

# europa

Revue mensuelle fondée en 1923  
sous l'égide de Romain Rolland

*Parmi ses animateurs :*

Pierre Abraham, Louis Aragon, Jean-Richard Bloch,  
Jean Cassou, Paul Éluard, Jean Guéhenno, Elsa Triolet.

*Comité d'Europe*

Michel Apel-Muller	Vénus Khoury-Ghata
Madeleine Barthélémy-Madaule	Daniel Leuwers
Henri Béhar	Charles Marcilly
Michel Besnier	Francine de Martinoir
Roger Bordier	Rouben Melik
Bernard Chambaz	Robert Merle
Francis Combes	Henri Meschonnic
Gérard de Cortanze	Jean Métellus
Michel Delon	Henri Mitterand
Charles Dobzynski	Gérard Noiret
Pierrette Fleutiaux	Jean-Baptiste Para
Pierre Gamarra	Marc Petit
Jacques Gaucheron	Lionel Ray
Raymond Jean	Léon Robel

Bernard Vargaftig

*Président du comité :* Pierre Gamarra

*Rédacteur en chef :* Charles Dobzynski

*Rédacteur en chef-adjoint :* Jean-Baptiste Para

*Réception à la revue :*

le mercredi de 14 h à 17 h

Publié avec le concours du Centre National du Livre

**CONDITIONS D'ABONNEMENT**

France : un an 470 F ; six mois : 280 F

Autres pays : un an 570 F

Les manuscrits non insérés ne sont pas retournés.

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays.

*Rédaction et Administration :*

64, boulevard Auguste-Blanqui, 75013 Paris.

Téléphone : 01. 43. 37. 59. 04 – Télécopie : 01. 45. 35. 92. 04

e-mail : Europe.revue@wanadoo.fr

Site internet : <http://www.ateliernet.org/europe>

CCP La Source 39 267 16 K

ISSN 0014-2751

*Directeur de la publication :* Charles Dobzynski

*Imprimé en France*

78<sup>e</sup> année — N° 859-860 / Novembre-Décembre 2000

## SOMMAIRE

### ROGER CAILLOIS

Odile FELGINE	3	Dans le maquis du monde.
Jean d'ORMESSON	8	Diagonales et cohérences sur l'échiquier de l'univers.
Jean STAROBINSKI	12	Saturne au ciel des pierres.
Dominique RABOURDIN	22	Entendre Caillois.
François CHENG	33	Poème.
Roger CAILLOIS	34	Paysage du Chili.
Roger CAILLOIS	38	L'astreinte et la liberté.
Roger CAILLOIS	40	Réponse à une enquête.
Alain VIRMAUX	42	Au-delà des haricots sauteurs.
Roger CAILLOIS	56	Réponse à <i>L'Intransigeant</i> .
Laurent JENNY	60	Système et « délire » de Dalí à Caillois.
Claudine FRANK	72	Contre-attaque de Caillois ?
Marina GALLETI	82	Une communauté bicéphale.
Odile FELGINE	90	De l'américanité à la médiation.
Thierry COTTOUR	103	Une rencontre improbable pour un rêve inachevé.
Philippe BORGEAUD	114	Spectres et démons de midi.
Guillaume BRIDET	226	Un poète en forêt.
Claude-Pierre PEREZ	140	Le fantôme de Novalis.
Roger CAILLOIS	152	César.
Stéphane MASSONET	153	Le retour et les détours de la fiction.
Odile FELGINE	165	Esthétique des abysses.
Annamaria LASERRA	183	L'art du pontonnier.
Vincent FLEURY	196	Le démon de l'analogie.
Jean-Pierre DUSO-BAUDUIN	210	Qui a peur des masques de cire ?
Joëlle GARDES TAMINE	226	Un grammairien poète.
Roger CAILLOIS	238	Défense de la langue.

### DIRES ET DÉBATS

Franck VENAILLE	246	L'œuvre en questions.
Franck VENAILLE	254	Royal Botanic Gardens Kew.

# SPECTRES ET DÉMONS DE MIDI (1934-1937)

## Une étude d'histoire des religions

Il convient de rappeler, d'abord, que *daimon* en grec classique ne veut pas dire démon, mais bel et bien dieu; et, en second lieu, que la tradition antique établit une relation occasionnelle entre certaines divinités et l'heure de midi. C'est ainsi que le chevrier de Théocrite, parlant du protecteur surnaturel de son troupeau, peut dire: « Un dieu nous défend, ô berger, à l'heure de midi, un dieu nous défend de jouer de la flûte. Nous craignons Pan: en ce moment il se repose, las de chasser. Il est mauvais, et sans cesse l'âcre bile lui pique les narines. <sup>1</sup> » Pan n'en est pas pour autant considéré comme un « démon (ou un dieu) de midi ». Une telle catégorie, en effet, reste étrangère au polythéisme antique. Elle n'est introduite qu'avec le christianisme, sous l'influence d'une traduction fautive, par la Septante, du verset 6 du Psaume 91 (Vulgate 90): l'hébreu *yáshûd* (litt. « qui dévaste », désignant une peste ou un fléau frappant en plein midi) fut compris comme *shêd* (« démon »).

