

Barbara Kowalzig, *Singing for the Gods. Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford, OUP, 2007 (Oxford Classical Monographs): xviii + 508 pages, y compris bibliographie, index locorum et Subject index (lequel comprend les notions et les auteurs modernes). Repr. 2009.

[ISBN 978-0-19-921996-4 Ouvrage relié]

Compte rendu par Françoise Létoublon, Erga

Il s'agit d'un ouvrage de toute première importance pour tous ceux que les relations complexes entre la littérature poétique grecque et les enjeux idéologiques sous-jacents intéressent. Le corpus mobilisé est la lyrique chorale et le livre montre avec éclat que la réussite poétique reconnue depuis longtemps a parfois réussi à masquer la valeur quasiment argumentative du genre, dans un prolongement rigoureux et très bien informé de la théorie « Myth and Ritual » venue de Miss Harrison.

Avec une préface portant le beau titre de « prélude au *kehoros* », l'introduction pose les principes de l'étude, montrant comment l'étiologie religieuse crée une « carte » imaginaire de la Grèce parcourue par des dieux et des héros itinérants, qui jalonnent leur parcours en établissant des cultes et des rituels : Apollon à Delphes, Déméter à Eleusis, Héraclès à Thasos, Zeus à Olympie, Diomède promenant le Palladion de l'Athéna Troyenne dans l'Ouest de l'Italie. Il y a peu d'endroits en Grèce qui ne soient liés à une histoire individuelle ou à un cycle mythologique : Thésée allant vers la Crète a semé le travels around monde insulaire de témoignages de son voyage même s'il n'est pas mentionné comme fondateur de culte. L'étiologie crée un monde religieux intimement lié à des lieux et à des usages vivants, tangibles à travers les cultes, les rituels, les sanctuaires et les objets du culte.

Cette introduction comprend aussi un historique précieux de la théorie "myth and ritual" (p. 34-36), qui sous-évalue peut-être le rôle des « héros fondateurs », en l'occurrence de Jane Harrison. La comparaison avec les pages de Ken Dowden sur la même question¹ est éclairante de ce point de vue. L'auteur accorde une grande importance à la dynamique du rituel qui se renouvelle constamment dans le temps chaque fois qu'il est accompli, par la « performance », oscillant entre l'ossification et la créativité, ce qu'elle explique par la sociologie de Durkheim, et les rites de passage de Van Gennep, les idées de Turner avec l'opposition entre *communitas* et liminalité et sur la notion de *performativité* du rituel qui explique son influence sur la société. Parmi ses références se trouvent aussi Pierre Vidal-Naquet, Winkler, Seaford, Goldhill, Kurke, et l'anthropologue Stanley Tambiah pour la création du sens par des « valeurs indexicales » qui se développent par la superposition et la condensation entre le plan horizontal des actes qui se suivent et le plan vertical (level) des valeurs qui en découlent. Le parallélisme entre texte, chant, danse et manipulation d'objets à valeur symbolique crée une atmosphère dans laquelle le discours du rituel intensifie la croyance et amène la communauté à la conviction que le rituel est lié à l'émergence de la vérité : la forme d'expression s'identifie ainsi au contenu, suivant l'analyse de Rappaport 'medium itself becomes a message' ou en d'autres termes certaines choses ne peuvent s'exprimer que par le rite. La dernière notion essentielle développée dans cette introduction très dense est celle de *symbole*

¹ K. Dowden, *The Uses of Mythology*, London, 1990, figure dans la bibliographie, mais n'est pas cité dans l'introduction.

pour laquelle elle invoque surtout un article de Maurice Bloch publié en 1974² : pour elle, les symboles de Bloch semblent équivalents à ce que sont pour Tambiah métaphore et métonymie, les éléments par lesquels l'expérience quotidienne s'unifie dans la représentation sous une forme abrégée, qui ne permet pas la discussion. La citation du principe « *You cannot argue with a song* », récurrente dans tout le livre de B. K., montre l'importance théorique de cet auteur, avec sa conclusion radicale suivant laquelle le rituel est entièrement dépourvu de contenu et de force explicative. Une synthèse entre la position de Bloch et celle de Trexler aboutit à la définition de la p. 50 :

