

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 31 (1985)

Artikel: La condition héroïque et le statut religieux de la louange
Autor: Pòrtulas, Jaume
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-660889>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

VI

JAUME PÒRTULAS

LA CONDITION HÉROÏQUE ET LE STATUT RELIGIEUX DE LA LOUANGE

Lors des premiers Entretiens Hardt, H. J. Rose soutenait que «it is a central problem whether the gulf between men and gods is unbridgeable or not, in Greek opinion»¹. Ces mots reposaient et développaient la question de Guthrie, à savoir quelle idée il faut tenir pour la plus caractéristique de la vraie pensée religieuse des Grecs: «that there was a great gulf between mortal and immortal, between man and god, and that for man to attempt to bridge it was *hybris* and could only end in disaster, or that there was a kinship between human and divine, and that it was the duty of man to live a life which would emphasize this kinship and make it as close as possible»². Il ne faut pas pourtant voir immédiatement ici des positions inconciliables. Face à la question de savoir s'il est possible ou désirable que l'homme soit l'émule des dieux, Pindare accumule les avertissements: c'est folie que de vouloir

¹ *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Entretiens sur l'Antiquité classique 1 (Vandœuvres-Genève 1952), 14.

² Cf. W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods* (London 1950), 114.

escalader le ciel; une démarche qui vise à obtenir les privilèges divins ne peut que mener à de grands malheurs³. Les dieux, qui ont, certes, des liens de parenté avec les humains, sont d'une étoffe bien différente, installés sur leurs hautes tours, au-dessus de nous, dans l'incompréhensible. C'est par eux que l'homme possède tous ses biens: ἀγαθοὶ / δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἄνδρες / ἐγένοντο (O. IX 28-29). De temps en temps, les hommes, au plus haut degré de leur gloire, s'approchent de la divinité pour s'en éloigner complètement tout de suite après (cf. P. VIII 88-94). Les Grecs, rongés d'ambitions mais foncièrement pessimistes quant aux chances de les réaliser, voient dans les caractères divins l'image séduisante de ce qui ne pourra jamais être atteint: la disposition du *cosmos* que Pindare nous présente est une polarisation vertigineuse des dieux et des mortels (cf. N. VI 1-7). Malgré cela, il ne serait pas trop difficile de trouver chez Pindare des exemples qui prouveraient une conscience du lien originel entre l'homme et la divinité: les hommes sont doués d'un souffle immortel. Il est vrai que Pindare lance des avertissements contre la faute la plus grave, à savoir l'erreur de proportion que constitue la convoitise d'être l'égal des dieux — avertissements que l'on considère d'ordinaire comme caractéristiques des Grecs. Nulle autre religion, que je sache, n'insiste avec autant de force sur de tels conseils. Quel sens et quelle fonction ont-ils? Pourquoi reviennent-ils si souvent? S'agit-il d'une tentation secrète? Pourquoi ce danger angoissait-il constamment la conscience hellénique? A mon avis, c'est que la *Weltanschauung* des Grecs rendait concevable une telle tentation; parce qu'il y a, sans doute, une proximité relative entre hommes et dieux et parce que ceux-ci ont subi une personnification remarquable dans le cadre de la religion

³ Cf. P. X 27; I. VII 44: βραχὺς ἐξικέσθαι χαλκόπεδον θεῶν ἔδραν; etc.

olympienne⁴. En outre il y a la condition héroïque, capitale quand il s'agit de Pindare et des hommes qu'il exalte. Des recherches modernes ont beaucoup insisté sur la pluralité d'origines de tous ces êtres qui finissent par s'intégrer dans la catégorie fonctionnelle et organique du héros⁵; les Grecs, eux, ne se posaient pas cette question: ils concevaient les héros comme des hommes de jadis, doués d'une existence mortelle; par conséquent, la mort les atteignait, eux aussi, un jour ou l'autre. Ce qui veut dire, évidemment, que les hommes d'aujourd'hui peuvent aspirer légitimement à l'héroïsation. Je vais me servir, à ce propos, de deux anecdotes qui fixeront ce point de vue. Lorsque Delphes ordonna l'institution d'un culte héroïque en l'honneur d'un athlète du VI^e siècle, Cléomédès d'Astypalée, les Delphiens en profitèrent pour le proclamer le dernier des héros — écrivain, pour ainsi dire, le nom qui fermait leur liste⁶. Or, nous sommes informés que Hiéron de Syracuse avait fondé Aitna en visant à être honoré après sa mort en héros *oikistès*⁷.

Sans l'exemple héroïque, sans le cadre religieux que la condition héroïque fournit, l'exaltation du champion athlétique de Pindare serait impossible: elle n'aurait aucun sens, ni psychologique, ni culturel, ni religieux. Il faut donc qu'un culte des héros existe, c'est la condition *sine qua non* pour que de simples mortels puissent être comblés de gloire, pour que leurs existences soient transfigurées par

⁴ Cf. mon *Lectura de Píndar* (Barcelona 1977); à propos d'Apollon amoureux de Cyrène, je remarque (84-85): «Il y a une grande joie implicite dans l'idée que les dieux sont radicalement solidaires de nos affections et de nos passions... La passion que les immortels subissent est la sublimation du même sentiment humain.»

⁵ Cf. A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso* (Roma 1958), *passim*.

⁶ Paus. VI 9, 6 ss.; cf. Plut. *Rom.* 28, 4-6.

⁷ Timée dans Diodore de Sicile, XI 49, 2 et 66, 4.

l'ode triomphale. Il faut, c'est certain, un système religieux polythéiste qui ait à son tour développé une mythologie héroïque complexe pour pouvoir célébrer un mortel sans pour autant lui soustraire sa condition humaine — et ceci de son vivant (c'est-à-dire sans attendre une situation *post mortem*) — et pour pouvoir le faire bien plus souvent que pour quelques personnages isolés (la divinisation d'un souverain hellénistique ouvre une série de problèmes d'un ordre tout à fait différent). Une telle glorification implique aussi la valorisation de l'immanent par opposition à la transcendance⁸.

Vivre sans les obstacles de notre condition, dépasser les limites de la nature humaine : une telle expérience n'est pas forcément liée aux règles de l'orthodoxie religieuse du groupe ; sa formulation pourrait donc bien se borner au simple cadre poétique⁹. Chez Pindare, néanmoins, on vit une telle expérience après avoir obtenu une victoire athlé-

⁸ D'après C. H. WHITMAN, *The Heroic Paradox* (Ithaca and London 1982), 20, la condition héroïque s'appuie sur un paradoxe, sur une contradiction ; contradiction entre «the urge toward divinity, a kind of wish to be a god or to be godlike and the necessity of remaining mortal». Prenant pour modèles les héros, les Grecs obtenaient «a passionate knowledge, a desperate self-knowledge that they are mortal and that they are destined to die; they constantly thought of themselves as striving for the immortal, for absolute status, while on the other hand, we meet with very frequent admonitions against trying to be a god» (22-23). Ce désir désespéré de l'absolu n'est pas absent de l'œuvre de Pindare.