Pour les apologistes du christianisme antique, quand les dieux des nations ne sont pas simplement des morts divinisés, selon la bonne vieille théorie empruntée à l'aventurier et essayiste grec Evhémère, ils sont des démons, au sens alors nouveau de créatures sataniques. « Les démons, qu'ils prennent pour des dieux »: c'est ainsi que s'exprime Eusèbe au début du IV<sup>e</sup> siècle <sup>2</sup>. Ces êtres attachés aux passions et aux corps sont tout naturellement susceptibles de disparaître. Eusèbe cite longuement le traité de Plutarque *Sur la*

*disparition des oracles*. Il y puise le récit de la mort du Grand Pan sous le règne de Tibère, qu'il transcrit fidèlement, ainsi qu'un second récit relatif aux îles de Grande-Bretagne, séjour de Cronos vaincu et chassé par Zeus. Le vieux souverain déchu, en Angleterre, est endormi, entouré d'une cohorte de démons qui veillent sur son sommeil. Pour Eusèbe il s'agit évidemment des diables repoussés aux confins du monde connu, par le Christ crucifié sous Tibère. On reconnaît en eux une communauté mystérieuse, analogue à cette foule d'êtres invisibles sur le rivage d'Albanie, dont les pleurs s'élevèrent à l'annonce faite par Thammous de la mort du Grand Pan.

L'interprétation chrétienne du récit antique aura une destinée immense et ininterrompue dans la littérature européenne, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. Interprété tantôt comme le diable, totalité des démons, tantôt au contraire comme le Christ vainqueur des démons, Pan est compris comme signifiant le Tout en vertu d'un jeu de mots traditionnel: *Pán*, le nom grec du dieu, est ramené à *pán*, « tout ». Et ce tout, à partir de la révolution romantique, devient la nature. Une nature à laquelle on pense que le christianisme est hostile. Une nature diabolisée par le christianisme <sup>3</sup>.

Dans les études qu'il consacre au démon de midi, Roger Caillois emploie le problème sous un tout autre angle. Il n'ignore probablement rien de cette longue tradition, mais il décide de privilégier midi, dans son rapport au « démon de midi » dont parlent les versions grecques et latines des Psaumes bibliques, préférant emprunter un chemin de traverse, plutôt que de suivre les pistes balisées qui conduisent des *daimones* de la vieille littérature grecque aux démons persécutés par les Pères de l'Église, du dieu Pan seigneur de la flûte pastorale au Diable et au Christ.

« La littérature a des raisons que la science ne connaît pas »: par cette formule d'allure ironique Caillois n'hésite pas à prendre la défense de Paul Bourget, dans une note de sa première étude, par ailleurs fort érudite, sur « Les spectres de midi dans la démonologie slave <sup>4</sup> ». L'attention de Caillois avait peu auparavant été attirée sur le *daemonium meridianum* du Psaume 90 de la *Vulgate* par l'article dans lequel un bibliste vénérable (P. de Labriolle) reprochait à l'auteur du célèbre roman, *Le Démon de midi*, d'ignorer que ce dangereux personnage s'était introduit dans la Bible à la faveur d'un pur contresens. Absente du texte hébreu, il est clair que la catégorie biblique du « démon de midi » résulte, en dernière analyse, d'un

mirage hellénistique dont les penseurs chrétiens, par la suite, s'emparèrent bien volontiers. Mais peu importe: « Les contresens de cette sorte ne surgissent pas miraculeusement du néant. » Et surtout, ils sont productifs.

