je les présenterai plus en détails plus loin dans ce chapitre. Il y a, toutefois, certains passages que j'aimerais porter à l'attention, pour démontrer les différences de traduction, ainsi que les différences de sens que cela peut encourir. Voici un premier exemple du passage du *Gishi wa-jinden* concernant le pays de Yamatai :

« When the people of low position see people of high position on the road, they withdraw into the grass by the road. When those of low position speak to high-ranking people, they squat or kneel and put their hands on the ground. This is the customary way of paying respect. The response is «Yi». It is comparable to the word meaning «all right.»

27 *Ibid.*, p. 252-261.

28 *Gishi wa-jinden*, 10-13 et 18-20.

29 *Ibid.*, 42-44.

Originally, the queen's country was ruled by a king who had been in power for seventy or eighty years. A major revolt took place in Wo, and people attacked each other for many years. Later, they acknowledged a woman as queen. Her name is Beihimu³⁰. She is good at performing *gweidau* and often misleads her people. She is old but has no husband. Her younger brother helps govern the country. Since she became queen, she has been seen by few people and is attended by 1,000 female servants. Only one man approaches her to bring food or to convey messages.³¹ »

Avant toute chose, en ce qui concerne le *gweidau*, Ishikawa écrit en note de bas de page qu'il s'agit possiblement de cérémonies religieuses³². De plus, le terme lui-même n'est pas exploré en profondeur ce qui pourrait signifier que Ishikawa jugeait sans doute que ce terme ne possédait pas d'équivalent en anglais, mais comme il sera possible de constater, ce n'est pas l'opinion de toutes les traductions. J'y reviendrai un peu plus loin dans ce chapitre. À la suite des descriptions de mœurs de la population du Yamatai, les ambassadeurs de Wei décrivent les ambassades envoyées par Himiko au Royaume de Wei, ainsi que la réponse favorable de Wei envers les offrandes de la souveraine. Puis, ils décrivent un « pays » se trouvant au sud du Yamatai, nommé le Gounou, qui serait en guerre avec la Yamatai³³. Ce pays est pertinent lorsque l'on tente de déterminer l'endroit exact où se trouvait le « pays » de Yamatai. Je reviendrai sur l'implication de la question de l'emplacement du Yamatai plus en détail au prochain chapitre.

Il y a ensuite les deux traductions présentées par Théodore de Barry. Un des extraits du *Gishi wa-jinden*, qui décrit directement le pays de Yamatai et de Himiko. Elles sont toutes deux d'une longueur relativement courte et je pourrai, par conséquent les retranscrire en entier dans ce présent chapitre. Voici l'extrait du *Gishi wa-jinden*, compilé en Chine en 297, tel que présenté dans « Sources of Japanese Tradition » :

« The people of Wa [Japan] dwell in the middle of the ocean on the mountainous islands southeast of [the prefecture of] Daifang. They formerly comprised more than one hundred communities. During the Han dynasty, [Wa] envoys appeared at the court; today thirty of their communities maintain intercourse with us through envoys and scribes....

The land of Wa is warm and mild. In winter as in summer the people live on raw vegetables and go about barefooted. They have [or live in] houses; father and mother elder and younger sleep separately. They smear their bodies with pink and scarlet, just as the Chinese use powder. They serve food on bamboo and wooden trays, helping themselves with their fingers. When a person dies, they prepare a single coffin, without an outer one. They cover the graves with earth to make a mound. When death occurs, mourning is observed for more than ten days, during which period they do not eat meat. The head mourners wail and lament, while friends sing, dance and drink liquor. When the funeral is over, all members of the family go into the water to cleanse themselves in a bath of purification.

When they go on voyages across the sea to visit China, they always select a man who does not comb his hair, does not rid himself of fleas, lets his clothing get as dirty as it will, does not eat meat, and does not lie with women. This man behaves like a mourner and is known as the «mourning keeper.» When

30 Beihimu est la prononciation chinoise des caractères composant le nom de Himiko.

31 *Gishi wa-jinden*, 154-171.

32 Ishikawa. *op. cit.*, p. 258.

33 *Ibid.*, p. 258-261.

the voyage meets with good fortune, they all lavish on him slaves and other valuables. In case there is disease or mishap, they kill him, saying that he was not scrupulous in observing the taboos...

Whenever they undertake an enterprise or a journey and discussion arises, they bake bones and divine in order to tell whether fortune will be good or bad. First they announce the object of divination, using the same manner of speech as in tortoise shell divination; then they examine the cracks made by fire and tell what is come to pass.

In their meetings and their deportment, there is no distinction between men and women. They are fond of liquor. In their worship, men of importance simply clap their hands instead of kneeling or bowing. The people live long, some to one hundred and others to eighty or ninety years. Ordinarily, men of importance have four or five wives; the lesser ones, two or three. Women are not loose in morals or jealous. There is no theft, and litigation is infrequent. In case of violations of the law, the light offender loses his wife and children by confiscation; as for the grave offender, the members of his household and also his kinsmen are exterminated. There are class distinctions among the people, and some are vassals of others. Taxes are collected. There are granaries as well as markets in each province, where necessaries are exchanged under the supervision of the Wa officials....

When the lowly meet men of importance on the road, they stop and withdraw to the roadside. In conveying messages to them or addressing them, they either squat or kneel, with both hands on the ground. This is the way they show respect. When responding, they say «ah», which corresponds to the affirmative «yes.»

The country formerly had a man as ruler. For some seventy or eighty years after that there were disturbances and warfare. Thereupon the people agreed upon a woman for their ruler. Her name was Pimiko. She occupied herself with magic and sorcery, bewitching the people. Though mature in age, she remained unmarried. She had a younger brother who assisted her in ruling the country. After she became the ruler, there were few who saw her. She had one thousand women as attendants, but only one man. He served her food and drink and acted as a medium of communication. She resided in a palace surrounded by towers and stockades, with armed guards in a state of constant vigilance...

In the sixth month of the second year of Jingchu [238 C. E.], the Queen of Wa sent the grandee Nashonmi and others to visit the prefecture [of Daifang], where they requested permission to proceed to the Emperor's court with tribute. The Governor, Liu Xia, dispatched an officer to accompany the party to the capital. In answer to the Queen of Wa, an edict of the Emperor, issued in the twelfth month of the same year, said as follows:

Herein we address Pimiko Queen of Wa, whom we now officially call a friend of Wei. The Governor of Daifang, Liu Xia, has sent a messenger to accompany your vassal, Nashonmi, and his lieutenant, Tsushi Gori. They have arrived here with your tribute, consisting of four male slaves and six female slaves, together with two pieces of cloth with designs, each twenty feet in length. You live very far away across the sea; you have sent an embassy with tribute. Your loyalty and filial piety we appreciate exceedingly. We confer upon you, therefore, the title «Queen of Wa Friendly to Wei,» together with the decoration of the gold seal with purple ribbon. The latter, properly encased, is to be sent to you through the Governor. We expect you, O Queen, to rule your people in peace and to endeavor to be devoted and obedient....

When Pimiko passed away, a great mound was raised, more than a hundred paces in diameter. Over a hundred male and female attendants followed her to the grave. Then a king was placed on the throne, but the people would not obey him. Assassination and murder followed; more than one thousand were thus slain.

A relative of Pimiko named Iyo, a girl of thirteen, was [then] made queen and order was restored. Zheng [the Chinese ambassador] issued a proclamation to the effect that Iyo was the ruler. Then Iyo sent a delegation of twenty under the grandee Yazaku, General of the Imperial Guard, to accompany Zheng home [to China]. The delegation visited the capital and presented thirty male and female slaves. It also offered to the court five thousand white gems and two pieces of carved jade, as well as twenty pieces of brocade with variegated designs.³⁴ ».

34 De Barry. *op. cit.*, p. 6 à 8.

Le texte varie grandement dans la compilation chinoise de 445. Théodore De Barry en donne un extrait :

« The Wa dwell on mountainous islands southeast of Han [Korea] in the middle of the ocean, forming more than one hundred communities. From the time of the overthrow of Chaoxian [northern Korea] by Emperor Wu [r. 140-87 B. C. E.], nearly thirty of these communities have held intercourse with the Han (Chinese) court by envoys or scribes. Each community has its king, whose office is hereditary. The King of Great Wa resides in the country of Yamadai....

In the second year of the Jianwu Zhongyuan era [57 C. E.], the Wa country Nu sent an envoy with tribute who called himself *Dafu*. The country is located in the southern extremity of the Wa country. Emperor Guangwu bestowed on him a seal....

During the reigns of Huandi [147-168] and Lingdi [168-189] the country of Wa was in a state of great confusion, war and conflict raging on all sides. For a number of years, there was no ruler. Then a woman named Pimiko appeared. Remaining unmarried, she occupied herself with magic and sorcery and bewitched the populace. Thereupon they placed her on the throne. She kept one thousand female attendants, but few people saw her. There was only one man who was in charge of her wardrobe and meals and acted as the medium of communication. She resided in a palace surrounded by towers and stockade, with the protection of armed guards. The laws and customs were strict and stern.³⁵ »

Il est possible d'observer, en lisant ces trois extraits, les différences entre les versions dues au recul du temps et à la traduction. Il y a des différences majeures entre les trois extraits, malgré le peu de temps qui les sépare. En ce qui a trait aux différences causées par la traduction, il est possible de les observer dans les phrases qui donnent sensiblement la même information, mais dont la structure de phrase diffère d'un extrait à l'autre. De plus, ces extraits ne sont pas produits par Théodore De Barry et ses collègues. En fait, ce sont des adaptations des traductions présentées dans *Japan in the Chinese Dynastic Histories* de Tsunoda et Goodrich³⁶. Je le souligne simplement pour illustrer l'importance de la fragmentation de l'information causée par les différentes interprétations des textes anciens.

Il est aussi possible de voir, à travers ces extraits, le caractère politique du *Sanguo zhi*. En effet, il y a cette insistance sur l'importance du rôle que jouait le Royaume de Wei dans la nomination de dirigeants légitimes au pays de Wa. Par exemple, cette lettre de l'empereur de Wei à Himiko, ou le fait qu'il soit mentionné que le gouverneur reconnaît officiellement Iyo comme dirigeante légitime. Je reviendrai sur ce détail plus en profondeur. L'important à retenir de cela, pour l'instant, est que l'accent est mis sur le Royaume de Wei, et le fait que la partie sur le pays de Wa n'est qu'une annexe en fin de chapitre, dans le *Sanguo zhi*, révèle peu de souci pour la véracité de l'information. Certains experts contemporains³⁷ sur le sujet

35 *Ibid.*, p. 8-9.

36 *Idem.*

37 Okazaki Tadashi. « Japan and the Continent », In *The Cambridge History of Japan I*, ed. Delmer Brown. Cambridge University Press, 1993, dans John E. Kidder. « *Himiko and the Elusive Kingdom of Yamatai* », University of Hawai'i Press, (2007), p. 276.

s'entendent pour dire qu'il y a une très forte possibilité que les ambassadeurs de Wei ne se soient jamais rendus jusqu'au pays de Yamatai et donc il n'y a aucune façon de confirmer ou d'infirmer jusqu'à quel degré l'information qu'ils ont écrite dans leurs Chroniques est véridique ou exacte.

Il est possible d'observer un autre cas de variations dues à la traduction et à l'omission de certaines parties du texte dans « Folk Religion in Japan: *Continuity and Change* » de Hori Ichiro. On peut y lire l'extrait suivant concernant Himiko :

« She attended and rendered service to the Deities or Spirits and had a special power that bewitched the people »³⁸.

Bien que courte, cette citation apporte une toute autre dimension sur la nature du rôle de dirigeante de Himiko, qui est tout-à-fait absent de l'adaptation de la traduction présentée dans De Barry, et qui pourrait corroborer l'hypothèse d'Ishikawa concernant le terme *gweidau*. En effet, cela informe le lecteur que la princesse n'était pas seulement la dirigeante politique, mais aussi une dirigeante religieuse. Cela démontre bien, selon moi, l'importance d'utiliser plusieurs versions d'une source ancienne, lorsqu'on effectue ce genre de travail.

Une autre source primaire importante est le Kojiki, traduit et commenté par Masumi Shibata, un spécialiste du Zen japonais né en 1923. Le Kojiki lui-même est un recueil mytho-historique publié en 712 de notre ère. Il contient deux parties, la première est le récit des débuts mythologiques du Japon. La deuxième contient une description du règne de chaque empereur japonais, du premier empereur mythique, l'empereur Jinmu, jusqu'à l'impératrice Suiko, qui mourut en 628 de notre ère³⁹. Le Kojiki est l'ouvrage, qui se veut historique, produit par les Japonais, le plus ancien à avoir survécu à l'épreuve du temps, du moins en partie. Il s'agit d'une première tentative de consolider le pouvoir de la famille impériale du clan Yamato, suite à sa conquête du Japon, en l'insérant dans cette lignée d'empereurs et d'impératrices mytho-historiques. Le texte original du Kojiki ne contient toutefois aucune mention de Himiko. En fait, les premières références faites à Himiko dans un texte « historique » japonais se trouvent dans le Nihongi, qui fut publié en 720 de notre ère, soit huit ans après le Kojiki, et qui servait le même but que le Kojiki. Il est important de noter que le Nihongi ne mentionne pas le nom de Himiko directement, mais fait référence à des passages

38 Gi-shi Wajin den, pp. 48, 103-4. Dans Hori Ichiro. « Folk Religion in Japan: *Continuity and Change* », The University of Chicago Press, Chicago and London, (1974), p. 188.

39 Masumi Shibata, *op. cit.*, p. 259.

du *Gishi wa-jinden* dans les passages mentionnant l'impératrice Jingu⁴⁰. Je reviendrai sur ce que dit le Nihongi au sujet de la princesse au prochain chapitre. Par contre, Masumi Shibata mentionne la princesse dans l'introduction de son ouvrage et révèle une traduction du *Gishi wa-jinden* plus longue et plus détaillée que celles présentées par De Barry, rendant cette traduction du Kojiki pertinente à ce travail.

Il est impossible pour moi de retranscrire l'entièreté du passage présenté par Masumi Shibata, non seulement parce qu'il présente un extrait beaucoup plus long que ceux présentés par De Barry, mais aussi parce qu'il commente l'information qu'il partage à travers son introduction, pour un total de huit pages sur le sujet, et que cela serait beaucoup trop long en fonction des restrictions imposées par le présent travail. J'en ferai donc un résumé et je survolerai rapidement les informations supplémentaires qu'il fournit. Il faut garder en tête que M. Shibata n'est pas un historien, ce qui signifie qu'il ne présente pas nécessairement toutes les options possibles, lorsqu'il commente l'information qu'il fournit. Par contre, cela n'empêche pas que sa traduction est excellente et ses commentaires reflètent une recherche appropriée sur le sujet.

Masumi Shibata commence son commentaire sur Himiko en donnant le contexte politique de cette région de l'Asie un peu avant l'époque de la princesse. Il explique rapidement les conflits entre les différents royaumes de Chine, ainsi que ceux entre la Chine et les différents royaumes de Corée, tout en spécifiant ce que cela signifie du point de vue du Japon, mais aussi en expliquant le lien de ces différents royaumes avec le Japon. Il continue en étayant les répercussions de ces conflits durant la période de Himiko. Puis, il s'attarde sur la période de Himiko tout en survolant rapidement le débat qui tourne autour de la princesse, sur lequel je reviendrai au prochain chapitre. Une fois son survol fini, il présente sa traduction commentée du *Gishi wa-jinden*. Cette traduction, plus complète, donne beaucoup de détails qui sont absents des extraits présentés par De Barry. Par exemple, que les Japonais peignaient leur corps avec de la poudre rouge, et se couvraient le corps de tatouages. Toutefois, ce qui retiendra mon attention est qu'il décrit davantage les ambassades que le pays de Wa a envoyées au Royaume de Wei que les autres sources sur lesquelles j'ai pu mettre la main. Voici ce qu'il en dit :

40 Nihongi : *Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697*, Livre IX, Routledge, (2010), (trad. William G. Aston. p. 224 à 254) , [En ligne], (page visitée le 25 octobre 2017), Adresse URL : <http://lib.myilibrary.com/Open.aspx?id=303889>

« En 239, année qui suivit la conquête des Commanderies Wei à Lolang et Taïbang, Himiko, souveraine du Yamato (Yamatai) envoyait déjà des messagers, sous la conduite de Nashima (?), vers la Commanderies de Taïbang. Il est remarquable de constater combien fut rapide la réaction politique de la souveraine face à la nouvelle situation politique en Corée. Cela n'était possible qu'avec des moyens déjà assez évolués de renseignements, communications et transports. Ses messagers se rendirent donc ensuite à la capitale Wei de Lo-yang. Ils reçurent beaucoup de cadeaux des Wei avant de s'en retourner. [...] De plus, en 240, un groupe de messagers de Wei fut envoyé en Yamato (Yamatai). Il serait inimaginable de concevoir une ambassade d'un pays aussi important à une région aussi humble en oubliant l'atmosphère politique du moment. De son côté le Yamato (Yamatai) rechercha l'appui des Wei pour étendre sa puissance et vers 246 il établit une tête de pont dans la région de la ville actuelle de Pusan et commença à faire pression sur trois pays de la Corée du Sud (divisée en trois à cette époque-là). C'était là une sorte d'embouchure pour le Japon pour l'apport de la civilisation avancée, des techniques et des esclaves. ⁴¹»

Voici ce qu'il en est de mes principales sources primaires en ce qui concerne le Japon et Himiko. Comme il est possible de le constater, il s'agit d'abord et avant tout de bribes de traduction d'un seul et même texte ancien, soit le *Gishi wa-jinden*, mais qui apportent chacune des informations qui ont été omises par choix ou par nécessité par les différents auteurs contemporains. Bien sûr, cette information partielle pourrait s'avérer ne pas être complètement véridique, en raison de la nature politique du *Waren* et du fait qu'il soit possible que les ambassadeurs se soient effectivement rendus au pays de Wa, mais pas jusqu'au Yamatai lui-même. Par contre, bien que ces informations sont biaisées et partielles en raison de la réécriture et de la traduction, il était essentiel pour moi de me fier à celles-ci puisqu'il s'agit des seuls textes auxquels j'avais accès, et qui étaient rédigés dans une langue que j'ai la capacité de lire.

Concernant la Grèce antique et Médée

Avant de commencer la présentation des sources primaires sur lesquelles j'ai mis la main dans le cas de Médée et de la Grèce, j'aimerais noter que le volume de sources primaires et scientifiques sur la sorcière grecque est beaucoup plus élevé, surtout dans notre société occidentale, qu'il ne l'est pour la souveraine japonaise. Donc, il va sans dire que la deuxième partie du présent chapitre sera plus longue et étoffée que la première, ce qui ne signifie pas du tout que les parties de ce travail sur la Grèce aient été plus faciles à réaliser que celles sur le Japon. Il est aussi important de noter que je présenterai les sources concernant Médée en suivant l'ordre dans lequel je les ai utilisées, c'est-à-dire, dans l'ordre de leur importance pour ce travail.

41 Masumi Shibata. *op. cit.*, p. 21-22. Il est important de noter que la première partie de la citation vient après la seconde partie dans l'introduction de Matsumi Shibata, mais je les ai inversées pour respecter la chronologie des événements. Aussi, j'utilise les numéros de page pour citer le livre de M. Shibata, puisque ceci se trouve dans l'introduction qu'il a écrite et que celle-ci est parsemée de passages du *Gishi wa-jinden* ainsi que d'explications de ses passages. Ils ne suivent donc pas nécessairement l'ordre original dans lequel les passages du *Gishi wa-jinden* ont été rédigés.

La première source maîtresse est la pièce *Médée* d'Euripide, écrite en grec ancien, mais abondamment commentée en français. J'ai retenu la version commentée par Robert Flacelière, un philologue et helléniste français, ainsi que professeur à la Sorbonne, mort en 1982. Je décortiquerai cette source en deux parties, je présenterai d'abord l'introduction de Flacelière, afin de montrer les limites d'une telle source, puis je ferai un résumé de la pièce elle-même. Il est important de noter que je ne sais pas lire le grec ancien, alors j'ai dû utiliser une traduction de la pièce, que je présenterai plus loin dans ce chapitre.

Tout d'abord, dans l'introduction Flacelière présente Euripide, l'auteur original de la pièce présentée pour la première fois en 431 avant notre ère. Une partie de l'information donnée sur Euripide est à prendre avec un grain de sel, mais il donne tout de même des informations pertinentes au sujet du dramaturge. Après avoir présenté l'auteur, Flacelière aborde la pièce de théâtre et explique comment elle s'inscrit dans l'œuvre d'Euripide, mais aussi dans le contexte socio-historique de la Grèce antique. Pour ce faire, il s'attarde surtout sur le personnage de Médée elle-même. Il explique que le meurtre des enfants perpétré par Médée est sans doute une idée originale d'Euripide, par exemple. Toutefois, il accorde, à travers son interprétation de la pièce, des intentions féministes au personnage de la sorcière, qui bien qu'elle prononce des paroles qui pourraient être considérées comme inusitées pour une femme de cette époque, n'a pas été présentée comme telle par le dramaturge, puisque l'idéologie féministe est un phénomène social né au XX^e siècle. Flacelière pousse la chose plus loin en mettant l'accent sur l'ironie de cette situation, puisque, selon-lui, Euripide était misogyne. Il y a donc ce mélange d'informations pertinentes et d'informations teintées des couleurs de l'époque à laquelle écrivait Flacelière tout au long de cette introduction, qui est malgré tout très pertinente dans le cadre de ce travail.

Ensuite vient la pièce en Grec ancien. Tout au long de la pièce, Flacelière parseme les vers de notes de bas de page explicatives sur ce qui se déroule dans la pièce. Il est important de noter que la pièce d'Euripide elle-même s'inscrit dans un corpus de textes anciens relatant le mythe de la sorcière, qui était déjà bien établi lorsque le dramaturge présenta sa pièce aux Grandes Dionysies à Athènes en 431 avant notre ère. Donc la pièce d'Euripide n'est qu'une des versions des événements mythiques qui se sont produits dans la ville de Corinthe.

La pièce débute avec le héros Jason qui discute avec son servent Iphitos. Jason est confronté par un dilemme moral, doit-il rester fidèle à son mariage avec Médée ou doit-il écouter son cœur et épouser la princesse de Corinthe, Créuse ? Iphitos, quant à lui, tente de se

faire la voix de la raison et essaie de convaincre son maître de ne pas briser son mariage avec la sorcière. Il rappelle à Jason les terribles pouvoirs de celle-ci et ce qu'elle pourrait faire si le héros s'attirait sa colère. La scène se termine avec Jason qui décide d'écouter son cœur, et malgré les avertissements de son servent, d'épouser Créuse. La scène suivante s'ouvre sur une discussion entre Créuse et Jason qui discutent de la décision de Jason. Créuse, dans un premier temps, semble perplexe quant à la véracité des sentiments de Jason à son égard. En effet, elle mentionne que Médée n'est pas la première femme avec laquelle le héros s'est marié. Jason réussit à convaincre la princesse de la sincérité de ses sentiments pour elle, et Créuse quitte la scène en acceptant d'épouser le héros. Créon, roi de Corinthe, qui dès la première scène soutient le mariage de sa fille et du héros, entre en scène. Il avertit Jason que son cousin Acaste demande réparation pour le meurtre de son père Pélidas. Créon donne deux choix à Jason : soit il épouse Créuse, se libérant ainsi du fardeau du meurtre de son oncle, et livre Médée à Acaste, soit il épouse Créuse et demande à Médée de s'exiler de la ville de Corinthe. Dans les deux cas, Jason s'en sort gagnant et le héros accepte de demander à la sorcière de s'exiler.

La scène qui suit commence avec Médée qui est visiblement mécontente du choix de son époux. Elle est d'abord triste, puis mécontente. Comme pour enflammer la colère de la sorcière, Créon est le premier à la trouver et à lui parler de la situation. Dans un premier temps, la conversation s'enflamme peu à peu et Créon finit par ordonner l'exil de la sorcière et lui donne une journée pour rassembler ses choses et quitter la ville. La sorcière fait mine d'accepter son sort. À la suite de cela, Jason se présente devant sa femme et lui réitère les propos du roi. Par contre, lorsque Médée demande à Jason de la laisser emmener leurs enfants, Jason refuse, ce qui ne fait qu'augmenter la colère de la sorcière. C'est à ce moment dans la pièce que Médée décide de se venger. Elle prétend accepter les conditions posées par Créon et Jason. À la suite de quoi, elle utilise sa magie pour empoisonner une robe et un diadème qu'elle avait reçus de son père. Elle demanda, ensuite, à ses enfants d'aller porter ses objets empoisonnés à Créuse en guise de cadeau pour les noces.

Pendant l'absence de ses enfants, la sorcière envisage un plan pour rendre sa vengeance contre Jason encore plus complète. Cette deuxième partie de sa vengeance la tourmente et la déchire entre son amour maternel et son désir de vengeance. S'ensuit une scène complète où Médée argumente avec elle-même afin de se convaincre que le meurtre de ses enfants est essentiel pour sa vengeance, mais aussi que c'est la plus grande marque d'amour qu'elle peut leur faire, puisqu'ils seront sans doute maltraités une fois qu'elle sera

partie. La scène suivante montre Médée qui fait ses déchirants adieux à ses enfants, et les assassine dans les coulisses, d'où le public entend les cris des enfants agonisants. Dans la scène qui suit, Créuse est en train de mourir, dans les bras de Jason, brûlée par le poison de la robe et du diadème, qu'elle ne peut enlever. Elle explique que Créon, en voulant l'aider, a lui aussi été consumé par les flammes magiques, puis elle meurt. Suite à cela, Médée entre en scène et montre à Jason le corps de ses enfants, qu'elle embarque dans un char tiré par des dragons, et s'enfuit à Athènes. Jason, quant-à-lui, désespéré et fatigué par les événements, pleure la mort de ses enfants.

La deuxième source est Euripides: *Medea* de Donald J. Mastronarde. Comme je l'ai déjà mentionné, le livre de Mastronarde ressemble à celui de Flacelière dans sa structure. En effet, il est séparé en plus d'une partie, quoique l'édition de Mastronarde comporte un plus grand nombre de parties que celle de Flacelière. Plus précisément, Mastronarde commence son livre avec une introduction de l'auteur et de son travail en tant que dramaturge⁴². Je tiens à préciser que la présentation d'Euripide faite par Mastronarde est beaucoup plus objective que celle de Flacelière, ce qui lui donne une plus grande crédibilité à ce niveau. Ensuite, Mastronarde aborde la pièce elle-même, autant dans sa structure, ses thèmes, ses problèmes, que sa production⁴³. Puis, il explique qui est le personnage de Médée et en quoi consiste son mythe, ainsi ce qu'est devenu le personnage de Médée suite à la pièce d'Euripide⁴⁴. À la suite de cela, viennent trois chapitres explicatifs, soit un chapitre sur les éléments structuraux de la tragédie grecque⁴⁵, un chapitre d'introduction à la langue et le style de la Grèce antique⁴⁶, ainsi qu'une introduction à la prosodie et aux vers en Grèce antique⁴⁷. Après tout cela, Mastronarde présente la pièce dans son entièreté, dans sa langue d'origine⁴⁸. Finalement, Mastronarde rédige un chapitre complet de commentaires sur la pièce. Certains de ces commentaires visent à préciser certains passages de la pièce, alors que d'autres servent à expliquer certains termes ou passages plus difficiles à traduire, en offrant les traductions qui sont optimales, selon Mastronarde⁴⁹. Cette source rejoint donc celle de Flacelière pour ce qui est de la pièce elle-même, mais elle contient de l'information concernant la pièce et l'auteur beaucoup plus détaillée que l'édition de Flacelière.

42 Mastronarde. *op. cit.*, p. 1 à 7.

43 *Ibid.*, p. 7 à 44.

44 *Ibid.*, p. 44 à 73.

45 *Ibid.*, p. 74 à 80.

46 *Ibid.*, p. 81 à 96.

47 *Ibid.*, p. 97 à 109.

48 *Ibid.*, p. 113 à 159.

49 *Ibid.*, p. 160 à 387.

La troisième source est la *Théogonie* d'Hésiode, traduite par Paul Mazon et commentée par Gabriella Pironti⁵⁰. Paul Mazon est un helléniste français mort en 1955, qui a enseigné le Grec ancien à La Sorbonne, entre autres. Gabriella Pironti, quant à elle, est une spécialiste en sciences des religions. Née en Italie, elle est directrice d'études à l'École Pratiques des Hautes Études. La *Théogonie* est un recueil de récits mythologiques, qui aurait été écrit par Hésiode, aux alentours du VIII^e siècle et qui est le seul exemple connu de ce genre de poésie grecque jusqu'aux alentours de l'an 500 avant notre ère⁵¹. La particularité de ce recueil est qu'il reconstruit toute la généalogie des dieux, ainsi que tous les récits du monde avant les humains. Il commence par la naissance des forces primordiales, pour ensuite parler de l'Âge d'or, qui est le moment où les Titans régnaient sur le monde. Puis, il relate la victoire des dieux de l'Olympe sur les Titans. Il y a ensuite les récits des interactions qu'ont les dieux avec les humains. Je ne retranscris pas l'entièreté des vers de l'œuvre d'Hésiode, puisque cela serait beaucoup trop long pour les limites de ce travail, mais je citerai les passages les plus pertinents.

Les passages, de prime abord, les plus importants étaient ceux concernant le dieu soleil Hélios et sa descendance, en raison du lien que partage Médée avec cette divinité.

Hésiode. *Théogonie*, v. 370-374 : « Hypérion et Théia

Théia mit au monde et le grand Soleil (Hélios), et la brillante Lune (Séléné), et Aurore (Éôs), qui luit pour tous ceux d'ici-bas comme pour les dieux immortels, maîtres du vaste ciel. Elle avait subi la loi amoureuse (*philotês*) d'Hypérion.⁵²»

Dans cet extrait, il est possible de voir qu'Hélios est le fils de deux titans, soit d'Hypérion et de Théia, mais aussi qu'il est le frère de deux autres divinités liées à des phénomènes lumineux observables dans le ciel. Il est important de noter, non seulement que ces deux divinités sont féminines, mais aussi que l'une des sœurs d'Hélios est la lune, le phénomène opposé à celui représenté par le dieu du Soleil. Le prochain passage continue en décrivant la descendance d'Hélios.

Hésiode. *Théogonie*, 956 - 962 :

« Et, à l'infatigable Soleil (Hélios), Perséis, l'illustre Océanine, enfanta Circé et le roi Aïétés. Et Aïétés, fils de Soleil (Hélios), qui éclaire les hommes, par le vouloir des dieux, épousa la fille d'Océan (Okéanos), le fleuve parfait, Idye aux belles joues, qui lui donna pour fille Médée aux jolies chevilles, domptée sous sa loi amoureuse (*philotês*) par la grâce d'Aphrodite d'or.⁵³»

50 Paul Mazon. « Hésiode : *Théogonie Bilingue* », Les Belles Lettres, Classiques en poche, Paris, France, (2008), 122 p.

51 Martin L. West. *The East Face of Helicon: « West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth »*, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford, (1999), p. 276.

52 Hésiode. *Théogonie*, v. 370-374.

53 *Ibid.*, v. 956-962.

Comme il est possible de constater, Médée est la petite fille d'Hélios. Cela a d'autant plus d'importance que Himiko est reliée, en tant qu'ancêtre de la famille impériale, à la divinité japonaise du soleil. De plus, la divinité joue un rôle important dans la pièce d'Euripide. Bien qu'il n'y apparaisse pas personnellement, c'est lui qui avait donné en cadeau à Aïétès la robe et le diadème que Médée utilisera pour assassiner Créuse et Créon, et c'est un char qui lui appartient que Médée utilise pour s'enfuir à la fin de la pièce. Il est important de noter que Médée, elle-même, est mentionnée dans la *Théogonie*, signifiant qu'elle est un personnage de la mythologie grecque suffisamment importante pour avoir sa place dans ce panthéon. Cela est corroboré par l'extrait suivant :

Hésiode. *Théogonie* 992-1002 :

« La fille d'Aïétès, roi nourrisson de Zeus, ce fut le fils d'Aïson, qui, par la volonté des dieux toujours vivants, un beau jour l'emmena du palais d'Aïétès. Il avait achevé les douloureux et multiples travaux que lui dictait un roi terrible et orgueilleux, l'insolent, furieux et brutal Pélias. Il les acheva, tous, et revint à Iolcos, après bien des fatigues, ramenant sur sa nef rapide la vierge aux yeux qui pétillent, dont il fit sa florissante épouse. Elle subit donc la loi de Jason, pasteur d'hommes, et lui donna un fils, Médéios, que, dans les montagnes, nourrissait Chiron, le fils de Philyre - et le plan du grand Zeus ainsi s'accomplissait. ⁵⁴»

En plus de signifier l'importance de la princesse dans la mythologie grecque, cet extrait montre que le mythe de Jason et Médée, du moins jusqu'à leur retour à Iolcos, était déjà bien établi dans la trame mythologique de la Grèce antique. La partie suivante du mythe, c'est-à-dire, les événements qui se déroulent à Iolcos et à Corinthe, change la perspective qu'on les Grecs du personnage de Médée. Elle passe de la jeune et jolie épouse du héros Jason à une sorcière meurtrière. Ce « nouveau » statut de sorcière la rattache à une autre divinité, Hécate, déesse de la magie et patronne des sorcières. Il va donc de soi, pour les fins de ce travail, de se renseigner sur la déesse. Hésiode lui réserve une place assez particulière au sein de sa *Théogonie*. En effet, il survole rapidement la naissance et la descendance de la majorité des divinités dont il est question dans son œuvre, mais il accorde plusieurs vers à la déesse. La seule autre divinité à recevoir autant d'attention de la part du poète antique est Zeus. Voici ce que Hésiode raconte sur Hécate :

« Et Astérie conçut et enfanta Hécate, que Zeus, fils de Cronos, a voulu honorer au-dessus de tous autres, en lui accordant des dons éclatants. Son lot est à la fois sur la terre et la mer inféconde ; mais en même temps, elle a part aux privilèges qu'offre le ciel étoilé, et elle est respectée entre toutes par les dieux immortels. Aujourd'hui encore, tout mortel d'ici-bas qui veut, par un beau sacrifice offert suivant les rites, implorer une grâce invoque le nom d'Hécate ; et celui-là, sans peine, se voit suivi d'une immense faveur, dont la déesse a avec bienveillance écouté les prières. Elle lui octroie la prospérité, ainsi qu'elle en a le pouvoir ; car tous les enfants de Terre (Gaïa) et de Ciel (Ouranos) lui abandonnent une part des privilèges qu'ils ont reçus. Le fils de Cronos même s'est envers elle abstenu de violence ; il

54 *Ibid.*, v. 992-1002.

ne lui a pas arraché ce qu'elle avait obtenu parmi les premiers dieux Titans : elle conserve ce que lui avait au début donné le premier partage. Pour être fille unique, elle ne jouit point, en tant que déesse, de moins de privilèges [ainsi qu'un apanage sur la terre, au ciel et sur la mer]; elle en a plus, au contraire, car d'elle Zeus a respect. À qui lui plaît, largement elle accorde son assistance et son secours. Sur la place, elle fait briller qui lui plaît dans l'assemblée. Quand, pour la lutte meurtrière s'équipent les guerriers, sa divine assistance va à qui lui plaît, et c'est sa bienveillance qui donne le succès et qui octroie la gloire. Au tribunal, elle siège à côté des rois révéérés. Elle sait, quand les hommes joutent dans un tournoi, leur prêter l'assistance et le secours de sa divinité, et celui qui triomphe alors par sa force et par sa vigueur, sans peine et allègrement obtient pour lui le plus beau prix, en même temps qu'il octroie grande gloire à ses parents. Elle sait aussi, parmi les cavaliers, assister qui lui plaît. À ceux qui exploitent la vaste mer aux chemins périlleux, s'ils invoquent Hécate et le retentissant Ébranleur de la terre, la noble déesse octroie sans peine une abondante proie, comme sans peine aussi elle la leur ravit, au moment même où elle apparaissait, selon qu'il plaît à son cœur. Elle sait, avec Hermès, dans les étables faire croître le bétail : les troupeaux de bœufs, les vastes parcs de chèvres, les longues colonnes de brebis laineuses, s'il plaît à son cœur, elle en fait de peu beaucoup et en réduit beaucoup à peu. Ainsi elle a beau être fille unique de sa mère, elle est parmi les Immortels honorée à la fois de tous les apanages. Et le fils de Cronos a fait d'elle la nourricière de la jeunesse pour tous ceux qui, après elle, ont vu la clarté d'Aurore (Éôs), qui luit à d'innombrables yeux. Ainsi fut-elle depuis les premiers temps nourricière de la jeunesse et en possession de ses privilèges.⁵⁵ »

Il est donc possible de voir que la déesse semblait hautement respectée et vénérée au temps d'Hésiode. Par contre, elle possède aussi cet aspect d'incertitude ou de mal, comme si requérir sa faveur s'avérait être une lame à double tranchant. En effet, elle pouvait favoriser et largement récompenser ceux qui s'attiraient ses grâces, mais elle pouvait aussi tout reprendre, si bon lui semblait. Hécate est donc autant crainte qu'elle est vénérée. Par contre, cet extrait de la *Théogonie* n'est pas la seule information qui nous est parvenue concernant la déesse.