⁹ J. H. FINLEY, Jr., *Pindar and Aeschylus* (Cambridge, Mass. 1955), 51, explique ainsi le sens du mythe de Pélopes dans *O. I.* : «We are neither in a godless world nor can be gods, but occupy a middle ground in which (...), however confusing the present may be, courage can receive that validation by the gods which is success and glory.» A propos du même poème, C. P. SEGAL, «God and man in Pindar's First and Third *Olympian* Odes», in *HSCP* 68 (1964), 211-267, développe et élargit des idées très proches : «the relationship between the human and the divine, between man's acceptance of his mortality and his aspiration for immortality, between his acquiescent receptiveness of the world and his active self-assertion in it (211)... Interplay of the intensity of his humanity, his full sense of death, and the almost desperate strength of his aspirations for a quasi-divine, lasting achievement» (213).

tique, c'est-à-dire dans un milieu qui garde un contact avec le rite. La victoire est même l'objet d'une célébration qui se réclame des mécanismes de transformation religieux. C'est surtout la réflexion sur les procédés d'exaltation du poète qui nous intéresse, bien davantage que les théories de Frazer ou de Cornford sur la genèse des jeux. Pindare s'efforce d'intégrer ses vainqueurs dans une catégorie spécifique, connotée du point de vue de la religion. L'ode octroie au champion une réputation intarissable qui lui épargne le poison de la fugacité temporelle (cf., *e.g.*, O. I 99-100) ¹⁰.

Les Grecs n'hésitaient pas à considérer leurs héros comme des hommes de chair et d'os; cependant l'application pure et simple des catégories héroïques à un vainqueur serait ridicule et maladroite: tenter de faire entrer les athlètes dans la catégorie des héros telle qu'elle a été définie par Brelich n'aurait aucun sens. On pourrait procéder ainsi: un héros est un homme décédé. Quel est, en ce cas, le modèle d'application de l'héroïsation à l'éphémère condition humaine? Il s'agit sans doute d'une héroïsation analogique, substitutive. Tous ceux qui, de leur vivant, gagnent une bonne renommée dans les jeux ont le droit d'être égalés à des personnages qui n'existent plus et qui ont acquis a) la bonne renommée — ici, le parallélisme est total —, b) un culte — divergence claire sur ce point. Il nous faut donc insister sur le fait que la condition héroïque n'est pas hors de la portée d'individus dont l'existence a un caractère parfaitement mortel et historique: par exemple les rois de Sparte, qui parvenaient à la condition héroïque après leur mort, ou des athlètes comme Cléomédès d'Astypalée et

¹⁰ Les spécialistes de la religion grecque (*e.g.* Angelo Brelich) nous rappellent que «nessun altro meglio di Pindaro è riuscito ad esprimere il valore della consecrazione che costituiva il premio della vittoria negli grandi agoni».

Théagène de Thasos, pour qui l'oracle de Delphes fit instituer un culte héroïque ¹¹.

Ce qui distingue le *laudandus* de l'épinicie et le héros pourrait être formulé ainsi: le héros jouit d'un culte établi; en revanche, la louange dont il est l'objet s'habille de mots qui varient et se renouvellent sans arrêt. Tout au contraire, l'exaltation de l'athlète vainqueur revêt une forme verbale fixée, immuable (une forme que Pindare exprime volontiers par des images comme celle de la statue, *N. V 1 ss.*, ou celle de l'ἑτοῖμος ὕμνων θησαυρός, *P. VI 1 ss.*). Quant à l'aspect rituel, l'athlète doit se contenter d'une célébration à catégorie ambiguë: le joyeux κῶμος triomphal, la soirée des jeux, avec la réunion du vainqueur et de ses camarades, la couronne, et une réception solennelle au retour dans sa patrie ¹². D'où un singulier paradoxe: Pindare emprunte pour la louange du champion un modèle à paroles cristallisées, *ne varietur*, tandis que le même Pindare nous offre toujours, des exploits des héros, une version provisoire. En effet, la seule exaltation canonique, définitive, des prouesses de Pélée, d'Ajax ou d'Achille est celle que les Muses chantent à l'assemblée des Olympiens: le chanteur mortel n'aspire qu'à en devenir l'écho. Voici un paradoxe, certes, mais que la situation de la parole poétique dans le cadre d'une culture orale rend inévitable ¹³. Le poète, en effet, aspire à donner longue durée à ses paroles, et le contexte l'y engage: la louange qui s'adresse directement à une famille, à un clan, à une *polis* sera préservée soigneusement par les des-

¹¹ A propos des rois de Sparte: Xen. *Lac.* XV 9; sur Cléomédès, Paus. VI 9, 6 ss.; sur Théagène de Thasos: Paus VI 11, 2-9.

¹² Le contexte de ces actes était certainement religieux: nous savons que la célébration de la victoire se déroulait quelquefois près d'un sanctuaire (l'Isménion de Thèbes, par exemple, dans le cas de la *P. XI*) ou à l'occasion d'une fête religieuse (une fête des Théoxénies, sans doute, dans *O. III*).

¹³ Cf. E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato* (Oxford 1963); B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica* (Roma-Bari 1984).

endants, tandis que le récit mythique appartient à toute la communauté et doit survivre en des versions multiples que l'on reprend continuellement au cours des ἀέναοι ποταμοί de l'oralité. Et, pourtant, le mythe, qui se présente comme fluide, altérable, est le vrai modèle, le miroir de la prouesse athlétique qui lui doit sa consistance, sa fixité extra-temporelle; le paradigme est donc changeant, et malgré tout, il est aussi le point de repère des épisodes de l'existence contemporaine: elle s'y attache pour prendre cohérence et sens.

Pour exprimer d'une façon frappante ce qui nous intéresse le plus, je dirai que l'épinicie offre à un homme l'expérience singulière d'entendre, de son vivant, comment sa renommée agira après sa mort¹⁴. Evidemment, les odes s'adressaient à des individus en pleine possession de leurs forces et qui, après la célébration, poursuivaient normalement le cours de leur existence. Alors, est-ce bien la mort qui octroie réellement la renommée aux héros? N'est-ce pas plutôt leur exaltation par des poètes? Il s'agit ici d'une fausse dichotomie. D'après l'excellente formulation de G. Nagy, la mort est, pour le héros, la base et de sa vénération dans le cadre du culte et de sa survie par l'exaltation qu'offre la parole du poète. «The poetic diction reveals no contradiction between these two concepts»¹⁵. Autrement dit, l'exaltation des héros n'est possible qu'après leur mort, tandis que certains mortels ont le privilège d'y atteindre *avant*. L'épinicie s'adresse à quiconque dont on peut dire ἀστῶν γενεᾷ μέγιστον κλέος αὔξων / ζῶων τ' ἀπὸ καὶ θανόν (I. VII 29-30).

¹⁴ Il faut pourtant reconnaître que, dans cette perspective, J. DUCHEMIN (*Pindare, poète et prophète* [Paris 1955]) exagère quand elle insiste sur l'équivalence entre l'élément funéraire et le triomphe (cf. 269 ss.).

¹⁵ Cf. G. NAGY, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (Baltimore and London 1979), 189-190.