En 1933, Roger Caillois passe une partie de ses vacances d'été en Pologne. En décembre, il s'inscrit comme élève de la section des Sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études<sup>6</sup>. Il devait suivre entre autres, de manière « assidue », les enseignements de Georges Dumézil et de Jean Marx. Durant l'été 1934 il se rend à Prague, grâce à une bourse d'études obtenue avec l'appui de Dumézil et aussi d'André Mazon, professeur de tchèque à l'École des langues orientales. De ce séjour à l'occasion duquel il fréquente l'Institut français de Prague et voyage jusqu'en Ukraine, guidé par le linguiste et folkloriste Bogatyrev, il revient chargé d'une impressionnante documentation destinée à nourrir la rédaction du premier volet de son travail de diplôme, qu'il présente en 1936: « Les spectres de midi dans la démonologie slave. » Ce travail est publié entre 1936 et 1937 dans la *Revue des études slaves*, en deux articles sous-titrés, respectivement, « Les faits » et « Interprétation des faits »<sup>7</sup>. Le second volet de ce mémoire de diplôme, intitulé « Les démons de midi », concerne le monde classique et la tradition chrétienne. Il paraît en trois parties, distribuées en autant de fascicules de la *Revue de l'histoire des religions* en 1937<sup>8</sup>. Avec *Le Mythe et l'Homme* (achevé en juin 1937, publié en 1938) et *L'Homme et le Sacré* (achevé en mars 1939, publié la même année) les travaux sur les spectres slaves et les démons de midi relèvent de ce qu'on peut considérer comme les brillants débuts d'un virtuel historien des religions<sup>9</sup>.

L'étude des « croyances relatives aux êtres qui apparaissent à midi » commence donc dans le monde slave, un monde dont Caillois a une expérience personnelle directe, sinon étroite. Le jeune historien des religions introduit son analyse par la mention d'une vieille tradition moscovite, que rapportent des textes latins du XVI<sup>e</sup> siècle: empruntant son nom au texte de la *Vulgate*, un démon dit « de midi » agresse les moissonneurs et menace de leur briser les jambes. Ce démon prend l'apparence d'une vieille femme en deuil; les blessures qu'il (elle) inflige peuvent être guéries par des compresses réalisées avec l'écorce des arbres auxquels naguère encore, dans la région de Moscou, on adressait un culte. À partir de là l'enquête est menée en deux temps. Caillois constitue le dossier des « faits », avant de passer

à l'analyse de « l'idéologie qui les inspire et les explique ». Les « faits » — les données légendaires et folkloriques — font l'objet d'une présentation organisée géographiquement, puis sont ramenés à un ensemble de motifs parmi lesquels on rencontre plusieurs fois celui de la mise en demeure de résoudre une énigme, ce qui suggère la comparaison avec la sphinge du mythe d'Œdipe. Le plus souvent, le démon méridien slave est une figure féminine (Poludnica en Russie et en Pologne, Polednice chez les Tchèques, Serpolnica chez les Serbes). Son action concerne le monde agricole, soit pour menacer les maraudeurs (à l'instar de l'antique Priape), soit pour agresser les cultivateurs. Cette ambivalence est reconnue comme un trait primitif, ce qui ne saurait étonner de la part d'un étudiant formé à l'école durkheimienne de sociologie.

Les démons féminins sont tantôt capables d'enlever les petits enfants et de les remplacer par les leurs, tantôt de séduire les jeunes hommes. Leurs pouvoirs sont de nature à la fois sexuelle et solaire, comme ceux de leurs homologues (féminins ou masculins) classiques. Caillois renvoie aux études du grand mythologue Wilhelm Heinrich Roscher sur le dieu Pan et la figure d'Ephialtes, un succube dont l'action oppressante, angoissante, se fait ressentir de la manière la plus dangereuse dans la torpeur de midi: « On comprend alors pourquoi les spectres de midi sont exclusivement féminins (*sic!*), et pourquoi il est si dangereux de s'endormir à cette heure; aux pâtres et travailleurs solitaires des champs lourdement assoupis par une chaleur accablante, les rêves érotiques et les états oniroïdes voisins apportent la brutale agression de la succube. On touche en effet ici aux problèmes connexes du succubat et du vampirisme dont on connaît l'importance dans la démonologie slave. » (*Revue des études slaves*, 17, 1937, p. 91). On relèvera que Caillois non seulement féminise étrangement la référence à Pan, le dieu bouc; il écarte aussi de son analyse (p. 87) les documents présentant certains de ces personnages (les démons tchèques) comme la personnification des vents tourbillonnants. Cette donnée explicite des sources qu'il connaît bien le gêne, lui qui veut précisément souligner que midi (conformément à une tradition de l'Antiquité classique) est l'heure de la cessation des vents. Il préfère donc la considérer comme marginale et se contente de conclure que les démons de midi « dérivent en grande majorité des circonstances mêmes de l'heure où ces spectres sévissent: forte chaleur et grande clarté, possibilité constante d'hallucinations, d'insolation et de divers