En effet, l'*Hymne homérique à Déméter* contribue à définir le caractère et le rôle d'Hécate dans la mythologie grecque. De plus, il permet aussi d'en apprendre davantage sur Hélios, le dieu soleil. Il est donc doublement avantageux pour les fins de ce présent travail. L'hymne lui-même se concentre sur la réaction de Déméter à l'enlèvement de sa fille Perséphone. Il raconte comment, emplie de chagrin, la déesse s'est cachée parmi les mortels en devenant la nourrice de Démophon, qu'elle tente de rendre immortel en le baignant dans le feu, pendant la nuit. Son plan échoue lorsqu'elle se fait surprendre par la mère du jeune Démophon, à la suite de quoi elle se dévoile comme étant une déesse et demande que les mortels lui érigent un temple. Une fois le temple complété, elle s'y cache et empêche les récoltes de pousser. Pour la faire sortir de sa cachette et pour qu'elle rende le sol à nouveau fertile, Zeus dépêche Hermès, le messager des dieux dans l'Hadès, afin de laisser Perséphone voir sa mère. Il fut donc décidé que du printemps à l'automne, Perséphone resterait à la surface avec Déméter, et que l'hiver durant, elle serait contrainte d'aller vivre dans le monde des morts, auprès de son époux Hadès. Déméter, satisfaite de cette solution, rendit la fertilité au sol. À la suite de cela, elle s'en fut enseigner les rites liés à l'agriculture aux rois

55 *Ibid.*, v. 411-452.

justiciers, afin qu'ils les partagent avec le reste du monde, puis elle s'en fut rejoindre les dieux Olympiens⁵⁶. Toutefois, l'hymne comporte deux passages qui décrivent les actions d'Hélios et d'Hécate dans l'histoire de Déméter, puis un troisième passage assez bref mentionne Hécate de façon relativement révélatrice. Le premier va comme suit :

« Mais personne, parmi les Immortels ni les hommes mortels, ne perçut ses cris, non plus que les Olives aux beaux fruits : seule dans sa tendresse, la fille de Persée, Hécate au bandeau brillant - ainsi que le Seigneur Soleil, fils radieux d'Hypérion, entendit, du fond de son antre, la jeune fille invoquer Zeus le Père; mais il siégeait alors loin des Dieux dans un temple plein de prières et attendait des hommes mortels leurs belles offrandes.⁵⁷»

Ce passage décrit l'enlèvement de Perséphone. Au moment où Hadès s'empare d'elle, elle crie pour que son père Zeus vienne à sa rescousse. Toutefois, comme le montre l'extrait précédent, personne ne l'entend, sauf pour Hécate et Hélios, qui ne peuvent l'aider à ce moment précis. Le deuxième passage montre les deux divinités qui viennent en aide à Déméter, afin qu'elle puisse retrouver sa fille.

« Mais lorsque pour la dixième fois elle vit venir l'Aurore brillante, elle rencontra Hécate, qui tenait un flambeau à la main; alors, pour lui donner des nouvelles, celle-ci prit la parole et lui dit :

- Noble Déméter, toi qui donnes les saisons et leurs présents splendides, lequel des Dieux célestes ou des hommes mortels a ravi Perséphone et fait souffrir ton cœur ? J'ai bien entendu un cri, mais sans savoir de mes yeux qui c'était; je te dis en un mot, franchement, tout ce que je sais.

Ainsi parlait Hécate; la fille de Rhéa aux beaux cheveux ne répondit mot, mais s'élança bien vite avec elle, en tenant en mains les torches ardentes. Elles allèrent trouver le Soleil, qui observe les hommes et les Dieux, se placèrent devant ses chevaux et la Divine Déesse lui demanda :

- Soleil, traite avec honneur, toi du moins, la Déesse que je suis, si jamais j'ai réjoui ton cœur et ton âme par mes paroles et mes actions ! L'enfant de mes entrailles, cette douce fleur dans toute la gloire de sa beauté... ah ! je viens d'entendre sa voix déchirante traverser l'éther inlassable, comme si on lui eût fait violence; mais je n'ai rien vu de mes yeux. Or toi, qui du haut de l'éther divin plonges les regards de tes rayons sur la terre entière et l'étendue des mers, dis-moi franchement si tu as vu en quelque lieu celui qui, Dieu ou homme mortel, s'est enfui en m'arrachant, malgré elle et par a violence, mon enfant.

Elle parlait ainsi; et le fils d'Hypérion lui répondit en ses termes :

- Fille de Rhéa aux beaux cheveux, Déméter souveraine, tu vas le savoir : je m'incline avec beaucoup de pitié devant l'affliction que tu éprouves pour ton enfant aux longues chevelles. Parmi les Immortels, il n'est d'autre responsable que Zeus, l'Assembleur des Nuées : c'est lui qui l'a accordée à Hadès, son propre frère, pour qu'elle fût appelée son épouse florissante. Hadès l'a enlevée, malgré tous ses cris, et entraînée avec ses chevaux au fond des brumes obscures. Allons, Déesse ! Mets un terme à tes lamentations ! Il ne faut pas garder ainsi une vaine et farouche colère; ce n'est pas un gendre indigne de toi, parmi les Immortels, que le Maître de tant d'êtres, Aidôneus, ton propre frère et issu de ton sang. En fait de privilèges, il a reçu son lot lorsque, à l'origine, se fit le partage à trois : il habite avec ceux dont le sort l'a fait roi.⁵⁸»

56 Homère. *L'Hymne homérique à Déméter*, 1-495, dans Jacques Desautels. *Dieux et mythes de la Grèce ancienne : La mythologie gréco-romaine*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, (1988), 648 p.

57 *Ibid.*, 23-29.

58 *Ibid.*, 49-87.

Comme il est possible de constater dans cet extrait, Hécate, qui a entendu les cris de Perséphone va retrouver Déméter et lui offre de l'aider. Il est intéressant de noter qu'au moment où Déméter et Hécate se rencontrent, cette dernière tenait un flambeau à la main, qui est considéré comme l'un des symboles propres à Hécate. De plus, elle accompagne Déméter lorsque celle-ci va se mettre à travers la route d'Hélios pour savoir ce qu'il a vu de l'enlèvement de Perséphone. C'est donc Hélios qui a appris à Déméter que celui qui a enlevé sa fille est le maître du monde des morts, mais que le véritable responsable est en fait Zeus, qui a permis à son frère de procéder à l'enlèvement. Ce sont donc deux passages qui nous renseignent simultanément sur les rôles qu'occupent Hélios et Hécate.

Le troisième passage qui mentionne Hécate dans *l'Hymne à Déméter* est le suivant :

« Puis elles virent s'approcher Hécate au bandeau brillant, qui donna mille témoignages d'affection à la fille de la sainte Déméter : depuis ce jour cette souveraine la précède et la suit. ⁵⁹ ».

Ce passage conclut la réunion entre Déméter et Perséphone, et renseigne le lecteur attentif sur le rôle de guide de Hécate. En effet, le passage sous-entend, qu'en précédant et en suivant Perséphone, Hécate guide la déesse, de la lumière de son flambeau, chaque fois qu'elle effectue son voyage vers l'Hadès en automne et de l'Hadès au printemps⁶⁰.

Il est important de noter que *L'Hymne homérique à Déméter* est appelé ainsi puisqu'il est attribué au poète antique Homère vers le VIII^e siècle avant notre ère. Ses deux œuvres les plus connues sont *l'Iliade* et *l'Odyssée*. Toutefois, il est important de noter que le nom de Homère est souvent considéré comme un pseudonyme, et que la majorité des œuvres qui lui sont attribuées a, en fait, été produite par plusieurs poètes différents. Cela ne signifie pas pour autant que ses textes sont moins pertinents, puisque même les auteurs anciens disent se référer à ses textes pour ce qui est question de ce que nous considérons aujourd'hui comme de la mythologie grecque.

Enfin, « Le mythe de Jason et Médée : *Le va-nu-pied et la sorcière* » de Alain Moreau est une mine d'or en ce qui concerne les sources primaires. En effet, l'auteur présente des extraits de différentes versions du mythe pré-Euripide, et même post-Euripide. Il présente les versions d'auteurs tels Hésiode, Euripide, Apollonios de Rhodes, Apollodore, Ovide et Sénèque, et plusieurs autres. Selon Moreau, le plus important en ce qui concerne directement le mythe de Jason et Médée est Apollonios de Rhodes, puisque sa version du voyage de

⁵⁹ *Ibid.*, 437-440.

⁶⁰ Desautels, *op. cit.*, p. 508.

retour à Iolcos est celle qui est le plus reprise, ou qui inspire le plus grand nombre d'auteurs anciens qui ont suivi Apollonios, et puisque c'est la seule version qui nous soit parvenue de façon complète⁶¹.

Toutes les versions du voyage de retour possèdent des passages directeurs qui sont similaires, le passage par les Planctes, la poursuite par les Colques, le meurtre d'Apsyrtos, et le combat contre le géant d'airain. La différence la plus marquante entre les différentes versions est le chemin qu'ont pris les Argonautes pour retourner à Iolcos, mais ces épisodes sont toujours présents dans une forme ou l'autre. Dans la version d'Apollonios, pour le retour, les Argonautes, suivant les conseils d'Argo, évitent le passage par les Symplégades, ce qui permet aux Colques de les rattraper dans une des îles Brygéides consacrées à Artémis. C'est à ce moment que Médée persuade Jason d'assassiner Apsyrtos, le frère de Médée. Jason l'abat en embuscade, puis pratique deux rituels apotropaïques, sur lequel je reviendrai plus loin dans ce travail. À la suite de cela, les Argonautes massacrent l'équipage du navire d'Apsyrtos et réussissent à échapper aux Colques survivants grâce à une intervention d'Héra.

Peu de temps après l'assassinat, l'Argo se met à prophétiser que les Argonautes n'échapperont pas au courroux de Zeus et des tempêtes de la mer, s'ils ne se font pas purifier du meurtre par la sorcière Circé, sœur d'Aiétés. En chemin vers la demeure de Circé, Héra sauve l'Argo en prévenant les Argonautes d'un cri, alors qu'ils allaient s'engager dans l'Océan où ils se seraient perdus à jamais, s'ils n'avaient pas changé de direction. Après avoir été purifiés par Circé, ils passent devant l'île-aux-fleurs, domaine des Sirènes, à qui les Argonautes échappent grâce aux talents musicaux d'Orphée. À la suite de cela, l'équipage arrive à la croisée où d'un côté, il doit passer entre les deux monstres Scylla et Charybde, et de l'autre doit traverser les Planctes, qui sont des roches qui bougent d'elles-mêmes. Ils sont sauvés par des Néréïdes qui lancent l'Argo comme s'il s'agissait d'une balle. Cela leur permet de se rendre sur l'île des Phéaciens. Là, ils se font rattraper par une autre partie de la flotte colchique qui les poursuivait, mais qui ne les avait pas suivis dans les îles Brygéides. Alkinoos, le roi des Phéaciens déclare que Médée sera retournée aux Colques le lendemain, si elle n'est pas mariée. Arété, la femme du roi informe Médée de la décision de son époux. Les Argonautes procèdent donc à marier Médée à Jason, et le lendemain Alkinoos proclame que Médée devait rester avec son époux.

61 Alain Moreau, « Le mythe de Jason et Médée : *Le va-nu-pied et la sorcière* ». Collection vérité des mythes, Les Belles Lettres, Paris, (1994), p. 39.

Le septième jour du voyage, le bateau reste pris dans les sables et les Argonautes doivent transporter l'Argo sur leurs épaules pendant 12 jours et 12 nuits. Le désert où ils sont pris se change en oasis, où ils perdent deux compagnons, mais aussi où le dieu Triton les guide vers la mer. À la suite de cela, l'équipage se retrouve en Crète, où ils sont confrontés par Talos, le géant d'airain. Médée utilise sa magie pour le terrasser et après quelques autres petites péripéties, le bateau retrouve le port d'Iolcos, d'où il était parti un peu moins de six mois plus tôt⁶².

Nous en savons très peu sur Apollonios de Rhodes lui-même. Les seules sources existantes qui en font mention sont au nombre de quatre, soit un papyrus fragmentaire sur lequel se trouve la liste des libraires de la bibliothèque royale d'Alexandrie, deux notices bibliographiques contenues dans les manuscrits de l'Argonautica, sa version du récit des aventures des argonautes, ainsi qu'une rubrique dans le Suda, le lexique Byzantin⁶³. De plus, ce que nous savons de lui est majoritairement spéculatif. Nous savons avec certitude qu'Apollonios de Rhodes a vécu au III^e siècle avant notre ère, et qu'il était autant un poète qu'un érudit, puisqu'il se servait de son érudition dans sa poésie⁶⁴. Ce qui est moins certain, mais tout-à-fait plausible, est le fait qu'Apollonios aurait été le bibliothécaire en chef de la librairie Royale d'Alexandrie, ainsi que tuteur royal. Selon Hunter, ceci est plausible, car il n'était pas rare que les deux occupations aillent de paire à cette époque⁶⁵.

Il y a deux éléments concernant la vie d'Apollonios de Rhodes, qui portent encore plus à la spéculation et qui selon Hunter ne peuvent être véridiques, au moins pas complètement. Le premier est qu'Apollonios serait né en Alexandrie et après y avoir connu un échec avec sa poésie serait allé tenter sa chance à Rhodes, où il aurait connu le succès et où il aurait été précepteur, expliquant ainsi son nom Apollonius de Rhodes⁶⁶. Il en est ainsi croit Hunter, car l'étiquette « de Rhodes » ne serait pas restée si le poète n'avait pas été originaire de Rhodes, et puisque la majorité des grandes figures poétiques du III^e siècle avant notre ère, en Alexandrie, semblait provenir de l'extérieur de la ville⁶⁷. Le deuxième élément de la vie d'Apollonios présenté dans les sources qui, selon Hunter, est contestable est qu'il ait été l'élève de

62 Apollonios de Rhodes. IV, 241-303, 329-491, 492-591, et 1223-1781, dans Alain Moreau. *op. cit.*, p. 40-44.

63 Richard L. Hunter. « Apollonius of Rhodes: Argonautica », Book III, Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge University Press, Cambridge, (1989), p. 1.

64 *Ibid.*, p. 1 à 12.

65 *Ibid.*, p. 4.

66 *Ibid.*, p. 3.

67 *Idem.*

Callimaque⁶⁸. Hunter explique qu'il n'est pas impossible que cela soit vrai, mais comme les biographes anciens avaient l'habitude d'exprimer l'influence ou la similarité poétique comme des liens maître-élève ou par des relations familiales, il fait peu confiance à cette version des faits⁶⁹.

La version d'Apollonios s'arrête au retour à Iolcos. Il ne raconte ni l'épisode d'Iolcos ni celui de Corinthe. Cela pourrait être dû au fait qu'il souhaite conserver l'image héroïque de Jason, qui tombe dans la déchéance suite à son retour à Iolcos. Cela pourrait aussi être dû au fait qu'aucun des textes qu'Apollonios aurait pu écrire sur ces épisodes n'ait survécu.

68 *Ibid.*, p. 6.

69 *Idem.*

Chapitre 2 : Les princesses

Avant de commencer la présentation des deux princesses je tiens à mettre quelques choses au clair. Dans ce chapitre, je ne présenterai pas les mythes sous forme canonique. Je présenterai d'abord, suffisamment d'éléments de chacun des mythes afin de bien établir qui est chacune des princesses, ainsi que des extraits des variantes mythiques, pour appuyer mes propos. De plus, les éléments des mythes que j'exposerai seront pertinents d'une façon ou d'une autre avec les chapitres qui suivront. Autrement dit, les éléments présentés dans ce chapitre seront des éléments de comparaison, qui seront discutés dans les prochains chapitres, bien que je ne préciserai pas à quel chapitre chaque élément appartient, dans ce présent chapitre, afin d'alléger la lecture. Aussi, je tenterai, au meilleur de ma connaissance, de replacer les mythes dans le contexte historique de leur période et de leur société respective. À la suite de quoi, j'expliquerai en quoi chaque mythe est encore pertinent aujourd'hui.

Himiko

Himiko aurait vécu au III^e siècle de notre ère. On écrit parfois Pimiko, en raison de l'ambiguïté phonétique apportée par l'adoption et l'adaptation des caractères chinois en japonais ancien, et par la suite, de la traduction de ces caractères en japonais moderne, puis de leur traduction en langues occidentales. En effet, même de nos jours les caractères japonais pour les syllabes « hi » et « pi » s'écrivent de façons très similaires⁷⁰. En fait, le choix revient, plus souvent qu'autrement, à l'auteur ou au traducteur, qui doit écrire le nom. J'utiliserai le nom de Himiko, comme c'est plus souvent la norme dans les textes en français. De plus, bien que je fasse référence à Himiko comme une princesse depuis le début de cet ouvrage, en fait elle est bien plus que cela. Himiko n'était pas qu'une princesse, elle était en fait la reine de son pays et était même reconnue comme telle par son voisin, le Royaume de Wei.

Le récit, tel qu'il transparaît dans le *Gishi wa-jinden*, raconte que le pays de Wa, qui avait un homme comme souverain, était déchiré par les conflits armés, et écrasé par la misère.

70 Le japonais est une langue qui s'écrit par syllabes, appelées *hiragana*, et chaque *hiragana* est formée d'une consonne et d'une voyelle, mis à part des exceptions. Chaque consonne représente une colonne dans le syllabaire japonais, à l'exception de la consonne « h », qui partage sa colonne avec les consonnes « b » et « p ». C'est-à-dire que chaque *hiragana* de la colonne « h » s'écrit de façon quasi-identique aux *hiragana* commençant par « b » et « p ». Or, le *hiragana* « hi » s'écrit « ひ » et le *hiragana* « pi » s'écrit « ぴ ». Il est donc possible de comprendre pourquoi Himiko peut parfois être écrit Pimiko. Il est important de noter que les *hiragana* sont utilisés seulement pour écrire des mots typiquement japonais, alors que les mots empruntés aux langues étrangères, tels les noms propres, sont écrits en *katakana*, qui fonctionnent de la même façon que les *hiragana*.

Cela dura pendant soixante-dix ou quatre-vingt ans, à la suite de quoi le peuple décida d'avoir une femme comme souverain, et plaça Himiko sur le trône. Le pays aurait alors connu la paix⁷¹. Le *Gishi wa-jinden* continue en expliquant que la nouvelle souveraine confondait le peuple avec sa magie, mais ne précise pas si cela était une bonne ou une mauvaise chose, pour les gens de l'époque. Le texte explique aussi qu'une fois son ascension au trône complétée, peu de gens virent Himiko. Elle aurait eu, toujours selon le *Gishi wa-jinden*, mille servantes et un seul serviteur. Cet homme lui aurait apporté à manger, à boire, et aurait servi d'intermédiaire pour la communication. Malgré son âge, Himiko ne se serait jamais mariée, mais elle aurait eu un frère pour l'aider à gouverner⁷². Le Royaume de Wei l'aurait reconnue comme reine, selon le *Gishi wa-jinden*, suite à une ambassade qu'elle aurait envoyée avec des présents, en offrande au gouverneur de la province chinoise qui avait reçu l'ambassade japonaise. Ce détail est important, car il ne faut pas oublier que les Chroniques de Wei ont été écrites par une ou plusieurs ambassades envoyées par le Royaume du Wei au Japon (pays de Wa). Ces ambassades avaient un but d'abord politique, pour assurer la glorification de la supériorité du Royaume de Wei et de son Roi. Cette recherche de glorification est transparente et récurrente à travers le texte⁷³.

Himiko aurait officiellement été reconnue comme reine du pays de Wa par le Royaume de Wei. À sa mort, elle aurait été enterrée dans un tumulus d'une longueur de plus d'une centaine de pas. Une centaine de serviteurs, autant hommes que femmes, l'aurait suivie dans sa tombe. Elle aurait été remplacée sur le trône par un homme, mais la population aurait refusé de lui obéir. S'ensuivit, selon les chroniques, une vague d'assassinats et de meurtres faisant plus de mille morts. Une jeune fille de treize ans, du nom de Iyo et parente de Himiko, aurait été placée sur le trône et l'ordre serait revenu, à la suite de quoi le Royaume de Wei aurait proclamé la fillette comme reine légitime, selon les écrits du *Gishi wa-jinden*⁷⁴. Encore une fois, on voit ici le désir d'autoglorification du Royaume de Wei.

J'utilise le conditionnel lorsque je fais référence au mythe de Himiko. La raison en est que le *Waren* se veut être un recueil historique des voyages des ambassades chinoises et il est la seule trace écrite contemporaine à Himiko qui en fait mention. Le Japon au III^e siècle n'a laissé aucune trace écrite⁷⁵. Cela pourrait nuire à la véracité de l'information qui est écrite

71 Wm. Theodore de Bary et al, *op. cit.*, p. 7.

72 *Idem*.

73 *Ibid.*, 5-6.

74 *Ibid.*, p. 8.

75 Masumi Shibata. *op. cit.*, p. 27.

dans le *Waren*. Cette mauvaise information n'est sûrement pas volontaire de la part des ambassadeurs, et pourrait résulter d'un problème de communication entre ceux-ci et leur interlocuteur japonais. De plus, il existe toujours la possibilité que les ambassadeurs se soient fait bernier par une personnalité locale qui leur aurait consciemment donné des mauvaises informations, sans pour autant que les Chinois en aient conscience⁷⁶.

Ceci découle sans doute d'une autre des raisons qui pourrait expliquer un manque de véracité dans le récit. Il est fortement possible que les ambassadeurs de Wei n'aient pas fait le voyage jusqu'au royaume de Yamatai, la capitale du pays de Wa. Les experts s'entendent pour dire qu'ils se seraient arrêtés au nord du Kyûshû⁷⁷ et ne seraient pas allés plus loin⁷⁸. Ceci remettrait en doute la véracité de beaucoup de l'information qui est écrite dans le *Waren*. En effet, si les ambassadeurs chinois ne se sont jamais réellement rendus au royaume de Yamatai, comment peuvent-ils connaître les distances exactes pour s'y rendre, ou à quoi ressemble la population du royaume de Yamatai ? La question des distances est d'autant plus importante, puisqu'elle se trouve en plein cœur du débat sur l'emplacement du Yamatai. Je couvrirai l'essentiel de ce débat plus tard. Toutefois, j'ajouterai qu'en raison du fait que les distances données par les ambassadeurs de Wei sont approximatives et qu'elles doivent être approximativement converties en une unité de mesure connue, il est extrêmement improbable de déterminer l'endroit exact où se trouvait le Yamatai. Par conséquent, le débat n'est pas prêt d'être clos.

Le fait que les seules traces écrites, présentes sur la population japonaise du III^e siècle de notre ère, proviennent d'observateurs de l'extérieur, jette le doute sur la véracité de l'information trouvée à l'intérieur de ce récit semi-mythique, que cela soit fait par négligence ou manque de communication de la part des chroniqueurs chinois. Toutefois, dans le cas particulier de Himiko, certains détails, qui seront explorés plus loin, pourraient permettre de douter de son existence. C'est donc ce doute que je cherche à exprimer en utilisant le conditionnel. Plusieurs raisons font en sorte que nous ne puissions toujours pas confirmer ou infirmer l'existence de la reine, mais comme elles sont reliées, en majorité, à la pertinence de Himiko comme personnage mytho-historique, ces raisons seront explorées plus en profondeur plus loin dans ce chapitre.

76 John E. Kidder. *op. cit.*, p. 23.

77 Voir Annexe 1.

78 John E. Kidder. *op. cit.*, p. 276.

Selon le *Gishi wa-jinden*, la supposée capitale du pays de Wa serait une région appelée le pays de Yamatai, et c'est à cet endroit qu'aurait résidé Himiko. Par logique, c'est aussi l'endroit où se trouverait le tombeau de la souveraine. De plus, les ambassadeurs de Wei ont noté les distances et les directions qui séparent les différentes parties du pays de Wa et le royaume des Wei (l'un des trois royaumes de la Chine au III^e siècle, d'où partaient les ambassades vers le Japon⁷⁹). Toutefois, ces distances sont calculées en « ri » ou en « li »⁸⁰. En effet, selon le *Gishi wa-jinden*, le Yamatai se trouverait à 12 000 « ri » de la préfecture de Daifang⁸¹. Ceci engendre quelques problèmes, car cette unité de distance nous est complètement étrangère, nuisant ainsi à l'exercice de conversion en unité de mesure connue. Autrement dit, nous ne connaissons pas la longueur exacte d'un « ri », et nous ne pouvons que formuler des hypothèses quant à ce que cette unité représente réellement comme distance.

Cela participe à la construction de Himiko comme personnage mythique, car les différentes approximations du « ri » permettent aux experts de penser que le pays de Yamatai pourrait se trouver à différents endroits à l'intérieur du Japon actuel⁸². De plus, à l'intérieur même du *Gishi wa-jinden*, les ambassadeurs de Wei changent leur unité de mesure des distances du « ri » à une distance mesurée à l'aide du temps requis pour la parcourir, ce qui montre une influence de sources japonaises, mais qui est tout aussi approximative que le « ri »⁸³. Il est donc impossible de confirmer l'existence de la souveraine du Yamatai, puisqu'on ne connaît pas l'endroit exact où elle aurait été enterrée. Le doute de l'existence de la souveraine n'est pas uniquement une conséquence du doute de l'emplacement du Yamatai, mais ce doute sur l'emplacement du « pays » accentue le caractère davantage mythique que historique de la souveraine, puisqu'il n'y a pas de façon de confirmer l'existence même du Yamatai. Cela signifie donc que Himiko aurait été la souveraine d'un lieu tout aussi mythique qu'elle ne l'est elle-même.

Bien sûr, cette réponse ne suffit pas à expliquer pourquoi les experts n'ont toujours pas réussi à identifier l'endroit exact du Yamatai et à confirmer ou infirmer l'existence de Himiko. En fait, la question de l'emplacement du Yamatai, qui est inextricablement liée à la question

79 *Gishi wa-jinden*, *op.cit.*

80 En japonais, comme en chinois, les « r » et les « l » sont considérées comme la même consonne. C'est-à-dire, qu'elles sont prononcées de la même façon. C'est pourquoi on peut écrire « ri » ou « li » pour désigner la même unité de mesure. Pour faciliter la lecture et par souci de continuité, j'utiliserai la prononciation davantage japonaise de « ri ».

81 *Gishi wa-jinden*, *op. cit.*, 63.

82 Masumi Shibata. *op. cit.*, p. 29.

83 John E. Kidder. *op. cit.*, p. 277.

de l'existence de Himiko, a engendré ce que Gina Barnes, archéologue, appelle le plus grand débat de l'histoire du Japon, puisque les experts débattent de la question depuis plus de 200 ans⁸⁴. Sans entrer dans les arcanes du débat (ce qui serait peu pertinent pour la problématique de ce travail) j'expliquerai la nature de certaines des hypothèses dominantes, puisque pour bien comprendre celles-ci, il faut remettre le mythe de Himiko dans son contexte historique.

Tout d'abord, il est possible d'apprendre beaucoup sur les mœurs des habitants du pays de Wa, telles qu'elles étaient perçues par les ambassadeurs de Wei. En effet, ceux-ci ont pris sur eux de décrire les mœurs et coutumes de leurs alliés du pays de Wa, toujours bien sûr dans l'optique de la supériorité du Royaume de Wei. Le *Gishi wa-jinden* racontent que le pays de Wa se situe au milieu de l'Océan, sur les îles montagneuses au Sud-est de la préfecture du Daifang⁸⁵. La température y est douce et tempérée, et été comme hiver, les habitants se promènent pieds nus⁸⁶. Ce détail peut sembler anodin, mais il se trouve au cœur de l'une des théories sur l'emplacement du pays de Yamatai, qui voudrait que celui-ci se situait à Okinawa, ou sur une autre île des Ryûkyû. En effet, c'est la partie du Japon qui ressemble le plus à un archipel montagneux, comparativement aux quatre îles principales du Japon, qui sans connaissance géographique de l'endroit, pourraient être considérées comme plus que des îles ou du moins, elles pourraient ne pas être considérées comme un archipel. De plus, les Ryûkyû sont le seul endroit au Japon où la température est suffisamment douce et tempérée pour pouvoir se promener pieds nus autant en été qu'en hiver⁸⁷. Cette hypothèse devient intenable lorsque l'on suppose que le Yamatai était un royaume puissant, car il lui devient difficile de contrôler les autres royaumes du pays de Wa d'une aussi grande distance des autres royaumes, mais aussi des sources du pouvoir agricole (surtout la plaine du Yamato), ainsi que du centre névralgique d'échanges commerciaux avec le continent, qui est le nord-ouest du Kyûshû. D'autant plus que le pays de Wa avait un royaume rival situé au sud du Yamatai, le Kunu, qui serait situé tout au sud de l'île de Kyûshû, alors que les Ryûkyû sont situés encore plus au sud que le Kyûshû⁸⁸.

Le *Gishi wa-jinden* continue en décrivant les rites funéraires des habitants du pays de Wa. On peut y lire que lorsqu'une personne meurt, les gens de Wa préparent un seul cercueil, sans en construire un extérieur. Ils couvrent ensuite le cercueil avec de la terre pour faire un

84 Gina L. Barnes. *Protohistoric Yamato: Archeology of the First Japanese State*, University of Michigan Center for Japanese Studies, Ann Arbor, Michigan, (1988), p. 4.

85 Voir Annexe 2.

86 Wm. Theodore de Bary et al. *op. cit.*, p. 6.

87 John E. Kidder. *op. cit.*, p. 69.

88 *Idem*.

tumulus. Les funérailles durent pendant plus de dix jours, pendant lesquels personne ne mange de viande. La famille de la personne défunte pleure et entame des chants funèbres, pendant que des amis chantent, dansent et boivent de l'alcool, afin d'atténuer le chagrin de la famille⁸⁹. À la suite de cela, la famille se plonge dans l'eau et fait ses ablutions dans un bain de purification.⁹⁰

Bien qu'il y ait plusieurs éléments qui seraient intéressants à analyser, celui qui ici est le plus pertinent est le tumulus. En effet, le *Gishi wa-jinden* mentionne clairement que le tumulus construit pour enterrer Himiko était long de plus de cent pas. Avec un tumulus d'une telle grandeur, on pourrait croire que ce serait une chose simple de localiser la tombe de la souveraine. Cela aurait pu être le cas si la période Kofun n'avait pas suivi d'aussi près la période de Himiko. La période Kofun se caractérise par l'érection de tumuli funéraires en forme de trou de serrure, appelés *kofun*. Ceux-ci sont des tumuli de souverains ou de nobles, qui veulent y manifester leur richesse et leur puissance. Or, cela contribue au débat sur l'emplacement du Yamatai, car les *kofun* les plus anciens se situent majoritairement dans la plaine du Yamato, et les experts, en supposant que Himiko ait existé, pensent que ceux-ci auraient pu être influencés par la sépulture de la souveraine (ce n'est qu'une seule des hypothèses qui placent le Yamatai dans la plaine du Yamato)⁹¹. Un autre élément du débat, qui concerne les sépultures, est la présence de *kofun* au nord-ouest de l'île du Kyûshû. La théorie voudrait que l'un de ces *kofun* du Kyûshû soit le tumulus de Himiko. Il est, toutefois, impossible pour les archéologues de fouiller toute tombe qui pourrait être celle de Himiko qu'elle soit située dans la plaine de Yamato ou sur l'île du Kyûshû, car l'Agence de la Maison impériale interdit toute fouille de *kofun* considéré être en rapport avec la famille impériale⁹².