C'est dire que la dimension religieuse la plus profonde de l'épique réside dans la sacralité qui entoure la parole poétique elle-même. La huitième *Isthmique* (59-61) nous fournit un exemple clair d'une telle démarche de la poésie triomphale dans le passage du mythe à la deuxième évocation du moment présent. Après avoir fait allusion, en passant, à la mort héroïque d'Achille près des remparts de Troie et à la plainte des Muses sur son bûcher, Pindare ajoute: ἔδοξ' ἦρα καὶ ἀθανάτοις, / ἔσλόν γε φῶτα καὶ φθίμε-/νον ὕμνοις θεῶν διδόμεν. Et tout de suite après: τὸ καὶ νῦν φέρει λόγον, autrement dit «ce qui, de nos jours, est encore valable». La louange au présent n'est que l'application d'un modèle qui, dans un contexte mythique, repose sur la relation de solidarité entre la mort (mort héroïque et qui 'héroïse') et l'exaltation poétique qui s'en dégage. Il est donc évident que l'exaltation triomphale est le faite des honneurs que peut atteindre celui qui n'a pas encore subi l'immortalisation par le bûcher — ce qui implique, en quelque sorte, qu'il reste toujours en deçà de la véritable héroïsation. Pindare est catégorique à ce sujet dans la septième *Néméenne*. Lorsqu'il constate, avec découragement, que la foule a le cœur aveugle et que même la parole poétique est ambiguë, parce qu'elle se permet, à certains moments, de mettre son pouvoir d'exaltation au service du mensonge 'bariolé', le poète conclut: τιμὰ δὲ γίνεται / ὧν θεὸς ἀβρὸν αὔξει λόγον τεθνακόντων (vv. 31-32). Le meilleur exemple qu'on puisse donner ici est l'évocation du mythe d'Ajax, tel qu'il nous est parvenu dans la septième et surtout dans la huitième *Néméenne*. Justement à propos de ce dernier poème, j'ai eu l'occasion d'écrire:

«Le destin d'Ajax se confond avec le destin des paroles: ce qu'elles parviennent à faire de lui, dans une lutte qui ne s'inscrit pas dans le passé parce qu'elle est intemporelle, sera la preuve la plus sûre de son pouvoir divin. Quoique difficile à accepter, le sort d'Ajax n'est ni indigne ni misé-

nable; c'est un sort qui n'éveille pas la pitié ni ne pose d'incommodes questions sans réponse. Le véritable combat est celui du poète qui essaie de redresser hors du temps l'ancienne réputation, pour opposer un démenti à une façon inique de raconter les événements. De la sorte, la mort d'Ajax n'est pas un chapitre clos à jamais; les mots du poète sont efficaces, car ils peuvent réfuter la médisance qui lutte non pas pour détruire un mortel à *ce moment-là*, mais pour salir sa grandeur mythique, pour la dégrader *intemporellement*. Si le noyau de l'être du héros se trouve dans le chant — ce qui n'est absolument pas la même chose qu'affirmer qu'il a un caractère fictif —, le poète a la responsabilité d'éviter que la catastrophe ne s'impose définitivement, de conjurer le triomphe d'un scandale par lequel les valeurs de notre monde pourraient être mises en question.

» N'essayons pas — c'est inutile — de comprendre le malheur d'Ajax par un pragmatisme immédiat. Il réussit, avant sa mort, à faire parvenir ses raisons aux hommes futurs. Depuis Homère, les demi-dieux ont joui de ce droit: grâce à eux l'humanité peut réaliser une joie ambivalente; la joie de rendre éternel un geste ponctuel qui survient sur un arrière-plan immense, juste avant leur disparition. Pindare peut combattre avec efficacité la médisance des Danaens. La réponse présente du poète à un événement du passé n'est point absurde, car et la bataille et l'humiliation et la rectification sont, toutes les trois, intemporelles ¹⁶.»

Dans ce cas, qu'est-ce que cette singulière expérience d'entendre le récit de sa propre renommée avant la mort? Ce n'est pas que cette expérience se replie sur elle-même; au contraire, elle reste ouverte à l'incertaine attente de découvrir encore, après la mort, quelque chose de sublime. Mais on ne peut la concevoir que grâce à un rapport — effectif chez les héros — entre exaltation poétique et action cul-

¹⁶ *Lectura de Píndar*, 202-203.

tuelle. Un tel rapport peut être illustré aussi dans l'autre sens: d'après Pindare, les âmes des morts ont plaisir à entendre, dans leurs tombes, le chant qui exalte les prouesses de leurs descendants. De là vient que la très ancienne représentation des défunts — ombres inanimées — perd son influence sans disparaître tout à fait. Dans l'*Odyssee*, l'ombre d'Achille avait perdu l'ouïe; il ne pouvait donc entendre la louange de ses prouesses, il n'avait pas intérêt à se souvenir de sa grandeur passée. Ce n'est qu'en buvant le sang des victimes que le défunt peut établir un contact, fugace, avec les vivants. En revanche, dans les épinicies, l'oubli n'envahit pas ceux qui furent — d'après l'expression homérique — νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα; tout au contraire ils gardent leurs sens: κατακρύπτει δ' οὐ κόνις / συγγόνων κεδνὰν χάριν (O. VIII 79-80). Il faut prêter attention à l'intérêt que les morts manifestent encore pour le monde des vivants; ils se sentent passionnément concernés par les aventures de leurs descendants. Entre les uns et les autres, il y a des liens organiques étroits, et cette relation est si intense qu'elle garantit la continuité des valeurs représentées par les morts, par leur absence, très fortement ressentie, du monde des vivants¹⁷. A l'endroit même où repose le cadavre, on immortalise les liens avec le pays, la famille, les descendants: voici des manifestations qu'il ne faut pas considérer comme des développements arbitraires ni comme des *topoi* de consolation dans un poème triomphal¹⁸. L'accent a été déplacé au sein des conceptions les plus traditionnelles — ce qui est aussi remarquable que l'éclosion d'une eschatologie complexe comportant la promesse d'immortalité per-

¹⁷ Cf. J.-P. VERNANT, «La belle mort et le cadavre outragé», in G. GNOLI et J.-P. VERNANT (edd.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (Cambridge 1982), 45-76.

¹⁸ Cf. P. V 96 ss.: ἕτεροι λαχόντες Ἄϊδαν βασιλέες ἱεροί ... ἀκούοντί ποι χθονία φρενί la gloire qui retombe sur les descendants.

sonnelle. Même quand Pindare se voue à la conception homérique de l'Hadès où les morts reposent à jamais, libres enfin d'avatars et de destins, la Voix peut les atteindre: μελαντειχέα νῦν δόμον / Φερσεφόνας ἔλθ', Ἄ-/χοῖ (O. XIV 20-21): ils ne sont pas tombés dans un oubli total.

Les épinicies pindariques apparaissent ainsi comme une profonde réflexion sur le rapport entre simples mortels et héros. Nous aurons dès lors à nous occuper d'une contradiction non négligeable: dans une grande partie des poèmes, on exhorte l'athlète à rendre hommage à des personnages dont la conduite n'est point à imiter. Après l'ouvrage capital de A. Brelich, il n'est pas difficile d'affirmer que la nature surhumaine des héros se pare souvent de caractères nettement monstrueux¹⁹. Nulle distinction morale n'est plus possible: peu importe si le héros a été juste ou injuste de son vivant; ce qui importe vraiment, c'est qu'il est devenu objet de culte, en dépit d'une vie violente ou même insensée. Malgré leurs qualités idéales, les héros ne sont pas dépourvus de caractères ou de traits que l'on considérerait comme blâmables, répugnants ou monstrueux parmi les humains. Pindare, évidemment, n'offre pas une version intégrale et organique de la condition des héros, mais il procède à une moralisation partielle (ce qui ne signifie pas annulation ou effacement) des aspects les moins édifiants; il prétend mettre côte à côte les héros et les *laudandi* dans le cadre de l'épinicie; et dans l'image qu'il nous offre des *laudandi*, les attitudes éthiques jouent un rôle fondamental. Les réclamant comme modèles, les humains inclinent à épurer éthiquement les héros²⁰. Il y a donc deux principes coexistants: on peut appeler le premier, d'après Brelich, thème religieux de la condition héroïque; l'autre, opposé au

¹⁹ *Op. cit.*, 232-257.