Sous le titre « Dancing on Delos : Δαλίων θύγατρεις between Myth, Ritual, and *theoria* » et avec en épigraphe un passage de l'*Hymne à Délos* de Callimaque(300-315) qui évoque Asteriè, Thésée, Ariane, Pasiphaé et le labyrinthe, le chapitre qui suit porte sur la *théorie* rituelle des Déliennes en remontant le temps depuis Callimaque vers l'*Hymne homérique à Apollon* et de nombreux fragments de poèmes du V^e siècle qui montrent la naissance de l'image des îles ioniennes dansant en chœur autour de Délos : les *kourai Deliades* de l'*Hymne*, les *Dalion thygates* de Simonide, les *Egkhorai* ou les *Kourai* renvoient aux mêmes femmes qui chantent et dansent en l'honneur d'Artémis et Apollon. Leurs actes rituels semblent imiter le rôle des déesses dans la naissance des jumeaux divins évoqué dans les épisodes mythologiques : les accueillir avec des cris. Le mythe et le rituel, passé et présent, se fondent dans la performance du chœur, donnant l'impression que la naissance se produisait pendant que le chœur chantait, c'est-à-dire que mythe et rituel se confondent en un unique élément. On comprend dès lors pourquoi les cités envoyaient leurs chœurs à Délos : cela faisait partie intégrante de leur tribut au dieu (voir l'emploi de ἀνάγειν dans un contexte religieux chez Thucydide) : les communautés se réunissaient à Délos pour célébrer la naissance d'Apollon et Artémis par la réactualisation hymnique liée au mythe. La représentation rituelle de l'événement mythologique produit un temps mais aussi un espace transcendant qui insère les particularités locales dans une géographie sacrée à grande échelle.

Ce chapitre aborde ensuite le délicat problème de l'ambivalence des Ioniens envers la Ligue de Délos : certains textes témoignent d'un mélange de confiance et de défiance, ainsi pour les Eubéens le *Péan* 5 de Pindare, pour Andros un fragment de Simonide impliquant l'envoi d'une *theoria* d'Andros à Delphes (cf. Hdt 8.111 et Plut. *Them.* 21.1-2), pour Kéos Bacch. 17.121-32, pour Paros Pind. Fr. 140.95-97, pour Kos Pind. Fr. 33a 97-98. Les Andriens ont invoqué *peniè* et *anagkè*, pratiquant une tactique de la petite île pauvre. Les Kéens semblent avoir célébré la conquête de la liberté par Thésée par rapport à la Crète de Minos contre le tribut qu'ils devaient payer à Athènes. L'utilisation de ces fragments poétiques entraîne une bonne remarque de méthode sur l'assemblage des pièces d'un puzzle qui examine moins les poèmes individuels que l'image d'ensemble qu'ils produisent. La plus ancienne mention de Délos comme lieu de culte, dans l'*Odyssée*, prouve selon B. K. qu'Artémis est antérieure à Apollon (mais le fait qu'Ulysse voie Nausicaa comme une image d'Artémis ne prouve pourtant pas formellement qu'Apollon ne soit pas honoré à Délos, l'argumentation est soutenue par la présence archéologiquement documentée de dédicaces à Artémis datant de 650 av. J.-C. environ sous forme de *korai* de marbre déposées dans son sanctuaire). Les témoignages sur les Déliades d'Euripide (*Héc.* 455-65, 121) et

² On peut renvoyer le public francophone à son livre en français *La violence du religieux*, Paris, 1997 (publication originale à Cambridge en 1992), et en particulier à ses chapitres sur la cosmogonie et l'état et sur le mythe.

Callimaque (*HD* 278-94) fournissent l'*aition* de la *theoria* chorale : la première offrande est celle des vierges hyperboréennes, montrant une relation intime entre Délos et le mythe des Hyperboréens, en association avec la dynamique de la *theoria* pour laquelle *Hdt* 4.32-5 et *Aristoph. Thesmoph.* 972 sont importants.

Le chapitre 3 est consacré à Argos et son environnement, liés au problème de l'identité dorienne dans le Péloponnèse et des populations qui y résidaient antérieurement, le titre du chapitre (« New Tunes in Musical Argos : Mapping out the Argolid in Cultic Song ») renvoyant à la célébrité des concours musicaux de cette cité. Le premier point constitue d'ailleurs un détour par Asiné et le culte d'Apollon Pythien : le fragment 5 de Bacchylide, très mal conservé³, évoque l'installation des habitants d'Asiné, des Dryopes venant de la région du Parnasse près de Delphes, par Héraclès qui les aurait chassés de leur patrie d'origine. Le conflit entre Héraclès et les Dryopes ouvre la question de la diversité ethnique en Argolide et de la manière dont on y a perçu l'arrivée de populations doriennes. Le péan de Bacchylide traduit la longue histoire de cet élément du passé et la contestation à laquelle il a donné lieu. L'histoire présente un modèle de l'apport de la 'civilisation' – l'absorption d'*ethne* non-doriennes dans le cadre dorien dominant du Péloponnèse.