Il y a deux hypothèses principalement reconnues concernant l'emplacement du Yamatai. La première est qu'il serait au nord-ouest de l'île du Kyûshû, en raison principalement de la proximité avec le continent et en raison du fait que les trois trésors sacrés de la famille impériale ont tous des racines profondes avec la région. La deuxième le

89 Masumi Shibata. *op. cit.*, p. 26.

90 Wm. Theodore de Bary et al. p. 6, et Masumi Shibata. p. 26.

91 Gina L. Barnes. *op. cit.*, p. 4.

92 John E. Kidder. *op. cit.*, p. 244. L'une des raisons qui interdit l'ouverture de tumuli que l'on pense reliés à la famille impériale est le caractère sacré de la famille et le souci de ne pas s'attirer les foudres d'Amaterasu, mais la raison principale derrière cette interdiction est la suspicion que les ancêtres de la famille impériale, dont Himiko, seraient en fait coréens et non japonais. Cela voudrait donc dire que le pilier de la tradition japonaise qu'est la famille impériale ne serait donc pas japonaise, dans ses racines, et cela forcerait le gouvernement japonais à reconsidérer sa relation avec les habitants coréens du Japon. C'est donc pour conserver la pureté japonaise de la famille impériale, car s'il n'y a pas de preuve du contraire, la famille impériale est considérée comme japonaise de souche à 100%.

placerait plutôt dans la plaine du Yamato, car c'est la région la plus centrale où l'agriculture est le plus développée à l'époque, facilitant la future prise de contrôle économique, politique et militaire du reste du pays par le clan Yamato, et les *kofun* les plus anciens s'y trouvent⁹³. Ce débat entraîne un second, en parallèle : la véritable identité de Himiko. En effet, même le *Gishi wa-jinden* nous en dit peu par rapport à Himiko elle-même, et comme elle est fortement liée à l'existence et à l'emplacement du Yamatai, les experts ne peuvent s'empêcher de spéculer sur qui était cette souveraine mystérieuse. Je reviendrai sur ce débat un peu plus loin, car je crois qu'il y a des éléments de la culture des Wa qui valent la peine d'être vus particulièrement pour les fins de ce travail.

Le premier de ces éléments culturels, mentionnés par le *Gishi wa-jinden*, est l'un des rituels de voyage en mer des gens de Wa. Ce rituel consiste à désigner un homme qui, pendant le voyage ne se coiffe pas les cheveux, ne se débarrasse pas de ses puces ni de ses poux, ne se lave pas, et ne lave pas ses vêtements, ne mange pas de viande et fait preuve d'abstinence. Cet homme est appelé le « gardien du sort », et agit comme s'il était en deuil. Si le voyage se déroule bien, il est récompensé avec des esclaves et d'autres richesses. Par contre, s'il y a des maladies ou des incidents, il se fait exécuter pour ne pas avoir suivi assez scrupuleusement les tabous⁹⁴. Aussi, avant d'entreprendre un voyage ou une entreprise d'envergure, ils font cuire des os, dont la nature n'est pas précisée dans le *Gishi wa-jinden*, et font de la divination afin de savoir si les choses se passeront bien ou non. Ils commencent par annoncer l'objet de divination, de la même façon qu'avec la divination par carapace de tortue, puis ils examinent les fentes dans les os résultant du feu, et prédisent le futur⁹⁵.

Le deuxième élément révèle un peu plus sur les mœurs de la société. À ce sujet, le *Gishi wa-jinden* dit que dans leurs rencontres et dans leurs comportements, les gens de Wa ne font pas de distinction entre homme, femme, adulte ou enfant. De plus, un homme d'importance peut avoir quatre ou cinq femmes, alors que les hommes ordinaires peuvent en avoir deux ou trois. Les femmes, quant à elles, ne sont ni jalouses ni ne font de libertinage. Il n'y a pas de vol et les litiges sont rares. En cas de bris des lois, le contrevenant léger se fait confisquer sa femme et ses enfants, alors que le contrevenant grave voit toute sa lignée exterminée. Il y a une distinction des classes entre les personnes, et certains hommes sont les

93 Gina L. Barnes. *op. cit.*, p. 4.

94 Wm. Thoedore de Bary et al. *op. cit.*, p. 6-7.

95 *Idem.*

vassaux d'autres hommes⁹⁶. Ces détails peuvent sembler hors contexte, mais ce sont des éléments essentiels du récit qui permettent de reconstruire le contexte sociohistorique dans lequel aurait évolué Himiko.

Tout comme pour l'emplacement du Yamatai, il y a un débat quant à l'identité réelle de Himiko. Ce débat est pertinent dans le cadre de ce travail, selon moi, non seulement parce qu'elle est au centre de ce travail, mais aussi, parce que la réponse à ce débat pourrait très sensiblement influencer l'impact du mythe sur la société japonaise actuelle. Le débat a comme point de départ l'hypothèse que le nom Himiko ne serait pas un nom propre, mais en fait un titre qui pourrait avoir été utilisé pour désigner les dirigeantes en général. Les experts proposent trois origines du nom, soit une déformation du terme archaïque « himeko », qui signifiait princesse, une combinaison des termes « hime », qui veut dire princesse, et du diminutif « ko »; ou bien, une combinaison des termes « hime » et « mikoto », qui signifie seigneur ou majesté, après le nom d'un noble ou d'un roi. Il est donc possible que Himiko soit en fait le titre de la personne mentionnée dans le *Gishi wa-jinden*, et qu'en fait il y ait eu quelques problèmes de communication entre les Chinois de Wei et les Japonais de Wa⁹⁷. Le débat tourne donc autour des différentes hypothèses concernant le nom réel de la souveraine qui se trouve dans le *Gishi wa-jinden*.

Il y a quatre hypothèses dominantes, qui cherchent toutes à comprendre à quel endroit se situait Himiko dans la lignée impériale. La raison pour cela, et probablement pour la popularité de ces théories, est que les écrits historiques les plus anciens que nous avons du Japon, par le Japon, sont le Kojiki et le Nihongi, qui tentent tous les deux de retracer la descendance impériale, dans un but de légitimation de la lignée impériale, à une époque où le système impérial japonais commençait à se consolider⁹⁸. Il est important de noter que dans la version originale du Kojiki, il n'y a aucune mention de Himiko, alors qu'il y a une tentative de placer la souveraine dans la chronologie impériale dans le Nihongi, sans pour autant la nommer, qui a été publié en 720 de notre ère, soit 8 ans après le Kojiki.

La première hypothèse à avoir été proposée est celle que Himiko serait en fait l'impératrice Jingû, dont l'existence est tout aussi incertaine que celle de Himiko. C'est cette impératrice qui a été le plus souvent évoquée en rapport avec Himiko pour trois raisons principalement. La première est que les dates de vie et de règne de l'impératrice concordent

96 *Idem*.

97 John E. Kidder. *op. cit.*, p. 23.

98 Masumi Shibata. *op. cit.*, et Nihongi, *op. cit.* (trad. Aston).

parfaitement avec les dates données pour Himiko dans le *Gishi wa-jinden*. La deuxième est que Jingû était autrefois considérée comme la première impératrice. La dernière est que dans le chapitre sur Jingû dans le Nihongi se trouvent des passages concernant Himiko, comme si les auteurs du Nihongi avaient voulu faire le lien entre les deux femmes⁹⁹. Par contre, Jingû est présentée dans le Kojiki, comme dans le Nihongi, comme l'épouse de l'empereur Chûai et la mère de l'empereur Ôjin. Bien que Ôjin ne soit pas le fils de Chûai, il reste que Jingû est dépeinte comme une épouse, une mère et une guerrière, contrairement à Himiko, qui est dépeinte comme une chamane, et qu'elle ne s'est jamais mariée. Cette théorie ne semble donc plus vraiment acceptable¹⁰⁰.

La deuxième hypothèse est que Himiko serait, en fait, la princesse Yamato-hime-no-Mikoto, dont l'existence reste aussi à déterminer. Cette dernière aurait été la fille du onzième empereur, l'empereur Suinin. Celle-ci aurait prétendument été choisie pour servir la déesse du soleil Amaterasu et lui faire des sacrifices. Aussi, à la demande de son père, elle aurait fondé le sanctuaire de Ise, qui serait en fait beaucoup plus récent que Himiko. De plus, semble-t-il que le rôle de Yamato-hime-no-Mikoto aurait été plus proche du rôle d'une prêtresse, que d'une chamane¹⁰¹. C'est une autre hypothèse relativement faible, mais qui semble plus vraisemblable que la première.

La troisième hypothèse associe Himiko à Yamato-totohi-momoso-hime, à qui le *kofun* Hashihaka est maintenant lié. Yamato-totohi-momoso-hime avait la capacité de voir le futur, et comme elle était mariée à une divinité, elle n'était techniquement pas mariée. Cette argumentation est un peu simpliste, surtout lorsqu'on pense que la princesse se serait suicidée en enfonçant des baguettes dans ses narines¹⁰², alors que selon le *Gishi wa-jinden*, Himiko est morte pendant la guerre, mais la cause directe de sa mort n'est pas mentionnée¹⁰³. C'est, jusqu'à maintenant, cette hypothèse qui semble la plus solide, malgré ces quelques différences entre les deux personnages. La raison pour laquelle cette hypothèse est solide, bien qu'elle ait ses failles, est que nous puissions lier la princesse au *kofun* de Hashihaka et que la seule chose qui nous empêche de confirmer ou d'infirmer la théorie, pour l'instant, est

99 Nihongi, *op. cit.*, Livre IX, (trad. Aston. p. 224 à 254).

100 John E. Kidder. *op. cit.*, p. 5.

101 Nihongi. *op. cit.*, Livre VI, (trad. Aston. p. 176-177.)

102 Nihongi, Livre V, « Records of the Reign of Emperor Suijin », (trad. Aston. p. 150 à 164), Les baguettes sont l'instrument qu'utilisent de nombreuses sociétés asiatiques pour ramasser leur nourriture lors d'un repas, de la même façon que les occidentaux utilisent une fourchette.

103 *Gishi wa-jinden*, *op. cit.*, 244.

l'interdiction de l'Agence de la Maison impériale de procéder à des fouilles archéologiques de ce tumulus.

La dernière hypothèse voudrait que Himiko soit Amaterasu elle-même. Bien sûr, cette théorie est hautement controversée, mais l'argumentation qui la soutient est solide. Le postulat de départ de cette hypothèse est qu'en remontant à partir du premier empereur pour lequel on a des dates claires et objectives, et qu'en se fiant au Nihongi, on l'associe à tous les empereurs qui le précèdent et à leurs ancêtres divins, en leur accordant une moyenne de dix ans de règne chacun, Himiko et Amaterasu deviennent, à tout le moins, contemporaines. Il y a, effectivement, quelques failles à cette formule, comme le fait qu'il est indéniable que plusieurs des empereurs légendaires sont, en fait des reconstructions. Il y a aussi le fait qu'il soit impossible d'affirmer que le règne moyen des empereurs soit resté constant pendant ces quelques siècles, surtout en considérant le fait qu'il ne l'ait pas été par la suite. Par contre, même si l'on considère que tous les empereurs légendaires ont existé, il est impossible de faire correspondre les époques de Jinmu, le supposé premier empereur et descendant de Amaterasu, et de Himiko. Il est, toutefois fascinant de constater que, si on recule cinq générations à partir du règne de Jinmu, jusqu'à l'époque mythique d'Amaterasu, on arrive environ à l'an 280, soit précisément pendant le règne de Himiko¹⁰⁴. Himiko serait donc issue de l'ère mythique du Japon. Cette formule n'est pas un argument, mais bien un outil permettant de soulever une option intéressante, bien sûr débattue. Il n'en reste pas moins que des parallèles importants existent entre Amaterasu et Himiko.

Le premier est le nom. En effet, cette hypothèse propose une autre origine étymologique du nom de Himiko, soit qu'il serait composé des caractères « 日, hi » signifiant soleil, et « 巫女, miko » signifiant chamane. C'est-à-dire que Himiko signifierait chamane au service du soleil, ou même chamane-soleil, alors qu'Amaterasu est le soleil lui-même. Le deuxième parallèle entre la princesse et la déesse est que les deux femmes jouent un rôle avant tout rituel, et que les deux dépendent d'un partage du pouvoir avec un frère cadet. Le dernier parallèle est l'importance du miroir pour les deux femmes. Dans le cas de Amaterasu, son miroir est devenu l'un des trois trésors de la famille impériale, et Himiko en aurait reçu une centaine de la part des Wei (Chinois) au retour de l'ambassade qu'elle avait envoyée au Royaume de Wei en 238¹⁰⁵. Bien sûr, cette hypothèse n'est pas sans faille. Toutefois, cela sous-entendrait que Amaterasu était en fait humaine et qu'elle ait porté le titre de Himiko,

104 John E. Kidder. *op. cit.*, p. 187-188.

105 *Gishi wa-jinden*, *op. cit.*, 156-157.

pour éventuellement devenir une divinité. À la lumière de ces quatre hypothèses il est facile de pencher pour l'hypothèse qui voudrait que Himiko n'ait pas été un prénom, mais bien un titre porté par les dirigeantes chamanes. Toutefois, pour faciliter l'exercice de comparaison et la compréhension du travail, je continuerai à utiliser le nom de Himiko pour décrire la souveraine. Que le nom ait été un titre ou non, cela n'empêche que le personnage mytho-historique de la souveraine a été grandement teint d'éléments mythiques, folkloriques et idéologiques au cours des siècles qui ont suivi.

En bilan, ce débat illustre bien l'impact que porte le mythe de Himiko et du Yamatai sur la communauté scientifique actuelle. Non seulement ce débat fait rage depuis plus de 200 ans, mais il n'est pas près d'être résolu. Cela bien sûr, en raison de l'interdiction de l'Agence de la Maison impériale, mais aussi parce qu'il y a de fortes chances qu'il y ait eu un problème de communication entre les ambassadeurs de Wei et les habitants du pays de Wa. Or, cela signifie que sans preuve irréfutable, même si l'on réussit à obtenir des preuves archéologiques issues du III^e siècle qui font pencher le débat en faveur d'une région ou de l'autre, il y aura toujours ce doute que les auteurs du *Waren* se soient fait dupés, intentionnellement ou non, par une figure locale¹⁰⁶. Ce débat démontre aussi l'importance du mythe de Himiko dans la société japonaise d'aujourd'hui, puisque l'interdiction de l'Agence de la Maison impériale montre à quel point la conservation du mythe est importante. En effet, si l'on réussit à prouver que Himiko est en fait seulement un titre porté par les dirigeantes des différents royaumes au III^e siècle, et que celle dont il est question dans le *Gishi wa-jinden* ne possède aucun lien avec la famille impériale, cela fait s'écrouler la légitimité de la famille impériale.

De plus, le Yamatai serait le territoire d'où viendrait la population Yamato, le groupe culturel qui forme la forte majorité de la population japonaise d'aujourd'hui, incluant la famille impériale. Autrement dit, si on apprend que Himiko et le pays de Yamatai ne sont pas réels, ou qu'ils n'ont aucun lien avec la famille impériale ou la population Yamato, la famille impériale n'a rien pour appuyer sa légitimité et pour appuyer la légitimité de l'expansion de la population Yamato au détriment des autres groupes culturels de Japonais, tels les Aïnous, qui ont été repoussés sur l'île de Hokkaido par l'expansion des Yamato. Il est vrai que le clan Yamato s'est imposé par les armes. Toutefois, comme je l'ai déjà mentionné, Himiko, en tant qu'ancêtre de la famille impériale, n'est mentionnée que dans la seconde tentative de justification de la légitimité du pouvoir impérial, c'est-à-dire le Nihongi, alors

106 John E. Kidder. *op. cit.*, p. 23.

qu'elle est absente du Kojiki. De plus, le *Gishi wa-jinden* ne mentionne aucun lien entre la souveraine et la déesse du soleil. Tout ce qui est écrit au sujet de Himiko est qu'elle confondait le peuple avec sa magie, qui sera explorée en plus grand détail au chapitre quatre, et que son règne apporta un temps de paix au Japon. Elle est donc reconnue, en raison de cette paix, comme souveraine légitime du Yamatai.

Au travers de biens de filtres flous, Himiko pourrait avoir été une chamane de la déesse du soleil, la déesse protectrice et l'ancêtre de la famille impériale. Elle serait donc, en théorie la première dirigeante sous la protection de la déesse soleil. Il est fort probable, selon moi, que Himiko était un titre porté par la souveraine du Yamatai, et que pour justifier sa prise de pouvoir, le clan Yamato a voulu se réclamer de cette souveraine légitime, lui attribuant ainsi le lien avec la déesse du soleil, qui était absent auparavant. Or, si la Himiko du *Gishi wa-jinden* est une dirigeante qui n'est pas issue du clan Yamato, cela pourrait entailler la légitimité spirituelle de la famille impériale. C'est aussi pourquoi je crois que Himiko était, pour emprunter les mots de Michael Ashkenazi, une petite tradition, qui est devenue une grande tradition. Je pense que, malgré le fait que le mythe de Himiko est écrit et pratiquement interchangeable, il a été écrit par des observateurs extérieurs, qui observaient une petite communauté. Ensuite, lorsque les Yamato ont étendu leur territoire et instauré le système impérial, dans un but de consolidation et de légitimation de la famille impériale, ils ont cherché une explication dans le passé et sont tombés sur le *Waren*, ils ont ensuite voulu prendre Himiko comme point d'ancrage.

Médée

Médée est une sorcière mythique de la Grèce antique. Elle apparaît particulièrement dans les aventures de Jason et les Argonautes, ainsi que dans la tragédie qui porte son nom, *Médée*, écrite par Euripide. Je ferai un cours résumé des épisodes qui concernent Médée, dans le but de bien illustrer la situation dans laquelle la princesse se trouvait dans la pièce *Médée*. En effet, l'épisode mythique décrit dans la pièce *Médée* est, en quelque sorte la conclusion de la quête du héros Jason. À la recherche de la toison d'or, le héros Jason de Iolcos (en Thessalie) arrive en Colchide (souvent identifiée avec la Géorgie actuelle), il y rencontre le roi Aïétès, fils du soleil Hélios, ainsi que sa fille, Médée. Du point de vue des Grecs anciens, Médée n'est donc pas une princesse grecque, mais bien une princesse barbare. Elle tombe amoureuse du héros grec et l'aide dans sa quête pour obtenir la toison d'or, entraînant la

colère de son père Aïétès¹⁰⁷. Par conséquent, elle décide de quitter la Colchide et de suivre Jason pour son voyage de retour, ce qui ne fait qu'accentuer la colère du roi. C'est ici que la sorcière commet son premier crime. Pour détourner l'attention de son père et l'empêcher de les suivre, elle capture son propre frère, l'assassine et le découpe en morceaux, qu'elle laisse à des endroits différents. De cette façon, Aïétès doit retrouver tous les morceaux de son fils, afin de pouvoir lui faire des funérailles appropriées, et ne peut donc pas suivre Jason et son équipage¹⁰⁸. À la suite de cela, les deux protagonistes arrivent à Iolcos, ville natale de Jason. Là, Médée aide Jason à se venger de son oncle Pélias, qui avait usurpé le trône au père de Jason. Elle convainc les filles de Pélias qu'elle pourra rajeunir leur père, si ces dernières le découpent en morceaux et le déposent dans un chaudron pour le faire bouillir. Elle leur fait une démonstration avec un bélier, qui est effectivement rajeuni. Toutefois, lorsque vient le tour de Pélias, elle omet d'utiliser le sortilège et celui-ci meurt¹⁰⁹. Ensuite, Jason et Médée se sont mariés et ont eu deux enfants. Comme dans tout mythe, il existe plusieurs variantes de ce récit. Il existe aussi plusieurs variantes du récit des aventures du couple mythique après leur passage à Ioclos. Certaines versions veulent que les mariés soient allés à Corinthe pour que Médée puisse prendre possession d'un héritage paternel, car son père aurait reçu la ville en cadeau de la part de Hélios. Dans cette version, Médée et Jason règnent sur la ville, mais Médée cache les enfants à qui elle donne naissance dans un temple dédié à Hera, dans l'espoir qu'ils deviennent immortels. Apprenant cela, Jason la quitte et retourne à Ioclos. Robert Flacelière ne donne pas d'autres versions des récits expliquant la raison pour laquelle le couple va s'établir dans la ville de Corinthe, mais il mentionne qu'il y a plusieurs versions de ce récit¹¹⁰.

Bien sûr, ce qui est intéressant pour moi, n'est pas la raison qui pousse le couple à se rendre à Corinthe, mais bien les événements qui s'y sont déroulés. C'est ici l'essence du mythe de Médée. C'est-à-dire, ce sont les événements qui se déroulent à Corinthe qui font la popularité, devrai-je même dire, la notoriété de la sorcière. Je ne réciterai pas la pièce dans sa totalité, mais j'en présenterai quand même les grandes lignes, afin d'explorer le personnage de Médée sous toutes ses facettes. En fait, avant la présentation de la pièce d'Euripide, il y avait déjà différentes versions du mythe qui existaient, et Euripide l'a simplement adapté pour le théâtre grec, sans se douter que sa pièce deviendrait la base d'une aussi grande quantité de

107 Apollonios de Rhodes. *Les Argonautiques*, IV, 1-240.

108 Ps.-Apollodore. *La Bibliothèque*, I, 9, 24.

109 Euripide, *Les Péliades*, fragments 601-616 (dans l'édition de Nauck).

110 Robert Flacelière. *op. cit.*, p. 10-11.

littérature scientifique. Il s'agit bien sûr d'un mythe archaïque issu des grandes traditions hellénistiques. Selon Moreau, le personnage de Médée est un personnage mythique dont les représentations ont beaucoup évolué pendant la Grèce antique. Elle aurait d'abord été une déesse-mère, qui, avec le temps, aurait été remplacée par Héra pour devenir une déesse mineure, puis une sorcière à la fois monstrueuse et humaine, comme il est possible de le constater dans la pièce d'Euripide¹¹¹. Je reviendrai sur ce concept un peu plus loin. Il est possible, selon moi, de prendre le concept de petites traditions/grandes traditions à une tout autre échelle dans le cas de Médée. Il s'agit d'un récit mythique grec antique, mais ce récit a souvent été réécrit et réadapté dans différentes langues, à un tel point, qu'il continue à avoir un impact sur notre société occidentale.

La pièce *Médée* débute avec Jason, qui se confie à son serviteur, Iphitos, au sujet de ses sentiments envers Créuse, la fille du roi Créon de Corinthe. Dans cette scène, Jason tente de décider s'il préfère faire taire ses nouveaux sentiments amoureux et rester fidèle à sa femme Médée, ou s'il préfère laisser libre cours à son amour et épouser la fille de Créon. Dès le début, on sait que Créon approuve déjà de l'union, et que la décision revient au jeune héros. Iphitos tente de se faire la voix de la raison et cherche à le convaincre que d'épouser Créuse est une mauvaise idée, car Médée est une sorcière, et bien qu'elle aime profondément Jason, celle-ci prendra mal l'idée d'être abandonnée par son époux. La scène se termine sur la décision de Jason de faire fi des avertissements de son serviteur, et de suivre la voix de l'amour, c'est-à-dire, d'épouser Créuse¹¹². Dans les scènes suivantes, on fait connaissance avec les personnages de Créuse et Créon. Créuse semble douter de la fidélité de l'amour que lui déclare Jason, car, comme elle le dit si bien, Jason est déjà marié, et il l'a déjà été une fois avant d'épouser Médée, toutefois, elle finit par accepter les avances du héros. Créon, quant à lui, annonce à Jason que son cousin Acaste cherche réparation pour le meurtre de Pélias. Le roi offre deux choix au héros, soit il laisse Acaste prendre Médée, ou il la persuade de partir en exil et épouse Créuse, se libérant ainsi du fardeau du meurtre de son oncle. Tout au long de cette discussion entre Créon et Jason, les propos du roi sont écrits de façon à rappeler que Médée est une barbare, et qu'il vaudrait mieux pour Jason d'être marié à une vraie femme grecque. À l'acte suivant, on peut voir Médée, qui visiblement n'est pas heureuse avec la décision de Jason et qui décide de se venger de lui. Tout d'abord, elle se lamente sur son sort,

111 Alain Moreau, *op. cit.*, p. 101 à 113.

112 Donald J. Mastrorade. *op. cit.*, p. 113 à 159. Je baserai mon résumé sur cette traduction de la pièce, sauf la dernière citation. Il va donc de soit que tout ce qui sera dit dans ce paragraphe paraphrase les vers présentés aux pages citées ici.

puis elle a une discussion enflammée avec Créon où celui-ci fini par lui ordonner de quitter la ville de Corinthe dès le lendemain. Encore une fois, il y a tout ce vocabulaire de barbare, mais à cela s'ajoute une peur pour la magie que possède la sorcière. À la suite de sa discussion avec Créon, Médée doit faire face à Jason, qui lui réitère des propos semblables à ceux de Créon. Toutefois, lorsque Médée lui demande de la laisser emmener ses enfants, Jason refuse, ce qui ne fait qu'attiser la colère de la princesse. C'est à ce moment que Médée se décide de se venger aussi de Créon et Créuse. La première étape de sa vengeance est de faire semblant d'avoir accepté son destin et de s'exiler, mais avant cela, elle demande à Jason de s'assurer que ses enfants seront traités comme il se doit. C'est à ce moment qu'elle invoque la déesse de la magie, de la sorcellerie et de la croisée des chemins (dans le sens où les choix que nous faisons affectent notre destin) Hécate, afin de l'aider à parfaire sa vengeance. Grâce à sa magie, elle ensorcelle une robe et une couronne, qui avaient été données à son père par Hélios en cadeau pour sa femme, et demande à ses enfants d'aller les porter à Créuse comme signe d'excuse, mais aussi de bénédiction pour le mariage. Pendant son sortilège, Médée aperçoit des esprits qui semblent sortir du monde des morts, elle reconnaît son père et son frère, et elle leur promet que cette vengeance permettra à leur esprit de reposer en paix. Toutefois, elle sent que sa vengeance n'est pas complète, avec seulement cette robe empoisonnée, qui fonctionne seulement sur Créuse et Créon. C'est à ce moment qu'elle envisage un plan beaucoup plus sordide pour se venger de Jason. Un plan qui la déchire entre son amour maternel et son désir de vengeance. En effet, Médée passe une scène complète à débattre avec elle-même, et lorsque vient le temps d'accomplir son dessein, elle hésite à plusieurs reprises. Elle finit par conclure que c'est la seule solution, autant pour assouvir sa vengeance, mais aussi que c'est son devoir en tant que mère de tuer ses enfants, afin qu'ils ne soient pas maltraités comme des bâtards, puisqu'ils ont du sang barbare. Le dernier acte de la pièce présente la conclusion du plan de Médée. On apprend par Rhodope, la servante de la sorcière, que Créuse est consumée par les flammes et le poison de la robe, et qu'en essayant de l'aider à l'enlever, Créon a été consumé par les flammes beaucoup plus rapidement que sa fille. On voit ensuite Créuse, qui fait ses derniers adieux à Jason, avant de mourir dans ses bras. À la suite de cela, Médée se présente devant le héros, qui ne pense qu'à venger Créuse, et lui annonce qu'elle a assassiné leurs enfants, puis elle s'en va sur un chariot tiré par des dragons, emportant les corps de ses enfants. Jason, dans la version d'Euripide, meurt écrasé par la poupe de l'Argo, « qui était sur le point de s'écrouler à cause de l'action du temps »¹¹³.

113 Euripide, *Médée*, 1386-1388, dans Alain Moreau. *op. cit.*, p. 53.

J'ai mentionné plus haut qu'Euripide avait adapté le mythe de Médée pour le théâtre, ce qui veut dire qu'il en a écrit sa propre version. En effet, selon Flacelière, le meurtre des enfants par la mère pourrait être une idée originale d'Euripide¹¹⁴. Flacelière présente trois alternatives à la fin du mythe, qui semblent précéder la pièce d'Euripide. La première est celle que j'ai présentée plus haut, où Jason quitte Médée après avoir appris qu'elle enterrait sa progéniture au temple de Héra en espérant qu'ils deviennent immortels. Dans cette version, le couple dirige la ville de Corinthe, car Médée a hérité de la ville de son père. Alain Moreau précise que nous devons cette interprétation à Eumélos, qui retrace l'histoire de la succession du pouvoir à Corinthe d'Aiétés à Médée¹¹⁵. Moreau explique que cette succession du pouvoir, à moins d'avoir été particulièrement rapide, ne tombe pas sous le sens, car cela ferait de Médée la cousine germaine de son grand-père, Hélios¹¹⁶. Selon Moreau, cette version du mythe relève d'une tentative d'Eumélos pour concilier deux versions du mythe, qui sont inconciliables. Toutefois, toujours selon Moreau, la raison qui pousse Eumélos à faire une telle tentative est qu'il y avait des éléments d'une tradition ancienne qui rattachaient Médée à Corinthe¹¹⁷. Il est possible de confirmer ce lien entre la ville et la sorcière dans l'une des scholies à Pindare :

« (Médée) habitait à Corinthe et soulagea les Corinthiens d'une famine en sacrifiant à Déméter et aux Nymphes Lemniennes. Zeus s'éprit d'elle, mais Médée, craignant la colère d'Héra, ne se laissa pas fléchir. Aussi Héra lui promit-elle de rendre ses enfants immortels. Mais ils moururent et les Corinthiens, qui les appellent semi-barbares, leur rendent un culte. ¹¹⁸»

Cet extrait sert aussi à expliquer pourquoi Médée croyait que d'enterrer ses enfants dans le temple de Héra les rendrait immortels.

La deuxième version du mythe pré-Euripide, présentée par l'auteur, raconte qu'après avoir assassiné Créon, craignant les représailles des parents et amis du roi, Médée se réfugie à Athènes. Par contre, elle est contrainte de laisser ses enfants à Corinthe. Elle les dépose sur l'hôtel d'Héra Acraia, pensant que Jason s'en occuperait, mais les proches de Créon les tuèrent et répandirent le mot que c'était elle qui les avait tués¹¹⁹. La troisième et dernière version mentionnée par Flacelière explique que le mythe fait partie d'une tradition corinthienne, qui persistait encore au II^e siècle de notre ère. Dans la ville, se trouve une fontaine nommée après la fille de Créon, selon la tradition, elle s'y serait jetée afin d'éteindre les flammes qui

114 Robert Flacelière. *op. cit.*, p. 13.

115 Alain Moreau. *op. cit.*, p. 49.

116 *Ibid.*, p. 50.

117 *Idem.*

118 (Scholies à Pindare, *Olympiques*, XIII, 74 = 53), dans Alain Moreau. *Op Cit*, p. 50 avec sa traduction.

119 Voir *supra*, p. 49.50.

consommaient sa robe. Bien sûr, cela a été en vain. On y trouve aussi le tombeau des fils de Médée, qui ont été lapidés par les Corinthiens pour avoir donné la robe à la princesse. Ce double meurtre d'innocents a, selon la tradition, apporté une épidémie qui tuait les enfants en bas âge. Les habitants de Corinthe consultèrent l'oracle, qui leur dit que pour apaiser les dieux, ils devaient faire des sacrifices annuels et élever une statue de la Peur, ainsi que faire porter des vêtements noirs aux enfants et leur raser la tête¹²⁰. Cette version du mythe aurait servi à expliquer le rituel qui consistait à sacrifier des agneaux à chaque année, à Corinthe. Comme il est possible de comprendre, on doit, fort probablement, l'idée de Médée comme la meurtrière de ses enfants à Euripide. Comme c'est la plus vieille version écrite de la pièce qui nous est parvenue, c'est cette vision de la sorcière qui s'est répandue à travers la société occidentale.

Pour mieux comprendre l'importance de la réception du mythe de Médée dans la société grecque antique, il convient d'analyser Euripide et son caractère. Selon les différentes sources, il serait issu soit d'une famille modeste athénienne, ou d'une famille bien en moyens, presque de noblesse¹²¹. La seconde option semble la plus véridique, puisqu'Euripide a vraisemblablement suivi l'enseignement des « sophistes » et avait le loisir de se consacrer à l'art du théâtre¹²². Enseignement non seulement de haut niveau, mais aussi très coûteux, à l'exception de Socrate, qui n'acceptait pas de rétribution. Euripide avait étudié les idées de Socrate, Anaxagore, Archélaos, Protagoras et Prodicos, qui furent respectivement philosophe, physicien et rhéteur. Cette formation reflète le goût des idées et les débats intellectuels transparents au travers de la pièce¹²³. En effet, tout au long de la pièce, chaque personnage, même les servants, semble savoir débattre comme s'ils avaient suivi une éducation semblable à celle d'Euripide. Il y a l'exception des enfants et de Cydippe, la servante de Créuse, qui ne prononcent qu'une seule phrase chaque, mais autre que cela, tous les personnages s'expriment et débattent aussi bien que les grands intellectuels de l'époque. Cet anachronisme théâtral qui engage les aristocrates anciens et leurs serviteurs semble être caractéristique d'Euripide, puisqu'il se traduit non seulement dans la pièce *Médée*, mais bien dans l'ensemble de l'œuvre du dramaturge¹²⁴. De plus, les pièces d'Euripide contiennent souvent des passages conçus

120 Parméniscos (Scholies à Euripide. *Médée*, 264/273) ; Pausanias. *Description de la Grèce* II, 3, 6-7. Voir *supra*, p. 51 avec la n.97 ; Scholie à Pindare. *Odes Olympiques*. XIII, 74 = 53 ; Elien, *Histoires Variées*, V, 21. 9. Pausanias. *Description de la Grèce*, II, 5, 1, dans Alain Moreau, p. 102.

121 Robert Flacelière. *op. cit.*, p. 5-6.

122 Peter Burian. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome: Euripide*. dir. Michael Gagarin, Vol. 3, Oxford University Press, New York, (2010), p. 130.

123 *Ibid.*, p 132.

124 *Idem*.

pour choquer l'audience et la forcer à remettre certaines choses en question. Selon Peter Burian :

« It is true that Euripide's characters more than once ask fundamental questions about the nature of the forces that control our destinies and express fundamental doubts about the meaning of human experience from the outer limits of their own suffering. ¹²⁵»

C'est pourquoi on trouve à l'intérieur de la pièce *Médée* des propos qui pourraient sembler hors de l'ordinaire pour des citoyens athéniens au V^e siècle avant notre ère . En effet, on trouve dans la pièce des passages tels celui où Médée déclare :

« On dit de nous que nous menons une vie sans péril à la maison, tandis que les hommes combattent à la guerre. Raisonement insensé ! J'aimerais mieux être en ligne, le bouclier au côté, trois fois plutôt que d'enfanter une seule. ¹²⁶ »

Ce à quoi répond le chœur de Corinthiennes :

« Ma condition acquerra glorieux renom par un retour de l'opinion publique. Voici venir l'heure du prestige pour le sexe féminin; une malsonnante rumeur ne pèsera plus sur les femmes. ¹²⁷ »

Ce sont des propos qui pourraient surprendre la population athénienne, dans une société où les rôles des hommes et des femmes au sein de la société sont déjà bien établis. Euripide explique que les femmes participent à la culture intellectuelle de la Grèce lorsque le chœur affirme qu' « il y a une Muse aussi pour les femmes », mais il affirme aussi que seule une petite partie des femmes ont accès à cette Muse, ce qui ne signifie pourtant pas que tous les hommes ont accès à une Muse¹²⁸. Une autre des tendances du dramaturge était de démystifier ses personnages. C'est-à-dire, de les rendre plus humains que héroïques, comme c'est le cas de Jason dans la pièce *Médée*¹²⁹. Euripide est aussi connu pour sa présentation des personnes ordinaires, c'est-à-dire, les paysans et les esclaves, entre autres, de façon généralement positive¹³⁰. Par contre, ce qui caractérise le plus l'ensemble de l'œuvre d'Euripide est la diversité des styles d'écriture utilisés et des thèmes abordés dans ses pièces, qui rendent l'exercice de trouver des tendances dans son œuvre d'autant plus difficile¹³¹.