²⁰ En dépit d'une telle censure, la condition héroïque chez Pindare est aussi nuancée et complexe qu'on pouvait s'y attendre d'après l'analyse de Brelich.

premier, conscience éthique — thème que Pindare n'est point le seul à élaborer, mais qui repose grosso modo sur les scrupules moraux d'une société plus évoluée. Il est normal que leur synthèse soit complexe et marquée de tensions, car l'opposition se trouve au sein même des matériaux que le poète s'évertue à concilier²¹. Malgré ses intentions morales, Pindare ne peut mutiler la condition héroïque que jusqu'à un certain point; de même, il ne saurait minimiser les virtualités immenses que comporte le triomphe. A propos du champion et de la victoire, on a dit avec raison: «It both violates and respects the injunction to be content with what one has»²². La preuve la plus efficace — parce qu'elle est *a contrario* — du fait que l'assimilation analogique entre le vainqueur et le héros du mythe a une grande portée se trouve dans les avertissements répétés d'éviter l'*hybris* (e.g. P. X 27 ὁ χάλκεος οὐρανὸς οὐ ποτ' ἄμβατὸς αὐτῷ). Le fait que Pindare insiste sur ce genre de conseils prouve l'existence réelle d'un risque: une tentation vertigineuse peut être discernée par le regard des champions pindariques; l'insistance n'est donc pas arbitraire ou conventionnelle: le danger de la démesure les menace réellement.

Je crois, d'autre part, que certaines affirmations autorisées à propos des héros grecs — affirmations ressortissant à la méthode historico-comparative — méritent d'être confrontées aux idées mêmes de Pindare, formulées évidem-

²¹ Il y a, d'un côté, les caractéristiques des héros considérées d'un point de vue religieux (énumérées par Brelich): le poète doit s'en accommoder. De l'autre côté, il y a le traitement spécifique que Pindare applique à cette catégorie; il s'agit là d'une question de théologie personnelle et, à la limite, de critique littéraire, qui a été discutée souvent dans les introductions à la poésie de Pindare. Les chapitres que C. M. BOWRA, *Pindar* (Oxford 1964), y consacre («Gods, Heroes, and Men», 42-98, et «The Treatment of Myth», 278-316) en sont un bon exemple.

²² K. CROTTY, *Song and Action. The Victory Odes of Pindar* (Baltimore and London 1982), 120.

ment sous la couverture d'un langage mythico-poétique. Pindare, il est vrai, n'élabore pas une réflexion systématique sur la condition des héros ni un essai de définition englobante; il ne présente qu'une théologie brisée, en fragments ²³.

Je pense par exemple à Éaque, le responsable de la construction des remparts de Troie, destinés à s'écrouler deux fois, toujours avec le concours de ses descendants (O. VIII 31-46). Sa gloire ambiguë est la condition indispensable qui illustre sa famille. Pélée parvient au lit de la déesse grâce à une distinction très spéciale, une vraie *combinazione* diplomatique, dans laquelle la splendeur et l'éternité de la divinité subissent fugacité et deuil, sort commun de l'humanité. De cette union naît le plus magnifique des demi-dieux, Achille. La naissance particulière d'Achille a conjuré la menace d'une catastrophe inouïe pour le *cosmos* tout entier, y compris la chute de l'ordre olympien dans une manière de chaos brutal. L'ordre cosmique repose, par conséquent, sur la condition éphémère du héros. Les dieux ont empêché ce grand malheur, cette mise en cause de la Διὸς ἀρχή, mais il a fallu payer un prix de mort et de perte: la fin prématurée de la brillante existence d'Achille et la contamination de Thétis avec l'humanité souffrante (I. VIII 26-60; cf. N. IV 62-65, etc.). Le ἄριστος ἥρώων doit son existence à l'enjeu de la divinité, qui décide de ne lui octroyer qu'une vie courte; et quelquefois Pindare rappelle qu'Apollon le tua de sa propre main, près des remparts fatidiques de Troie (Pae. VI 79-86). L'ouvrage des dieux, triomphant dans le domaine des hommes, réclame une

²³ Les spécialistes en mythologie de tendance structuraliste (je pense surtout à M. Détienne) soutiennent que la spéculation mythologique des Grecs, à califourchon sur la théologie et la réflexion philosophique, avance souvent des thèmes et des questions chères aux analystes modernes — affirmation qui, d'ailleurs, est reçue avec scepticisme par leurs critiques. Autrement dit, les mythes feraient eux-mêmes leur analyse structurale.

douleur humaine, qui deviendra gloire — voilà une notion ambivalente où l'humanité est dépassée, plutôt que niée.

Autre cas, celui de Néoptolème, qui brave le dieu directement, dans un contexte rituel: il meurt pour atteindre le statut héroïque et recevoir des sacrifices sur sa tombe et la gloire d'un chant intarissable.

Dans la même ligne, on peut citer le destin des Dioscures (*N.* X 49-90), dont le récit est bâti sur la base d'une polarité éminemment pindarique: l'opposition entre la demeure divine, lumineuse, et le terroir de la condition humaine. Les Dioscures sont, d'après leur sort, des médiateurs; leur tâche est d'établir un pont sur l'abîme qui sépare les humains éphémères et les palais olympiens, en quelque sorte le geste qui signale la route des transfigurations. Le mythe de la dixième *Néméenne* explique que, pour les hommes, le faite se trouve dans la splendeur divine, car cette splendeur peut leur conférer une gloire qui est hors de portée de leurs seules forces. Les Dioscures sont des protecteurs bienveillants grâce à leur position double qui les rapproche des humains à travers une ambiguïté démonique; par un prodige, ils ajoutent à leur être la présence dans deux mondes différents, ce qui explique, par ailleurs, leur manière d'agir. La mission du héros, ce qui le définit comme héroïque, c'est d'affirmer la réalité nécessaire de la mort. Nagy l'a déjà remarqué: «the hero's death is the theme that gives him his power — not only in cult but also in poetry»²⁴. En effet, depuis l'*Iliade*, Achille est le prototype du héros grec, justement parce que le dilemme qui le cerne présente avec urgence la saisissante relation qu'il a avec la mort: voilà un trait tout à fait distinctif et nécessaire de la morphologie héroïque, d'ailleurs si difficile à préciser. En outre, comment affirmer la mortalité d'une façon exemplaire sinon en mourant sous les coups du dieu? D'où

²⁴ *Op. cit.*, 116.