Selon Pausanias 2.36.5, les Argiens rasèrent la cité d'Asiné jusqu'aux fondations, mais préservèrent le sanctuaire d'Apollon Pythien, fouillé par les Suédois en 1920, 1970 et encore depuis lors. Apollon Pythien demandait une contribution sur laquelle les Argiens avaient autorité (*Thc* 5.33), avec d'autres sanctuaires disséminés dans la région : c'était le centre d'une sorte d'amphictyonie. Le VI^e siècle semble avoir comporté une activité intense de « Dorianisation » d'Argos et de l'*Akte*. Selon les Epidauriens, leur héros éponyme Epidauros était un fils d'Apollon, alors que les *Megalai Ehoiai* du VI^e siècle font de lui un fils du héros Argos : la contradiction montre un conflit sur ce point. De même pour Doros épousant la fille du roi argien Phoroneus dans le même poème, suggérant que les Argiens remodelaient le passé par leurs rêves. À l'origine, Argos n'était pas considérée comme plus dorienne que les autres cités, mais elle a intégré les Doriens dans ses lignées ancestrales. Pausanias dit que les Argiens parlaient un dialecte ionien avant l'arrivée des Héraclides. La légende de Danaos remonte à un passé pré-dorien d'Argos. La tradition argienne de la transmission de la trompette d'Athéna appelée *salpinx* aux Doriens d'Argos suggère qu'un air ancien est enseigné à des nouveaux venus, tel le fameux Sakadas connu comme le 'trompettiste dorien'. Des groupes divers honoraient anciennement Apollon Pythien et se reconnaissaient dans ce culte, mais la dorianisation d'Argos a rendu cette communauté ambiguë. Le péan de Bacchylide est un chant de victoire qui se présente comme un hymne à la paix, selon B. K. comparable seulement au passage du Bouclier d'Achille. Le culte d'Apollon Pythien à Asiné témoigne du contrôle argien sur l'Argolide qui fut rendu possible par l'existence d'un culte local intégrant les communautés voisines.

Ce chapitre se termine par les témoignages sur l'appropriation par Argos du passé mycénien, malgré encore une fois l'extrême dispersion des sources poétiques, confirmées par Diodore et Pausanias : il semble y avoir eu un phénomène de synoecisme argien comparable à celui que la tradition attique attribue à Thésée. En vertu de quoi le nouveau temple de Prosymna élevé vers 460 av. J.-C. par l'Argien Eupolémus fut orné de scènes de la Guerre de Troie dans le cadre de la

³³ Mais confirmé par d'autres témoignages : Diodore 4.37.1-2, *Apd* 2.7.7, Paus. 4.34.9-12.

réappropriation du passé mycénien traditionnel dont témoignent les *Suppliantes* d'Eschyle et la liste des prêtresses donnée par l'historien argien Akousilaos.

Le chapitre 4 (Locality and Panhellenism : Aiginetan Myth and Delphic Ritual) porte sur Egine, et doit de ce fait intéresser particulièrement les homéristes. Le culte de Zeus Hellanios fut installé par Eaque sur le mont Oros à Egine (Isocr. 9.14-15) ; un fragment très lacunaire du Péan 6 de Pindare révèle le cadre rituel: la fête des Théoxénies (ἐν θεῶν ξενίᾳ), peut-être panhellénique (v. 62-3 θύεται ... ὑπὲρ Πανελλάδος). Malgré ce contexte panhellénique, l'étiologie culturelle ne parle ensuite que d'Eaque et des Eacides comme ancêtres mythiques des Eginètes, comme s'il s'agissait d'un chant de victoire pour un athlète local et non d'un chant adressé à un dieu dans son centre culturel pour tous les Grecs (ii.79-183). Cela intrigue parce que le rattachement des Eacides à une ascendance éginète est loin d'être garantie, car ils avaient aussi des liens forts avec la Grèce centrale, particulièrement la Thessalie. La relation entre les Eacides et Apollon est troublante : une telle dévotion aux Eacides dans un chant dédié à Apollon semble même encore plus bizarre si l'on considère qu'ils étaient traditionnellement les ennemis de ce dieu à cause de leurs méfaits dans la Guerre de Troie. L'éloge d'Apollon se fait ici à travers les héros qui plus que n'importe qui d'autre avaient affaibli son pouvoir : Eaque avait participé à la construction initiale des murs de Troie, mais avec une faille : son morceau de mur laissait le passage aux serpents, ce qui anticipait la future destruction de la cité par ses descendants. Ce détail se rencontrait peut-être dans la suite du péan.