Médée est donc visiblement un personnage mythique important de la Grèce antique, autant en raison du rôle qu'elle joue dans l'accomplissement de la quête de Jason et les Argonautes, qu'en raison du rôle qu'elle joue dans les différentes versions de la conclusion

125 *Idem*.

126 Euripide. *Médée*, V. 230-251, dans Pierre Flacelière. *op. cit.*, p. 18-19.

127 Euripide. *Médée*, V. 451-420, *Ibid*, p. 19.

128 Euripide. *Médée*, V. 1081 et 1088, *Ibid.*, p. 19-20.

129 Peter Burin. *op. cit.*, p. 133-134.

130 *Ibid.*, p. 134.

131 *Idem*.

des aventures du héros. J'ai présenté différentes interprétations de la sorcière au chapitre précédent et j'ai présenté une certaine version du mythe qui la concerne dans le présent chapitre. Toutefois, Médée est un personnage qui évolue avec le mythe et les époques à travers lesquelles elle est présentée. Malgré les différentes versions, il y a certaines caractéristiques de son personnage qui restent constantes. Par exemple, elle est toujours parente de Hélios, le dieu du Soleil. Aussi, elle contribue toujours au succès de la quête de Jason et elle finit, dans toutes les versions qui sont parvenues à aujourd'hui, par épouser le héros. De plus, elle est, dans toutes les versions et à toutes les étapes du mythe, capable d'utiliser la magie. La pièce d'Euripide, elle-même, ne fait donc qu'inscrire une nouvelle étape dans l'évolution de ce personnage mythique, qui fait déjà partie intégrante de la mythologie archaïque de la Grèce antique.

Chapitre 3 : Les similitudes

Le but de ce travail est d'analyser les mythes de Himiko et de Médée dans le but de voir s'il y a des similitudes significatives entre les deux civilisations au niveau du contenu d'un récit mythique. À la lumière de toute l'information que j'ai pu accumuler sur les deux récits, il est possible de constater que, même sans sortir trop loin des récits mythiques, il est possible de trouver suffisamment d'éléments de comparaison. Par contre, avec la recherche dans des ouvrages connexes, il est possible d'approfondir ces éléments et d'en identifier de nouveaux. Cette recherche permet aussi d'identifier mieux ce qui constitue des similitudes, des différences, mais surtout des absences, car les absences sont souvent des informations sur les récits mythiques eux-mêmes, qui n'y sont pas écrites textuellement. La première étape pour répondre à la question de départ de ce travail est, bien sûr, d'observer les similitudes entre les deux récits mythiques, mais aussi d'analyser les ressemblances entre les situations sociales, politiques et culturelles de chacune des civilisations analysées, ou le rôle qu'ils y jouent. Les trois similitudes observées seront leur lien puissant avec leur divinité du soleil respective, l'image qu'elles projettent en tant que femmes, ainsi que l'importance du voyage en bateau dans la mythologie des régions insulaires.

Le soleil

La première similitude que j'observerai est que les deux femmes ont un lien avec la divinité du soleil de leur société respective. Dans le cas d'Himiko, elle partage un lien puissant avec Amaterasu, alors que Médée est la petite-fille du dieu soleil Hélios. Cette observation m'a porté à me poser les questions suivantes : « Quelle importance accorde chaque civilisation à sa divinité du soleil ? » et « Comment cette divinité influence-t-elle la création de mythes ? » Pour répondre à ces questions, je ferai une courte analyse de chaque divinité tout en les réintégrant dans le contexte de leur mythe respectif.

Amaterasu

Commençons par Amaterasu. De toutes les forces primordiales qui peuplent le monde céleste, seulement deux divinités forment un couple. Izanagi et Izanami, qui sont chargés par les autres divinités célestes de consolider la Terre, qui est alors un monde fluide. Ils descendent donc sur Terre, s'unissent dans les liens du mariage et s'étreignent dans des ébats amoureux. Le premier résultat de ces ébats est la formation de l'archipel du Japon, à la suite de quoi Izanami donna naissance à une multitude de divinités. Toutefois, lorsqu'elle donne

naissance au dieu du feu, elle se brûle la région génitale et meurt de ses blessures. Ensuite, Izanagi tue le dieu du feu et descend aux enfers pour aller chercher Izanami. Toutefois, celle-ci a déjà consommé de la nourriture du monde des morts, elle ne peut retourner dans le monde des vivants¹³².

Lorsqu'Izanagi faillit à sa tâche de ramener sa femme Izanami des Enfers, celui-ci fait ses ablutions afin de purifier son corps des impuretés des Enfers. Cette action donne naissance à une multitude de dieux, dont trois surtout retiendront mon attention. Tout d'abord, de ses yeux sont nés Amaterasu et Tsuki-yomi (pour utiliser seulement les versions simplifiées de leurs noms), respectivement la déesse du soleil et le dieu de la lune. Ensuite, de son nez est né Susano-wo, dieu des tempêtes et de la foudre. Izanagi leur attribue à chacun un domaine. À Amaterasu, il confie le Ciel. À Tsuki-yomi, il attribue la Nuit, et à Susano-wo, il attribue la Mer¹³³. Un beau jour, Amaterasu envoie Tsuki-yomi rencontrer une déesse de la nourriture, mais cette dernière régurgite de la nourriture sur le dieu lunaire. Celui-ci, horrifié, la tue et retourne auprès d'Amaterasu. Celle-ci le honnit et le chasse, expliquant ainsi pourquoi le soleil et la lune sont séparés dans le ciel¹³⁴. Susano-wo, quant à lui, insatisfait du don que son père lui avait fait décida donc d'aller au Ciel défier Amaterasu. Elle remporta le défi et celui-ci déchaîne sa fureur en violant l'ordre global du monde. Il se fait tellement violent, qu'il effraie l'une des femmes qui tissait les vêtements des dieux, au point où elle se tue en s'enfonçant accidentellement sa navette dans le sexe. Cet affront à Amaterasu est tellement grave, que celle-ci se réfugie dans la caverne du Ciel, plongeant les mondes mortel et céleste dans l'obscurité totale¹³⁵. Les autres dieux réussissent à la faire sortir de sa cachette par un subterfuge qui fait appel à sa curiosité. Elle expulse Susano-wo du Ciel et établit son hégémonie sur le panthéon divin. Elle procède ensuite à fonder les origines divines et la suprématie de la famille impériale, héritière d'Amaterasu¹³⁶.

Selon ce mythe, Amaterasu est la déesse suprême du panthéon divin. Elle est l'ancêtre de la famille impériale. Ceci signifie donc que chaque membre de la famille impériale est considéré comme un descendant de la déesse. Autrement dit, dans le contexte du mythe de Himiko, il est absolument impératif qu'elle soit une prêtresse de la déesse du soleil, puisqu'il est impensable, selon la tradition japonaise, qu'un dirigeant apporte l'ordre, c'est-à-dire, que la

132 Nihongi, *op. cit.*, Livre I, (trad. Aston).

133 Pierre Lévêque. *op. cit.*, p. 27, Pierre Lévêque résume suffisamment les propos du livre I du Nihongi, tel que traduit par Aston. Je me fierai donc à son résumer afin de produire le mien.

134 *Ibid.*, p. 30-31.

135 *Ibid.*, p. 31-33.

136 *Ibid.*, p. 33-35.

population japonaise accepte de suivre un souverain, ou une souveraine, si celui-ci n'est pas affilié avec Amaterasu, d'une façon ou d'une autre.

De plus, comme je l'ai mentionné au chapitre un, Amaterasu possède un rôle avant tout symbolique et cérémonial, un peu comme la famille impériale d'aujourd'hui et des chamanes d'autrefois. Il serait donc possible de dire que le rôle des chamanes ou de la famille impériale est basé, en partie, sur le rôle de la déesse ou vice-versa. Si l'on regarde à travers l'histoire du Japon, la famille impériale a souvent eu un rôle plutôt symbolique que politique. En effet, lors du Moyen Âge japonais (1185 à 1868), le pouvoir politique revenait au Shôgun, le chef militaire suprême¹³⁷. À la suite de cela, avec la restauration de Meiji, s'établit une sorte d'équilibre des pouvoirs entre la famille impériale et les dirigeants issus de familles de guerriers. Avec la mort de l'empereur Meiji, et la maladie de son successeur, Taisho, le rôle de l'empereur se fera grandement effacé¹³⁸. Ce statut sera conservé jusqu'en 1930, lorsque commencera l'intense militarisme Japonais, où l'armée reprendra le contrôle des institutions politiques, tout en donnant une place plus importante à l'empereur Showa dans les décisions politiques¹³⁹. Ce système politique changea une dernière fois en 1947, sous la direction des États-Unis¹⁴⁰. Il est donc possible que le rôle symbolique de la famille impériale soit, de façon consciente ou inconsciente, pour les Japonais, à l'image de son aïeul céleste. Il en va de même pour Himiko, elle occupait un rôle majoritairement symbolique et cérémonial, alors que son frère occupait un rôle purement politique, tout comme la déesse qu'elle représentait.

Hélios

Hélios, de son côté, était le dieu grec du soleil et de la lumière, fils du Titan Hypérion, mais les différents conteurs grecs lui attribuent tous une mère différente. Selon Hésiode et Apollodore, c'était la Titanide Théia¹⁴¹. Selon les récits homériques, sa mère est Euryphaëssa. Il était le frère d'Eos, déesse de l'aurore et de Séléné, déesse de la lune¹⁴². En plus d'être la divinité du soleil, Hélios était le dieu garant des serments et du don de la vue. Il séjournait volontiers en Éthiopie, donc en territoire hors de la Grèce. Chaque matin, il conduisait son char, tiré par quatre chevaux, à travers le ciel, en suivant le char de sa sœur Eos. On lui

137 Mikiso Hane et Louis G. Perez. « Premodern Japan: *A historical Survey* », 2^e édition, Westview Press, Colorado, (2015), p. 87-89.

138 Mikiso Hane. « Modern Japan: *A Historical Survey* », 3^e édition, Westview Press, Colorado, (2001), p. 205.

139 *Ibid.*, p. 262 à 268.

140 *Ibid.*, p. 375 à 378.

141 Hésiode, *Théogonie*. v. 371-374, et Ps.-Apollodore, *Bibliothèque*, I,2,2; I,4,3; I,6,9; I,9,1; III,1,2.

142 Hésiode, *Théogonie*. v. 371-374.

attribuait l'invention du char à quatre chevaux¹⁴³. Pendant la journée, c'était son rôle de surveiller les hommes, mais il avait aussi la capacité d'observer les dieux. En effet, c'est lui qui dénonça l'adultère d'Aphrodite et Arès à Héphaïstos, ainsi que l'enlèvement de Perséphone par Hadès¹⁴⁴. Par contre, son observation des mortels n'était pas parfaite, car il ne vit pas les compagnons d'Ulysse lorsque ceux-ci mangèrent les bêtes de son troupeau. Pour obtenir réparation pour le bétail qu'il avait perdu, il du menacer d'aller se cacher sous terre et d'illuminer les âmes des morts dans l'Hadès. Ce troupeau, composé de 350 bœufs et 350 moutons exactement, ne devait jamais augmenter ou diminuer, car il représentait les jours et les nuits du calendrier lunaire complet. Lorsque le soir arrivait, Hélios arrivait au pays des Hespérides, à l'ouest, et retournait dans son palais à l'est. Il y arrivait en utilisant l'une des deux méthodes suivantes : par un passage souterrain, couché sur son lit d'or ou en navigant sur l'océan dans une coupe d'or¹⁴⁵. Il se disputa avec Poséidon afin de déterminer lequel des deux serait le protecteur de la ville de Corinthe. Ils assignèrent le géant aux cent bras Briarée comme arbitre de leur conflit. Celui-ci accorda la citadelle, l'Acrocorinthe, à Hélios, et la ville basse à Poséidon¹⁴⁶. Il eut plusieurs aventures amoureuses, la plupart desquelles furent difficiles, sans doute en raison de la colère d'Aphrodite. Il eut trois femmes différentes et plusieurs amantes. Sa dernière femme, selon les légendes, fut Perséis avec qui il eut plusieurs enfants, dont Aiétés. Pour lui rendre culte, on lui sacrifiait des animaux blancs, tels des bœufs, des moutons, des chevaux ou des coqs, à l'image de son troupeau céleste.

À l'instar de son aïeul céleste, Médée provient d'une terre étrangère à la Grèce, mais contrairement à celui-ci, elle n'est pas considérée comme grecque. Aussi, elle semble s'éprendre d'un homme, qui à l'instar de Hélios, semble avoir un penchant pour les histoires amoureuses compliquées. De plus, il est ironique que Créon cherche à se débarrasser de Médée, puisque son grand-père est le protecteur de l'île de Corinthe, du moins, en partie. Cela pourtant aide à justifier la fuite de Médée sur un char tiré par des dragons, que lui aurait fourni le dieu du soleil. En effet, comme elle est sa petite fille, et qu'elle se trouve sur son territoire, il est normal, dans le cas d'un mythe grec, que Médée puisse compter sur l'aide de son aïeul pour se sauver. Le fait qu'elle se sauve sur un char volant n'est pas un fruit du hasard non plus, contrairement à ce qu'insinuait Aristote lorsqu'il disait

143 Hésiode, *Théogonie*. v. 317; 957.

144 *Idem*.

145 *Idem*.

146 *Idem*.

« Les dénouements doivent résulter du sujet lui-même, et non pas d'une intervention divine comme c'est le cas dans *Médée*...¹⁴⁷».

Ce ne pouvait finir autrement, dit Flacelière, car, d'une part, Médée est menacée de mort par Jason et les Corinthiens, et d'autre part, Égée lui a promis de l'accueillir à Athènes, seulement si elle s'y rend de ses propres moyens¹⁴⁸. Je crois, qu'il y a toutefois, une autre logique derrière cette évasion de la « sorcière ». En effet, Médée aurait pu, du fait qu'elle est une sorcière, recevoir de l'aide de Hécate, qu'elle invoque au moment d'ensorceler le cadeau pour Créuse, pour s'enfuir de l'île, mais cela aurait été trop simple. Je pense qu'il y a une raison plus poussée derrière le fait qu'elle reçoive de l'aide de son grand-père¹⁴⁹. Cela sert à rappeler sa descendance divine, tout en montrant que le protecteur de la ville est de son côté. C'est donc, je crois, un choix délibéré de la part d'Euripide de conclure sa pièce de cette façon.

Bilan sur le soleil

Alors, nous avons deux divinités du soleil, qui sont fondamentalement différentes, mais qui partagent entre elles certaines caractéristiques, ainsi qu'avec leurs princesses respectives. Par exemple, Amaterasu et Hélios font tous deux partie d'une triade fraternelle divine. Dans les deux cas, on retrouve une divinité de la lune qui est du sexe opposé à la divinité du soleil, avec une troisième divinité, qui représente un autre phénomène se produisant dans le ciel, soit la pluie et les tempêtes chez les Japonais, et l'aurore chez les grecs, qui est aussi du sexe opposé à la divinité du soleil. Ils jouent tous deux un rôle d'observateurs, Amaterasu des tisserandes des vêtements divins, ainsi que de l'équilibre du monde, à travers sa descendance, et Hélios des humains, mais aussi des dieux, pendant son trajet quotidien. Là où ils diffèrent le plus dans leurs rôles respectifs, est le fait que Amaterasu occupe le poste de déesse suprême, et qu'elle doit régir les autres dieux, alors que Hélios ne possède pas ce genre de pouvoir et d'influence, malgré qu'il puisse observer tout ce qui se passe dans le domaine des dieux. De plus, ces deux divinités sont les ancêtres d'une famille royale. L'arrière petit-fils du petit fils d'Amaterasu est le légendaire et purement mythique empereur Jinmu¹⁵⁰, le « premier empereur » japonais, dont la descendance est la

147Aristote. *Poétique*, chapitre 15, paragraphe IX, 1454 b., Robert Flacelière. *op. cit.*, p. 17.

148 Flacelière. *Idem*.

149 « Le char de dragons ailés envoyé par Hélios est représenté sur des vases de Grande-Grèce du IV^e s. av. J.C. (parmi lesquels l'amphore du Musée de Munich, [...] », dans Alain Moreau, *op. cit.*, p. 77. Voir aussi, *Médée*, Image 39, dans Lexique iconographique de mythologie classique, Tome VI, Vol. 2, Artémis Verlag, Zurich et Munich, (1992), p. 199.

150 Mikiso Hane et Louis G. Perez. « Premodern Japan », *op. cit.*, p. 6.

famille impériale japonaise, alors qu'Hélios a enfanté Aïétès, qui est devenu le roi de la Colchide, cette terre barbare d'où vient Médée.

Le lien que les deux princesses entretiennent avec leur divinité respective du soleil n'est possiblement pas une coïncidence. Il est vrai qu'elles ont des liens différents avec les divinités qu'elles représentent, et que ces divinités ne jouent pas le même rôle dans leur société respective, mais on ne peut nier que ce sont des divinités essentielles dans les deux cas. En effet, il était essentiel pour expliquer le phénomène qu'elles représentent, qu'elles aient un lien avec le soleil. Comme je l'ai mentionné plus haut, Himiko représente la famille impériale, puisque le peuple a accepté de la suivre, et que son règne est connu comme une période de paix. Il est donc impensable, qu'elle ne soit pas liée à Amaterasu, puisque c'est la déesse protectrice de la famille impériale. Cela vient corroborer cette idée, lorsque sa parente Iyo lui succède et que la paix revient¹⁵¹. Le récit de Médée, quant à lui, sert entre autres à justifier le rituel Corinthien, qui consistait à envoyer sept garçons et sept filles des meilleures familles de la ville, qui se consacraient au service divin dans le *temenos* de Héra¹⁵².

Les femmes

La deuxième similitude, à observer entre les deux princesses, est que les deux protagonistes principaux de ces mythes sont des femmes. Cette similitude révèle plus d'importance lorsqu'on les remet dans leur contexte social respectif, à leur époque respective. Bien sûr, comme il sera possible de constater, la condition de la femme diffère dans les deux civilisations, mais j'ai noté cet aspect comme une similitude en raison de ce que ces deux femmes représentent, non dans le contexte de leur mythe, mais pour la condition féminine à travers le mythe.

Himiko et la femme du Yamatai

Dans le cas du Japon, selon le *Gishi wa-jinden*

« In their meetings and in their deportment, there is no distinction between father and son or between men and women »¹⁵³.

Ce serait donc dire que, pour la société japonaise à l'époque de Himiko, il pouvait être normal d'avoir une femme au pouvoir, puisqu'il n'y avait pas de distinction sociale entre les deux sexes. Il est possible que cela soit une exagération de la situation que les ambassadeurs ont

151 *Gishi wa-jinden*, 248-250.

152 Alain Moreau. *op. cit.*, p. 51.

153 Wm. Theodore de Bary. *op. cit.*, p. 7.

observée, mais il est possible que pour les ambassadeurs de Wei, habitués à une distinction entre les deux sexes beaucoup plus claire, les Japonais de Wa ne semblent pas faire de distinction. De plus, comme le rôle de chamane est basé sur le rôle d'Amaterasu, il est considéré comme normal pour les Japonais d'avoir des chamanes qui soient, mais pas exclusivement, à l'instar de la déesse, des femmes. Selon Pierre Lévêque, Himiko, avec ses pouvoirs de chamane a réussi à s'imposer comme « un souverain invisible et divin », caractéristique de son règne dont aucun de ses successeurs n'a pu hériter, pas même Iyo¹⁵⁴. Toujours selon Lévêque, les pouvoirs de la chamane lui permettaient de s'immiscer dans les relations intertribales, et d'en empêcher les conflits, sans pour autant menacer le pouvoir des différents chefs de tribus¹⁵⁵. Cela signifie donc, que non seulement une femme au pouvoir est considérée comme une situation normale, mais que cela est vu comme bénéfique, car elle peut contenir les conflits au minimum, avec son titre et ses pouvoirs de chamane.

Toutefois, ce pouvoir conféré à Himiko, en tant que souveraine et chamane, est surtout symbolique et cérémonial, puisque c'est son frère qui, dans les faits, était celui qui prenait les décisions politiques, malgré qu'elle ait aussi possiblement pris des décisions politiques. Un autre point, qu'il ne faut pas oublier, est que Himiko avait un seul serviteur masculin, et que c'était lui qui annonçait ses décrets au peuple. Bref, je crois que l'affirmation des ambassadeurs chinois, qu'il n'y avait pas de distinction entre les hommes et les femmes, est exagérée, mais je pense qu'il y avait tout de même une certaine ouverture d'esprit en ce qui concerne les différences entre les sexes à cette époque au Japon, puisqu'il y a eu des impératrices au pouvoir jusqu'au IX^e siècle, où il fut décidé que seuls les hommes pouvaient avoir accès au pouvoir.

Médée et les femmes de la Grèce antique

Médée, quant à elle, a été accueillie dans une société typique de l'antiquité. La Grèce antique est connue, en raison de la popularité de villes comme Athènes et Sparte, pour ne pas accorder une place de choix à la femme dans la société. En effet, à Athènes, où la pièce d'Euripide fut jouée pour la première fois, une femme jouait un rôle social déterminé et très strict. Toutefois, cela n'empêchait pas Euripide de suivre les revendications des femmes de son époque et d'en incorporer certaines idées dans ses pièces. En effet, outre la Médée, il n'est

154 Akira Yoshida. *Social and Political Structure in Third Century Japan Focusing on the Chapter on Wa People*, dans *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Susono 5-8 janvier 1986, III, dans Pierre Lévêque. *Op Cit.*, p. 63.

155 *Idem.*

pas rare, dans les récits mythiques grecs, de trouver des femmes avec des caractères forts, sans lesquelles les héros ne pourraient réussir dans leurs quêtes, ou même qui s'opposent à ces mêmes héros. La première idée, qui vient en tête lorsqu'on parle de femmes à caractère fort dans la mythologie grecque, est bien sûr les différentes déesses, qui peuplent le Mont Olympe, le domaine des dieux Olympiens. Les Olympiens sont généralement les dieux grecs les plus connus de tous, mais aussi ils étaient les douze dieux les plus importants du panthéon grec¹⁵⁶. Il y a Athéna¹⁵⁷ déesse de la guerre et de la défense de la cité, de la sagesse, protectrice des héros et patronne des artisans et de l'artisanat, ainsi que la responsable de la construction de l'Argo; Aphrodite¹⁵⁸ déesse de la beauté, de l'amour, du plaisir et de la procréation, et Artémis¹⁵⁹ déesse du monde sauvage, et des jeunes filles vierges, car elle était indépendante du joug des hommes, pour ne nommer que ces trois Olympiennes. Parmi les femmes mortelles, il y a Pénélope, femme de Ulysse qui pendant les dix ans suivant la guerre de Troie, a tenu tête à tous ses prétendants, qui voulaient l'épouser et disaient qu'Ulysse était mort, jusqu'à ce que ce dernier revienne de son périple¹⁶⁰. Finalement, il y a Médée avec ses propos revendicateurs, sans qui Jason n'aurait jamais réussi à s'emparer de la Toison d'or ni à retourner en Grèce.

Alain Moreau explique que le statut de Médée a évolué pendant la Grèce antique, en suivant l'évolution du mythe. En effet, il débute son explication en disant qu'un bon nombre d'indices dans les textes anciens permet de douter que Médée était, autrefois, une déesse vénérée à différents endroits dans la Grèce antique¹⁶¹. Son premier argument en ce sens prend en compte l'arbre généalogique de Médée. Autrement dit, Médée est la descendante de différentes divinités, et son père Aiétès serait un avatar de l'Hadès. La raison qui pousse Moreau à affirmer cela est que lors de leur voyage vers la Colchide, les Argonautes quittent le monde des vivants et entrent dans le monde des morts¹⁶². Le deuxième argument qu'il utilise pour étayer son hypothèse, et qui est plus précis que le premier, est que plusieurs auteurs anciens décrivent Médée comme immortelle. L'exemple le plus concret donné par Moreau est celui d'Hésiode. En effet, l'auteur antique place Médée dans le catalogue des

156 Jacques Desautels. « Dieux et mythes de la Grèce antique : *La mythologie gréco-romaine* », (1988), Les presses de l'Université Laval, Québec, p. 131. L'auteur se fonde sur la Théogonie d'Hésiode, ainsi que sur les chants homériques.

157 *Ibid.*, p. 403-412.

158 *Ibid.*, p. 250.

159 *Ibid.*, p. 242 à 244.

160 Philippe Brunet. *Homère : Odyssée*, (2012), traduit par Victor Bérard, folio classique, Gallimard, 512 p.

161 Alain Moreau. *Op Cit.*, p. 101 à 113.

162 *Ibid.*, p. 101.

« Immortelles entrées au lit d'hommes mortels, qui leur ont enfanté des fils pareils au dieux »

de la *Théogonie*¹⁶³. De plus, Moreau avance que les tentatives d'immortalisations pratiquées par Médée relèvent de sa nature divine, puisque dans tous les mythes grecs, ce sont toujours des déesses qui ont recours à ces pratiques. Il donne les exemples d'Eos, qui prie Zeus d'accorder l'immortalité à Tithonos, mais qui oublie de demander la jeunesse éternelle. Alors l'homme est immortel, mais ne cesse de vieillir et cette immortalité devient donc un fardeau¹⁶⁴. Moreau donne aussi les exemples de Déméter et Thétis, qui ont tenté de rendre, respectivement, Démophon et Achille immortels, en les enduisant d'ambrosie et en les plongeant dans le feu, la nuit. Toutefois, les deux déesses ont été interrompues par le père de chaque enfant, faisant en sorte que les deux hommes sont restés mortels¹⁶⁵. Donc, les tentatives d'immortalisation sont pratiquées seulement par des déesses et ne cessent d'échouer, ce qui signifie que l'immortalité est inatteignable pour les humains.

La deuxième étape dans l'évolution du personnage mythique de Médée se caractérise, selon Moreau, par une association avec la déesse Héra. Cette association se manifeste de trois façons principales. La première serait que la divinité chtonienne qu'était Médée s'est faite remplacée par Héra. Ce qui pousse Moreau à cette conclusion est que

« la capitale du royaume d'Aiétés est Aia, soit la Terre, comme *Gaia* ou *Gè* »¹⁶⁶.

De plus, Héra est

« mère ou nourrice de monstres chtoniens, elle envoie les serpents à Héraclès enfant ; [...] elle est assimilable à *Gè*, ou *Gè* lui est assimilable par l'association Zeus-*Gè*, [...] »¹⁶⁷.

La deuxième façon dont se fait l'association entre la déesse et la sorcière est que Médée aurait été une prêtresse du temple d'Héra. Selon Moreau, cela s'explique par le fait que Médée refuse l'amour de Zeus, et qu'en retour Héra lui promet de rendre ses enfants immortels, même si cette promesse ne fut pas gardée¹⁶⁸. De plus, à chaque fois que Médée doit quitter Corinthe, elle laisse ses enfants dans des endroits dédiés à Héra. Par exemple, selon Créophylos, Médée dépose ses enfants sur l'autel d'Héra Akraia avant de s'enfuir. Aussi,

163 Hésiode. *Théogonie*, 1019-1020.

164 Homère. *Hymne homérique à Aphrodite*, 218-220ssq ; Scholie à l'Iliade, vers XI, 1 ; Tzetzes à Lycophron, 18, dans Alain Moreau. *op. cit.*, p. 104.

165 Homère. *Hymne homérique à Déméter*, 231-274, et Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* IV, 865-879, dans Monique Halm-Tisserant. *Cannibalisme et immortalité : L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, (1993), Vérité des mythes, Les belles lettres, Paris, p. 50-57.

166 Alain Moreau. *op. cit.*, p. 108.

167 *Ibid.*, p. 108-109.

168 Voir *supra*, p. 49-50.

selon Parméniscos, les quatorze enfants de Médée se réfugient sur l'autel d'Héra en se sauvant des Corinthiennes. Finalement, chez Euripide, Médée s'apprête à ensevelir les cadavres de ses enfants au sanctuaire d'Héra Akraia¹⁶⁹. Tout cela signifie, selon Moreau, que la possibilité existe que Médée était une prêtresse de la déesse. La troisième façon dont Médée est liée à Héra est dans leur rôle commun de protectrice de Jason. À cette étape, Médée est considérée comme un instrument entre les mains d'Héra, puisque c'est elle qui la fait tomber en amour avec Jason, afin qu'elle l'aide dans les tâches que lui impose Aïétés¹⁷⁰. De plus, lors du voyage de retour, on voit Héra qui agit auprès des puissances divines pour faciliter son voyage sur la mer, alors que Médée continue de protéger le héros lorsqu'il fait face à des dangers physiques, c'est-à-dire, lors de ses confrontations avec des êtres « vivants ». Par exemple, elle prépare le guet-apens contre son propre frère et elle provoque la mort de Talos, le géant d'airain¹⁷¹. À cette étape de son évolution, Médée est considérée comme l'auxiliaire de la déesse Héra¹⁷².

La troisième étape dans l'évolution du personnage de Médée se produit, en quelque sorte, en parallèle avec la deuxième étape. Cette étape est la façon dont Médée est décrite depuis sa rencontre avec Jason, jusqu'au retour à Iolcos, et se retrouve surtout dans les versions d'Apollonios, et dans celles qui nous sont parvenues, qui précèdent la version d'Hésiode¹⁷³. Apollonios a terminé sa version au retour à Iolcos. Cela, selon Moreau, a été fait volontairement, dans le but de conserver l'image héroïque de Jason¹⁷⁴. De plus, dans la Théogonie d'Hésiode, le récit le plus ancien, que nous avons, sur le séjour du couple à Iolcos, il n'y a aucune mention du meurtre de Pélias¹⁷⁵. Le couple aurait donc eu un enfant et vécu paisiblement à Iolcos. Cela nous donne une vision de l'évolution du personnage de Médée, qui est celle d'une jeune femme qui agit par amour pour son époux. En effet, à travers toutes les étapes que traversent les passagers de l'Argo, Médée utilise seulement une magie bénéfique, soit pour les aider à vaincre Talos, soit pour rajeunir différents personnages, tel le père de Jason¹⁷⁶.

169 Euripide. *Médée*, 1378-1381.

170 Apollonios de Rhodes. *Argonautiques* III, 250, 817-818 et 1133-1134 ; Apollonios de Rhodes. *Argonautiques* IV, 11, 20-23.

171 Apollonios de Rhodes. *Argonautiques* IV, 393ssq, 1653ssq.

172 Alain Moreau, *op. cit.*, p. 107

173 *Ibid.*, p. 36-45.

174 *Ibid.*, p. 44.

175 Hésiode. *Théogonie*, 997-1002.

176 Hagias de Tézène, *Nostoi* (les Retours), Arg. Euripide, *Médée*, ainsi que la scholie d'Aristophane., *Cavaliers*, 1321, dans Alain Moreau, *op. cit.*, 46-47.

La quatrième évolution du caractère de Médée commence dans la version la plus répandue du séjour à Iolcos. C'est dans cette version du mythe que Médée trompe les filles de Pélias, afin qu'elles tuent leur père, en le découpant en morceau. Ici, Médée est considérée comme un instrument involontaire de Héra, qui exécute la vengeance de la déesse sur Pélias¹⁷⁷. Toutefois, la méthode utilisée est machiavélique, et son action force le couple à s'exiler de Iolcos. Cette étape se poursuit ensuite à Corinthe, où Jason trahit son épouse et décide d'épouser Créuse. C'est alors que Médée, dans la version d'Euripide, provoque la mort de Créuse, et par extension celle de Créon, qui périt en tentant d'aider sa fille. C'est aussi à cet endroit qu'elle tue ses propres enfants. Pendant tout l'épisode corinthien d'Euripide, Médée est traitée avec dédain et elle est crainte, en raison de sa nature barbare et du fait qu'elle puisse utiliser la magie. Toutefois, la sorcière est avant tout une femme humaine, qui plus est, aime ses enfants de tout son cœur. Elle n'est plus une déesse et elle n'est pas simplement une sorcière inhumaine¹⁷⁸. De plus, elle agit de son propre chef, c'est-à-dire, qu'elle n'a plus de lien avec Héra. En effet, en coupant son lien avec Jason, Médée coupe tout lien qu'elle aurait pu encore entretenir avec la déesse, puisqu'elle servait d'intermédiaire à Héra pour protéger le héros.

La cinquième et dernière évolution du statut de Médée se déroule toujours dans la deuxième partie de la pièce d'Euripide, et peut être observée comme complétant la quatrième évolution. Plus précisément, cette évolution se produit au moment où la sorcière est déchirée entre son amour pour ses enfants et son désir de vengeance. En effet, selon Moreau, ce combat intérieur que vit Médée n'est pas seulement un dilemme moral, mais il s'agit aussi d'un combat entre le féminin et le masculin¹⁷⁹. Chaque fois qu'elle s'apprête à exécuter un acte de vengeance envers son mari infidèle, la sorcière s'exprime comme s'exprimerait normalement un homme¹⁸⁰. Lorsqu'elle parle, elle se réfère à sa cité (Aia), à son père et à son aïeul, elle est très sensible à l'honneur, et son vocabulaire est truffé de termes militaires¹⁸¹. De plus, elle profère des commentaires à caractère revendicateur :

« On dit de nous que nous menons une vie sans péril à la maison, tandis qu'ils combattent à la guerre. Raisonnablement insensé ! Être en ligne trois fois, le bouclier au flanc, je le préférerais à enfanter une seule.¹⁸² ».

177 *Ibid.*, p. 47.

178 Euripide. *Médée*, 901-905, 922-925, 1012, 1029-1031, 1042-1044, 1056, 1064, 1071-1072, 1078-1080, et 1242ssq.

179 *Ibid.*, 163-167, 248-251, 255-258, 379, 395-398, 403-406, 765, 797, et 807-810.

180 *Idem.*

181 *Idem.*

182 *Ibid.*, 248-251.

À cette étape de son évolution, Médée a donc acquis le statut de femme virile, et elle est crainte. En effet, elle est une femme à caractère fort et n'hésite pas à dénoncer les autorités du pays qui l'accueillent ni les fondements de la société. Cette virilité est, selon Moreau, reliée à la nature barbare de la sorcière, qui lui donne le désir de s'opposer aux hommes, de dominer, de triompher¹⁸³.

Pour bien comprendre l'implication de cette évolution du personnage de Médée, il importe d'observer comment la société grecque considérait la femme. En effet, il est possible de faire des liens entre les différentes évolutions du caractère de Médée, et la place de la femme dans la Grèce antique. Tout d'abord, Hésiode décrit la création de la femme à deux reprises, dans sa *Théogonie* et dans *Les travaux et les jours*. Les deux descriptions sont similaires, mais elle est plus précise dans *Les travaux et les jours*, alors j'utiliserai des extraits de cet ouvrage :

« Et, courroucé, Zeus qui assemble les nuées lui dit : « Fils de Japet, qui en sais plus que tous les autres, tu ris d'avoir volé le feu et trompé mon âme, pour ton plus grand malheur, à toi, comme aux hommes à naître : moi, en place du feu, je leur ferai présent d'un mal, en qui tous, au fond du cœur, se complairont à entourer d'amour leur propre malheur. »¹⁸⁴.