l'efficacité des mythes comme celui d'Achille et de Néoptolème, antagonistes qui se querellent avec Apollon. De plus, le meurtre de Néoptolème (raconté minutieusement dans *Pae.* VI et *N.* VII) est une mort que le dieu de Delphes avait jurée (cf. *Pae.* VI 112-116: ὄμοσε γὰρ θεός, / γέρονθ' ὅτι Πρίαμον / πρὸς ἔρκεϊον ἦναρε βωμὸν ἐπ-/ενθρορόντα, μὴ νιν εὐφρον' ἐς οἶκον / μήτ' ἐπὶ γῆρας ἰξέ-/μεν βίου'). Il fallait qu'un des illustres Éacides restât dans le lieu sacré en θεμισκόπος (*N.* VII 44-47), afin de prendre la tête de «quel tratto della complessa religiosità delfica» (I. Chirassi), de ces figures honorées dans le cadre d'un polythéisme qui trouve à Delphes son plus important centre de réélaboration²⁵. Donc, exploiter abusivement les différences, tout à fait secondaires, qui apparaissent entre les versions de *N.* VII et de *Pae.* VI n'a pas grand sens. De même, pour la tradition mythique, qui tient à souligner qu'Achille mourut par la volonté d'Apollon, Pâris, qui décocha la flèche mortelle, n'est pas tellement important. Remarquons en passant que même si les anciens scholiastes pouvaient différer d'opinion, nous sommes à même de constater des indices constants de cette *hybris* qui constitue une partie non anecdotique, non accessoire, de la personnalité religieuse de n'importe quel héros; et ce fait ne scandalisait pas des auditeurs qui avaient foi dans les mythes, et non dans des fables édifiantes. Par conséquent, le thème de la mort de Néoptolème à Delphes n'est point un simple récit scandaleux qui pouvait choquer l'amour-propre et le patriotisme des Éginètes.

Certains chercheurs, surtout italiens, ont généralisé le rapport entre Apollon et Néoptolème à Delphes en recourant aux dichotomies dieu/héros ou temple/tombe²⁶. En ce

²⁵ Cf. I. CHIRASSI COLOMBO, «Heros Achilleus – Theos Apollon», in B. GENTILI-G. PAIONI (edd.), *Il mito greco. Atti del Convegno Internazionale di Urbino* (Roma 1977), 231-269 (partic. 239 ss.).

²⁶ Cf. I. CHIRASSI COLOMBO, *art. cit.*, *passim*.

qui concerne Olympie, la situation de Pélops vis-à-vis de Zeus peut aisément s'assimiler au même rapport fondamental. Blotti près du grand autel du dieu (cf. *O.* I 93 τύμβον ἀμφίπολον ἔχων πολυξενω-/τάτω παρὰ βωμῷ), le héros participe aux αἵμακουρία tout à fait comme Néoptolème occupe une place d'honneur dans le culte sacrificiel de Delphes; Pélops reçoit donc les honneurs du culte comme une conséquence ultime de l'existence *mortelle* que Pindare célèbre dans la première *Olympique*. Dans ce poème, également, la nécessité de la mort est rappelée en termes frappants: les dieux eux-mêmes ont replacé Pélops μετά τὸ ταχύποτμον αὔτις ἀνέρων ἔθνος (v. 66); mais c'est un peu plus loin (vv. 82 ss.) que le héros proclame solennellement ses idéaux et son choix héroïque dans ces mots célèbres: θανεῖν δ' οἴσιν ἀνάγκα...

Une question nous reste encore, vu que la réalité de la mort a effectivement une dimension religieuse qui correspond à l'idéologie traditionnelle des cultes héroïques. Quand dieux et hommes coexistent, ils déterminent de façon univoque les portions de chacun et définissent une fois pour toutes leurs domaines respectifs. Dans ce processus de re-définition, c'est le héros qui tient le rôle central; si, par contraste avec les dieux, il lui faut subir, comme les hommes, l'épreuve ambivalente de la mort, il revêt une fonction paradigmatique vis-à-vis des humains. Quant à ces derniers, ils ne parviendront jamais à être ses émules, sauf dans quelques cas exceptionnels. Les héros sont donc un exemple de la condition mortelle transcendée; ils ne renient pas la condition humaine, ils la transfigurent. Par analogie, cela doit s'appliquer aussi aux vainqueurs athlétiques. Je me permets de reprendre ici les termes dont je me suis servi pour évoquer le destin posthume de Castor, à qui Zeus restitue la vie, et pour expliquer le sens que ce destin exemplaire a pour le vainqueur argien à qui s'adresse la dixième *Néméenne*, ainsi que pour les hommes en général:

«L'essence du récit mythique réside en ceci qu'il n'est pas applicable aux hommes, bien qu'il soit raconté pour nous (...) La résurrection de Castor ne nous sert à rien; c'est un acte gratuit de l'amour de Zeus pour son fils et dont l'efficacité tient à son non-universalisme, à l'irréductible singularité que l'exceptionnelle naissance des Tyndarides comporte, à l'écart d'une hypothétique valeur exemplaire (...) L'opposition entre Zeus et ce trop charnel Tyndaride pose le problème de manière éblouissante: on pourrait toucher du doigt le pouvoir fulminant des dieux et l'amertume de la condition mortelle; ce qui n'empêche pas pourtant toute sorte d'ambiguïtés, car il ne s'agit point ici d'une allégorie à correspondances précises. L'homme pindarique est censé rayonner d'un très grand éclat, sans que cela implique l'abandon de tout son entourage antique. Cet entourage demeurant en vigueur, la solide polarité du monde et l'inébranlable séparation entre hommes et dieux ne s'affaiblissent pas. Grâce à cela se produit la jouissance spécifiquement humaine, flamme qui se nourrit d'un feu impur ²⁷.»

*

* *

Les philologues ont souvent observé les difficultés qui surviennent quand on tente de concilier le point de vue 'normal' des épiniqes et la vision eschatologique de la deuxième *Olympique* et des fragments thrénodiques avec la croyance de ces textes en une survie *post mortem* qui comporte des notions de faute, d'expiation et de bonheur. La deuxième *Olympique* peut sembler lointaine du souci majeur de Pindare: il n'est pas facile, certes, le mariage du regard passionné vers l'au-delà et de l'attitude qui nous exhorte — même au moment de la plénitude — à rester profondément fidèles à la terre et à la condition mortelle.

²⁷ *Lectura de Pindar*, 73-74.

Mais tenons-nous en au terrain immédiat : comment concilier les attaches de l'esprit du défunt à sa tombe et son départ vers les vastes plaines souterraines ? En outre, comment concilier la condition de stabilité des héros et la possibilité offerte à quelques privilégiés d'obtenir une ascension jusqu'aux bienheureux de l'Elysée, grâce aux trois existences doubles, ici-bas et dans le monde souterrain (O. II 56-77) ? Mais avant d'affirmer que Pindare a tout simplement voulu faire coexister culte héroïque et immortalité personnelle — deux branches de l'héritage grec, l'une à côté de l'autre — sans rechercher leur intégration profonde, il faudrait considérer les avis des critiques qui ont minimisé ces inconséquences apparentes. Finley, par exemple, à propos des passages eschatologiques, remarquait : « to deny kinship in these views to Pindar's normal outlook is curiously unsatisfactory »²⁸ ; et ailleurs : « however genuine may be thought his belief in the so-called Orphic doctrines, they extend to another life his bright affirmation of this life »²⁹. Nous avons appris à comprendre que se soucier exagérément des difficultés d'accord entre l'immortalisation par enlèvement et les exigences du culte — et le culte repose sur la foi que les ossements du héros sont enterrés dans sa tombe — n'a de sens que du point de vue positiviste (perspective évidemment déplacée dans notre contexte³⁰). Dans ce cas, l'obsession philologique et la *Quellenforschung* ne trouveront de justification que si elles nous rappellent que l'immortalité personnelle — liée au circuit de la métempsychose et aux stades multiples de l'au-delà — et la

²⁸ *Pindar and Aeschylus*, 61.