autres troubles physiologiques, tout cela au milieu de cet arrêt apparent de la vie de la nature et de ce silence écrasant souvent décrit par les poètes et qui individualisent mieux midi, dans le jour, comme pôle de la lumière, que minuit ne peut l'être, comme pôle des ténèbres, dans l'indivisibilité de la nuit, tant que les horloges à sonnerie ne sont pas là pour le faire ». Toutefois, les spectres et les démons slaves ont des traits spécifiques; on ne saurait les réduire à la figure classique du démon de midi de type occidental. L'originalité des démons slaves, c'est leur caractère paysan. Préposés à la garde des champs, redoutables pour les enfants et pour les femmes enceintes, ils sont spécialement actifs au temps de la moisson. Ces particularités agricoles « suffisent à les opposer du tout au tout au démon de midi que connaît la tradition occidentale, celui de l'*acedia* ou "tristesse coupable", qui s'attaque à peu près exclusivement aux moines et aux saints » (p. 92).

Les « répercussions religieuses et mythologiques de l'heure de midi », ce domaine « délaissé », constituent l'objet explicite du second volet de l'enquête, consacré à l'Europe occidentale et intitulé « Les démons de midi ». C'est à midi que la Nymphe Cyrène, dans la quatrième *Géorgique*, conduit son fils Aristée, inventeur du miel affligé par la perte de ses abeilles, auprès du devin Protée qui lui révèle sa culpabilité dans la mort d'Eurydice, et lui raconte la descente d'Orphée aux Enfers. Le commentateur antique (Servius) précise qu'à midi en effet, heure de cette consultation oraculaire, les puissances divines se rendent manifestes. Ce prélude sur le mode du manque et de l'impuissance est à peine esquissé par Caillois, qui procède aussitôt à l'énumération des références savantes essentiellement tirées de la science allemande de l'Antiquité, en son état de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (O. Crusius, Drechsler, W. H. Roscher). La littérature elle aussi est convoquée: Goethe et Schelling, Jensen, mais aussi Leconte de l'Isle, Hérédia, et même (c'est audacieux pour un mémoire de diplôme) le *Parfum de la dame en noir* de Gaston Leroux. Les « capacités hallucinatoires de l'heure de midi et l'effet déprimant de son atmosphère » (p. 11) offrent il est vrai de multiples ressources. En ce qui concerne « la mythologie en acte » (il faut comprendre le folklore), la richesse des dossiers concernant l'Allemagne et les pays slaves (la Martinique aussi, présente à travers la lecture de Lafcadio Hearn et le témoignage de son ami Jules Monnerot), ne doivent pas faire oublier que la Grèce ancienne, en dépit du statut allusif des sources, demeure le domaine le plus riche et le plus essentiel: « Il n'y a pas de doute que midi ait été,

en Grèce, l'heure religieuse par excellence » (p. 12). Les Sirènes, les Nymphes, Pan, les cigales, Actéon et Tirésias se trouvent étroitement solidaires de ce motif. Les sphinx, dont le dossier slave semblait annoncer l'examen, sont toutefois « éliminés » de cette étude, « vu l'absence de tout témoignage décisif à leur endroit » (p. 12). L'argument est pour le moins spécieux, si l'on considère que les Sirènes elles non plus n'ont pas de lien explicite avec midi. La mise à l'écart des sphinx reste d'autant plus surprenante que l'érotisme se mêle étroitement, chez ces êtres que les Grecs considèrent comme féminins, au motif du rapt et du meurtre des jeunes hommes. Il eût suffi à Caillois de quitter le sol classique, de se rendre un instant chez les voisins d'Égypte, où le monstre il est vrai est masculin, pour rencontrer le témoignage manquant. La stèle qui se dresse entre les pattes du Sphinx de Gizeh, monument bien connu et analysé dès le XIX<sup>e</sup> siècle, évoque le rêve d'un prince, le futur Thoutmosis IV: endormi à l'ombre du « grand dieu », à l'heure de midi précisément, le jeune homme voit le Sphinx lui apparaître sous la forme du dieu solaire Harmachis-Khepri-Atoum, qui lui parle comme on parle à un fils, lui promet la royauté, tout en lui demandant de bien vouloir nettoyer son monument en partie recouvert par le sable<sup>10</sup>.