Dans cet extrait, on voit que la motivation de Zeus pour créer la femme est de se venger de Prométhée, qui a donné le feu aux humains. Toutefois, avec cet extrait, il n'est pas possible de déterminer exactement ce qu'est ce mal dont parle Zeus. C'est avec la suite du texte d'Hésiode qu'il est indéniable que ce malheur est la femme :

« Il dit et il éclate de rire, le père des dieux et des hommes; et il commande à l'illustre Héphaïstos de tremper d'eau un peu de terre sans tarder, d'y mettre la voix et les forces d'un être humain et d'en former à l'image des déesses immortelles, un beau corps aimable de vierge; Athéné lui apprendra ses travaux, le métier qui tisse mille couleurs; Aphrodite d'or sur son front répandra la grâce, le douloureux désir, les soucis qui brisent les membres, tandis qu'un esprit impudent, un cœur artificieux seront, sur l'ordre de Zeus, mis en elle par Hermès, le Messager, tueur d'Argos.¹⁸⁵ »

Il est aussi possible de comprendre, dans cet extrait, certaines caractéristiques de la femme. Elle est belle, elle sait tisser, elle possède la grâce, mais elle est aussi la source du douloureux désir, des soucis qui brisent les membres, et elle possède un esprit impudent, ainsi qu'un cœur artificieux. Autrement dit, elle est la cause du malheur des hommes, mais en

183 Alain Moreau, *op. cit.*, p. 196-197.

184 Hésiode. *Les travaux et les jours*, 51-56, dans Jacques Desautels. *op. cit.*, p. 210.

185 *Ibid.*, 57-65.

raison de sa beauté, de sa grâce et de sa capacité à tisser, l'homme se complait à l'entourer d'amour. Donc, la femme est un mal qui accable l'homme, mais elle lui est aussi indispensable. En effet, la femme est essentielle pour la reproduction. Autrement dit, la femme permet à l'homme d'engendrer une descendance. C'est pourquoi la femme était souvent comparée à la terre : c'est elle qui porte la semence de l'homme, qui la cache en son sein, et qui la fait germer pour donner des enfants à son époux¹⁸⁶. Ainsi, l'homme peut assurer sa postérité. Pour l'homme grec, cette postérité, selon Desautels, sert de substitut à l'immortalité, qui est inatteignable¹⁸⁷. L'enfant est considéré comme le prolongement de soi-même, assurant ainsi que le nom de l'homme survive à travers les générations, créant ainsi une postérité et une pseudo-immortalité¹⁸⁸.

En quoi cela est-il pertinent avec les différentes évolutions du statut de Médée ? Simplement, parce que cela permet de mieux replacer la sorcière dans son contexte socio-historique, mais aussi cela permet de mieux comprendre en quoi le personnage lui-même est aussi important pour la mythologie grecque. Au premier stade de son évolution, Médée échappe à cette condition féminine puisqu'elle est une déesse chtonienne. En effet, les déesses sont des femmes, mais puisqu'elles font partie de la race des *théoi*, soit des dieux, et non des humains, et puisqu'elles sont immortelles, elles ne partagent pas le sort de ces femmes mortelles que les Grecs appelaient *gunai*¹⁸⁹. Dans les deuxième et troisième stades de son évolution, Médée représente la femme grecque typique, à ce détail près qu'elle possède des aïeux divins, qu'elle sait utiliser la magie et qu'elle provient d'une terre étrangère. Toutes les actions qu'elle prend pendant le voyage de retour vont dans le sens des intérêts de Jason. Elle cherche à le protéger des différents dangers, elle l'épouse et lui donne une progéniture. Ainsi, la postérité de Jason semble assurée et Médée a accompli son rôle de femme. Par contre, pendant les deux derniers stades de l'évolution du statut de Médée, la princesse devient un personnage ambigu de par sa nature. En effet, elle est une mère et donc une femme, mais la société la voit comme une sorcière, une meurtrière et une barbare. Ces trois caractéristiques la rendent imprévisible et dangereuse pour la société grecque, puisqu'elle sort du rôle traditionnel de la femme. De plus, le fait qu'elle tue la nouvelle épouse de Jason et ses propres enfants met fin aux espoirs de postérité du héros. Donc, après la mort de Jason, écrasé par la poupe de l'Argo, la lignée du héros est terminée, et il n'accède pas à cette immortalité par

186 Jacques Desautels. *op. cit.*, p. 209.

187 *Idem.*

188 *Idem.*

189 *Ibid.*, p. 207.

postérité. En accomplissant sa vengeance contre Jason, la sorcière se rebelle, du même coup, contre le rôle premier des femmes grecques. Ceci, jumelé avec son caractère de femme virile, c'est-à-dire qu'elle se comporte davantage comme un homme le ferait, montre que Médée brise la tradition et qu'elle joue un rôle beaucoup plus important que celui de génitrice pour la postérité d'un homme. Il ne faut, toutefois, pas oublier que la nature barbare de la sorcière est considérée comme un facteur influençant l'aspect viril de la sorcière.

Bilan sur le statut des femmes

En bref, nous avons deux femmes qui représentent, d'une certaine façon, les conditions de la femme de leurs civilisations respectives. On peut voir à travers le mythe de Himiko que, non seulement la divinité suprême du panthéon japonais est une femme, étant donné qu'elle est considérée comme l'ancêtre du clan qui unifiera le pays sous son contrôle dans les premiers siècles de notre ère, mais il était considéré comme bénéfique qu'une chamane soit au pouvoir. On peut aussi voir, à travers Médée, que pour la femme grecque antique, la seule façon d'être considérée comme utile à la société est en fournissant une progéniture à un citoyen grec. Il y a toutefois, encore à travers le mythe de Médée, la possibilité de comprendre qu'il y avait des revendications de la part des femmes, pour rétablir l'équilibre social, au moment où la pièce d'Euripide fut écrite. Il y a aussi cette ironie chez les Grecs, que certains des héros n'auraient jamais pu survivre à leur quête sans l'appui d'une femme aux pouvoirs surnaturels, ou au caractère plus fort que les autres. Les deux femmes sont similaires aussi dans le fait qu'elles sont toutes deux issues de l'ère mythique de leur société respective. En raison de cela, il y a la possibilité que chacune des femmes était une déesse. En effet, selon certains experts sur le Japon, Himiko pourrait, en réalité, être Amaterasu, qui aurait été divinisée par la suite. De plus, selon Moreau, Médée était, à l'origine, une déesse chtonienne de la nature et de la famille, qui aurait été remplacée par Héra, entre autres. À tout le moins, les deux femmes auraient été l'intermédiaire de la volonté d'une déesse. Himiko aurait été l'intermédiaire de Amaterasu, alors que Médée aurait servi d'intermédiaire à Héra pour protéger Jason pendant son retour à Iolcos.

Le voyage en bateau

La troisième et dernière similitude que j'observerai entre les deux femmes est moins reliée aux deux femmes elles-mêmes, qu'à leur récit mythique respectif. Cette similitude est le voyage en bateau. Le Japon étant un archipel, il est naturel pour ses habitants, et pour les ambassadeurs étrangers, surtout Coréens et Chinois, d'arriver en bateau. Or, il n'est pas

insensé d'assumer que le voyage en bateau jouait un rôle important pour les Japonais, à l'époque de Himiko, entres autres. Il existe un doute sur l'existence et l'identité même de la souveraine, mais cela ne signifie pas que les ambassades décrites dans le *Gishi wa-jinden* ne se soient pas réellement rendus au pays de Wei. Pour faciliter la lecture de cette partie du travail, je laisserai le crédit des ambassades à Himiko, comme le fait le *Gishi wa-jinden*, ce qui ne signifie pas que je suppose son existence pour autant. Dans le cas des Grecs, il n'y a aucun doute que le voyage en bateau est une partie intégrale de la mythologie grecque. J'utiliserai comme exemple le voyage de Jason à bord de l'Argo et l'*Odyssee* d'Homère. Il est important de préciser qu'en raison de la géographie du territoire des deux sociétés, il n'y a rien de surprenant dans le fait que le voyage en bateau joue un rôle important. Toutefois, il y a certains points communs entre les deux récits mythiques qui sont intéressants à observer.

Himiko et le voyage en bateau

Tout d'abord, dans le cas du Japon, le *Gishi wa-jinden* nous apprend l'un des rituels propres aux voyages en mer, au pays de Wa. Ce rituel consiste à nommer un homme qui passera l'entièreté du voyage comme s'il était en deuil, comme il a été mentionné dans les chapitres précédents. Ce rôle, semble-t-il, était un grand honneur, car si le voyage se déroulait bien, cet homme était récompensé avec du bétail et des esclaves. Par contre, prendre ce rôle était aussi un grand risque, car si une maladie ou une catastrophe frappait les voyageurs, cet homme était exécuté sous prétexte de ne pas avoir été assez scrupuleux dans l'observation des tabous¹⁹⁰. Bien sûr, avant d'entreprendre un voyage, il était impératif de consulter les devins ou les chamanes, et de lire les augures dans les os, selon la méthode décrite au chapitre un, afin de déterminer s'il était bénéfique d'entreprendre le voyage, ou s'il valait mieux attendre un peu avant d'entreprendre ledit voyage. Ceci ne représente, bien sûr, que l'aspect rituel entourant le voyage en bateau, en fonction de ce que l'on trouve dans le *Gishi wa-jinden*. Il est possible qu'il y ait eu d'autres rituels, mais que ceux-ci ont échappé aux ambassadeurs de Wei.

En plus de l'aspect rituel, le Japon étant un archipel, pour avoir des contacts avec le continent, il est nécessaire de voyager par bateau. Autrement dit, pour entrer en contact avec ses voisins, dans des buts économiques, sociaux ou politiques, Wa devait faire usage du bateau pour traverser la mer qui le sépare de la Corée du Sud et de Wei. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour laquelle nous connaissons Himiko. Elle aurait envoyé des ambassades à Wei

190 *Gishi wa-jinden*, *op. cit.*, 105-112.

à plusieurs reprises. Selon le Kojiki de Masumi Shibata, elle en envoya trois. La première en 239 de notre ère, la deuxième en 242 et la troisième en 246. Les ambassades de Wei, qui donnèrent les extraits du *Gishi wa-jinden* relatifs au pays de Yamatai et à Himiko, furent envoyées en 240 de notre ère¹⁹¹. Pour Wei, il était important de bien recevoir ces ambassades, en raison des conflits de suprématie entre les Trois-Royaumes de Chine. C'est pourquoi le royaume de Wei cherchait à conserver de bonnes relations avec la reine Himiko.

Semblerait-il que l'ambassade 239 fut faite en réponse à la conquête des commanderies de Lolang et Taïbang, seulement un an après ces conquêtes. Cela dénote un avancement technologique considérable en ce qui concerne les moyens de renseignements, de transports et de communications, de la part du Yamatai¹⁹². C'est donc en réponse à une possible menace de l'extérieur que Himiko établit son premier contact avec la Chine, dans le but, bien sûr, de ne pas se faire attaquer par le Wei. Ses plans ont bien fonctionné, car ses représentants ont reçu beaucoup de cadeaux de la part de Wei, et ces derniers ont envoyé une ambassade au Yamatai l'année suivante¹⁹³. L'ambassade de 242 n'est pas mentionnée spécifiquement dans le Kojiki. Celle de 246 a été plus fructueuse pour Wa, car elle lui a permis, selon Shibata, de mettre un pied sur le continent, dans la ville actuelle de Pusan, en Corée, et ainsi faire pression sur les trois pays de Corée, à l'époque, mais aussi de se rapprocher des civilisations dites avancées, d'importer des nouvelles techniques, ainsi que de se fournir une nouvelle source d'esclaves¹⁹⁴.

Les voyages en bateau, pour le Japon ancien, sont non seulement chargés d'aspects rituels, mais aussi d'une nécessité politique, sociale et culturelle. En effet, sans ces voyages en bateau, il serait non seulement impossible de se déplacer dans tout l'archipel, mais il aurait été impossible d'entretenir des relations amicales avec le pays de Wei, et Wa se serait, possiblement, fait envahir par les autres royaumes de Chine ou par les royaumes de Corée, en raison de ses relations tumultueuses avec ces derniers¹⁹⁵. L'utilisation du bateau a aussi permis aux Japonais de Wa de se créer un territoire sur le continent, facilitant ainsi la circulation des nouvelles technologies qui provenaient de la Chine, par exemple, l'importation

191 *Gishi wa-jinden*, *op. cit.*, dans Masumi Shibata. *op. cit.*, p. 21-22.

192 *Ibid.*, p. 22.

193 *Idem.*

194 *Idem.*

195 John E. Kidder. *op. cit.*, p. 36.

massive du cheval¹⁹⁶ pour l'agriculture ou pour se déplacer. Il en va de même pour la circulation des idées qui proviennent du continent. En effet, le bouddhisme est introduit au Japon moins de trois siècles après la mort de Himiko, ce contact avec le continent en a possiblement facilité l'importation au Japon. Ces ambassades ont aussi permis de voir que le pays de Yamatai avait dû s'adapter à sa propre situation topographique en développant des moyens de renseignements, de communications et de transports qui pouvaient permettre à Himiko de garder le contrôle sur une bonne partie de l'archipel nippon, mais aussi de se tenir au courant des événements qui se déroulaient à l'extérieur du pays, lui permettant de réagir promptement en cas de potentiel danger, comme avec les conquêtes des commanderies mentionnées plus haut.

Médée et le voyage en bateau

Dans le cas grec, il semblerait que le voyage en bateau soit une partie intégrante, à un moment ou un autre, du récit mythique typique. En effet, si l'on reste le plus près possible de Médée, il y a toute la question du périple de Jason sur l'Argo. Tout d'abord, dans le but de se rendre en Colchide et ensuite pour le chemin du retour, puis finalement, le voyage jusqu'à Corinthe. Jason et son équipage ont dû faire les sacrifices nécessaires à Poséidon, avant de partir en mer, afin que le dieu ne s'acharne pas sur l'Argo. Ensuite, il y a une longue description du voyage, qui est ponctué de toutes sortes de péripéties, toutes plus dangereuses les unes que les autres. Ces péripéties incluent des rencontres avec des monstres de toutes sortes, des arrêts en des terres hostiles, ou accueillantes où ils racontent leurs péripéties, ainsi que des rencontres avec des personnages dotés de facultés magiques. Il y a ensuite les aventures de Jason et son équipage, alors qu'ils essaient de récupérer la toison d'or, avec l'aide de Médée. Puis, il y a le retour à Iolcos, qui est tout aussi périlleux que le voyage en Colchide, sinon plus périlleux, car l'équipage doit faire face à une possible embuscade des alliés de Pélias. À la suite de cela, il y a les événements qui se déroulent à Iolcos, et qui forcent le couple à quitter la ville. Finalement, il y a le voyage d'Iolcos à Corinthe, qui ne se déroule sûrement pas sans embûches. Mon point, avec cette très brève description du mythe, est que même si la quête est d'obtenir la toison d'or, et de revenir chez lui, le voyage à bord de l'Argo est décrit dans de très menus détails. C'est donc de dire que le voyage est aussi, sinon plus important que l'objectif de la quête, puisque la majorité du récit se déroule avec les péripéties

196 Il ne faut pas oublier que le cheval n'arrive au Japon officiellement qu'au V^e siècle de notre ère. Comme c'est hors de la période que j'étudie, je n'ai pas recherché les quantités exactes de chevaux importés de cette façon.

que subissent Jason et les membres de l'équipage de l'Argo. Autrement, dit, le voyage en bateau comporte une certaine importance pour le récit mythique grec.

Pour corroborer mon affirmation, je vais tirer des exemples du récit épique l'Odyssée de Homère, qui raconte le périple de retour à la maison du héros Ulysse après la guerre de Troie. En effet, non seulement s'est-il rendu à la guerre contre Troie, en bateau, mais il revient en sa terre natale après dix ans de voyage en mer, car son équipage et lui ont attiré sur eux la colère de Poséidon, en perçant l'œil du cyclope, l'un des nombreux fils du dieu des mers. De plus, le voyage du retour ne se fait pas sans détours, tous plus extravagants les uns que les autres. Ulysse et ses compagnons se retrouvent, au cours de leur voyage, sur l'île de la magicienne immortelle Circé, qui est aussi la tante de Médée, et celle-ci leur offre son aide. Par contre, celle-ci, pour aider le groupe, les envoie dans l'Hadès, c'est-à-dire le pays des morts, pour y rencontrer l'âme d'un devin, afin qu'ils puissent retrouver la mer aux poissons, autrement dit, leur chemin en mer¹⁹⁷. Ulysse et ses compagnons reçoivent de l'aide de cette magicienne, qui les conseille sur la route à prendre pour reprendre leur voyage. Toutefois, cela illustre bien ce que je disais, lorsque je disais que le voyage était plus important que la quête, puisque Circé envoie l'équipage faire un détour, pour rencontrer un devin mort, ce qui pourrait se révéler dangereux, si Ulysse ne suit pas les instructions de la sorcière à la lettre. Le fait qu'Ulysse décide de suivre le conseil de cette sorcière, qui a pourtant transformé une partie des compagnons du héros en cochons, montre que les Grecs croyaient en la divination pour influencer leurs voyages.

Un autre passage représentatif de la mythologie grecque est le combat avec les forces de la nature. En effet, dans les deux récits mythiques, les héros doivent choisir soit de passer entre Charybde et Scylla, ou de traverser les Planctes sans se faire couler¹⁹⁸. Les Planctes sont deux pierres qui sont animées d'un mouvement vertical et, qui selon Homère :

« La première [des Pierres] ne s'est jamais laissé frôler des oiseaux, même pas des timides colombes, qui vont à Zeus le père apporter l'ambrosie : mais le chauve rocher, chaque fois, en prend une que Zeus doit remplacer pour rétablir le nombre. La seconde ne s'est jamais laissé doubler par un vaisseau des hommes; mais, planches du navire et corps des matelots, tout est pris par la vague et par des tourbillons de feu dévastateur. »¹⁹⁹.

197 Philippe Brunet. *op. cit.*, p. 201-202.

198 Alain Moreau. *op. cit.*, p. 43.

199 Homère, *L'Odyssée*, XII, 62-78, dans Jacques Desautels. *op. cit.*, p. 472.

Pendant leur voyage pour se rendre en Colchide, Jason et les Argonautes ont du passer à travers ces deux pierres. Pour réussir cet exploit, ils ont du suivre les conseils d'un vieux devin du nom de Phinée, qui leur a dit de lâcher une colombe et de la suivre si elle réussit à passer les pierres sans se faire tuer²⁰⁰. De plus, dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, le navire se retrouve à l'intersection entre Charybde et Scylla et les Planctes, mais cette fois l'Argo est sauvé par les Néréïdes, qui se lancent le bateau, comme s'il s'agissait d'une balle²⁰¹. Ulysse, quant à lui, une fois arrivé à l'intersection entre les calamités, décide d'affronter Charybde et Scylla. Homère décrit Scylla de la façon qui suit :

« Ses pieds - elle en a douze - ne sont que des moignons; mais sur six cous géants, six têtes effroyables ont, chacune en sa gueule, trois rangs de dents serrées [...]. Enfoncée à mi-corps dans le creux de la roche, elle darde ses cous hors de l'ancre terrible et pêche de là-haut, tout autour de l'écueil qui fouille son regard, [...]. Jamais homme de mer ne s'est encore vanté d'avoir fait passer là sans dommage un navire : jusqu'au fond des bateaux à la proue azurée, chaque gueule du monstre vient enlever un homme. »²⁰².

L'auteur poursuit en décrivant Charybde :

« L'autre Écueil, tu verras, Ulysse, est bien plus bas [...]. Il porte un grand figuier en pleine frondaison; c'est là-dessous qu'on voit la divine Charybde engloutir l'onde noire : elle vomit trois fois chaque jour, et trois fois, ô terreur ! elle engouffre. Ne va pas être là pendant qu'elle engloutit, car l'Ébranleur du sol lui-même ne saurait te tirer du péril... »²⁰³.

Ulysse, en choisissant de passer entre Charybde et Skylla, décide de guider son navire plus près de Skylla, car cela lui permettra de perdre seulement six de ses hommes, au lieu de courir le risque que tout son navire, et lui-même, ne soit englouti par Charybde ou ne soit complètement détruit par les Planctes²⁰⁴. Desautels souligne que bien que ces monstres et ces roches surnaturelles sont des éléments mythologiques, l'endroit où ils se trouvent pourrait sensiblement être un endroit réel, qui est extrêmement difficile pour la navigation²⁰⁵. Autrement dit, la mythologie reflète, d'une certaine façon, des éléments du réel, et dans ce cas-ci, une excellente connaissance de la géographie marine, mélangée à des explications mythologiques de phénomènes inexplicables, était de mise pour l'écriture et la réécriture de

200 Alain Moreau. *op. cit.*, p. 28.

201 Apollonios de Rhodes. *Argonautiques* IV, 1223-1622, dans Alain Moreau. *op. cit.*, p. 43. L'analogie des Néréïdes qui se lancent le bateau comme une balle est l'œuvre d'Alain Moreau.

202 Homère, *L'Odyssée*, XII, 85-100, dans Jacques Desautels. *op. cit.*, p. 473.

203 Homère, *L'Odyssée*, XII, 101-107, Jacques Desautels. *Idem*.

204 *Idem*.

205 *Ibid.*, p. 472.

ces mythes. Donc, le voyage en bateau incitait les Grecs, qui étaient un peuple de marins, à concevoir des espaces marins dangereux au plan symbolique.

Il est possible de tirer des tendances de la mythologie grecque concernant les voyages en bateau. Dans les deux cas, les héros consultent les augures au moyen d'un devin, à un moment ou à un autre de leur quête. Les deux combattent des forces surnaturelles afin de parvenir à leur objectif. Pour Ulysse, cette confrontation lui fait perdre six membres de son équipage, mais permet d'assurer que le reste de son équipage puisse continuer son voyage. Dans le cas de Jason, la méthode utilisée est plus radicale, puisqu'il opte pour l'option qui, en cas d'échec, signifie la mort de tout l'équipage et la destruction totale de l'Argo. Le troisième point en commun entre les deux récits mythiques est que les deux héros reçoivent l'aide d'une sorcière différente, qui sont toutes deux descendantes du dieu soleil Hélios. Alors, le voyage en bateau, parsemé d'arrêts et d'embûches, qui forcent les héros mythiques à recourir à une aide extérieure, à faire des détours, et qui les ralentissent dans leurs quêtes, semble être un élément important du récit mythique grec. Lorsqu'on regarde une carte de la Grèce, il est facile de comprendre pourquoi. La Grèce est composée d'une péninsule et d'un archipel, alors le transport en bateau devait être la façon la plus rapide d'entretenir des relations diplomatiques ou économiques entre les différentes villes, d'autant plus que les côtes de la Grèce sont bordées par la mer Méditerranée.

Bilan sur le voyage en bateau

Pour les deux civilisations, le voyage en bateau est une part importante de la société. En effet, cela est certainement dû au fait que les deux pays sont en fait des archipels, à la différence que la Grèce est rattachée au continent européen, alors que le Japon n'a aucun point d'attache au continent asiatique. Dans les deux cas, il s'agissait sans doute du mode de transport le plus rapide pour se déplacer d'île en île, mais aussi d'un point à l'autre d'une même île, si ce point est sur la côte. Il est aussi possible de constater que les deux civilisations croyaient en la divination pour déterminer les bénéfices du voyage, ou pour déterminer quelle route serait la meilleure à suivre pour que le voyage se déroule sans désastre. Il y a bien sûr quelques différences, comme le « gardien du sort » chez les Japonais, qui n'apparaît pas chez les Grecs. De plus, chez les Grecs, il y a cette notion de routes marines à éviter tant que possible, ce qui semble laissé de côté dans le *Gishi wa-jinden*. Il y a aussi le type de voyages en bateau qui diffère entre les deux mythologies, du moins dans les récits observés pour ce présent ouvrage. Toutefois, à la lumière de cela, il est possible de

comprendre pourquoi les deux civilisations accordaient autant d'importance au voyage par bateau, puisque cela leur permettait de consolider les liens politiques, culturels et économiques avec les différentes îles composant le pays, mais aussi avec leurs voisins respectifs. Il n'est donc pas surprenant que ces voyages prennent une part d'une telle importance au sein des deux mythologies.

Bilan récapitulatif du chapitre

Alors, comme il est possible de constater, il existe d'importantes similitudes entre les deux mythologies, mais aussi entre les deux récits mythiques des princesses étudiées dans cet ouvrage. Tout d'abord, il y a cette importante connexion avec leur divinité respective du soleil, qui révèle que le soleil est un astre qui occupe une place importante dans l'imaginaire de ces deux civilisations anciennes. Ensuite, il y a le fait que ce sont deux femmes, car cela nous renseigne sur comment les femmes étaient traitées dans ces deux civilisations distinctes, mais aussi comment leur figure mythique était utilisée. Puis, il y a les voyages en bateau et le rôle que ceux-ci jouaient pour ces deux civilisations, autant dans la mythologie que dans le monde réel, et comment on peut identifier leur importance autant dans la mythologie que dans le monde réel à travers les récits mythiques qui incluent les princesses. Bien sûr, il pourrait fort probablement y avoir d'autres similitudes entre les deux princesses et leurs récits mythiques, ainsi que les deux civilisations auxquelles elles appartiennent, mais ce sont les plus indiscutables. Les autres s'avéreraient, sans doute, davantage superficielles que celles présentées dans le présent chapitre.

Il est important de noter que les aspects des deux récits mythiques présentés dans ce chapitre ne sont pas complètement identiques, tel que mentionné à plusieurs reprises. En effet, bien que ces aspects soient fortement similaires, ils comportent tout de même leur lot de différences. Toutefois, ces différences sont assez limitées pour que ces aspects soient considérés comme des similitudes. Il sera possible de comprendre davantage ce qui constitue une différence majeure entre les deux récits au prochain chapitre.

Chapitre 4 : Les différences

La deuxième étape pour déterminer s'il y a des similitudes significatives à l'intérieur des mythologies japonaises et grecques est d'observer les différences entre les deux cultures, à travers, bien sûr, les récits mythiques de Himiko et Médée. Pourquoi observer les différences si le but est de déceler des similitudes importantes entre deux cultures ? Comme je l'ai déjà mentionné, j'observe des différences afin de mieux cerner quelles sont ces similitudes. En effet, il y a des éléments, dans chaque mythologie, qui peuvent sembler être des différences, mais qui en fait sont des similitudes, ainsi que certains éléments peuvent sembler être similaires, alors qu'en les observant de plus près, lorsqu'on les remet en contexte, ceux-ci se révèlent être des différences. De plus, ce sont les différences qui permettent de voir en quoi une société diffère de l'autre, ce qui peut aider à faire ressortir les éléments semblables entre les mythologies de ces sociétés, car en discernant ce qui est unique, on peut mieux faire ressortir ces similarités. Les principales différences, qui seront observées dans ce chapitre, sont : en premier lieu, la magie; en deuxième lieu, la question de la royauté et de l'audience royale; et en dernier lieu, le mariage, la descendance et l'héritage.

La magie

La première des différences que j'ai pu observer entre les deux sociétés est celle de la magie. En effet, alors que la magie prend une place importante dans le récit de Médée, il n'est pas nécessairement le cas pour Himiko. Cette différence se situe aussi, non pas dans l'utilisation de la magie elle-même, mais dans la perception que les Japonais et les Grecs ont de la magie.

Himiko et la magie

D'abord, dans le cas de Himiko, le seul indice sur le fait qu'elle utilise de la magie est cette simple phrase issue du *Gishi wa-jinden* :

« She occupied herself with magic and sorcery bewitching the people ²⁰⁶».

Toutefois, il s'agit d'une traduction interprétative du texte ancien. Ainsi, comme il est possible de voir au chapitre un, ce ne sont pas toutes les traductions qui accordent des pouvoirs magiques à Himiko. Le meilleur exemple parmi ceux présentés est Takashi Ishikawa qui traduit le même passage de la façon suivante

206 Wm Theodore de Bary. *op. cit.*, p. 7.

« She is good at performing *gweidau* and often misleads her people »²⁰⁷.

Le terme clé ici est donc *gweidau*. Selon Ishikawa, ce terme ferait sans doute référence à une ou plusieurs cérémonies religieuses, et n'aurait aucun lien avec la magie²⁰⁸. Cela signifie que Himiko, en plus d'être la dirigeante politique, joue un rôle de dirigeante religieuse puisqu'elle effectue les cérémonies religieuses. Cette affirmation est corroboré davantage dans différentes traductions du *Gishi wa-jinden*, telle que celle de Hori :

« She attended and rendered service to the Deities or Spirits and had a special power that bewitched the people »²⁰⁹.

Cet extrait ressemble énormément à celui trouvé dans De Barry, mais la traduction donnée par Hori ajoute comme information que Himiko interagissait avec les déités et les esprits, en leur rendant service, dans ses fonctions religieuses. Toujours selon Hori, c'était le rôle des chamanes, qu'ils soient hommes ou femmes, de rendre ces services aux êtres supranaturels²¹⁰. En raison de ces interactions avec les esprits et les divinités, la population japonaise attribuait, à travers son histoire, des pouvoirs magiques à ses chamanes. En raison de cela, même si la capacité de Himiko à utiliser la magie n'est pas explicitement écrite dans le *Gishi wa-jinden*, malgré les différentes traductions qui y font référence, elle est sous-entendue par son rôle d'autorité religieuse du royaume de Wa.

Il y a principalement deux catégories de chamanes : les Kan-nagi, qui sont rattachées à la cour impériale ou à des temples shinto, et les Kuchiyose, qui s'installent dans un village, ou qui se promènent de village en village et agissent auprès de la population²¹¹. Dans les deux cas, ces chamanes sont exclusivement des femmes. Il existe une autre catégorie de chamanes, qui est composée d'hommes et de femmes chamanes, qui sont indépendants et pratiquent le chamanisme dans le but de faire de l'argent, et que Hori nomme la catégorie magico-shamanique²¹². Bien que très différentes, ces trois catégories de chamanisme conservent des pratiques fondamentalement similaires. En effet, tous les chamanes du Japon pratiquent la transe, la télépathie, la divination, la clairvoyance, et la communication avec les esprits ou les

207 *Gishi wa-jinden*, *op. cit.*, 168-169.

208 Voir chapitre 1, p. 12.

209 *Gi-shi wa-jinden*, pp. 48, 103-4. Dans Hori Ichiro. *op. cit.*, p. 188.

210 Hori. « Folk Religion in Japan », p. 181-215.

211 *Ibid.*, p. 182.

212 *Ibid.*, p. 183. Ici, Hori utilise la classification de Tarô Nakayama, telle que présentée dans Tarô Nakayama. *Nihon fujo shi (History of Japanese Shamanesses)* (Tokyo, 1930), p. 4. Cette méthode de classification comprend les deux premières catégories de chamanes. Ichiro ajoute à ce système la catégorie magico-shamanique, car celle-ci a prit de l'expansion après la Seconde Guerre mondiale.

divinités²¹³. Les chamanes servent donc d'intermédiaires entre le monde des vivants et le monde des *kami*, le terme japonais désignant les dieux et les esprits.

De plus, les traditions de succession des Kan-nagi et des Kuchiyose, ainsi que les pratiques chamanistiques de la région d'Okinawa, révèlent que le Japon était une société, autrefois, matriarcale²¹⁴. En effet, dans la région d'Okinawa, il était normal pour une sœur et son frère d'occuper les postes de dirigeants. Le frère était normalement le dirigeant politique et la sœur, en sa qualité de chamane, était la dirigeante spirituelle. Toutefois, dans certaines régions d'Okinawa, le rôle de dirigeante spirituelle était considéré comme plus important que le rôle de dirigeant politique, et donc c'était la sœur qui était la dirigeante officielle de la région²¹⁵. Traditionnellement, le titre de chamane dirigeante était hérité de mère en fille et le frère de cette nouvelle chamane devenait le dirigeant politique par la suite. Toutefois, avec l'influence de la Chine, et le changement d'une société matriarcale à une société patriarcale, c'est la fille du frère dirigeant qui devint l'héritière légitime du titre de sa tante, pour garder le rôle de dirigeante spirituelle dans la famille²¹⁶. Le système de succession chez les Kan-nagi et les Kuchiyose est similaire à celui des familles dirigeantes d'Okinawa, en ce sens que la succession se fait de mère en fille, surtout chez les Kan-nagi²¹⁷.

Chez les Kuchiyose, il s'agit d'avantage d'une relation de mentor et d'apprentie. La jeune aspirante chamane suit les enseignements d'une chamane vétérane pour hériter de son savoir et de la tradition chamanistique des Kuchiyose²¹⁸. Elle ne possède pas nécessairement de lien de parenté avec sa mentor. Ce qui fait la particularité des Kuchiyose et du système magico-chamanistique, par rapport aux Kan-nagi, est que les chamanes des deux premières catégories sont choisies individuellement par des divinités, alors que les Kan-nagi sont rattachées à la divinité de la famille impériale ou du temple auquel elles appartiennent²¹⁹.

Il est donc possible que Himiko ait été une chamane Kan-nagi, rattachée à une famille dirigeante, dont le fonctionnement était similaire à celui des familles d'Okinawa. Par contre, il n'y a aucune mention de la divinité à laquelle elle était rattachée, à l'intérieur même du *Warren*.

213 *Ibid.*, p. 182.

214 Hori, *op. cit.*, p. 187, et Taryô Obayashi et al. « Folk Cultures of Japan and East Asia », (1966), Monumenta Nipponica Monographs No. 25, Sophia University Press, Tokyo, p. 60.

215 Obayashi et al. *op. cit.*, p. 59-60.

216 *Ibid.*, p. 59.

217 Hori. *op. cit.*, p. 203.

218 *Idem*.

219 *Ibid.*, p. 181-215.