²⁹ J. H. FINLEY, « Pindar's Beginnings », in D. CAMERON ALLEN & H. T. ROWELL (edd.), *The Poetic Tradition* (Baltimore 1968), 3-26 (partic. 13).

³⁰ Les Îles des Bienheureux n'ont, en principe, rien de mystérieux : c'est le lieu où les mortels illustres sont accueillis, du moins ceux d'entre eux à qui les dieux ont accordé ce privilège exceptionnel.

survie héroïque — attachée à des lieux concrets et à un culte — sont toutes deux des phénomènes historiquement différenciés par leur genèse; cas typique, donc, où la recherche et la discussion des sources deviennent secondaires, surtout si on les compare au jeu des idées ramassées un peu partout et harmonieusement intégrées dans le système édifié par le poète. Avant toute autre chose, il convient d'être sensible à la cohérence interne de ce contexte très élaboré.

D'un point de vue orthodoxe, l'héroïsation implique un espoir qui ne s'offre qu'à un certain nombre d'élus, de par leurs mérites exceptionnels: la foule ne peut jamais y accéder. Lorsque le concept d'un au-delà heureux devient sujet de poésie, c'est d'ordinaire pour rappeler que l'immortalité bienheureuse ne touche qu'une minorité³¹; les tentatives de revendiquer un destin égal pour tout le monde, indépendamment des mérites acquis ou hérités, restent marginales. Certes, Pindare est responsable d'avoir versé un esprit aristocratique au sein même d'une eschatologie proche de la métempsycose³², mais le poète ne se laisse pas porter exclusivement par sa capacité visionnaire lorsqu'il tâche à réduire en système un phénomène qui, traditionnellement, ne devait constituer qu'un ensemble d'images et de récits.

Lorsque les sectes s'emparèrent de ces traditions mythiques, elles envisagèrent, bien sûr, d'étendre la promesse de salut au-delà des bornes bien précises d'une idéologie de

³¹ I. CHIRASSI COLOMBO, «La salvezza nell'aldilà nella cultura greca arcaica», in *StudClas* 15 (1973), 23-39, explique comment l'eschatologie sert à confirmer le sentiment d'une hiérarchie aristocratique, en accord avec l'ordre social établi et qui s'exprime par une échelle de valeurs articulée et inévitable (cf. 39).

³² La *polis* a ressenti plus d'une fois le danger potentiel des perspectives eschatologiques; et l'on y a craint qu'elles ne devinssent forces de subversion du culte civique. Cela n'implique pas, d'ailleurs, que la *polis* stigmatise automatiquement tout espoir de salut dans l'au-delà.

caste³³. Or, force est de constater que Pindare se livre à un emploi des traditions qui est, à la limite, bien personnel. Mais alors, de quelle autorité Pindare se réclamait-il, lorsqu'il élaborait sa propre synthèse? Quant au degré d'implication de Pindare dans ces développements eschatologiques, il est à craindre que le positivisme n'ait apporté qu'un scepticisme trop radical. On se reportera par exemple aux opinions catégoriques de J. A. Davison dans son compte rendu de l'ouvrage d'E. Thummer³⁴ sur la religiosité pindarique: «[Pindar] was essentially a 'jobbing' poet and ... he was bound to adapt himself to the wishes of his employers»³⁵. Les remarques de ce genre sont déroutantes: elles ont tendance à nous faire oublier la fonction traditionnelle du poète grec, 'maître de vérité' en matière religieuse.

Or D. Sabbatucci a observé avec sagacité que «un poeta greco trovandosi a toccare l'argomento³⁶ doveva dire qualche sacra verità, sia sotto specie di un giudizio apreciativo sia anche con la formulazione di qualche principio mistico»³⁷. Il ne pouvait s'y soustraire. Mais alors, ne serait-ce pas Pindare lui-même le vrai créateur d'une idéologie ésotérico-eschatologique qui, en marge de l'activité du poète, n'aurait point réussi à cristalliser? Jusqu'à quel point un mouvement comme l'orphisme n'est-il pas le produit de pareilles spéculations, qui se seraient inspirées des rituels d'Eleusis ou de rituels similaires, dont les cadres ésotéri-

³³ En parfaite cohérence avec la valeur mythique, non eschatologique, de ces récits, la béatitude y est présentée comme une altérité radicale par rapport au monde présent (cf. I. CHIRASSI COLOMBO, *art. cit.* [*supra* n. 31], 26-27).

³⁴ E. THUMMER, *Die Religiosität Pindars* (Innsbruck 1957).

³⁵ J. A. DAVISON, in *JHS* 80 (1960), 204.

³⁶ Sabbatucci parle ici des mystères d'Eleusis; on peut, néanmoins, appliquer son point de vue à la thématique eschatologique dans son ensemble.

³⁷ D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco* (Roma 21979), 155 s.

ques comportaient une expérience ineffable et non point une théologie formulée avec précision?

Il vaudrait peut-être la peine — puisque nous en sommes à ce point de notre argumentation — de reprendre la réflexion qui, naguère, nous faisait remarquer que la synthèse pindarique n'a pas de caractère dogmatique; qu'elle se compose au contraire d'éléments assurément personnels dont le poète inspiré est le seul responsable; qu'il n'a pas besoin de se réclamer de l'autorité d'autrui: «... aujourd'hui, bien plus que d'habitude, si cela est possible, les mots de Pindare ont une autorité singulière. Il faut, néanmoins, en fixer les bases avec précision, car la diversité des interprétations de l'O. 2 semble dépendre du sens qu'on donne à la longue tirade eschatologique. Il ne s'agit ni d'une révélation ni d'une prophétie; ce n'est que le mythe d'une épinicie qui est, par conséquent, débitrice d'une fonction et d'un certain nombre de caractéristiques que nous connaissons bien (...) Pindare ressent un grand besoin de fournir des bases solides à son récit. Le poète parle en maître de vérité³⁸, cela est clair en dépit de ceux qui s'obstinent à faire de sa doctrine dans l'O. 2 une sorte d'ésotérisme mystérique. Car c'est dans l'autorité de la parole que réside le plus certain espoir d'immortalité pour Théron. Nous envisageons donc une eschatologie qui n'appartient pas à des croyances sectaires, mais qui est le fruit de l'élan visionnaire de l'âme du poète³⁹.»

Pindare a bâti un système personnel, logique et cohérent par lui-même, dont les éléments divers auraient été empruntés à des sources également diverses. Certains philologues, néanmoins, n'ont point accepté qu'il en fût ainsi, niant souvent radicalement l'existence d'une construction

³⁸ Il faut remarquer que nous discutons à présent le *mode* de la croyance et non pas sa sincérité.