Le chapitre 5 porte sur Rhodes et des "sacrifices sans feu" dédiés à Athéna Lindienne selon l'*Olympienne* 7 de Pindare. Le mythe de la naissance d'Athéna sortie tout armée de la tête de Zeus évoqué dans le début du poème s'explique par le fait qu'Hélios et les Héliades se précipitèrent trop rapidement pour accomplir le sacrifice de naissance, et oublièrent le feu du sacrifice. Le sacrifice végétarien est attesté archéologiquement à Rhodes dès le début de l'époque géométrique. Le passage du Catalogue des vaisseaux de l'*Iliade* consacré à la fondation de Rhodes par Tlépolème semble en faire une fondation coloniale archaïque plutôt qu'un avant-poste mycénien antérieur à la Guerre de Troie, avec le conflit entre Likymnios et Tlépolème et l'oracle de succession royale, typiques des récits de fondation. Pourtant, du point de vue archéologique, le peuplement de Rhodes est plus ancien que celui de la Grèce. La fin de l'*Ol.* 7 attribue la création de Rhodes à Hélios, sept Héliades naissant de son union avec la nymphe locale Rhodé. L'un de ceux-ci, Kerkaphos, aurait engendré Kameiros, Ialysos et Lindos, qui auraient à leur tour divisé l'île en une *tripolis* éponyme. Ce mythe semble bien antérieur à celui de l'*Iliade*, avec une origine flottante typique de l'imaginaire insulaire. En fait l'ode construit une identité pan-rhodienne en inventant un dieu commun et en créant autour de lui un réseau antagoniste avec celui de Délos, d'où les *Héliadai* en écho avec les *Déliadai* du chapitre initial : l'*Olympique* 7 a pu contribuer à forger l'unité « civique » des Rhodiens dans cette perspective.

Le chapitre 6 nous transporte en Grande Grèce pour montrer comment une identité ethnique se forme à partir de l'épopée et du nom des *Akhaioi* transplanté à Métaponte. Les cultes et les chants apportés par les Grecs dans le Sud de l'Italie montrent leur grande diversité ethnique de ceux qui se reconnaissent comme tels. L'*Ode* 11 de Bacchilyde évoque l'étiologie d'une Artémis rurale (*agrotera*) qui vient du fond du Péloponnèse impliquant les Proetides, filles du roi de Tirynthe rendues folles par Héra, qui furent jusque dans le nord de l'Arcadie, en appelant à Artémis pour apaiser Héra. Bacchilyde semble jouer sur l'ambiguïté du nom *Akhaioi* pour fondre

les identités ethniques des descendants des colons (Ioniens et Doriens) peut-être mêlés à des Italiens sous une étiquette commune, à laquelle les Proetides, en « marge » suivant les définitions de Van Genneep, donnaient un modèle mythologique adéquat, prolongeant l'épopée *Phoronis* et le culte d'Héra à Prosymna qu'elle évoque. La danse rituelle imitait la folie des Proetides. L'ode superpose le mythe originel qui à travers les cultes d'Héra et d'Artémis et la course folle des Proetides relie l'Argolide, l'Achaïe et la montagnaise Arcadie, mais aussi Métaponte et d'autres lieux de Grande Grèce. La mort de Pythagore – originaire de Samos – au sanctuaire d'Artémis à Métaponte devient à la fin du chapitre le symbole de la « négociation » des identités entretenant musique et politique de manière complexe.