Maintenant que le rôle de Himiko en tant que chamane est précisé, il reste à déterminer ce que la population japonaise antique pensait de la magie exercée par les chamanes en général, à travers le rôle que jouait Himiko. Selon le *Gishi wa-jinden*, c'est le peuple qui a mis Himiko sur le trône pour régler environ 70 à 80 ans de conflit²²⁰. Ce serait donc de dire que le peuple du Yamatai lui faisait confiance en sa qualité de chamane. Toujours selon le *Gishi wa-jinden*, le pays aurait connu une période de paix relative pendant son règne. Il faut toutefois prendre cette information avec réserve, car les ambassadeurs chinois interprètent des événements auxquels ils n'ont pas assisté. Il est important de noter que l'époque du règne de Himiko coïncide avec la fin de la période Yayoi et le début de la période Kofun, une période de grand changement et d'instabilité dans la structure politique et sociale du Japon²²¹. Je crois tout de même, qu'il est donc possible de comprendre que les Japonais avaient confiance en la magie de leurs chamanes, au point où ces chamanes pouvaient devenir les dirigeantes de certains territoires, et même rassurer la population en cas d'instabilité politique et sociale, comme le démontre très bien le cas de Himiko. En effet, selon le *Gishi wa-jinden* :

« Originally, the queen's country was ruled by a king who had been in power for seventy or eighty years. A major revolt took place in Wo, and people attacked each other for many years. Late, they acknowledged a woman as queen.²²² »

Autrement dit, la chamane qu'aurait été Himiko aurait été la solution pour rétablir l'équilibre politique en cette période de changements sociaux. Il est possible, selon moi de pousser la chose plus loin qu'une simple question de confiance envers ces femmes et leur magie. En effet, si l'on se fie à Pierre Lévêque, les chamanes pouvaient, avec leur autorité et leurs pouvoirs, influencer les relations intertribales. Dans le cas spécifique de Himiko, toujours selon Pierre Lévêque, elle avait réussi à s'imposer comme une souveraine invisible et divine. Ce statut lui permit, en utilisant ses pouvoirs de chamane, non seulement d'influencer les relations intertribales, mais aussi de minimiser les conflits entre les différentes tribus. De plus, elle put, grâce à ses pouvoirs et ce statut, accomplir tout cela sans être perçue comme une menace pour les différents chefs tribaux, puisqu'elle représentait la parole divine. Elle était même considérée comme la dirigeante légitime²²³. Ce serait donc de dire qu'il y avait une certaine vénération pour le rôle de chamane. En effet, si les différents chefs de tribus

220 *Gishi wa-jinden*, *op. cit.*, 140-143

221 Hori. *op. cit.*, p. 191.

222 *Gishi wa-jinden*, *op. cit.*, 160-163.

223 Voir Chapitre deux, p. 39-40.

dispersés à travers le Japon antique font confiance à cette reine invisible, au point d'arrêter les conflits entre eux, ceux-ci doivent probablement vénérer cette chamane divine.

Bien sûr, Pierre Lévêque mentionne que le cas de Himiko est unique, d'une certaine façon, car elle est la seule, selon lui, qui a réussi à s'imposer avec autant de prestance, tout en étant reconnue comme invisible et divine. Toujours selon Lévêque, aucun de ses successeurs ni aucune de ses successeuses n'a pu s'imposer comme elle l'a fait²²⁴. Toutefois, son exemple permet de comprendre que le rôle de chamane était hautement respecté et vénéré, ce qui signifierait que la magie l'était aussi, puisque ce rôle était d'utiliser la magie et de communiquer avec les esprits afin de veiller au bon fonctionnement de la société japonaise.

Médée et la magie

La société grecque antique, quant à elle, voit la magie d'une façon assez différente de la société japonaise antique. Comme il est possible de la voir à travers les péripéties de Jason et Médée, la magie peut se révéler être un allié puissant lors de confrontations avec des monstres, ou pour se tirer de situations peu favorables. En effet, pendant les péripéties auxquelles ont fait face Jason et ses camarades en Colchide, ainsi que pendant leur retour à Iolcos, Médée utilise une magie que Moreau qualifie de blanche²²⁵. Elle produit un baume qui rend Jason invulnérable, elle utilise une magie qui permet aux gens de rajeunir, elle endort le dragon qui garde la toison d'or et elle fascine Talos²²⁶. Toutes ces pratiques magiques sont considérées comme bénéfiques, puisqu'elles vont dans le sens d'aider les héros grecs, mais aussi, parce qu'elles sont utilisées à bon escient. Ainsi, selon Moreau, au stade ancien, Médée est perçue comme une bonne magicienne, qui utilise une magie bienfaitrice²²⁷. Il est donc possible de voir que la société grecque percevait la magie comme quelque chose qui pouvait être positif, tant qu'elle était utilisée pour le bénéfice d'autrui. Ceci, bien sûr, n'est que la surface de ce que les Grecs anciens pensent de la magie.

Pour comprendre comment la civilisation grecque percevait réellement la magie, il faut, selon moi, analyser la pièce *Médée* d'Euripide. Dès les premiers vers de la pièce, la nourrice exprime sa crainte envers ce que Médée fera lorsqu'elle décidera de se venger :

224 *Idem*.

225 Alain Moreau. *Op Cit.*, p. 192.

226. Euripide. *Médée*, 476 à 485, trad. Olivier Taplin, University of Chicago Press, Chicago, (1992)

227 Alain Moreau. *Op Cit.*, p. 192.

« Je crains une de ses inventions; [...], C'est une femme redoutable -Celui qui affrontera sa haine n'est pas près de chanter victoire²²⁸ ».

Il n'est pas clair à ce moment si la nourrice craint la magie de Médée ou simplement sa réaction. Toutefois, lorsque Médée demande à Créon de lui expliquer la raison derrière la nécessité de son exil la nature de la crainte se concrétise, car celui-ci lui répond :

« J'ai de bonnes raisons d'avoir peur -Tu es une femme habile avec un grand savoir au service de tes mauvais coups; [...] »²²⁹.

Il est, par conséquent très clair que le motif premier de Créon pour exiler Médée est sa crainte de la sorcière et de sa magie, à laquelle il fait référence lorsqu'il parle du grand savoir et des mauvais coups de Médée. Il y a aussi cette explication qui transparait dans la première description des pouvoirs de Médée, et qui est clairement énoncée dans les paroles de Créuse. De plus, lorsque Créuse annonce qu'elle craint les charmes de la sorcière, elle signifie en fait, qu'elle craint ses paroles, puisque comme le dit Gorgias de Leontinoi :

« The power of speech over the disposition of the soul is like the disposition of drugs (*pharmaka*) over the nature of the body. Just as different drugs drive out different humours from the body, and put an end either to disease or to life, so with speech: some words produce harm, others pleasure, others fear, while still others can embolden their listeners. Or again, by means of some harmful persuasion, words can bewitch (*pharmakeuein*), and thoroughly cast a spell (*ekgoêteuein*) over the soul (Gorgias, *Encomium of Helen 14*) »²³⁰.

La magie est crainte, car c'est un art qui dépasse tout ce dont sont capables les humains normaux et qui peut influencer des phénomènes hors du contrôle humain, tels le Ciel, l'Enfer et les Éléments. De plus, elle peut prendre plusieurs formes. En effet, elle peut être effectuée par l'intermédiaire de paroles, avec des potions fabriquées à partir de certaines plantes, ainsi qu'en inscrivant des sortilèges, souvent dans le but de nuire à autrui, mais aussi pour s'aider dans des aspects de la vie de tous les jours²³¹. Dans le cas spécifique de Médée, cette crainte de sa personne, de la part des Grecs, vient aussi du fait qu'elle est barbare, et donc elle est imprévisible et possède une inclinaison à la sauvagerie, puisqu'elle n'est pas grecque. C'est un argument qui peut sembler circulaire, mais il reflète bien l'idéologie de la Grèce antique vis-à-vis des barbares, à l'époque où Euripide présente sa pièce aux Grandes Dionysies.

Ce changement dans la personnalité de Médée se produit lors de l'épisode thessalien, c'est-à-dire, pendant le séjour à Iolcos. La Thessalie était reconnue comme la terre

228 Euripide. *Médée*, 37, 43-44, trad. Florence Dupont. Éditions Kimé, Paris, (2009).

229 Euripide. *Médée*, 284-286.

230 Derek Collins. *The Oxford Handbook of Hellenic Studies: Chapter 44 Magic*, dir. George Boys-Stones et al., Oxford University Press, New York, (2009), p. 542.

231 *Ibid.*, p. 542-550.

d'excellence pour les sorcières²³². C'est à ce moment que Médée devient considérée davantage comme une sorcière qu'une magicienne. C'est aussi à l'époque de ce mythe que les Grecs commencent à donner à Hécate le rôle de la mère de Médée²³³. Hécate est une déesse aux origines nébuleuses, c'est-à-dire, les différents mythes ne sont pas unanimes par rapport aux circonstances de sa naissance.

La Théogonie d'Hésiode lui accorde une importance particulière, soit les vers 411 à 453²³⁴. Selon Hésiode, Hécate est la fille de Persès et Astérie²³⁵. Elle est généralement considérée comme une déesse vierge, mais parfois, elle est considérée comme la mère de Scylla, qu'elle aurait eu avec Phorcys, et parfois, elle est même considérée comme l'une des amantes d'Aiétés et la mère de Médée. Les Grecs lui ont attribué plusieurs rôles à travers l'antiquité, mais ce pourquoi elle est le plus reconnue est son implication dans l'histoire de Déméter. Avec Hélios, elle aurait été la seule à s'apercevoir de la disparition de Perséphone, lorsque Hadès l'enleva. C'est elle qui servait de guide à Perséphone à chaque fois qu'elle sortait des enfers pour aller voir sa mère, Déméter, et c'est aussi Hécate qui guidait la déesse à chaque fois qu'elle devait retourner aux enfers²³⁶. Cela fit d'elle une déesse souterraine, en raison de quoi, elle apparaît sous deux aspects principaux. Le premier lui confère présidence sur les purifications et les expiations. Le second aspect est celui d'une déesse nocturne et magique. C'est elle qui préside aux enchantements et aux incantations, qui enseigne les arts magiques et qui envoie sur la Terre les monstres et les démons évoqués des enfers²³⁷. Elle reçut donc un caractère redoutable et maléfique. Elle était responsable de la magie et de la divination. On la trouvait à la croisée des chemins, et elle était associée aux démons et aux fantômes. Elle était donc une déesse qui était généralement crainte, alors il est possible de comprendre que la magie aussi soit crainte.

Avec cela, il est possible de voir que l'attitude des Grecs envers la magie est assez mitigée. Dans un premier temps, il semble y avoir ce respect pour tous les éléments de la magie divine, malgré une certaine incompréhension. En effet, comme il est possible de voir avec les différentes tentatives d'immortalisations présentées plus haut, la tentative est toujours interrompue par un parent mortel qui mésinterprète l'opération qu'il a devant lui. Il y a donc

232 Voir *supra*, p. 112, dans Alain Moreau. *op. cit.*, p. 191.

233 Dionysos Skytobrachion, 32F1a et 1b ; 32F14 = Diodore de Sicile. *Histoire universelle* IV, 45, dans Alain Moreau. *op. cit.*, p. 191-192.

234 Hésiode. *Théogonie*, 411-453.

235 *Idem.*

236 Homère. *Hymne homérique à Déméter*, 434 à 458.

237 *Idem.*

cette vénération de la magie divine, car elle est au-delà de l'entendement des mortels. Dans un deuxième temps, il semble y avoir ce respect de la magie blanche pratiquée par les magiciennes, qui aident les héros dans leurs quêtes ou qui utilisent une magie bénéfique aux autres. L'exemple le plus flagrant de cela est la magie de rajeunissement pratiquée par Médée, qui rajeunit ainsi Jason, Aeson (le père de Jason), les nourrices de Dionysos, le bélier, et selon Moreau, dans des versions très anciennes du mythe, possiblement Pélias²³⁸. Dans un troisième et dernier temps, il est possible de percevoir une certaine crainte de la part des Grecs vis-à-vis de la magie. Cette crainte se traduit très bien dans le mythe de Médée, lorsque celle-ci passe du statut de magicienne à celui de sorcière. Cette crainte est due, en partie, à l'imprévisibilité de la magie, mais aussi au fait qu'il soit impossible pour un humain ordinaire de comprendre l'entièreté de cet art.

Bilan sur la magie

Il est possible, à travers tout cela de comprendre que bien que Himiko et Médée soient toutes deux considérées comme capables de faire usage de la magie, les civilisations auxquelles elles appartiennent perçoivent la magie de façon fort différente, et que cela transparaît à travers leurs récits mythiques respectifs. Tout d'abord, les Japonais et les Chinois anciens considéraient qu'il découlait du savoir universel qu'une chamane possède des pouvoirs magiques, alors il n'était pas nécessaire de le mentionner dans les chroniques anciennes, tout comme la nature de ces pouvoirs. De plus, pour les Japonais de Wa, il y a une certaine confiance envers les arts de la magie, une confiance qui pourrait même devenir de la vénération, puisque cette magie est utilisée pour calmer les relations intertribales et conserver la paix à l'intérieur du pays, lorsque son utilisatrice était au pouvoir. Je dis utilisatrice, car comme je l'ai mentionné, c'était surtout les chamanes qui pouvaient faire de la magie, et dans ce cas-ci la chamane était une femme. Alors que pour les Grecs, la magie n'est pas seulement bénéfique.

En effet, les Grecs admirent et vénèrent la magie des dieux et des magiciens, particulièrement la magie blanche, telle que la magie de rajeunissement exercée par Médée. Toutefois, comme les divinités sont extrêmement puissantes et imprévisibles, la magie qu'elles utilisent est tout aussi imprévisible et puissante, ce qui pousse les Grecs à craindre cette même magie qu'ils vénèrent. Le cas de Médée démontre bien cette dualité entre admiration et crainte. En effet, tant que la magie utilisée par Médée est bénéfique, et blanche,

238 Alain Moreau. *op. cit.*, p. 192.

elle est reconnue comme une jeune femme amoureuse du héros grec et elle est respectée, mais dès qu'elle se met à utiliser sa magie pour commettre des meurtres, elle est considérée comme une sorcière et elle est crainte. C'est donc cette deuxième partie de la dualité admiration-crainte qui différencie les Japonais anciens des Grecs anciens par rapport à la vision qu'ils ont de la magie, puisque cet aspect de crainte semble absent chez le Japonais, du moins à l'intérieur du *Gishi wa-jinden*.

La royauté et l'audience royale

La deuxième différence que j'ai identifiée entre les deux récits mythologiques concerne la royauté. Elle se situe plus spécifiquement dans le fait de visiter ou d'obtenir une audience avec de la royauté. Les coutumes de chaque civilisation, quant à la manière de visiter la royauté, c'est-à-dire, les cérémonies et les traditions derrière ces visites, ne sont pas explicitement écrites dans les deux récits. Toutefois, il est possible à travers une analyse approfondie du sujet, et des récits, d'en déduire certaines coutumes. Ce sont justement ces coutumes qui diffèrent grandement entre les deux civilisations, et qui sont reflétées dans leurs récits mythiques respectifs. Donc, l'audience royale et les coutumes qui l'entourent définissent cette deuxième différence entre les sociétés grecque et japonaise.

Himiko et l'audience royale

Dans le récit de Himiko, les seules phrases qui révèlent une partie des coutumes regardant l'audience royale, dans les Chroniques chinoises, sont les suivantes :

« After she became the ruler, there were few who saw her. She had one thousand women as attendants, but only one man. He served her food and drinks and acted as a medium of communication »²³⁹.

Il est possible de comprendre par ces trois phrases, que peu de gens pouvaient obtenir une audience royale avec Himiko. Il est aussi possible d'apprendre que ce seul serviteur masculin, qui servait d'intermédiaire de communications, ne devait pas qu'annoncer les décrets de la reine au peuple, mais que dans le cas d'une audience royale, c'était lui qui interagissait avec les demandeurs²⁴⁰.

Comme je l'ai déjà mentionné, Himiko avait réussi, mieux que ses successeurs, à s'imposer comme une souveraine invisible et divine. Selon Obayashi, qui se fonde sur les études de l'ethnologue hollandais Claessens, le fait d'être invisible est une caractéristique de

239 *Gishi wa-jinden*, *op. cit.*, dans Wm. Theodore de Bary. *op. cit.*, p. 7.

240 Pour comparer les coutumes anciennes du Japon concernant l'audience royale avec les coutumes contemporaines, voir Annexe 4.

toutes les autorités divines²⁴¹. En effet, selon l'ethnologue, le fait d'être invisible au public est une caractéristique commune de plusieurs souverains de pays d'Asie et d'Afrique, surtout à cette époque. Même à l'intérieur de la cour royale, les serviteurs devaient faire attention pour ne pas toucher le souverain du regard. Puis, il donne l'exemple des rois d'Iran et des Achéménides, qui à l'instar de beaucoup de leurs comparses souverains de l'époque, ne s'assoiaient pas à la même table que leurs invités pour manger les repas, mais s'assoiaient à une table différente et se cachaient derrière un rideau. Toutefois, lors de certains festivals spéciaux seulement, le souverain invitait ses convives dans une salle de réception spéciale pour qu'ils puissent tous manger le repas ensemble²⁴². Certains rois, lorsqu'ils acceptaient de donner l'audience, le faisait soit à travers des rideaux, soit ils étaient assis sur leur trône, ils se voilaient le visage. On pouvait demander au souverain de retirer le voile, si et seulement si on apportait quelqu'un à l'audience, mais dans ce cas, il fallait se prosterner et baiser le plancher²⁴³.

Aussi, Obayashi continue en expliquant que dans certains pays, de pouvoir rencontrer le roi n'était pas une occasion de se réjouir, c'était même probablement pénible, ce qui contribuait à encourager le statut d'invisibilité du souverain. En effet, toujours selon l'ethnologue, surtout dans les royaumes de Bénin et du Buganda en Afrique, lorsqu'on rencontrait le roi, il était considéré comme une courtoisie de lui offrir une partie de ses terres en cadeau²⁴⁴. Autrement dit, lorsqu'une personne du royaume voulait rencontrer le souverain, elle devait être résolue à abandonner une partie de ses terres au souverain. C'est pourquoi les sujets étaient peu reconnaissants lorsqu'ils pouvaient avoir une audience avec le souverain, et qu'ils ne la demandaient, fort probablement, qu'en dernier recours.

De plus, lorsqu'une personne obtenait une audience au palais royal, selon Obayashi, il était fort peu probable que cette personne puisse s'adresser au souverain directement. En effet, le receveur d'une audience royale devait sans doute s'adresser à un représentant qui communiquait les réponses du roi. Dans certains pays, il y avait deux représentants, mais ce système fut vite abandonné, car ensemble, ces deux prenaient tout le pouvoir réel et personne ne pouvait plus voir le roi²⁴⁵. Parfois, il n'y avait qu'un seul intermédiaire. Cet intermédiaire était généralement un jeune homme, et c'était lui qui communiquait les décrets royaux au

241 Obayashi. 邪馬台国：入墨とポンチョと卑弥呼, (Yamatai Koku : Irezumi to poncho to Himiko), Bibliothèque de l'Université de Montréal, (1977), p. 94.

242 *Idem.*

243 *Ibid.*, p. 95.

244 *Ibid.*, p. 96.

245 *Idem.*

peuple. Il devait aussi recevoir les audiences royales et s'occuper des demandeurs à la place du souverain²⁴⁶. Tout cela contribuait à renforcer l'image de souverain invisible.

Selon Obayashi, Himiko, en apparaissant comme une souveraine invisible et divine, s'est inscrite dans une tendance de l'époque en Asie. En se fiant aux différents exemples, il est possible de tirer la conclusion que pour les gens du pays de Wa et du Yamatai, il était tout simplement impossible de voir Himiko, car ils étaient obligés de communiquer avec son seul serviteur masculin, qui servait d'intermédiaire à la communication. De plus, ceux qui auraient pu voir la souveraine n'auraient vu que sa silhouette à travers un rideau. Il est donc possible d'imaginer que les ambassadeurs responsables pour le *Gishi wa-jinden*, en 240, n'ont jamais pu entrer en contact avec la souveraine. Ce qui voudrait dire que l'information que nous avons d'elle pourrait, très probablement, être des oui-dire, qu'ils ont retranscrits dans leurs chroniques, et donc que cette information soit complètement, ou partiellement fausse. Ceci bien sûr n'est que de la spéculation, puisqu'il n'y a pas de façon disponible de vérifier si Himiko partageait vraiment toutes ces méthodes de rester invisible avec tous ces souverains d'Asie. Il est toutefois impossible de rejeter complètement cette idée, car cela pourrait expliquer pourquoi il y a si peu d'information disponible à son sujet et parce qu'il y a une certaine logique à tenter d'établir un parallèle entre la souveraine du Yamatai et les autres souverains de l'époque. Obayashi spécifie, toutefois, qu'entre ces États souverains, bien qu'ils s'inscrivent dans une généralité, lorsqu'il en vient aux détails, il est fort possible qu'il y ait des différences.

Médée et l'audience royale

Pour ce qui est du récit de Médée, les choses diffèrent considérablement. En effet, il est possible de voir à plusieurs reprises les personnages interagir directement avec le roi mythique de Corinthe, Créon. Lorsque Médée prétend accepter son sort, elle demande à Jason, en parlant de ses enfants :

« Demande à Créon de ne pas les expulser²⁴⁷. »

Cette courte phrase, semblablement assez anodine, dans le contexte de ce chapitre, est lourde de sens. En effet, elle signifie que Jason peut facilement voir Créon en personne. Ici, il s'agit bien sûr d'une stratégie théâtrale pour faire avancer le récit. Par contre, il serait sans doute probable que Jason était un *hetairoi*, c'est-à-dire un membre de l'entourage du roi, qui avait le

246 *Ibid.*, p. 97.

247 Euripide. *Médée*, 940.

privilège de manger et boire en compagnie du roi, et qui lui servait de conseiller autant pour les affaires d'État que pour les affaires militaires²⁴⁸. Celui-ci avait une relation de sujet/souverain avec le roi, mais aussi une relation personnelle. Il ne serait donc pas surprenant que le roi s'entretienne aussi avec leur famille. Toutefois, Jason était lui-même roi d'Iolcos, alors il est possible de penser que la raison pour laquelle il pouvait facilement s'entretenir avec Créon était simplement un privilège de sa position sociale.

Plus tôt dans la pièce, on voit Créon qui se déplace pour aller voir Médée de lui-même.

« Créon : [...] Moi je reste ici pour vérifier que mon ordre est bien exécuté et je ne rentrerai chez moi que lorsque je t'aurai chassé du territoire.²⁴⁹ »

Encore une fois, une citation courte, mais chargée de sens. Cette phrase conclut en fait un long paragraphe où Créon explique à Médée pourquoi Jason épouse Créuse et l'avertit qu'elle doit s'exiler de Corinthe si elle ne veut pas subir les représailles des habitants de la ville. Ce qui rend cette dernière phrase aussi percutante, est le fait que le roi s'est déplacé lui-même pour aller informer une femme, qui est aussi une barbare, qu'elle perdra à la fois son mari et sa terre adoptive. Bien sûr, cela est fait dans l'intérêt tragique de la pièce, mais il est possible de se demander si c'est le fait que Médée soit une sorcière qui lui vaut cet honneur. Sans oublier qu'elle est aussi une princesse et qu'elle est mariée à Jason, qui était le roi d'Iolcos. Comme elle possède des pouvoirs surnaturels, qu'elle peut manier la magie, et par respect à son statut royal, il serait possible de postuler que Créon se déplace lui-même, dans une tentative d'adoucir le courroux de la sorcière, par crainte de sa réaction. Autrement dit, ce serait par crainte des pouvoirs de la sorcière que le roi lui fait l'honneur de lui annoncer lui-même les mauvaises nouvelles. Toutefois, il n'y a aucune façon de confirmer ou d'infirmier cette hypothèse en observant le récit mythique de Médée.

Créon n'est peut-être pas un archétype de la royauté mythologique grecque, mais il est possible de comprendre certains points pertinents concernant les rois légendaires en observant ses interactions avec les autres personnages de la pièce. En effet, il est possible de comprendre que les rois mythiques sont construits, à l'instar des mythes, en fonction de répondre à un besoin. Le Créon d'Euripide en est un parfait exemple. En effet, comme il est l'un des principaux personnages de la pièce, son but premier est d'apporter des éléments qui

248 Lynette G. Mitchell. *A Companion to the Classical Greek World: Chapter 18 - Greek Government*, dir. Konrad H. Kinzl, Blackwell Publishing, USA, UK, and Australia, (2006), p. 379.

249 Euripide. *Médée*, 274-276.

feront avancer le récit de la pièce de théâtre. Pour cela, il ne peut se conduire en roi occidental typique.

Bilan sur la royauté et l'audience royale

Il est possible de voir à travers une observation approfondie des deux récits mythiques, que les deux sociétés diffèrent grandement sur le point de l'audience royale. En effet, dans la société de Himiko, le souverain est caractérisé comme invisible et divin, alors que le roi grec est plutôt dépeint comme approchable et humain. Dans la société japonaise, si l'on se fie à Obayashi, lors d'une audience avec le souverain, à l'époque de Himiko, tout était extrêmement cérémonieux et il était pratiquement impossible de voir le souverain. Il y avait peut-être même cette idée de sacrifice au souverain, qui rendait l'audience plus comme un fardeau qu'un honneur, alors que dans la société grecque, si l'on se fie à la pièce d'Euripide, le roi venait voir les sujets de lui-même, sans avoir recours à aucune cérémonie ni de sacrifice à sa personne, permettant ainsi de faire avancer l'action dans la pièce, de façon fluide. L'essence de ses différences dans la complexité de l'audience royale tient du fait qu'Himiko, est normalement considérée comme un personnage mytho-historique, alors que Créon est un personnage complètement mythologique. Autrement-dit, Himiko est une reine mythique qui évolue dans un contexte historique qui se veut réel, alors que Créon est un roi mythique construit de toutes pièces pour faire avancer le mythe de Médée, et il est donc teinté d'éléments issus des besoins théâtraux de la *Médée* d'Euripide.

Le mariage, la descendance et l'héritage

La troisième différence perceptible entre les deux cultures, à travers les deux récits mythiques, est celle du mariage, et dans le cas particulier des deux princesses, de la descendance. Ici, je n'explorerai pas la différence entre les cérémonies du mariage, puisqu'elles ne sont pas décrites dans les deux récits, mais je m'attarderai sur ce que nous savons du mariage à travers les deux princesses. Ensuite, j'analyserai les deux cas des femmes en ce qui concerne leur descendance.

Himiko, et le mariage, la descendance et l'héritage chez les Wa

Tout d'abord, le *Gishi wa-jinden* raconte certaines des coutumes concernant le mariage chez les Japonais du pays de Wa. En fait, il y est écrit :

« Ordinarily, men of importance have four or five wives; the lesser ones, two or three. Women are not loose in morals or jealous »²⁵⁰.

Il n'y a donc que cette coutume de polygamie qui y soit décrite. Toutefois, on peut aussi comprendre que malgré cette polygamie, les femmes ne sont pas des femmes aux mœurs légères et elles ne sont pas jalouses entre elles. Autrement dit, les femmes resteront fidèles à leur époux, et elles ne seront pas jalouses envers les autres femmes de leur mari. Il faut, bien sûr, prendre cette information avec un grain de sel, même s'il s'agit de toute l'information disponible sur le sujet. La polygamie fait donc possiblement partie intégrante de la culture du pays de Wa. Comme il est écrit dans le *Gishi wa-jinden*, que ces femmes ne sont pas jalouses, il est possible d'imaginer même qu'elles se supportaient en cas de besoin et qu'elles s'entraidaient dans leurs tâches quotidiennes.

L'autre information, qui est partagée par le *Gishi wa-jinden*, est qu'il y a une certaine logique derrière cette polygamie. En effet, il y est écrit que les hommes d'importance ont normalement entre quatre et cinq femmes, alors que les hommes de moindre importance en ont normalement deux ou trois. Il y a donc cette logique, que si un homme est bien nanti, il aura davantage de femmes qu'un homme qui a moins de moyens. Par cette même logique, il est possible de supposer que la polygamie n'était pas un luxe offert à tous. C'était peut-être la norme, selon le *Gishi wa-jinden*, mais seulement pour les hommes de la noblesse et il y a de fortes probabilités que le paysan pauvre ne puisse subvenir aux besoins de plus d'une femme.

Dans le cas particulier de Himiko, comme je l'ai déjà mentionné, elle ne s'est jamais mariée²⁵¹. Cela signifie, par extension, qu'elle n'a jamais eu de descendance, au moins pas de descendance officielle. En conséquence, la famille impériale, qui se légitime par rapport à Himiko, ne peut pas être une descendante de la chamane. En effet, elle peut au mieux être dans la lignée de Iyo, la successeuse indirecte de Himiko. Logiquement, Himiko ne peut pas être l'aïeule de la famille impériale. Même si elle avait eu une progéniture quelconque, il est impossible que celle-ci soit acceptée comme ancêtre de la famille impériale, tout d'abord, parce qu'elle n'a jamais accédé au pouvoir. Deuxièmement, cette progéniture imaginaire aurait été une progéniture bâtarde, car elle aurait été conçue hors mariage et ne pourrait jamais être considérée comme héritière légitime de Himiko. Donc, c'est à travers Iyo que la famille impériale peut revendiquer un lien avec Himiko. En effet, comme il est écrit plus haut

250 *Gishi wa-jinden*, *op. cit.*, dans Wm. Theodore de Bary. *op. cit.*, p. 7.

251 Voir chapitre un, p. 12, 13 et 14.

dans ce travail, Iyo était une parente de Himiko, et lorsqu'elle prit sa place sur le trône du Yamatai, le malaise créé par la présence de son prédécesseur se dissipa et la paix revint²⁵².

Iyo est donc l'héritière légitime de la volonté de Himiko. Cela est appuyé par la supposition que Iyo était l'apprentie de Himiko, dans son éducation de chamane. Le *Gishi wa-jinden* ne mentionne pas ce qui est arrivé à Iyo par la suite, sauf qu'elle a été reconnue comme la souveraine légitime par l'ambassadeur de Wei de l'époque et qu'elle a envoyé une ambassade et des cadeaux au royaume de Wei²⁵³. Toutefois, ce que l'on peut déduire à la lumière de tout ce qui a été dit aux chapitres précédents et de ce qui est écrit dans le *Gishi wa-jinden*, c'est que Iyo devait avoir un lien avec Amaterasu, puisqu'elle réussit à apaiser le chaos qui suivit le couronnement de son prédécesseur. Il est donc possible de stipuler que la famille impériale descend directement de Iyo, et est ainsi l'héritière légitime de la volonté de Himiko. Ce qui voudrait dire que l'héritage du pouvoir symbolique peut se faire en héritant de la volonté d'un souverain légitime, à la condition d'avoir un lien avec la déesse du soleil. Il est aussi possible de stipuler que, à l'instar de Himiko, Iyo ne s'est pas mariée, pour quelque raison que ce soit, et que la famille impériale serait en fait l'héritière légitime de la volonté de Iyo, et donc par extension, l'héritière légitime de la volonté de Himiko. Cette petite nuance signifierait qu'il est possible d'avoir un héritier sans partager de lien de sang avec cet héritier, comme on le fait avec des testaments aujourd'hui. Ceci relève surtout de la spéculation, puisque Iyo est mentionnée exclusivement dans le *Gishi wa-jinden*, mais ce sont des spéculations basées sur mes observations et mes analyses qui, je crois, sont plausibles.

En ce qui concerne le mariage et la descendance, devrais-je même dire l'héritage, l'information qui est parvenue jusqu'aujourd'hui, pour le Japon, laisse beaucoup de place à la spéculation. Il y a toutefois des éléments qui permettent de tirer des conclusions on ne peut plus partielles. La première de celles-ci, les habitants du pays de Wa étaient polygames et le nombre de femmes qu'un homme pouvait avoir était étroitement lié à sa situation sociale et financière. De plus, il est aussi possible de conclure avec réserve que les femmes d'un même mari étaient généralement fidèles et solidaires entre elles. En ce qui a trait à l'héritage et à la descendance, il est possible d'affirmer que Himiko n'avait probablement pas de descendance, puisqu'elle n'était pas mariée, et que Iyo et la famille impériale sont considérés comme les héritiers légitimes de la volonté de Himiko, en raison de leur lien avec la déesse Amaterasu,

252 Voir chapitre un, p. 13.

253 *Gishi wa-jinden*, 248-256..

et du fait qu'aucun d'eux ne peut être sa descendance directe. Cela renforce aussi la possibilité qu'Iyo ait fait son apprentissage de chamane sous la tutelle d'Himiko.

Médée, et le mariage, la descendance et l'héritage chez les grecs antiques

Ensuite, le récit de Médée permet de voir comment fonctionnaient les arrangements matrimoniaux en Grèce antique. Il n'y a aucune mention de la cérémonie en tant que telle dans la pièce d'Euripide, mais il y a tout de même des informations pertinentes concernant le fonctionnement d'un mariage. En fait, toute la pièce *Médée* tourne autour d'un mariage qui tourne mal, entre autres à cause de l'infidélité de l'époux, mais aussi en raison des pressions sociales exercées sur le couple. Bien sûr, la conclusion de la pièce prend une tournure complètement dramatique, puisqu'il s'agit d'une tragédie. Dès le début de la pièce, la nourrice annonce que Jason a choisi d'abandonner Médée et d'épouser Créuse.

« Jason répudie ma maîtresse et abandonne ses enfants -Pour faire un mariage royal -Il épouse la fille de Créon le souverain du pays.²⁵⁴ »

Dans cette citation, il est possible de constater ce que je disais à propos de devoir choisir entre les deux femmes, mais aussi de voir que le choix de Jason est déjà fait, et qu'il choisit Créuse. Ce choix entre son mariage actuel et son futur mariage avec la princesse de Corinthe révèle au lecteur attentif que le peuple grec était un peuple monogame, c'est-à-dire qu'un homme pouvait se marier avec une seule femme à la fois²⁵⁵. Ceci semblerait être corroboré par l'histoire de l'adultère d'Aphrodite et de Arès, vis-à-vis d'Héphaïstos, que j'ai mentionnée au chapitre un. En effet, comme Aphrodite est mariée à Héphaïstos, mais qu'elle entretient une relation avec Arès, cela revient à de l'adultère²⁵⁶. La société grecque semble voir d'un mauvais œil les relations d'amour extraconjugales, même chez leurs dieux, en général, alors il serait impensable de tolérer cela chez des mortels.

Par contre, ce n'est pas l'amour charnel qui est mal vu par la société grecque, et que si ça n'avait été que cela Médée s'en serait sans doute accommodée, si Jason s'était pris une concubine de condition servile²⁵⁷. Toutefois, le fait qu'il s'éprenne d'une princesse et qu'il veuille l'épouser, et pas seulement faire du concubinage, remplaçant ainsi Médée comme maîtresse de la maison, c'est ce qui enrage la sorcière à ce point²⁵⁸. En effet, selon John H.

254 Euripide. *Médée*, 17 à 19.

255 John H. Oakley and Rebecca H. Sinos. *The Wedding in Ancient Athens*, University of Wisconsin Press, (1993), p. 4.

256 Homère. *Odyssée*, VIII, 267-369.

257 Oakley and Sinos. *op. cit.*, p. 9.

258 *Idem*.

Oakley et Rebecca H. Sinos, le mariage était ce qui assurait la légitimité et la citoyenneté aux enfants conçus par un couple. Ceci signifierait donc, que sans les liens du mariage pour unir Médée à Jason, leurs enfants devenaient soudainement illégitimes aux yeux du monde grec, puisqu'ils ne faisaient plus partie de l'unité familiale reconnue par la société²⁵⁹.