³⁹ J. PÒRTULAS, *Lectura de Píndar*, 109-111.

organique de la part du poète. Wilamowitz en est l'exemple classique ⁴⁰, lorsqu'il n'accepte pas *O. II* 68 ss. comme une référence aux héros traditionnels du mythe :

ὄσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρίς
 ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν
 ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρό-
 νου τύρσιν'

et il ne l'accepte pas tout bonnement parce que les héros traditionnels, dit-il, auraient atteint les Îles des Bienheureux directement, par grâce divine — et certains, tel Ménélas, d'après l'opinion traditionnelle, sans même connaître la mort. Et pourtant la thèse de Wilamowitz dédaigne l'évidence du fr. 133 Snell-Maehler :

(Φερσεφόνα)...
 ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοί
 καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι
 ἄνδρες αὔξοντ' ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἦροες ἀ-
 γνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται.

Ce fragment explique avec toute la netteté possible qu'on parvient à la condition héroïque *après* une longue série de réincarnations successives, de séjours dans les deux mondes; qu'il y a, dans le monde souterrain, place pour l'expiation, pour la purification; que le *dernier* séjour parmi les vivants se passe en athlète, ou en poète, ou en roi (cas personnel de Théron); après quoi l'on peut accéder directement à la condition héroïque. L'héroïsation entre donc dans les cycles souterrains de la survivance de l'âme; elle n'est point une survie atténuée ni exsangue, au contraire, elle en constitue le plus haut degré. Autrement dit, certaines ψυχαί font un voyage qui part de notre monde, où évidemment elles se trouvent non pour la première mais pour la *dernière fois*, menant parmi les hommes une vie de

⁴⁰ U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Pindaros* (Berlin 1922), 250.

roi ou de poète, et parviennent à la condition héroïque, que Pindare présente en termes fondamentalement accordés avec les termes traditionnels. Le tout offre une netteté presque excessive, étant donné qu'il s'agit d'une promesse eschatologique. A part cela, entreprendre des analyses plus fouillées ressortirait à un pédantisme dont on n'a pas toujours su se garder.

Par là, nous essayons de réfuter la coexistence, incommode et incohérente, chez Pindare, de deux versions contradictoires du destin *post mortem* de l'homme; mais je ne prétends pas non plus rapprocher abusivement les opinions de notre poète de certains courants mystiques de l'archaïsme grec⁴¹. Si un homme a été profondément éloigné de toute dévalorisation de l'existence terrestre, c'est bien Pindare. Il est impensable que le poète de Thèbes, attaché aux valeurs de la tradition grecque, ait pu approuver l'expérience d'une illumination «qui transforme l'homme par l'obtention d'une capacité de juger, et de le faire de façon opposée à celle d'avant»⁴². Pour l'initié, l'attention se tourne, d'après Sabbatucci, vers l'opposition entre la vie et la mort (la mort tenue pour positive) et non vers la discrimination traditionnelle des Grecs, solennelle et infranchissable, entre le ciel et la terre. Et personne, sinon Pindare, n'a formulé une telle discrimination de façon si catégorique: ὁ χάλκεος οὐρανὸς οὐ ποτ' ἀμβατὸς αὐτῷ (P. X 27).

Nous avons remarqué, donc, les problèmes internes que pose la conciliation de la religion delphique des héros et l'eschatologie; nous considérons par ailleurs comme insatisfaisant l'avis de Wilamowitz (*e.g.*) selon lequel Pindare ne ferait que rendre un *lip-service* aux convictions de ses clients,

⁴¹ Cf. D. SABBATUCCI, *op. cit.*, 165: «La via mistica per superare la morte non è quella di farsi immortali ma piuttosto quella di negarne la negatività rispetto alla vita.»

⁴² D. SABBATUCCI, *op. cit.*, 166.

mais sans s'y engager lui-même tout à fait ⁴³. La critique moderne pourra persister à s'occuper à résoudre cet antagonisme: problème oiseux, du moment que Pindare, tout en penchant vers certaines doctrines ésotériques (tout comme ses patrons et clients, dont les croyances coïncident probablement avec les siennes), exalte les athlètes vainqueurs au grand jour. Si tout était si simple et si tranché qu'on le veut quelquefois, où placerions-nous Pindare (ou n'importe quel autre représentant de la culture aristocratique grecque) par rapport à ces formes de religion qui adoptent, ne serait-ce que jusqu'à un certain point, une orientation qui vise un au-delà du monde sensible?

*

* *

Au temps de Pindare, la parole poétique avait déjà été fixée comme produit d'une *techné* artisanale; notre poète, malgré tout, s'obstine à nous la présenter sous l'aspect d'une *sophia* religieuse, inspirée par la divinité. C'est là un trompe-l'œil qui pourrait occuper le cœur de la religiosité de Pindare ⁴⁴. Tout le monde sait que Pindare était un professionnel du chant, qu'il recevait de l'argent pour une tâche de glorification dont il s'acquittait au mieux. Dans un tel contexte, c'était bien un tour de force délibéré que de vouloir préserver la sacralité de l'acte poétique: Pindare persistait à ne pas reconnaître les bases laïques et pragmatiques de son inspiration. De son temps, il existait pourtant

⁴³ D'après une autre théorie, le poète aurait emprunté aux sectes non pas leurs enseignements dogmatiques, mais plutôt certaines formes de sensibilité, d'organisation de l'expérience — par exemple l'opposition polaire entre l'abandon dans les ténèbres et, sitôt après, le bienfait d'une illumination instantanée et éblouissante (cf. J. DUCHEMIN, *op. cit.*, 191-265 et 297-334).

⁴⁴ Je dois cette formulation à mon ami Carles Miralles.

une manière différente de faire de la poésie. Simonide, le premier à tenter une sécularisation de la fonction poétique, avait déjà renoncé à la tradition du chantre inspiré et du maître de vérité; comment Pindare faisait-il donc pour garder une attitude si solennelle au moment d'aborder le phénomène de la victoire? N'oublions pas que notre poète a été obligé d'affronter l'hypothèse d'un scepticisme radical; c'est pourquoi la réponse qu'il lui a fallu donner a été radicale elle aussi.

La *praxis* pindarique établit un équilibre fragile entre le rôle — traditionnellement sacré — du chant des exploits héroïques et l'attitude professionnelle liée à une économie d'échanges, libre et compétitive. La théorie, il est vrai, indique que tout n'est pas à vendre, qu'il y a des choses qui n'ont pas de prix — même si la réalité ne coïncide pas tout à fait avec cette vue idéalisée. Il est vraisemblable, néanmoins, que le paiement n'était pas la seule condition pour être célébré par Pindare⁴⁵. Un produit tel que l'épinicie, très coûteux, n'était sans doute pas soumis, en Grèce préclassique, aux règles strictes de l'économie de marché — qui, d'ailleurs, n'était pas encore tout à fait développée. Les notions relatives à l'idée mythique de la valeur, étudiées par Gernet⁴⁶, devraient être appliquées à ces problèmes-là. De même, depuis Fraenkel, on a remarqué que «the exchange of poem against fee did not belong to the world of commerce, but to the whole philosophy of the 'guest-

⁴⁵ Ce qui, d'une part, devait permettre au poète d'augmenter exceptionnellement ses honoraires; d'autre part, cela servait encore à magnifier et à rendre exclusive la *sophia* qu'il vendait à ses clients.