Heure identifiable, la seule avant l'invention de la clepsydre, point culminant de l'ascension du soleil, moment de la longueur minima de l'ombre, de la plus forte chaleur et du sommeil irrépressible, midi sépare le jour en deux. Passage redoutable, qui ouvre la voie aux apparitions surnaturelles. Ce qui précède appartient pleinement à l'humain, ce qui suit relève d'abord du sacré. L'ombre qui s'amenuise est observée avec anxiété, car elle a partie liée avec l'âme, comme le savent les Pythagoriciens pour qui les morts, précisément, n'ont pas d'ombre. Le dieu principal d'Arcadie (Pan) serait un dieu comparable au soleil, et Caillois ne s'étonne pas du fait que les habitants de la région du Mont Lycée prétendent que ceux qui doivent mourir dans l'année ne projettent pas d'ombre en pénétrant dans l'enclos de Zeus qui constitue chez eux un condensé de zénith et d'interdit. Midi le Sud s'oppose au Nord, comme Notos, le vent chaud « qui affaiblit les âmes, les dissout et les ramène à la chaleur divine », s'oppose à Borée « le vent du Nord et celui des âmes qui vont vers la génération » (p. 32). Le vent chaud, toutefois, a tendance à s'évanouir, à disparaître du champ d'observation, vaincu par le calme plat qui caractérise au mieux, dans le système de Caillois, l'intervention des âmes insatis-

faites, devenues démons ailés, avides de sang. Le nom des Sirènes, ces oiseaux mortifères de la mer immobile, quand les bras des rameurs sont paralysés par la chaleur, serait apparenté à celui de Sirius, astre caniculaire, qui devient parfois chienne solaire (nommée alors Maira, p. 46). C'est dans un tel calme redoutable et magique que Thammous, le nautonnier, se fait annoncer et annonce à son tour la mort du Grand Pan. Pas plus qu'Homère à propos des Sirènes, le texte de Plutarque ne parle de midi à propos du Grand Pan. Peu importe : le calme est là, il suffit pour Caillois à caractériser l'ardeur implacable, la fatigue, la lassitude, la tentation du sommeil. La « nature profonde des sirènes » (p. 51) renvoie à « l'ancien vampirisme animique », dont la coloration érotique est évidente : « Les Sirènes ne sont pas des démons spécifiques de midi, mais midi qui leur livre leur proie, est l'heure de l'efficacité de leur action. » Il s'agit, fondamentalement, « d'une sollicitation de l'abandon de soi-même, que symbolisait pour eux [pour les Grecs] l'état de la nature à midi, comme plus tard, pour les cénobites chrétiens, le démon de midi représentera semblablement l'*acedia*, la tristesse morose des désabusés ». Les lotophages, sur lesquels la tradition homérique a construit un mythe parfaitement homologique à celui des sirènes, viennent confirmer cette « irrésistible séduction de la paresse et du sommeil », ce « danger aussi de la délectation dans la tristesse coupable qui donne le dégoût de toute activité, et qui, une fois éprouvée, ne permet pas de retour aux fatigues quotidiennes de la vie » (p. 53) : le suc du lotus et le chant des sirènes « conduisent à la même dangereuse euphorie » (p. 54). Midi ne devient cependant explicite, dans ce dossier grec, qu'avec les cigales, et avec les Nymphes. Ces figures centrales, Caillois les découvre bien sûr dans l'ouverture du *Phèdre* de Platon, à l'occasion de la promenade de Socrate et de son jeune compagnon, à midi, à l'ombre des arbres qui bordaient autrefois la rivière Ilissos, aux portes d'Athènes. On est plongé dans un paysage habité par les Nymphes, Pan, Acheloos, les Cigales, mais aussi (et cela Caillois le passe curieusement sous silence) par Borée, le vent du Nord, auquel un autel était dédié en cet endroit précisément.

Les Anciens considéraient les Nymphes et Pan comme des divinités particulièrement dangereuses à l'heure de midi, capables de provoquer des états de possession proches de l'épilepsie<sup>11</sup>. Enlevé par les Nymphes, le jeune Hylas disparaît du monde des vivants. Pionnier en la matière, il convient de le relever, Caillois se plaît à définir la nature et les caractères de cette étrange affection connue