Le chapitre 7 et dernier se tourne vers les Béotiens, qui parmi les Grecs ont plus que d'autres pensé leur propre passé en termes de déplacements : on imagine qu'ils sont venus de Thessalie à peu près au temps de la Guerre de Troie – alors que les Thessaliens d'alors étaient réputés demeurer en Epire. En gagnant leur nouveau pays, les Thessaliens auraient poussé les Béotiens vers le Sud, et eux-mêmes auraient délogé les « Thraces » et « Pélasges ». L'appartenance thébaine de Pindare explique probablement la forte présence des Béotiens dans son œuvre, dont plusieurs évoquent ces migrations. La première partie du chapitre porte sur le chêne de Dodone, les trépieds babillards et les colombes rituelles, dans un paradoxe éloquent : Dodone est en Epire, où les Béotiens réclament un traitement spécial en mémoire de leur ancien habitat. Selon un témoignage d'Ephore, un oracle leur avait ordonné un sacrilège, ce qui explique le rituel étrange du vol et d'une dédicace d'un trépied chaque année, caché sous des vêtements, ce qui avait donné lieu à un proverbe « la pollution du chêne » (*miasma druos*) attesté dans l'*Erechthée* d'Euripide. Le mystère est lié aux *Selloi* ou *Helloi*, évoqués par Achille dans son invocation de Zeus Dodonaïos (*Il.* 16.233-235), confirmé par les scholies à Homère et Pindare ainsi que par un fragment d'Hésiode conservé par les *Trachiniennes* de Sophocle (p. 342-346). Selon le mythographe latin Hygin, Dodone a été fondée par Thessalos, père de Hellos et selon le Catalogue des vaisseaux, Dodone se situe en Thessalie. Le rituel du trépied est au cœur d'un mythe impliquant Dodone, les Selloi, les Béotiens, les Thessaliens et les migrations dans cette région, qu'elles soient réelles ou imaginaires. Selon B. K., le tribut béotien à Dodone célébrait la mémoire de la victoire des Béotiens sur les Pélasges, le caractère problématique de cette mémoire étant révélé par le nom de *miasma druos* donné au rite. Thèbes a utilisé les représentations associant mythe et rituel pour asseoir sa position dominante dans le *koïnon* béotien. Les traditions autour du lac Copaïs témoignent d'une lutte entre Poséidon et Apollon, et leurs prêtres ou devins respectifs Erginos et Teneros. Le *Péan* 9 de Pindare pourrait masquer le remplacement d'Erginos, favori du dieu Poséidon célébré à Onkhestos par celui d'Apollon, et confirmer l'appropriation d'Apollon Ptoios (prenant d'ailleurs la place d'Athéna Ithonia) par Thèbes. La figure de Ténéros tient aussi les fils de l'étiologie du culte d'Apollon Isménios à Thèbes même, dans les *Péans* 7 et 9 de Pindare et la *Pythique* 11 comporte un récit de sa naissance à Isménion, prélude à la fondation du sanctuaire. Le rituel des *Daphnephoria* célébré à Thèbes dans les cités du lac Copaïs jouait nettement l'arrivée des Béotiens dans la région, manifestant les progrès de l'unification béotienne autour de Thèbes, non sans résistance.

Le langage prophétique des oiseaux dans le chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle, en épigraphe à l'épilogue, nous ramène à Argos et met l'accent sur l'autorité de cette parole, mise paradoxalement dans la bouche de faibles vieillards. La dynamique apportée par le passé

mythique dans les sociétés grecques diverses étudiées est l'un des points essentiels apportés par ce livre, qui développe magistralement l'analyse de nombreux textes très peu connus et, il faut le dire, extrêmement difficiles à interpréter à cause à la fois de leur langue poétique assez énigmatique et de leur caractère fragmentaire. La centaine de pages consacrée à la bibliographie et aux index facilite la consultation pour les chercheurs.

Un travail essentiel qui fait comprendre la diversité des « nationalismes » ethniques en Grèce ancienne et son reflet dans des poèmes tels que ceux de Pindare, qui célèbrent ce particularisme souvent teinté de manière paradoxale de panhellénisme par l'occasion fournie aux poèmes, les grandes fêtes des Jeux auxquelles participaient en commun les athlètes et les poètes qui les célébraient. L'image du puzzle utilisée à plusieurs reprises dans le livre semble très représentative de la reconstitution d'un ensemble dont des fragments seuls étaient visibles. Le tour de la Grèce qu'il permet comporte les principales communautés ethniques en partant de Délos et des Déliades, de l'Argolide et des Dryopes d'Asiné, que le mythe comprend comme une population déplacée par Héraclès; celles d'Egine et des Eacides avec le culte de Zeus Hellanios, de Rhodes négociant son passé entre Tlépolème et Hélios; les Achéens de Métaponte montrent comment les établissements coloniaux de Grande Grèce ont pu utiliser le complexe de mythes et de rituels qu'ils avaient apporté du Péloponnèse pour traduire leur origine mêlée; et les Béotiens avec leur dévotion à Dodone et leur cultes locaux ont trouvé le moyen de construire une identité spécifiquement béotienne. On ne peut certes pas affirmer que tout soit dit sur le sujet, mais on peut être sûrs que les fortes stimulations provoquées par cette recherche produiront des fruits.