En ce qui a trait à la descendance, la pièce d'Euripide raconte comment Médée a eu deux enfants avec Jason, mais aussi comment elle les a assassinés. Elle s'est donc retrouvée sans descendance. Certaines versions du récit de ce qui lui arriva après les événements à Corinthe veulent qu'elle ait épousé Égée à Athènes et qu'ils auraient eu un fils du nom de Médos, qui devint roi de la Colchide²⁶⁰. Par contre, il y a très peu d'informations sur celui-ci, et ce qui m'intéresse est davantage l'héritage laissé par la pièce elle-même²⁶¹, que par Médée. Quoique certains experts croient, tout comme moi, que le récit de Médée servait à expliquer le sacrifice annuel de Corinthe²⁶², ce qui pourrait être considéré comme l'héritage réel de Médée.

Dans le cas de Médée, il est possible de comprendre, à travers le récit, que la société grecque antique était une société monogame, où le divorce existait, mais auquel cas, les enfants du premier mariage étaient souvent déconsidérés²⁶³. Bien sûr, pour un homme il était plus facile d'obtenir le divorce que pour une femme. De plus, il est possible de comprendre que le concubinage était accepté, quoique peu apprécié par l'épouse, à condition que la concubine soit de condition servile, et que la relation entre l'époux et la concubine s'arrête au concubinage, dans les familles nobles à tout le moins. Au niveau de la descendance et de l'héritage, il est possible de comprendre que puisque Médée a assassiné ses deux enfants, et que Jason meurt, la lignée familiale de Jason s'est éteinte, sauf dans le cas où il aurait eu des enfants avec sa première femme, avant de rencontrer Médée en Colchide. Médée aurait eu un autre fils, qui aurait régné sur la Colchide et aurait même nommé un territoire, soit après lui-même, soit après Médée, le territoire de Média²⁶⁴. Il y aurait donc possiblement eu une lignée descendant directement de Médée et donc d'Hélios qui aurait subsisté en Asie Mineure, mais ce n'est pas de cela dont je souhaite discuter. L'héritage réel laissé par le récit de Médée se

259 *Idem*.

260 Dionysos Skytobrachion. 32F14 = Diodore, IV, 55, 6-7, et Diodore, IV, 56, 1, dans Alain Moreau. *op. cit.*, p. 58-59.

261 Pour plus d'information sur le sujet, voir Annexe 3.

262 Pierre Bonnechere. « Le sacrifice humain en Grèce ancienne », Kernos Suppléments 3, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique Athènes-Liège, (1994), p. 70-74.

263 Voir chapitre un, p. 19-20.

264 Dionysos Skytobrachion. 32F14 = Diodore, IV, 55, 6-7, et Diodore, IV, 56, 1, dans Alain Moreau. *op. cit.*, p. 58-59.

situé dans l'abondance de la littérature inspirée par celui-ci, qui révèle une obsession de la société occidentale envers cette mère coupable d'infanticide. Donc, la pièce ne laisse pas d'information quant à l'héritage dans la société grecque, mais elle laisse un héritage important à la société occidentale, de par sa popularité. C'est pour cela que je disais que dans le cas du récit de Médée, la pièce d'Euripide avait causé son inclusion dans la grande tradition de la société occidentale. Ironiquement, Médée n'est plus seulement un mythe grec, elle fait maintenant partie, selon moi, de la mythologie occidentale.

Bilan sur le mariage, la descendance et l'héritage

En bref, les différences entre le Japon et la Grèce, en ce qui concerne le mariage, sont on ne peut plus évidentes. Le Japon était, au temps de Himiko, une société polygame où dépendamment de la situation sociale ou financière de l'homme, il pouvait avoir plus ou moins de femmes, souvent de deux à cinq, alors que la Grèce était une société monogame, où le concubinage pouvait être toléré, du moins dans les classes supérieures, dans la mesure où cela restait purement du concubinage. Toutefois, lorsque cela vient à la descendance et à l'héritage, cela se complique un peu plus. Himiko n'a jamais eu de descendance, parce qu'elle ne s'est jamais mariée, alors l'héritage qu'elle laisse à la société japonaise se trouve sous forme d'héritage de sa volonté par l'entremise de sa parente Iyo, qui aurait par la suite été transmise à la famille impériale soit par descendance directe, soit par héritage de la volonté. Médée a été mariée et elle a eu des enfants, toutefois, elle les a assassinés et s'est donc privée de descendance. Bien qu'elle soit un personnage purement mythologique, elle a tout de même laissé un héritage, tout d'abord pour expliquer un sacrifice rituel annuel à Corinthe, puis une explosion de littérature théâtrale, scientifique et idéologique à travers toute la civilisation occidentale et le temps. Tout cela, car Euripide a consolidé le mythe de Médée dans une version écrite et en lui attribuant le meurtre de ses propres enfants. Les deux femmes sont donc similaires sur le fait que l'héritage qu'elles ont laissé à leur société actuelle est d'une importance capitale pour ces deux civilisations, mais elles diffèrent dans l'essence même de cet héritage, et c'est pour cela que je compte l'héritage laissé par ces deux princesses comme une différence.

Bilan récapitulatif du chapitre

Il y a de nombreuses différences significatives entre les deux récits mythiques étudiés. Ces différences nous révèlent des informations cruciales sur chacune de ces anciennes sociétés, ainsi que sur la façon dont ces récits affectent leur société actuelle respective.

Certaines de ces différences peuvent, à première vue, sembler être des similitudes, mais sont en fait fondamentalement des différences, comme c'est le cas avec la magie. En effet, les deux sociétés étudiées croyaient dans la magie, mais elles avaient toutes deux des approches différentes quant à ce que représente la magie. Certaines des différences sont plus évidentes, comme celle qui concerne l'audience royale, et ce que l'obtention de cette audience signifie pour la personne qui la reçoit. D'autres différences peuvent comporter des éléments qui sont faciles à distinguer, alors que d'autres éléments peuvent sembler similaires à première vue, comme c'est le cas avec le mariage et la descendance, et par extension la question d'héritage. Je crois avoir réussi à discerner les trois principales différences entre les deux récits, ce qui m'a permis de comprendre à quel point chaque société est unique, mais aussi de déceler de nouveaux horizons d'exploration pour ce qui est des similitudes. Autrement dit, à l'intérieur de ces différences, je crois avoir trouvé de nouvelles pistes qui, avec une étude approfondie, pourraient révéler des similitudes fort intéressantes pour répondre à la problématique de départ.

Toutefois, il y a beaucoup de ce qui a été étayé dans ce chapitre qui relève de la spéculation, particulièrement dans le cas du mariage, de la descendance et de l'héritage, en ce qui concerne Himiko. Ce qui cause ce besoin de recourir à la spéculation est un manque d'information dans les récits mythiques, d'une part, tout simplement parce que cette information n'a pas survécu jusqu'aujourd'hui. D'autre part, cette information était considérée comme inutile ou faisant partie du savoir universel, par les auteurs des textes anciens, et n'était donc pas retranscrite. Cette seconde option crée ce que les experts appellent des absences dans les mythes. Or, ce sont certaines de ces absences qui seront explorées au prochain chapitre.

Chapitre 5 : Les absences

Lorsqu'on étudie la mythologie ou tout simplement des périodes où les textes écrits étaient moins bien protégés, il arrive souvent, en raison du temps qui nous sépare des sources primaires, qu'il y ait des informations manquantes sur certains aspects des mythes ou sur les sociétés qui ont construit ces mythes. Parfois, ce manque d'information est tout simplement dû au fait qu'aucune trace écrite ne soit parvenue jusqu'à aujourd'hui. Parfois, c'est dû au fait que les versions originales ont dû être traduites pour en faciliter la compréhension, ou simplement pour les transcrire et retranscrire et préserver la compréhension globale du mythe. Dans ce cas-là, une partie de l'information est perdue dans la traduction, soit par obligation du traducteur de se conformer à la demande ou au style requis par la personne qui l'engage, soit par obligation de se censurer, soit parce que certaines expressions ne se traduisent tout simplement pas, soit par choix éclairé du traducteur, qui ne nécessite pas toute l'information originale pour atteindre les objectifs de son travail. De plus, ces textes, qui ont survécu, sont tous rédigés dans une forme spécifique de littérature. Bien que cette forme de littérature varie de mythe en mythe, il n'empêche que celle choisie par les auteurs des différentes versions d'un mythe joue un rôle dans la façon dont le mythe sera réécrit et interprété. Ceci peut créer des absences, car certains passages des mythes peuvent être modifiés ou abandonnés pour répondre aux besoins du style de littérature ou de l'auteur.

Parfois, certains ouvrages ont été détruits par les ravages du temps, dans des catastrophes naturelles, ou par la main d'hommes. Ces manques d'information sont appelés des absences. Dans un exercice d'étude comparative, il est impératif d'analyser et de comparer les absences entre deux mythes, afin de s'informer sur les possibles manquements dans les récits mythiques, mais aussi afin de déceler si ces absences d'information peuvent mener à la découverte de nouvelles similitudes ou de nouvelles différences. Or, dans ce chapitre j'analyserai trois absences que je considère comme essentielles pour bien répondre à la problématique établie en introduction. Il s'agira d'abord des rites funéraires de chacune des sociétés représentées par les mythes. Ensuite, je couvrirai les absences créées par l'origine du conteur. Puis j'explorerai la question de grandes et petites traditions. Je terminerai ce chapitre avec un bilan pour l'ensemble de ce travail.

Les rites funéraires

La première de ces absences concerne les rites funéraires dans les deux récits. Les rites funéraires constituent une absence dans les deux récits mythiques, pas parce qu'ils en

sont complètement absents, mais bien parce qu'ils y sont introduits, sans pour autant être explorés en profondeur. Cela laisse donc beaucoup de place à des questions qui ne pourront sans doute jamais être résolues avec certitude. C'est pourquoi j'ai choisi les rites funéraires comme absence. En effet, dans les deux cas, je crois qu'il y a un manque d'informations qui pourraient être pertinentes pour atteindre les objectifs de cet ouvrage, puisque d'avoir ces informations permettrait de mieux discerner ce qui pourrait être similaire ou unique dans la création des mythologies des deux sociétés étudiées. Ici, je procéderai un peu différemment, car les rites funéraires ne sont pas complètement absents dans les deux cas. Je ne ferai donc pas de comparaison directement entre les rites funéraires des deux sociétés, mais j'expliquerai en quoi, selon moi, ils consistent en une absence pour leur société respective, et j'établirai ensuite une comparaison à partir de cela.

Himiko et les rites funéraires

Tout d'abord, dans le *Gishi wa-jinden*, il y a une assez bonne description des rites funéraires du pays de Wa. Il s'y trouve des informations sur les lamentations, sur la durée des funérailles, sur les gens qui assistent aux funérailles, ainsi que sur la façon dont les Japonais, à l'époque de Himiko, disposaient des corps de leurs défunts²⁶⁵. Il y a toutefois quelques informations fort pertinentes qui sont absentes du *Gishi wa-jinden*. Habituellement, lorsqu'il y a des rites funéraires, c'est qu'il y a un aspect religieux derrière. Dans ce cas, les chants funèbres mentionnés dans le *Gishi wa-jinden* devraient avoir une connotation religieuse, mais ceci n'est pas mentionné dans le récit. De plus, il n'est pas mentionné si ces chants sont dirigés à une divinité en particulier, aux esprits des ancêtres du défunt, des souhaits de bonne vie dans l'au-delà, ou des lamentations pour une vie perdue trop rapidement.

Une autre des questions par rapport aux chants funéraires, pour laquelle il n'y a pas de réponse, est la suivante : Les chants funèbres changeaient-ils pour le « gardien du sort » si celui-ci avait été exécuté ? Que faisait-on si quelqu'un commettait un crime grave et que par conséquent, toute sa lignée était exterminée²⁶⁶ ? Chantait-on les mêmes chants funèbres sans porter attention au statut du défunt ? Ces questions et tant d'autres resteront sans doute sans réponse, car il n'y a pas de trace écrite des rites à suivre dans ces cas. Comme la religion et la mythologie sont souvent intrinsèquement liées, les rites funéraires possèdent souvent un certain lien avec la mythologie. Autrement dit, d'en savoir un peu plus sur la nature de ces

265 Voir chapitre un, p. 12-13.

266 Wm. Theodore de Bary. *op. cit.*, p. 7. La question ne se trouve pas textuellement dans l'ouvrage. L'ouvrage mentionne simplement qu'en cas de crime grave, le/la coupable verra toute sa famille exterminée.

chants funéraires serait particulièrement pertinent pour répondre à la question de départ. Peut-être serait-il possible, à l'aide de fouilles archéologiques, de découvrir plus d'information à ce sujet, mais cette information serait sans doute partielle ou spéculative, en raison du peu d'informations tangibles qui existe sur cette époque.

Une autre des absences que j'ai identifiées se trouve dans la façon dont les habitants du pays de Wa enterraient les morts. Oui, les Japonais du pays de Wa mettaient les corps des défunts dans des cercueils, puis ils enterraient le cercueil dans un tumulus. Toutefois, il n'est pas rare pour des civilisations antiques d'enterrer quelques objets avec le défunt. Ces objets tendent à représenter une quelconque croyance quant à la vie après la mort, soit une façon d'apaiser un gardien, ou payer un passeur, soit que le défunt pourra emporter avec lui, dans le monde des morts, les objets qui sont enterrés, ou tout autre superstition religieuse ou mythologique qui pourrait être liée avec le fait d'enterrer des objets avec le défunt. Dans le cas particulier de Himiko, il est écrit qu'elle fut suivie dans la tombe par une centaine de serviteurs. Je peux donc en déduire que ces serviteurs avaient un certain rôle à jouer dans la vie après la mort de Himiko, mais je ne peux que stipuler que c'était pour continuer de la servir après sa mort, puisque le *Gishi wa-jinden* ne précise pas la raison exacte qui justifie le fait d'enterrer des serviteurs avec un souverain défunt.

De plus, il n'y a pas de précision sur les différences qu'il y a entre le fait d'enterrer une personne de haut rang, ou une personne ordinaire. Enterrait-on les mêmes objets avec un souverain, avec un noble et avec un paysan ? Bien sûr, les paysans n'étaient pas enterrés avec des centaines de serviteurs, et leurs sépultures étaient beaucoup moins grandioses que celles des souverains. Par contre, il y a toutes sortes de questions par rapport à cela, sur lesquelles il n'est possible que de stipuler, car il n'y a pas de traces écrites du Japon à cette époque, autre que le *Gishi wa-jinden* et certaines traces archéologiques, qui malgré qu'elles apportent de bonnes connaissances, ne permettent pas de répondre entièrement à ces questions. L'une des réponses que les fouilles archéologiques apportent est que les Japonais ont éventuellement enterré des statuettes du nom de Haniwa dans les tumuli réservés aux personnes des classes supérieures, sans doute pour remplacer les serviteurs, en raison du gaspillage de ressources humaines que cela entraînait²⁶⁷.

267 Griet Vankeerberghen. « *Yellow Bird* » and the Discourse or Retainer Sacrifice in China dir. Pierre Bonnechere et Renaud Gagné. *Sacrifices humains/Human Sacrifice*, Presses Universitaires de Liège, (2013), p.175-203.

Toutefois, je tiens à préciser qu'il y a tout de même des absences pour lesquelles il est possible d'établir des hypothèses plus précises, quant à l'origine des rites funéraires. Tout d'abord, la raison pour laquelle les Japonais enterraient leurs morts pourrait être présentée sous forme mythologique dans le livre un du *Nihongi*²⁶⁸. Il est possible de stipuler que le fait que les Japonais enterraient leurs morts avait probablement à voir avec le récit de la mort d'Izanami. J'ai déjà mentionné que le dieu créateur Izanagi a tenté d'aller chercher sa femme Izanami dans les Enfers, et qu'il avait échoué. Selon Pierre Lévêque, ce monde des morts appelé les Enfers, est possiblement souterrain²⁶⁹. Ce mythe permet, selon moi, d'expliquer pourquoi la famille d'un défunt fait ses ablutions dans l'eau à la fin des funérailles, même si la raison n'est pas écrite explicitement dans le *Gishi wa-jinden*. En effet, après être revenu des Enfers, Izanagi a dû faire ses ablutions pour purifier son corps²⁷⁰. Alors, il est possible de penser que les Japonais faisaient leurs ablutions à la fin des funérailles pour suivre l'exemple d'Izanagi, et purifiaient leurs corps après avoir côtoyé la mort pendant dix jours. Il serait possible, selon moi, de voir ici une justification religieuse, qui expliquerait pourquoi les habitants du pays de Wa enterraient leurs morts au lieu de les brûler.

Il est possible de voir que même s'il y a des traces écrites à propos des rituels funéraires des habitants du pays de Wa, il y a tout de même des carences d'informations sur certains aspects des rites funéraires. Il est possible d'émettre des hypothèses sur certaines de ces carences en étudiant les récits mythologiques de la création du monde. Toutefois, il y en a pour lesquelles ce n'est pas le cas. En effet, certaines de ces absences ne peuvent être comblées par de la recherche connexe, car il n'y a aucune trace écrite contemporaine de cette époque qui est parvenue jusqu'à aujourd'hui, quoiqu'il serait possible de les vérifier si les fouilles de certains lieux était permise, mais tant que l'interdiction de l'Agence de la Maison impériale est en vigueur, il sera impossible de combler ces absences, du moins en ce qui concerne la famille impériale. Même avec une levée de l'interdiction de l'Agence de la Maison impériale, certaines de ces carences informatives seraient maintenues, justement parce qu'il n'y a pas de traces écrites, et encore moins de traces archéologiques, puisqu'on ne peut conserver des chants funèbres, par exemple, sans les écrire.

268 *Nihongi*, *op. cit.*, Livre I, (trad. Aston. p. 24 à 26).

269 Pierre Lévêque. *op. cit.*, p. 26.

270 Voir chapitre trois, p. 48-49.

Médée et les rites funéraires

Ensuite, dans le récit de Médée, il y a une réelle absence en ce qui concerne les rites funéraires. Il n'y a en fait aucune information sur les rituels que suivaient les Grecs pour enterrer leurs morts. Bien sûr, dans le cas d'Euripide, cela pourrait être dû au fait que le public cible était la population athénienne et que celle-ci connaissait déjà les rites, mais aussi, parce qu'ils n'apportaient rien à l'histoire de la pièce. Autrement dit, d'intégrer les rites funéraires dans la pièce *Médée* n'aurait pas contribué à faire avancer l'intrigue, et il était donc inutile pour Euripide de les intégrer dans la pièce. La seule fois que des funérailles sont mentionnées, Jason procède à un rituel apotropaïque, et non réellement à des rites funéraires. En effet, dans la version d'Apollonios, après avoir assassiné Apsyrtos, le frère de Médée, Jason lui coupe les extrémités et lèche puis crache le sang trois fois²⁷¹. Le but de ce rituel est de chasser le mauvais sort de l'équipage, et non de rendre un service funéraire à Apsyrtos, il ne s'agit donc pas réellement d'un rituel funéraire à proprement parler.

Il existe plusieurs rites archaïques reliés au mythe de Médée et Jason, qui ont un lien avec le renouveau. Toutefois, ceux-ci ne sont pas en lien avec la mort et ne sont donc pas des rites funéraires. Par exemple, la fête du feu à Lemnos pour expier le crime qu'ont accompli les lemniennes en tuant leurs époux, qui les avaient répudiées²⁷². Selon certains, à tous les neuf ans (ou tous les ans, selon d'autres) le feu y est éteint pour neuf jours et un bateau est envoyé à Délos pour aller en chercher. Pendant ce temps, les lemniens et lemniennes se purifient. Si le bateau revient avant la fin des neuf jours, il lui est interdit d'accoster sur l'île et il doit attendre au large et garder le feu pur, jusqu'à ce qu'il puisse accoster. Au bout des neuf jours, le feu est distribué pour tous les besoins essentiels de la vie quotidienne, et pour les forges des artisans, et une vie nouvelle commence²⁷³.

Un rituel de renouveau qui a davantage à avoir avec la mort, mais qui est purement mythique, est celui du rajeunissement exercé par Médée. Il s'agit du rituel que Médée aurait exercé sur Jason, sur les nourrices de Dionysos, sur Aeson (père de Jason), sur le bélier, et possiblement selon la version la plus ancienne, sur Pélias. Le rituel consiste à découper une personne ou un animal, puis faire bouillir les morceaux dans une marmite, tout en prononçant une incantation magique, qui permettra à la personne de ressortir entière et rajeunie du

271 Apollonios de Rhodes, IV, 329-491.

272 Philostrate. *Héroïques*, Ch. 19, § 20 éd., dans Alain Moreau. *op. cit.*, p. 88.

273 *Idem*.

chaudron²⁷⁴. Il est possible de comprendre que ce rituel est purement mythique, mais qu'il comporte une certaine symbolique de renaissance; il symboliserait le passage vers une nouvelle étape de la vie d'un individu, sauf pour le bélier, bien sûr. Pour Jason, il se fait rajeunir par la sorcière pendant les épreuves qu'il subit en Colchide, juste avant qu'il ne s'empare de la toison d'or, qui lui servait de rite de passage à l'âge adulte²⁷⁵. Cela pourrait donc symboliser que Jason est prêt pour débiter cette nouvelle vie, après avoir subi cette renaissance. Dans le cas de Aeson, le retour de son fils lui permet de retrouver une sorte de paix intérieure et de regagner son honneur, après s'être fait usurper le trône, donc une autre sorte de renaissance. Pour Pélias, dans cette version très ancienne, cela pourrait symboliser le passage du pouvoir entre les mains de Jason, et la retraite du vieux roi, une autre sorte de renaissance, vers une vie plus paisible. Bien qu'il soit intéressant, ce rituel n'est pourtant pas un rituel funéraire, mais bien un rituel symbolique de renouveau.

Le mythe laisse aussi place à d'autres indices reliés avec la mort, mais pas tellement avec les rites funéraires. Plus spécifiquement, le mythe nous renseigne sur la vision qu'avaient les Grecs anciens par rapport au sacrifice humain. Bien sûr, le mythe de Médée seul ne pourrait être représentatif, mais lorsqu'on regarde l'ensemble des mythes qui comportent des scènes de sacrifices humains, il en ressort une certaine tendance, qui pourrait porter à croire que les Grecs anciens regardaient ce type de sacrifice comme un élément des traditions archaïques, mais qui était ontologiquement mauvais, et barbare²⁷⁶. La doctrine orphique ira même jusqu'à catégoriser le sacrifice animal comme meurtrier, et préconisera le végétarisme, afin d'éviter le cannibalisme, ce qui était considéré comme barbare²⁷⁷. Cela explique, d'une certaine façon, la colère de Jason lorsqu'il découvre que Médée enterre ses enfants au temple d'Héra, et il n'est donc pas surprenant que lorsque Médée tue ses enfants, en toute conscience, elle semble d'autant plus monstrueuse.

La pièce elle-même comporte des absences en ce qui concerne les rites funéraires de la Grèce antique. Je crois que ceci est dû à trois raisons principales. La première est que le public cible pour la pièce connaissait déjà les rituels funéraires et qu'il aurait été inutile de les expliquer dans la pièce. La deuxième est que cela aurait pu être fait dans le but d'accentuer la sauvagerie de l'acte qui vient de se produire. La dernière, et la plus plausible selon moi, est que cela était un choix conscient d'Euripide, car d'intégrer les rituels funèbres dans la pièce

274 Voir *supra*, p. 45-45, dans Alain Moreau, *op. cit.*, p. 192.

275 Alain Moreau, *op. cit.*, p. 128-138.

276 *Ibid.*, p. 230-233.

277 *Ibid.*, p. 232.

n'aurait servi en rien pour faire avancer l'action, et aurait même nui au déroulement de la pièce. Toutefois, en observant les aventures de Jason et Médée, il est possible d'observer que le mythe est en lien avec différents rituels de renouveau dans toute la Grèce antique. De plus, le récit mythique des deux jeunes tourtereaux comporte un bon nombre de rituels qui sont en lien avec la mort, mais qui ne sont pas des rites funéraires, par exemple, le rite apotropaïque que Jason exerce sur le corps d'Apsyrtos.

Bilan sur les rites funéraires

Dans les deux récits, il y a des carences d'information quant aux rites funéraires de chacune des sociétés. Bien sûr, il y a une brève description des rites du pays de Wa, et il y a la possibilité de remplir certains de ces manques d'informations en observant des récits mythiques connexes, mais cela revient purement à des spéculations. Il est aussi possible de fouiller des tombeaux de l'époque qui n'ont aucun lien avec la famille impériale, afin de découvrir certaines coutumes japonaises, mais ces réponses restent partielles. Alors que le mythe de Médée est riche en rituels archaïques, il y a une certaine carence dans l'information qu'il partage sur les rites funéraires eux-mêmes. Toutefois, la Grèce antique diffère du pays de Wa en ce qui a trait au sacrifice humain. C'est-à-dire, que les Japonais du pays de Wa semblaient ne pas avoir de problème avec le sacrifice humain, puisqu'une centaine de serviteurs ont suivi Himiko dans la mort.

Les origines du conteur

La deuxième absence que j'ai soulevée se situe au niveau de l'origine du conteur du mythe, c'est-à-dire, l'origine de celui ou ceux à qui l'on doit les deux récits mythiques. Bien sûr, ces origines sont connues, dans le cas de Himiko, ce sont les ambassadeurs du royaume de Wei en Chine, alors que dans le cas de Médée, il y a différentes versions écrites par différents auteurs Grecs anciens, mais je m'attarderai davantage sur Euripide, un dramaturge Grec. J'ai choisi Euripide, car c'est sa version du récit de Médée qui conclut l'évolution du personnage, et c'est celle qui est la plus répandue. Ici, les absences ne sont pas directement les origines de ceux à qui la rédaction du récit revient de droit, mais bien ce que ces origines impliquent comme biais dans l'écriture de ces mythes. En effet, ces biais ne sont pas mentionnés explicitement dans les textes eux-mêmes, mais ils transparaissent tout au long des récits. Ce qui fait qu'ils sont une absence est le fait qu'ils sont aussi transparents sans être étudiés, mais aussi que ces biais peuvent altérer la véracité de l'information qui est explicitement écrite dans les textes.

Himiko et les origines du conteur

Tout d'abord, dans le cas de Himiko, il a déjà été établi à plusieurs reprises que l'on doit l'information disponible dans le récit à des ambassades chinoises en 240 de notre ère. Il ne faut pas oublier que cette ambassade avait d'abord un but politique. Elle était une réponse à l'ambassade de paix envoyée l'année précédente par Himiko. Les ambassadeurs de Wei ont donc ce sentiment de supériorité envers le pays de Wa. Oui, le *Waren* se veut être un recueil historique aussi complet que possible, mais il n'empêche que ce sentiment de supériorité se fait ressentir à travers la lecture de ses traductions. J'ai déjà abordé légèrement le sujet au chapitre un, toutefois, il y a quelques exemples et détails concernant cela que je veux mettre de l'avant. Tout d'abord, ce passage du *Waren* est intitulé « Accounts of the Eastern Barbarians », en anglais²⁷⁸. Comme il a été établi à multiples occasions dans ce texte, le terme barbare désigne, dans ce cas-ci, tout ce qui n'est pas comme « nous », donc les Chinois de Wei considèrent les Japonais de Wa comme des barbares. Jusqu'ici, il n'y a pas de problème. Toutefois, le terme barbare semble avoir une connotation péjorative, signifiant plus sauvage et imprévisible que « nous ». C'est donc, dans cette appellation, qui semble normale pour l'époque, que se trouve le premier indice de ce sentiment de supériorité.

Le deuxième indice flagrant se trouve, selon moi, dans la phrase suivante

« They are fond of liquor »²⁷⁹.

Cette phrase pourrait sembler être une simple affirmation que la population du pays de Wa aime l'alcool, mais elle est tellement hors contexte, que je ne peux m'empêcher de lui accorder une connotation péjorative. En effet, la phrase qui précède mentionne qu'il n'y a pas de distinction sociale entre les hommes et les femmes, et la phrase qui suit explique comment les Japonais de Wa agissent lors de leurs vénération;

« In their meetings and in their deportments, there is no distinction between father and son or between men and women. They are fond of liquor. In their worship, men of importance simply clap their hands instead of kneeling or bowing. »²⁸⁰

Cette affirmation semble dénoter une certaine volonté de montrer un côté négatif de la population du pays de Wa, puisque leur « amour » pour l'alcool est présenté de façon abrupte et sans contexte.

278 Wm. Theodore de Bary. *op. cit.*, p. 6.

279 *Ibid.*, p. 7.

280 *Idem.*

Le dernier exemple de volonté d'exprimer la supériorité chinoise dans les Chroniques chinoises que je veux mettre de l'avant est la suivante :

« In their worship, men of importance simply clap their hands instead of kneeling or bowing »²⁸¹.

La façon dont cette phrase est construite, et le choix des mots utilisés, donnent l'impression que les Chinois de Wei comparent la façon qu'ont les Japonais de Wa de faire leurs vénération avec la façon dont procèdent les Chinois de Wei, et que cette comparaison est péjorative. Le choix de termes comme « simplement » et « au lieu de » semble impliquer que la méthode utilisée par les Japonais de Wa n'est pas aussi appropriée que la méthode chinoise, car les Japonais de Wa, au lieu de se prosterner, comme les Chinois de Wei le font, tapent simplement des mains. C'est donc une phrase lourde de connotations péjoratives, qui permet aux ambassadeurs de Wei de démontrer la supériorité du royaume de Wei, même dans la façon de vénérer.

Il y a d'autres exemples de ce désir de célébrer la supériorité chinoise, mais elles sont toutes plus flagrantes les unes que les autres, et je voulais démontrer celles qui étaient peut-être moins évidentes à discerner. Il est possible, toutefois que cette volonté transparente de prouver la supériorité du royaume de Wei était en fait causée par le besoin des ambassadeurs de plaire au gouverneur ou à l'empereur qui lirait les Chroniques de ces ambassades. Il se peut aussi que ce soit simplement une intention conférée au récit lorsqu'il est traduit en anglais et qu'il est interprété par des préconceptions occidentales.

Médée et les origines du conteur

Pour ce qui est du récit de Médée, comme j'ai déjà présenté l'auteur de la pièce au chapitre un, je me contenterai d'expliquer en quoi certains des traits de sa vie peuvent avoir engendré des absences à l'intérieur de sa pièce. J'en ai déjà abordé quelques-unes tout au long de ce travail, alors je ferai un survol de certaines absences, alors que j'en expliquerai d'autres plus en profondeur.

Euripide était un citoyen athénien. Il était donc possible de voir qu'il lui arrive de tenter de plaire à son auditoire en insérant de propos anti-barbares dans ses textes. Il est possible de constater cela à travers l'insistance de Créon face à la nature barbare de Médée, point sur lequel j'ai beaucoup insisté dans ce travail. On voit aussi que cette appréhension

281 *Idem*.

envers les barbares n'est certainement pas propre à Euripide, mais qu'elle représente l'opinion de la population grecque, à travers la population de Corinthe mentionnée par Créon. Jusqu'ici, tout a déjà été mentionné. Par contre, il est possible d'argumenter que les réflexions d'Euripide ne font pas que refléter l'opinion populaire. En effet, Euripide est issu d'une famille ayant un certain niveau de richesse puisque qu'il a pu suivre l'éducation des sophistes²⁸². De plus, le dramaturge avait vécu la guerre du Péloponnèse, ce qui lui donnait une idéologie très patriotique²⁸³. Les Grecs anciens regardaient le sacrifice humain d'un mauvais œil. Ils qualifiaient ce rituel de barbare et de contraire aux croyances grecques, même s'il avait jadis été partie intégrante des traditions archaïques grecques²⁸⁴. Il n'est donc pas surprenant qu'un dramaturge aussi patriotique qu'Euripide dépeigne une femme étrangère de façon aussi monstrueuse.

De plus, comme je l'ai mentionné au chapitre deux, Euripide avait tendance à chercher à bouleverser son audience, et Médée est le parfait exemple d'un personnage bouleversant. Elle ne fait pas seulement bouleverser par son barbarisme et son sacrifice. Elle est tellement barbare qu'elle renverse les fondements mêmes de la société grecque; elle dénonce les autorités du pays, elle tire son épée contre ses enfants, et lorsqu'elle clame son triomphe, elle le fait sur les ruines d'une famille royale et de sa propre famille²⁸⁵. Cette insistance sur le fait de bouleverser les spectateurs, ainsi que sur le caractère barbare de Médée, crée davantage d'absences, car elle efface de la mémoire, en raison de sa popularité, les versions du récit antérieures à la pièce, où Médée n'était pas un tel monstre, même si elle était barbare²⁸⁶.

La deuxième caractéristique d'Euripide, qui pourrait contribuer à créer des absences dans le récit de Médée, est justement cette éducation qu'a eu la chance de recevoir le dramaturge. En effet, l'anti-barbarisme d'Euripide représente sans doute l'opinion majoritaire à l'époque, mais dans la pièce Médée, cela relève d'une simple lecture au premier degré. C'est en observant l'œuvre complète d'Euripide, qui a survécu aux ravages du temps, qu'il est possible de comprendre qu'Euripide était, en fait, anti-sophiste²⁸⁷. Selon Pierre Bonnechere, Euripide présente une facette très peu séduisante des héros Grecs. En effet, Euripide utilise le

282 Voir chapitre deux, p. 45-46.

283 Pierre Bonnechere. *op. cit.*, p. 261.

284 *Ibid.*, p. 249-260.

285 Alain Moreau. *op. cit.*, p. 197.

286 Il suffit de regarder toutes les versions de la pièce qui ont suivies celle d'Euripide pour comprendre que le personnage de Médée comme meurtrière de ses propres enfants a survécu jusqu'à nos jours, et a supplanté toute autre façon de voir la sorcière.

287 Pierre Bonnechere. *op. cit.*, p. 260-272.

sacrifice humain pour renverser l'image du héros typique. Dans ces pièces, le dramaturge ancien présente une divination faite par un oracle, qui nécessite un sacrifice humain pour sauver une ville spécifique ou la Grèce elle-même. Dans la plupart des cas, il s'agit d'une jeune femme proche ou parente de l'un des grands héros Grecs. Dans tous les cas, le héros refuse de faire ce sacrifice pour sa patrie, mais lorsque la victime du sacrifice décide de se sacrifier pour sa patrie, ce même héros se justifie avec de belles paroles sophistes pour avoir la gloire et conserver l'honneur²⁸⁸. Autrement dit, le sacrifice de la victime sauve la patrie de la destruction immédiate, mais ne règle pas les problèmes que vit la patrie au niveau fondamental²⁸⁹. Ces pièces sont donc utilisées par Euripide pour propager l'idée que les sacrifices effectués par la jeunesse athénienne pendant la guerre du Péloponnèse n'ont été utiles qu'à servir des intérêts discutables, ayant très peu de répercussions, en proportion des sacrifices consentis²⁹⁰.