sous le nom de nympholepsie (p. 67). Aux symptômes physiques de la prostration (genoux qui fléchissent, impossibilité de marcher, langue qui semble se lier) s'ajoute le délire de la *mania*. Caillois ne dit pas que le nympholepte devient dans la médecine antique une figure du mélancolique. Il préfère y reconnaître la victime du coup de chaleur, de l'insolation, et aussi du cauchemar interprété comme agression d'êtres démoniaques. Les terreurs paniques, examinées sous cet angle, deviennent les symptômes d'assauts érotiques, quand le dieu bouc, compagnon des Nymphes, poursuit l'objet de son désir. Ces assauts concernent l'individu, et se trouvent assimilés, en effet, à une forme de rapt ou de crise de possession, la panolepsie, proche de l'enlèvement par les Nymphes. Si Caillois n'avait pas écarté de son enquête tout ce qui concerne le rôle militaire de Pan (p. 72), il aurait découvert un autre caractère fondamental de la folie panique, à savoir ce qui la constitue, en dehors du rapt individuel, comme perte du sentiment d'appartenance collective. La victime alors se trouve être la troupe militaire au repos dans la nuit, dans un territoire hostile. Le petit groupe humain, sans cause visible et soudainement, s'agite et se disloque. Le soldat ne reconnaît plus les siens et tourne ses armes contre eux. Loin de rendre compte de ce tumulte explicitement nocturne et collectif, Caillois s'en tient à l'expérience qui apparente Pan au fantasme érotique agissant dans la sieste de midi, entre veille et sommeil. Il se plaît à y conjuguer les thèmes de l'ardeur, de la fatigue et du désir, favorables à la perte séminale et à la croyance à l'action du succube. En effet, « c'est au milieu de telles croyances, dans ce rayonnement de la démonologie de midi, que les Septante vont traduire la Bible » (p. 81). Et ce que Caillois désire avant tout explorer, c'est le résultat de la traduction du verset 6 du Psaume 91, tel qu'on peut l'observer dans le christianisme ascétique. Toute son étude est orientée en direction de celui qui s'appelle désormais, explicitement, « démon de midi », et dont on fait le responsable d'une terrible affection, l'*acedia* des moines. La tradition classique, bon gré mal gré, doit obéir à cette polarité.

La version grecque puis latine des Psaumes introduit en effet, comme puissance individualisée, le *daemonium meridianum*. Ce faisant, la Bible confère à la catégorie repérée (après coup) par Caillois le prestige de la réalité, en garantissant « de l'autorité de la Parole divine l'existence du démon de midi » (p. 81). Le tour de passe-passe est admirable.

De ce fameux personnage Caillois emprunte le portrait aux docteurs et exégètes du christianisme ancien. C'est ainsi qu'il rencontre, entre autres, la figure mélusinienne de *Meridiana*, épouse et conseillère du pape Silvestre II, si proche de Diana (p. 90). Mais l'essentiel, c'est le rapport reconnu, dans ces milieux ecclésiastiques, entre le démon de midi et une réalité tout à fait immédiate, celle de « la tristesse coupable, l'*acedia*, qui s'emparait des moines vers le milieu du jour et dont les effets étaient si graves qu'on n'hésita pas à la mettre au nombre des péchés capitaux » (p. 92). La définition de ce mal abondamment commenté dans la littérature monacale, Caillois la trouve essentiellement chez Cassien<sup>12</sup> vers qui l'orienta une étude de P. Alphanféry, dont H.-Ch. Puech lui a conseillé la lecture<sup>13</sup>. Alphanféry se réfère lui-même aux travaux de Pierre Janet, pour définir cette forme de dépression psychologique.

« Ainsi, avec le démon de midi chrétien, il semble qu'on saisisse la mythologie, en quelque sorte, à l'état naissant. En Occident, la traduction du Psaume 91 a fourni seulement une expression énigmatique qu'il a fallu *meubler* et qu'il était loisible à chacun de meubler comme il l'entendait... » Le contresens du traducteur constitue l'occasion mythopoétique. Le paysan slave y rapporte les accidents que l'heure de midi lui réserve parfois; l'anachorète du désert y projette des images tout à fait comparables à celles qui hantent les marins homériques: « Entre la voix des Sirènes et les tentations de l'*acedia*, il n'est de différence que dans l'affabulation, soutenue ici par l'animisme et la représentation de l'âme ailée, là par le moralisme chrétien » (p. 95). Ce sont « les mêmes tendances humaines », sous le couvert de la fatigue des marins et du découragement des moines: « *Justification, illustration et exaltation*, dans cette plus haute position de l'astre de la lumière, de l'exigence incoercible d'une plénitude qui suppose toutes les démissions. On ne peut dire que le mythe, en faisant de midi le symbole de la tristesse coupable et du laisser-aller de la vie vers son contraire, a, cette fois encore, manqué de lucidité, et c'est avant tout cette claivoyance que la conclusion de cette étude devra retenir. »

Caillois renvoie en effet, dans sa conclusion, au dualisme freudien des instincts de vie et instincts de mort, au complexe de Nirvana, « désir essentiel d'atteindre une façon d'être qui soit à la fois un paroxysme et une démission » (p. 100). C'est à travers un tel

mécanisme de coïncidence des opposés que la dépression et l'à-quoi-bon du « complexe de midi » deviennent une expérience humaine somme toute positive.

La dépression de midi, à n'en pas douter, appelle le vent d'hiver, tout comme le temps du relâchement des liens sociaux appelle ailleurs celui de la fête. Il ne s'agit plus alors d'une coïncidence, mais bien d'une polarité. L'opposition entre la saison des grands rassemblements cérémoniels, l'hiver, et un temps de la dispersion et des activités économiques, durant la bonne saison, s'est imposée très tôt dans l'école sociologique française<sup>14</sup>. Directement inspirée des travaux de Franz Boas sur les rituels hivernaux amérindiens de Colombie britannique<sup>15</sup>, elle recoupe, d'une certaine manière, l'opposition durkheimienne entre le sacré et le profane. L'hiver, chez les Kwakiutls et les Tsimshians, est la saison des rituels d'intégration aux sociétés secrètes, des masques et de la dépense, du potlatch. Il faut que les réserves accumulées durant la saison chaude soient ostensiblement épuisées au retour du printemps, comme Claude Lévi-Strauss le rappelle encore au moment où il aborde son interprétation de la geste d'Asdiwal<sup>16</sup>.

Curieusement, chez Caillois, cette opposition qui devrait relever d'un registre purement anthropologique se trouve déplacée sur un niveau affectif, et franchement idéologique: la rigueur vivifiante du vent d'hiver (le Borée de la tradition classique) finira même par être annoncée sur un ton prophétique, au lendemain de la rédaction des articles consacrés aux spectres et aux démons de midi. Cette rigueur menace de tuer « les sédentaires, réfugiés dans leurs demeures surchauffées ». Elle mettra fin, en d'autres termes, à la torpeur et à la déprime de l'heure stationnaire<sup>17</sup>. À l'ambivalence de midi, où l'écrasement psychasthénique coïncidait tout de même avec la « haute position de l'astre de lumière », cette prédiction équivalant à une condamnation sans appel fait succéder une relation hiérarchique.

On assiste du même coup à la transformation d'un paradigme maussien, celui des variations saisonnières, en un paradigme scientifiquement douteux. Le nord (l'hiver) se trouve pensé comme lieu d'origine et source d'énergie. Va-t-il déverser ses tribus en direction du sud (le midi)? La référence implicite à un motif très ancien pourrait le laisser entendre. Il s'agit d'un stéréotype qui remonte au concept post-biblique d'une Europe japhéthique opposée au territoire de Shem. Dès Cassiodore et Isidore de Séville, cette opposition se trouvait réinterprétée à travers l'imagination d'une île du grand nord (Scandia),

« fabrique et matrice des nations » (*officina gentium, vagina nationum*)<sup>18</sup>. Ce nord, est-il besoin de le préciser, a survécu jusque dans la mythologie savante ou pseudo-savante des années trente, où il est très communément conçu comme le lieu des origines « aryennes ». Dumézil, mentor de Caillois, méprise évidemment cette interprétation absurde, et abusive du simple point de vue de la grammaire comparée. Mais il manifeste cependant, en ce qui concerne les aspects guerriers du monde nordique, germanique en particulier, une certaine fascination<sup>19</sup>. Chez Caillois comme chez Dumézil, la langue peut parfois prêter à confusion. Faisant lui-même allégeance, dans son écriture, au principe mythique de la coïncidence des opposés, Caillois fabrique (à son insu ?) des textes susceptibles d'interprétations contradictoires. La manière agacée et désinvolte avec laquelle il refuse de répondre à ses détracteurs au lendemain de la parution du *Vent d'hiver* ne suffit pas à rendre incompréhensible la réaction de nombreux lecteurs de la  *NRF*<sup>20</sup>. En ce qui concerne les démons et les spectres de midi, le sentiment d'étrangeté que peut provoquer leur évocation par Caillois provient du rapport qu'ils entretiennent, dans le temps de l'histoire et dans la texture de l'imaginaire, avec l'annonce d'une « révolution » issue du Nord.

Philippe BORGEAUD

1. Théocrite, *Idylles*, VII (Thyrsis), 15-18, traduction Maurice Chappaz et Éric Genevay, collection « La Grèce présente », Lausanne, éditions Rencontre, 1951 (republié en 1983 à Albeuve, Suisse, aux éditions Castella).

2. Eus. *Préparation évangélique* V, 15,1.

3. Jules Michelet, *La Sorcière*, première page. Patricia Merivale, *Pan the Goat-God. His Myth in Modern Time*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969; Ph. Borgeaud, « La mort du Grand Pan: Problèmes d'interprétation », *Revue de l'histoire des religions*, 200 (1983), p. 5-39.

4. À la note 1 de la page 21 (article cité *infra* note 7).

5. *Les Démons de midi*, éd. citée note 8, p. 12.

6. Voir Odile Felgine, *Roger Caillois. Biographie*, Paris, Stock, 1994, p. 86 sqq.

7. *Revue des études slaves* (16) 1936, p. 18-37; et (17) 1937, p. 81-92.