Dans le cas spécifique de Médée, la situation est complètement différente. Il ne s'agit pas, de toute évidence, d'un sacrifice qui permet de sauver la patrie. Toutefois, comme le dit si bien Alain Moreau :

« Quand elle dénonce ses ennemis, ce sont les fondements de la société qu'elle ébranle. Quand elle tire son épée, c'est contre ses enfants. Quand elle clame son triomphe, c'est sur un champ de ruines, ruines de la famille royale, ruines de sa propre famille. Le code héroïque est perverti. [...] Par rapport au schéma narratif des contes ou des mythes, il y a aussi pervertissement, inversion. »²⁹¹

Si l'on compare la pièce *Médée* aux autres œuvres d'Euripide, celle-ci semble être celle qui dénonce le plus radicalement, et le plus ouvertement les faiblesses des autorités grecques, ainsi que celles des fondements de la société grecque. Cela tout en étant camouflé derrière la nature barbare de la sorcière. En effet, la population athénienne ne pourrait s'attendre à ce qu'une sorcière et barbare puisse appliquer à bon escient le code héroïque lié à la civilisation grecque²⁹². Cela constitue une absence, car il n'existe aucune façon de vérifier si c'était effectivement le cas, mais c'est une hypothèse qu'il serait intéressant d'explorer plus en profondeur à la lumière de toute l'information disponible sur le dramaturge.

288 *Idem.*

289 *Idem.*

290 *Ibid.*, p. 270.

291 Alain Moreau. *op. cit.*, p. 197-198.

292 *Ibid.*, p. 197.

Petites traditions et grandes traditions

La troisième et dernière absence que j'ai relevée est en lien avec l'idée de petites traditions par rapport aux grandes traditions. J'ai déjà abordé le sujet à travers tout le présent travail. Toutefois, dans cette section j'approfondirai l'idée pour chacun des récits mythiques. Je compte cette idée comme une absence en raison du fait que pour pouvoir comprendre l'étendue de cette dichotomie entre petites et grandes traditions, il faut faire des recherches connexes aux mythes. Autrement dit, les mythes eux-mêmes ne contiennent pas explicitement l'information qui permet de les qualifier de petite ou de grande tradition, alors il faut explorer comment les mythes sont reçus dans leur société respective afin de déterminer à quel niveau de tradition chaque mythe appartenait originalement, et ensuite voir s'ils ont connu une évolution dans leur façon d'être reçus dans leur société respective.

Avant de commencer, il conviendrait de se rafraîchir la mémoire. Une petite tradition est une tradition, selon Michael Ashkenazi, d'une petite communauté, habituellement ancrée dans la tradition orale, et qui peut changer de génération en génération, pour s'adapter aux besoins de la communauté, et même que dans certaines régions, elle soit complètement inconnue²⁹³. Une grande tradition, toujours selon M. Ashkenazi, est une tradition de l'élite, rédigée, codifiée et interchangeable. Cette tradition est souvent connue de tous, car elle représente les valeurs des élites d'une société²⁹⁴. Entre ces deux niveaux de tradition, il y a une relation dynamique. Il arrive que certains éléments des grandes traditions soient incorporés dans les petites traditions d'une communauté, pour répondre à un besoin quelconque. Le contraire est aussi réel, il arrive que des éléments des petites traditions ou parfois des petites traditions complètes soient incorporés au corpus des grandes traditions²⁹⁵. C'est cette deuxième partie de l'interaction entre les deux niveaux de tradition qui m'intéresse plus particulièrement. Je procéderai donc en présentant pourquoi chacun des mythes était, à mon avis, une petite tradition. Ensuite, je tenterai d'expliquer par quel processus ces récits ont été incorporés dans les grandes traditions de leur société respective. Je terminerai en faisant une comparaison de cette dichotomie, autant pour ce qui est de leur inclusion dans les grandes traditions, que pour le rôle qu'ils jouent dans leurs grandes traditions respectives.

293 Voir introduction, p. 3 et 4.

294 *Idem.*

295 *Idem.*

Himiko : petite ou grande tradition ?

Tout d'abord, je crois que le récit de Himiko faisait partie des petites traditions du Japon. En effet, même si les traces écrites ont été produites pendant le règne de la souveraine, il y a plusieurs raisons qui me poussent à penser que celle-ci ne faisait pas partie des grandes traditions dès le début. La première raison est qu'il soit possible que les ambassadeurs de Wei aient reçu de la mauvaise information, ou qu'ils aient mal compris quelque chose. Autrement dit, tout ce débat sur l'identité réelle de Himiko, ainsi qu'il soit fort probable qu'il y ait eu des erreurs de communications entre les Chinois de Wei et les Japonais de Wa, me porte à croire que Himiko n'était pas en fait un nom propre, mais bien un titre donné aux dirigeantes des différents pays. Donc Himiko aurait été le titre de cette dirigeante de la région du Yamatai.

La deuxième raison est que, même si Himiko était le nom de la souveraine, dans le *Gishi wa-jinden*, il n'y a pas de mention que Himiko soit une chamane de la déesse du soleil. En effet, le *Gishi wa-jinden* ne fait que mentionner que Himiko pouvait accomplir les cérémonies religieuses. En fait, c'est en observant les différents rôles et habitudes des chamanes du Japon, que Himiko en est venue à être reconnue comme telle, car elle possédait les mêmes facultés et comblait les mêmes tâches que les chamanes. Autrement dit, le *Gishi wa-jinden* mentionne que Himiko accomplit les cérémonies religieuses, mais ne dit pas explicitement qu'elle est une chamane, ni qu'elle possède un lien avec la déesse Amaterasu.

La troisième raison, qui me fait penser que Himiko faisait partie des petites traditions, est que les deux premiers recueils mytho-historiques, qui servent aussi à reconstituer l'histoire de la famille impériale, écrits par les Japonais diffèrent sur le sujet de Himiko. Dans le Kojiki, qui est le premier, elle n'y est pas mentionnée, alors que dans le Nihongi, qui a été publié huit ans après le Kojiki, il y a une tentative d'identifier Himiko à une autre souveraine mythique, sans pour autant mentionner le nom de Himiko.

Ensuite le mythe de Himiko a été incorporé aux grandes traditions du Japon, par une combinaison des éléments mentionnés ci-dessus. En effet, selon moi, lorsque le clan de Yamato a réussi à imposer sa domination sur les autres clans aristocratiques, puis sur les autres groupes culturels du Japon, tels les Aïnous, il a instauré sa propre mythologie comme recueil de grandes traditions. Le clan Yamato vénérât la déesse Amaterasu comme son ancêtre et a alors légitimé son pouvoir en fonction de cette descendance divine. Comme Himiko avait déjà été proclamée comme la souveraine légitime par des textes anciens, le clan Yamato a voulu justifier davantage sa prise de pouvoir, en se proclamant comme les

descendants de Himiko, la hissant au rang de chamane de la déesse du soleil, et l'incluant ainsi dans les grandes traditions du Japon. Ceci expliquerait les différents débats sur l'identité réelle de Himiko, car même les premiers écrits historiques japonais, sauf le Kojiki, cherchaient à replacer la souveraine dans un contexte mytho-historique. Donc le moment où Himiko est devenue une partie des grandes traditions, c'est le moment où les dirigeants du Yamato ont incorporé des passages du *Gishi wa-jinden* dans le Nihongi, et qu'ils ont essayé de faire le lien entre Himiko et Jinmu²⁹⁶. Je crois donc, que si ce n'était pas le peuple Yamato qui avait réussi à imposer sa domination sur le reste des tribus, Himiko aurait sans doute été oubliée ou elle serait restée au rang de petite tradition. Dans le meilleur des cas, elle aurait sûrement été liée à une autre divinité que Amaterasu.

Comme la famille impériale est issue du clan et du peuple Yamato depuis le début du système impérial, et que Amaterasu est l'aïeule divine de la famille impériale, il est impensable que Himiko puisse être la chamane d'une autre divinité, puisqu'elle était considérée comme la souveraine légitime du peuple. En effet, la famille impériale est considérée comme la seule famille qui peut légitimement siéger sur le trône, car elle descend directement d'Amaterasu. Or, comme le règne de Himiko a engendré une ère de paix relative, elle était considérée comme la souveraine légitime. Selon la tradition mythologique japonaise, cela signifie que Himiko devait avoir un lien quelconque avec la déesse du soleil, et comme elle n'avait pas eu de progéniture, elle devait tout simplement être une excellente chamane de la déesse. C'est pourquoi Himiko fait toujours partie des grandes traditions du peuple japonais, son existence sert autant à légitimer la présence de famille impériale à la tête du peuple Yamato, mais aussi à légitimer la domination, au niveau moral, du clan Yamato sur les autres clans aristocratiques et du peuple Yamato sur les autres cultures du Japon.

Médée : petite ou grande tradition ?

Puis, le récit mythique de Médée faisait à une époque archaïque lointaine, partie des petites traditions de la Grèce, puisqu'elle était, selon Moreau, vénérée dans certaines régions comme une déesse²⁹⁷. Toutefois, elle fut rapidement remplacée par Héra et intégrée aux grandes traditions par l'entremise de sa rencontre avec Jason. Elle est donc reconnue davantage pour son rôle dans ce mythe panhellénique, qui fait partie intégrante des grandes traditions grecques. En effet, avant qu'Euripide n'écrive sa pièce de théâtre, le mythe de la

296 Voir chapitre deux, p. 36-37.

297 Alain Moreau. *op. cit.*, p. 101.

sorcière Médée était déjà bien établi. Il existe différentes versions précédant la pièce d'Euripide, et aucune d'entre elles ne représentait Médée comme la meurtrière de ses enfants²⁹⁸. Il y a même l'une de ces versions qui a survécu, après la présentation de la pièce d'Euripide, jusqu'au II^e siècle de notre ère. Selon cette version, les enfants de Médée avaient été lapidés par les habitants de Corinthe pour avoir apporté le cadeau empoisonné à la princesse Créuse. Ce meurtre aurait attiré une catastrophe sur la ville et pour arrêter celle-ci, les habitants de l'île devaient faire des sacrifices annuellement. Autrement dit, cette version du mythe servait à justifier ce sacrifice rituel et annuel²⁹⁹. Donc, les aventures de Jason et Médée faisaient déjà partie des grandes traditions de la Grèce antique sous différentes formes.

La pièce d'Euripide a connu du succès même de son vivant. C'est en partie pour cette raison que la version du récit où Médée est la meurtrière de ses propres enfants s'est répandue avec autant de facilité. En effet, cette version de la pièce a grandement influencé les différentes versions qui ont suivi à travers le temps. L'idée d'Euripide qui, selon Robert Flacelière, est le premier à proposer Médée comme directement responsable de la mort de ses enfants³⁰⁰, a tellement choqué les gens, qu'il a créé une vraie fascination pour la sorcière. Dans toutes les réécritures subséquentes de la pièce de théâtre *Médée*, pour les deux prochains millénaires, la sorcière tue ses propres enfants de ses mains. Il est donc possible de dire qu'Euripide a incorporé le récit mythique de Médée, quoique malgré lui, dans les grandes traditions de la civilisation occidentale. En effet, les pièces de théâtre *Médée*, s'inspirent toutes de celle du dramaturge grec, ou de celle de Sénèque, dramaturge romain, qui avait repris la pièce d'Euripide. Toutefois, Médée n'est plus seulement un personnage de théâtre. Elle est étudiée dans toutes les sphères de la société intellectuelle, soit la philosophie, la politique, la médecine, la psychologie, l'histoire, et aussi par des mouvements idéologiques, comme les féministes. Il existe même certains cas criminels où une mère assassine ses enfants, en toute conscience de ce qu'elle fait, dans le but de punir un mari infidèle, qui veut la garde des enfants, à l'instar de la sorcière fictive.

Bilan du chapitre

En conclusion, on a deux récits mythiques, qui sont issus de traditions régionales, mais qui très tôt dans l'histoire de leur civilisation respective ont pris une place primordiale au sein de la mythologie. D'un côté, il y a Himiko, souveraine mytho-historique du royaume

298 *Ibid.*, p. 30-61. Voir aussi les chapitres précédents.

299 Pierre Bonnechere. *op. cit.*, p. 70-74.

300 Voir chapitre un, p. 18.

de Yamatai, tout aussi mytho-historique que sa souveraine, dans le pays de Wa. Elle aurait possédé des pouvoirs magiques se rapprochant de ceux d'une chamane. Par contre, comme elle était considérée, au III^e siècle, comme la souveraine légitime, la famille impériale actuelle, issue du clan aristocratique Yamato, tente d'en faire une chamane au service de la déesse du soleil Amaterasu, aïeul divin de la famille impériale. Bref, sans Himiko, le peuple Yamato perd la justification spirituelle, qu'il a lui-même tenté de créer avec la rédaction du Nihongi, du massacre qu'il a fait des autres clans aristocratiques qui vivaient au Japon au moment de son expansion, ce qui pourrait porter une certaine atteinte à la légitimité de la famille impériale. C'est l'une des raisons, selon moi, qui pousse l'Agence de la Maison impériale à interdire les fouilles archéologiques des tombeaux qui pourraient être liés à la famille impériale, dans le but de garder le mythe vivant, au cas où l'existence de Himiko viendrait à être infirmée. Elle est donc toujours pertinente comme grande tradition au Japon actuel.

De l'autre côté, il y a Médée, déesse déchue, puis jeune magicienne amoureuse, pour finalement devenir une sorcière monstrueuse. Personnage essentiel à la réussite de la quête de Jason, elle est d'abord traitée avec un grand respect, malgré son origine barbare. Elle devient, avec le temps, un fardeau pour le héros, pour les mêmes raisons pour lesquelles elle était respectée, c'est-à-dire, sa magie et sa nature barbare. Elle est reconnue comme l'un des personnages principaux d'un des mythes panhelléniques, à travers lequel il est possible de découvrir l'origine mythique de différents rituels archaïques. Il n'est donc pas surprenant, qu'il y ait une si grande étendue de travaux faits sur le personnage.

Conclusion générale

Il y a donc ces deux princesses issues de deux mythologies complètement séparées. Elles sont séparées dans le temps et l'espace, et elles semblent avoir très peu en commun, à première vue. Il est vrai que les deux récits mythiques comportent des différences suffisamment significatives pour se demander s'il est vraiment pertinent de les comparer entre eux. Toutefois, en analysant de plus près les deux récits des princesses, il est possible de discerner des similitudes très pertinentes entre les deux mythologies, qui permettent de conclure qu'il semble effectivement pouvoir exister un imaginaire qui serait commun au genre humain. Par contre, tout ce que je peux affirmer avec confiance, c'est qu'il y a définitivement des similitudes importantes entre ces deux mythes particuliers. Ces similitudes se situent surtout dans l'importance que joue le soleil dans les deux sociétés. Il y a quelques

différences dans l'importance que ces civilisations accordent au soleil, mais il est indéniable, que pour les deux sociétés, le soleil joue un rôle d'importance capitale. Une autre similitude entre les deux mythologies se situe dans le fait que les deux protagonistes sont des femmes et qu'elles représentent les femmes de façon similaire, même si ce n'est pas complètement pareil. Les deux civilisations traitent les femmes de façon différentes, mais les deux princesses projettent une image similaire de force et d'indépendance, même si cette force et cette indépendance sont dépeintes différemment à l'intérieur du récit. De plus, les deux femmes auraient été au service d'une divinité de leur panthéon divin respectif. La dernière similitude importante, qu'il est possible d'identifier à travers les deux récits est celle de l'importance des voyages en bateaux pour les deux civilisations. En effet, l'un des deux pays étudiés est un archipel alors que l'autre pays est une péninsule, et pour les deux il est indispensable d'être capable de se déplacer en bateau. Il n'est donc pas surprenant que le voyage en bateau ait une place de choix dans la mythologie des deux civilisations.

Il y a bien sûr des différences qui existent entre les deux mythes. Les principales différences, à l'extérieur des celles qui sont évidentes, comme l'une des princesses est japonaise et l'autre est une sorcière de Colchide, se situent au niveau de la perception que les deux civilisations ont de la magie, dans les relations entre le peuple et la royauté, et dans les rapports matrimoniaux. Au niveau de la vision que les deux civilisations ont de la magie, la différence est relativement simple, bien que les Japonais et les Grecs semblaient vénérer la magie, les Grecs sont clairement effrayés par la magie, puisque c'est une force au-delà de la compréhension humaine, crainte qui semble absente au Japon du III^e siècle de notre ère, du moins selon le *Gishi wa-jinden*, qui est la seule source écrite à cette époque, qui nous soit parvenue. Au niveau des relations entre le peuple et la royauté, le Japon, semblerait-il, était semblable à ses voisins de l'Asie et de l'Afrique, dans le sens où le souverain ne devait jamais être vu sous aucun prétexte, et que si on obtenait une audience avec celui-ci, c'était plutôt un fardeau qu'un honneur. Du côté grec le roi de Corinthe est donc un personnage mythique, qui évolue dans le cadre d'une pièce de théâtre. Ceci, bien sûr, ne dépeint donc pas la réalité de la Grèce ancienne, mais il est tout de même possible de voir les influences de la scène sur ce roi mythique. Au niveau des rapports matrimoniaux, la différence principale se situe au fait que le Japon était une société polygame à l'époque de Himiko, et que la Grèce était une société monogame.

Dans les deux cas, il y a quelques carences en information, dans les deux récits, en raison du manque de traces écrites, ou du temps qui sépare ces civilisations avec aujourd'hui.

Certaines de ces carences sont impossibles à combler, surtout dans le cas de la mythologie japonaise, en raison du manque de traces écrites, ou de l'interdiction de procéder à des fouilles archéologiques. Par contre, dans le cas grec, ces carences trouvées dans le récit peuvent souvent être comblées avec de la recherche connexe. Sinon, elles semblent être des décisions conscientes d'Euripide, en raison de son public cible et de son objectif, qui est de divertir et de gagner un prix. Toutefois, il y a une carence qui est similaire pour les deux civilisations anciennes. Ces deux récits étaient, au tout début, des petites traditions et sont très rapidement devenus des grandes traditions, après avoir été intégrées au fonctionnement de leur société respective. C'est en effet, parce qu'elles ont une résonance dans leur société qu'il devient pertinent et intéressant de comparer les deux princesses. Elles étaient toutes deux des mythes, qui sans les circonstances appropriées ne seraient jamais devenus aussi importants, mais qui contre toute attente, continuent encore aujourd'hui à influencer leur civilisation respective.

Je pense donc pouvoir conclure en disant que malgré les carences d'informations, et les différences majeures qu'il y a entre les deux récits, dans l'ensemble, les similitudes entre les deux récits mythologiques démontrent qu'il y a des similitudes pertinentes entre les mythologies grecques et japonaises. Bien sûr, il y a certaines de ces similitudes qui, analysées différemment, pourraient être considérées comme des différences, mais le contraire est aussi vrai. Il y a des différences qui contiennent des similitudes, qui pourraient être analysées comme des similitudes. Je crois qu'avec l'étude de la mythologie, il n'y a pas une seule bonne réponse lorsque cela revient à l'étude comparative. Toutefois, mon étude comparative me permet d'affirmer que pour les cas grec et japonais, il semblerait qu'il y ait des pistes pouvant mener à une source commune de l'imaginaire mythologique, à tout le moins, en ce qui concerne Himiko et Médée. Il faudrait, toutefois, explorer davantage les différentes similitudes entre les deux princesses, ainsi que d'autres mythes, pour pouvoir affirmer qu'un tel imaginaire mythologique commun existe entre les deux sociétés. Je pense qu'il pourrait être intéressant de comparer les résultats de ma recherche avec des études sur différentes mythologies afin de vérifier ma question du départ qui était à savoir s'il y avait une sorte d'imaginaire commun au genre humain dans la création ou dans le contenu des mythes ? Cependant, il pourrait aussi être intéressant de comparer mon travail à d'autres études comparatives sur les mythologies grecque et japonaise, afin de voir si ces études corroborent ou contredisent mes affirmations.

Bibliographie

Sources :

[s. a.]. *Trompée, elle noie ses 2 enfants: 25 ans de prison*, 20 minutes, [En ligne], (page consultée le 27 avril 2016), Adresse URL : www.msn.com/fr-ca/actualites/monde/trompee-elle-noie-ses-2-enfants-25-ans-de-prison/ar-BBsix8l?li=AAgh0dy

Brunet, Philippe. « *Homère : Odyssée* », traduit par Victor Bérard, folio classique, Gallimard, (2012), 512 p.

Euripide. *Médée*, trad. Florence Dupont. Éditions Kimé, Paris, (2009), 126 p.

Euripide. *Médée*, trad. Olivier Taplin, University of Chicago Press, Chicago, (1992), 68 p.

Flacelière, Robert. « Euripide : Médée », Collections Érasme, Presses Universitaires de France, Paris, (1970), 123 p.

G. Aston, William. « Nihongi : *Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697*, (2010), Routledge, 856 p., [En ligne], (page visitée le 25 octobre 2017), Adresse URL : <http://lib.myilibrary.com/Open.aspx?id=303889>

Ishikawa, Takashi. « *Kokoro: The Soul of Japan* », The East Publications, Inc., Tokyo, (1986), 271 p.

J. Mastronarde, Donald. « Euripides: Medea », Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge University Press, Cambridge, (2002), 431 p.

Mazon, Paul. « Hésiode : *Théogonie* bilingue », Classiques en poche, Les Belles Lettres, Paris, (2008), 122 p.

L. Hunter, Richard. « Apollonius of Rhodes: Argonautica », Book III, Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge University Press, Cambridge, (1989), 266 p.

L. Hunter, Richard. « Apollonius of Rhodes: Argonautica », Book IV, Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge University Press, Cambridge, (2015). 339 p.

Shibata, Masumi. « Kojiki : Chronique des choses anciennes », Éditions, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, France, (1969), 268 p.

Études :

Ashkenazi, Michael. « Handbook of Japanese Mythology », Oxford University Press, New York, (2003), 375p.

Bergman, Catherine. « Parler cerisier avec l'empereur », *L'empire désorienté*, Paris, Flammarion, 2001, p. 283-294.

Bonnechere, Pierre. « Le sacrifice humain en Grèce ancienne », (1994), Kernos Suppléments 3, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique Athènes-Liège, 423 p.

Burian, Peter. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome: Euripide*, dir. Michael Gagarin, Vol. 3, Oxford University Press, New York, (2010), 433 p.

- Collins, Derek. *The Oxford Handbook of Hellenic Studies: Chapter 44 Magic*, dir. George Boys-Stones et al., Oxford University Press, New York, (2009), 889 p.
- Calame, Claude. « Qu'est-ce que la mythologie grecque ? », Éditions Gallimard, (2015), 734 p.
- De Barry, Wm. Theodore et al. « Sources of Japanese Tradition », vol. 1, Édition no. 2, Columbia University Press, New York, (2001), 524 p.
- Depaulis, Alain. « *Le complexe de Médée* », 2^e éd., Bruxelles, De Boeck Supérieur, « Oxalis », 2008, 176 p.
- Desautels, Jacques. « Dieux et mythes de la Grèce antique : *La mythologie gréco-romaine* », Les presses de l'Université Laval, Québec, (1988), 648 p.
- E. Kidder, John. « *Himiko and the Elusive Kingdom of Yamatai* », University of Hawai'i Press, (2007), 401 p.
- G. Mitchell, Lynette. *A Companion to the Classical Greek World: Chapter 18 - Greek Government*, dir. Konrad H. Kinzl, Blackwell Publishing, USA, UK, and Australia, (2006), 606 p.
- Halm-Tisserant, Monique. *Cannibalisme et immortalité : L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Vérité des mythes, Les belles lettres, Paris, (1993), 310 p.
- Hane, Mikiso. « *Modern Japan: A Historical Survey* », 3^e édition, Westview Press, Colorado, (2001), 554 p.
- Hane, Mikiso et Louis G. Perez. « *Premodern Japan: A historical Survey* », 2^e édition, Westview Press, Colorado, (2015), 395 p.
- H. Oakley, John and Rebecca H. Sinos. *The Wedding in Ancient Athens*, University of Wisconsin Press, (1993), 153 p.
- Hori, Ichiro. « *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*, The University of Chicago Press, Chicago and London, (1974), 278 p.
- L. Barnes, Gina. *Protohistoric Yamato: Archeology of the First Japanese State*, University of Michigan Center for Japanese Studies, Ann Arbor, Michigan, (1988), 473 p.
- Lévêque, Pierre. « *Colère, sexe, rire : Le Japon des mythes anciens* », Collection vérité des mythes, Les Belles Lettres, Paris, (2011), 119 p.
- Moreau, Alain. « *Le mythe de Jason et Médée : Le va-nu-pied et la sorcière* ». Collection vérité des mythes, Les Belles Lettres, (1994), 342 p.
- Obayashi, Taryô. 邪馬台国 : 入墨とポンチョと卑弥呼, (Yamatai Koku : Irezumi to poncho to Himiko), Bibliothèque de l'Université de Montréal, (1977), 224 p.
- Obayashi, Taryô et Al. « *Folk Cultures of Japan and East Asia* », Monumenta Nipponica Monographs No. 25, Sophia University Press, Tokyo, (1966), 163 p.

O. Reischauer, Edwin, Marius B. Jansen. « The Occupation reform », « Post Occupation Japan », *The Japanese Today*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, p. 103-120.

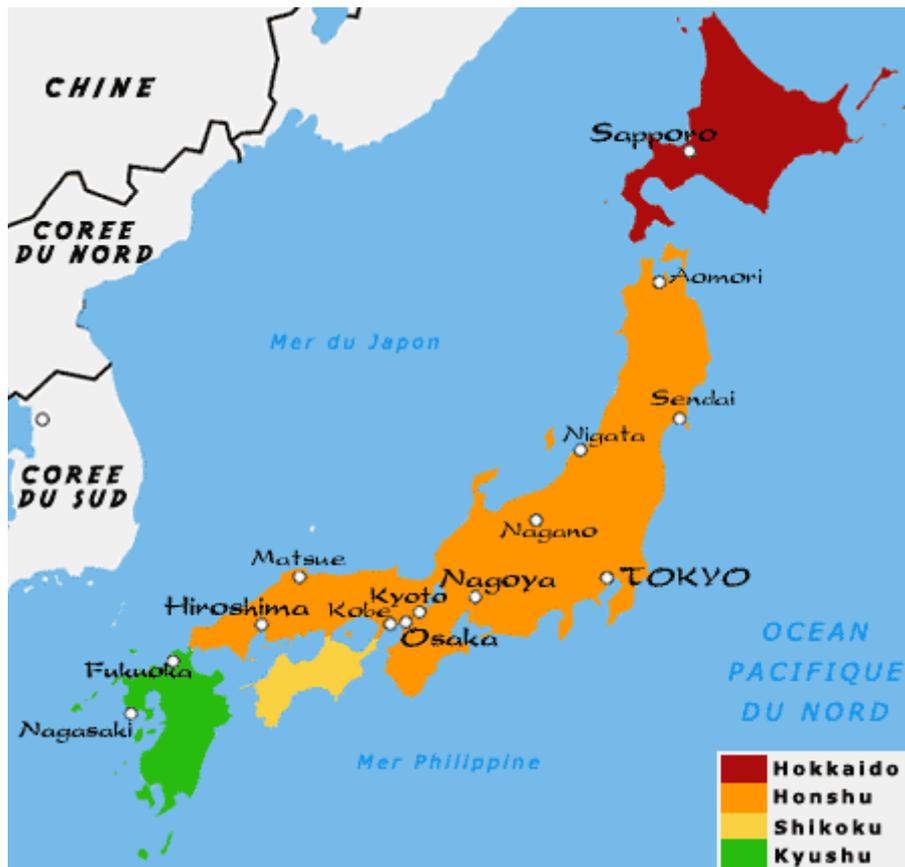
Vankeerberghen, Griet. « *Yellow Bird* » and the Discourse or Retainer Sacrifice in China, dir. Pierre Bonnechere et Renaud Gagné. *Sacrifices humains/Human Sacrifice*, Presses Universitaires de Liège, (2013), 285 p.

West, Martin L. *The East Face of Helicon: « West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth »*, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford, (1999), 662 p.

Wilkinson, Endymion. « *Chinese History: A New Manual* », Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, (2013), 1125 p.

Wygant, Amy. « *Medea, Magic, and Modernity in France: stages and histories, 1553-1797* », Ashgate, University of Glasgow, United Kingdom, (2007), 217 p.

Annexe 1



https://www.cartograf.fr/japon_regions.gif

Carte démontrant les quatre îles principales du Japon.

Annexe 2



https://fr.wikipedia.org/wiki/Guerre_entre_le_Koguryo_et_le_Wei#/media/File:History_of_Korea-204.png

Carte démontrant l'emplacement de la préfecture de Daifang et sa position par rapport au pays de Wa.

Annexe 3

Il est très intéressant d'observer l'héritage culturel que nous a laissé la pièce d'Euripide. En effet, le récit de Médée a maintes fois été réécrit et réinterprété à travers l'histoire, par des dramaturges tels Sénèque, Corneille, Longepierre et Anouilh, ainsi que par certains groupes féministes. De plus, il y a eu des tentatives d'explication de ce qui captive autant la société occidentale avec l'histoire de cette femme, qui a assassiné ses propres enfants. Comme le dit Amy Wygant, « Medea survived because her children didn't »³⁰¹. Donc ce serait de dire que l'héritage de Médée se situe dans la recherche d'explications pour ce qui pourrait pousser une mère à commettre ce type de crime, puisque c'est ce qui semble fasciner autant les différents intellectuels. La question a été débattue dans différents domaines, telles la philosophie, la politique et la médecine.

C'est cette dernière qui m'intéresse le plus, car elle est d'autant plus importante qu'elle est d'actualité. En effet, les experts de la psychologie féminine peuvent appuyer leur recherche sur autre chose qu'une vieille pièce de théâtre et ses réadaptations. Il existe réellement des cas où une mère décide de punir un mari infidèle, qui demande le divorce, en tuant ses propres enfants. Le cas le plus récent est celui d'une femme de 28 ans, qui a été condamnée mardi le 26 avril 2016, à 25 ans de prison pour avoir volontairement noyé ses enfants, en 2013, dans le but de punir son mari³⁰². En effet, selon l'article, le père des enfants menait une double vie à Paris avec une autre femme et voulait se battre pour obtenir la garde des enfants. De plus, toujours selon l'article, la femme aurait agie en toute conscience. Elle aurait envoyé un SMS au père, lui disant qu'il ne verrait jamais plus ses enfants, et après avoir noyé les enfants, elle aurait contacté elle-même la police³⁰³. Il y a beaucoup d'éléments dans cet évènement qui peuvent être dressés en parallèle avec l'histoire de Médée. En psychologie, ce phénomène est appelé le complexe de Médée. Bien sûr le meurtre des enfants n'est que l'aboutissement le plus total du complexe de Médée. Selon Alain Depaulis, il y a différents stades du complexe de Médée, qui se résument tous à une tentative d'une mère d'empêcher par tous les moyens un père de voir ses enfants. Chaque stade est indépendant des autres stades, c'est-à-dire, qu'une mère ne passera pas nécessairement par tous les stades du

301 Amy Wygant. *Medea, Magic, and Modernity in France: stages and histories, 1553-1797*, Ashgate, University of Glasgow, United-Kingdom, (2007), p. 6.

302 [s. a.]. *Trompée, elle noie ses 2 enfants: 25 ans de prison*, 20 minutes, [En ligne], (page consultée le 27 avril 2016), Adresse URL : www.msn.com/fr-ca/actualites/monde/trompée-elle-noie-ses-2-enfants-25-ans-de-prison/ar-BBsix8!li=AAgh0dy

303 *Idem*.

complexe, et que chez certaines mères, le besoin est beaucoup moins fatal que chez d'autres³⁰⁴.

304 Alain Depaulis, *Le complexe de Médée*, 2^e éd., Bruxelles, De Boeck Supérieur, « Oxalis », 2008, 176 pages, [En ligne], (page consultée le 27 avril 2016), Adresse URL : <https://www.cairn.info/le-complexe-de-medee-9782804159054.htm>

Annexe 4

Les anciennes coutumes pourraient contenir des indices pour comprendre pourquoi il est aussi difficile d'obtenir une audience avec la famille impériale actuelle. En effet, non seulement il est extrêmement difficile d'obtenir une audience, mais tout le processus est complètement ritualisé et contrôlé par les intermédiaires de la famille impériale³⁰⁵. Dans son livre *L'empire désorienté*, Catherine Bergman explique qu'elle a eu la chance de rencontrer la famille impériale japonaise en tant qu'ambassadrice étrangère. Toutefois, elle explique que toute l'audience est minutieusement calculée, à la seconde près, par le grand chambellan et les autres gens de compagnie qui supervisent l'audience³⁰⁶.

Elle mentionne aussi que leurs sujets de conversation sont prédéterminés avec chacun des membres de la famille impériale. Avec l'empereur, elle doit échanger des politesses sur l'état de santé de ce dernier, puis elle doit lui parler des cerisiers, puisque c'est la saison³⁰⁷. Avec le prince impérial, elle est un peu plus libre, car elle partage son amour pour les excursions en montagnes, alors sa conversation tourne autour de cela, ce qui ne semble pas aller à l'encontre des plans des superviseurs de l'audience³⁰⁸. Lorsqu'elle parle avec la princesse impériale, elle commence par discuter de sa fille, qui a le même âge que la princesse. Toutefois, lorsque la princesse semble trop intéressée au goût de sa dame de compagnie, celle-ci doit changer de sujet et parler d'ornithologie et de la nidification des canards sauvages³⁰⁹. Avec l'impératrice, elle commence en discutant brièvement de leur fille, puis se souvenant de ce qu'elle doit faire, Catherine s'exclame sur les cerisiers. L'impératrice l'écoute puis renchérit en l'informant sur les vers à soie³¹⁰. Elle termine sa description de l'audience en expliquant que même si un membre de la famille impériale, l'impératrice dans ce cas-ci, continuait de parler après que le temps alloué pour l'audience était fini, la personne recevant l'audience se faisait tirer hors de la salle et était remplacée par la personne suivante³¹¹.

Comme il est possible de le voir, l'audience avec la famille impériale est extrêmement ritualisée et contrôlée. Bien que l'empereur ne soit pas invisible, il est néanmoins difficile de

305 Catherine Bergman, « Parler cerisier avec l'empereur », *L'empire désorienté*, Paris, Flammarion, 2001, p. 283-294.

306 *Ibid.*, p. 283-289.

307 *Ibid.*, p. 286.

308 *Ibid.*, 286-287.

309 *Idem.*

310 *Ibid.*, p. 287-288.

311 *Ibid.*, p. 288.

le rencontrer. De plus, si l'on se fie au témoignage de Catherine Bergman, l'audience semble être davantage un fardeau qu'un honneur, un peu à l'instar des audiences d'autrefois. Il est fort possible que toute cette ritualisation et ce contrôle soit issus de cette tradition de roi invisible et divin, mais adaptée à une société moderne.