8. *Revue de l'histoire des religions*, 115 (1937), p. 142-173; 116 (1937), p. 54-83; 116 (1937), p. 143-186. Le texte de ces trois articles sera repris sous forme de livre, *Les Démons de midi*, Fata Morgana, 1991 (avec deux illustrations d'André Masson).

9. Caillois figure en bonne place dans la « Bibliographie générale » composée par Henri-Charles Puech pour la collection « Mana ». *Introduction à l'histoire des religions* (t. 1 *Les anciennes religions orientales I. La religion égyptienne*, par Jacques Vandier), Paris, PUF, 1944. Dans son *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, Mircéa Eliade cite l'ensemble de ses travaux sur le mythe et le sacré (cf. *index* p. 398).

10. Christiane Zivie, *Sphinx! Le père la terreur*, Paris, Éditions Noësis, 1997, p. 70. Le premier relevé du texte de la stèle de Thoutmosis IV fut réalisé par le fameux archéologue prussien Richard Lepsius, durant son expédition de 1842-1843 (on se souviendra que Nerval, dans son *Voyage en Orient*, rencontre un collaborateur de Lepsius au sommet de la grande pyramide). Le silence sur le sphinx de Gizeh est d'autant plus étrange que Caillois n'ignore pas l'Égypte: il renvoie, dans *Les Démons de midi* (p. 24, note 25) à Alexandre Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 1926.

11. Sur les pouvoirs de Pan et des Nymphes cf. Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Rome-Genève, Droz (Bibliotheca Helvetica Romana 17), 1979 (en particulier p. 115-192).

12. *Instituta Coenobiorum* X, 2, 3.

13. « De quelques documents médiévaux relatifs à des états psychasthéniques », *Journal de Psychologie*, 1929, p. 768-787.

14. Voir en particulier Marcel Mauss et Henri Beuchat, « Essais sur les variations saisonnières des Sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale », *Année sociologique*, 9 (1904-1905), p. 39-132 (repris dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, cf. spécialement p. 443-450).

15. Il s'agit essentiellement de Franz Boas, *Ethnology of the Kwakiutl (XXXVth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Parts 1 and 2)*, Washington, D.C., 1921, lu et cité par Marcel Mauss dans son « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Année Sociologique* seconde série, 1923-1924, t. 1 (repris dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 143-279); empruntée à Mauss la problématique est transmise à son tour par Georges Bataille, dans « La notion de dépense », *La Critique sociale* n° 7, janvier 1933, puis dans *La Part maudite*.

16. *Anthropologie structurale* deux, Paris, Plon, 1973, p. 177.

17. La conférence sur « Le vent d'hiver » fut prononcée au printemps 1937, avant qu'un texte retravaillé ne soit publié dans la *NRF* en juillet 1938 (p. 39-54). Cf. Laurent Jenny, « L'hiver du sacré », dans: Laurent Jenny (éd.), *Roger Caillois, la pensée aventurée*, Paris, Belin, 1992, p. 195-214.

18. Cf. Maurice Olender, « Europe, or How to Escape Babel », dans: Anthony Grafton and Suzanne L. Marchand, *Proof and Persuasion in History (History and Theory, Theme Issue 33)*, Wesleyan University, 1994, p. 5-25 (spécialement 10-12: « Japhethic Europe »).

19. Sur le débat protéiforme suscité depuis 1983 (séminaire d'Arnaldo Momigliano à Pise) par la relecture de *Mythes et dieux des Germains*, Paris, Ernest Leroux, 1939, voir en dernier lieu, bien informé, lucide et modéré, Guy G. Stroumsa, « Georges Dumézil, Ancient German Myths, and Modern Demons », *ZJR*, 6 (1998), p. 125-136. On rappellera que Dumézil remercie son jeune collègue Roger Caillois, à côté de Marcel Schneider, et avant Marcel Mauss et Marcel Granet, dans la préface de cet ouvrage (p. XVII), datée de septembre 1938. Caillois aurait dû donner une série de conférences sur le vocabulaire religieux des Romains à la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études durant l'année académique 1939-1940, pour remplacer Dumézil retenu « aux armées ». La chose est en effet annoncée dans la *Revue de l'histoire des religions* en automne 1939. Mais Caillois, depuis juillet de cette année, se trouve à Buenos Aires auprès de Victoria Ocampo, fondatrice de la revue *Sur*. On a l'impression qu'il s'en est fallu de peu que le jeune protégé de Dumézil n'entreprene une carrière académique, comme plus tard Michel Foucault...

20. Cf. les documents présentés par Denis Hollier (éd.), *Le Collège de sociologie 1937-1939*, Paris, Gallimard, 1995 (collection Folio Essais), p. 329.