⁴⁶ Cf. L. GERNET, «La notion mythique de la valeur en Grèce», in *Journal de psychologie* 41 (1948), 415-462, recueilli dans *Anthropologie de la Grèce antique* (Paris 1968), 93-137. Cette étude ouvre des horizons; il conviendrait notamment de se demander si les images dont Pindare se sert pour parler de la poésie (une coupe, une guirlande, d'autres objets manufacturés) ont quelque chose à voir avec les *agalmata* qui, d'après Gernet, ont exprimé la notion mythique de la valeur.

friend' »⁴⁷. Pindare conçoit et représente les rapports qu'il entretient avec ses patrons par l'échange de cadeaux et par l'hospitalité, c'est-à-dire par deux institutions héroïques qu'il évoque par un anachronisme délibéré. L'aristocratie, au seuil de la décadence, poursuivait le mirage des valeurs homériques: Pindare le sait, et il se livre souvent à une assimilation en profondeur entre le combat singulier de l'*epos*, la *μονομαχία*, et l'exploit athlétique. Pindare — et nous touchons là un élément fondamental de son caractère — présente sous un éclairage romantique tout un réseau de relations sociales: celles des nobles entre eux, mais aussi, et surtout, celles des nobles par rapport à lui, le poète. De tout ce jeu, un positiviste soulignerait l'aspect de fiction; or, pour nous, l'intéressant est l'analyse du cadre où le poète peut trouver le sens de sa tâche et sans lequel il lui manquerait la raison fondamentale pour l'entreprendre⁴⁸.

On a souvent parlé de l'importance que Pindare donne à l'*alatheia* de la louange: elle a bien sûr sa raison d'être du fait qu'elle est postérieure à l'assaut de Simonide. Pour Pindare, à l'inverse du poète de Céos, il se peut que la poésie soit ambiguë; elle n'est jamais mensongère⁴⁹. D'habitude, Pindare est présenté intellectuellement dans un *status quo ante* par rapport à Simonide; autrement dit, il ignorerait tout ce qui se passe sur le terrain de la poésie de son

⁴⁷ H. FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (München 31969), p. 432 de la traduction anglaise de M. HADAS & J. WILLIS (Oxford 1975). C'était une manière utile d'envisager le problème, car cela permettait de laisser de côté le préjugé «against performing services for foreigners for pay. It was generally felt that a man should place his gifts exclusively at the service of his countrymen» (*op. cit.*, 433 n. 13).

⁴⁸ Cf. B. GENTILI, «Aspetti del rapporto poeta, committente, uditorio nella lirica corale greca», in *StudUrb* 39 (1965), 70-88; id., «La parola e il marmo: una discussione», in *DArch* N.S. 2 (1981), 32-38; 94-108.

⁴⁹ Cf. M. DÉTIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (Paris 1967), 51-80.

temps. Cette hypothèse est évidemment insoutenable. Outre cela, dans les passages où l'interprétation traditionnelle veut que Pindare attaque Simonide ou Bacchylide, l'accusation n'est pas celle de mensonge ou de détournement de la vérité des mots, mais celle de manque d'inspiration et d'incapacité. Il est vrai que Pindare a peur de la séduction de la parole, il craint «qu'elle ne se montre capable de remplacer la réalité; le *logos* peut imposer à l'esprit humain des objets qui ressemblent à s'y méprendre à la réalité et qui ne sont que des images vaines»⁵⁰. Mais ces avertissements concernaient seulement l'ensorcellement de la poésie traditionnelle, homérique, bien plus que celle des rivaux, quels qu'ils fussent. Leur parole à eux manque complètement de fascination. Ce qui sépare Pindare de ses rivaux et, du même coup, le rapproche des vainqueurs célébrés par lui, c'est donc la φύα, la supériorité naturelle: la bataille se livre toujours sur ce terrain. Tous les éléments aboutissent au même point: le caractère foncier du chant. Cela établi, que les corbeaux croassent contre l'oiseau sacré de Zeus! Pindare se proclame élu par un destin qui l'empêche d'exercer son métier de poète en professionnel vulgaire et trivial. Il doit répondre à l'appel divin: τὸν δ' ἀμφέποντ' αἰεὶ φρασὶν / δαίμον' ἀσκήσω κατ' ἐμὴν θεραπεύων μαχανάν (P. III 108-109).

Ce n'est pas par hasard que notre intention de discuter la religiosité de Pindare nous a conduit à l'analyse de mécanismes idéologiques qui font passer au second plan le fait, évident, de composer pour une bonne rémunération. La correspondance entre l'exaltation du *laudandus* et l'exaltation de la tâche poétique est stricte et s'avère point par point. Pourtant, si je ne me trompe, la première a besoin de la catégorie religieuse du héros, indispensable pour expliquer comment l'opération de célébration adopte un carac-

⁵⁰ *Lectura de Píndar*, 79.

tère religieux propre. Pindare se donne la peine d'esquisser un parallélisme entre l'exploit athlétique et l'exploit idéal du poème, et ce parallélisme aura deux fonctions: offrir toute une série d'images athlétiques récurrentes qui désignent la poésie et, aussi, constituer le squelette de plusieurs épini-cies, dont la *N. IV* et la *N. VII* sont les exemples les plus évidents, ainsi que l'*O. IX*. C'est L. Lehnus qui l'a formulé le mieux: Pindare s'efforçait de vivre «la propria personale vocazione aedica, metafora del destino eroico»⁵¹.

Bref, la formulation du problème de la religiosité pindarique n'est pas, en elle-même, trop difficile. On l'a souvent essayée sans échec ni contradiction: il s'agit d'explicitement une véritable théologie de la parole poétique. Ce qui est réellement laborieux, c'est de remplir de substance une telle intuition. Sur la base d'une poétique comme celle de Simonide, l'éloge n'aurait jamais pu prendre un tour religieux. Simonide, lui, ne visait point à élever quelques mortels au niveau des héros et des demi-dieux, mais plutôt à édifier une exaltation nettement humaine. Certains points de départ dans l'attitude fonctionnelle du poète sont indispensables pour que l'ode s'adresse réellement à un être *ισοδαίμων* et non à un personnage socialement remarquable et qui demande à être flatté. Dans le modèle héroïque, célébration par le culte et immortalité poétique sont deux aspects, étroitement solidaires, de la même réalité religieuse. L'exemple en est pris au hasard: dans l'*I. V* 26 ss., Pindare s'exhorte lui-même à ne point épargner la louange en échange des épreuves subies, et tout de suite il rappelle que *καὶ γὰρ ἡρώων ἀγαθοὶ πολεμισταὶ / λόγον ἐκέρδαναν*. Suit une tirade qui unit étroitement l'évocation du chant du poète

⁵¹ L. LEHNUS (ed.), Pindaro. *Olimpiche* (Milano 1981), p. XXI. Cf. pp. XVI-XXVII, où l'auteur suggère que la tâche poétique ne pouvait pas être attribuée au chanteur, «ma discenda direttamente dell'intervento delle divinità proposte al suo canto».

(cf. vv. 27 ss. κλέονται δ' ἔν τε φορμίγ-/γεσσιν ἐν αὐλῶν τε παμφώνοις ὁμοκλαῖς / μυρίον χρόνον' μελέταν δὲ σοφισταῖς...) et la mention des pratiques du culte (cf. v. 30 θυσίαισι φαενναῖς). Le genre d'immortalité spécifique dont jouissent les héros s'exprime par le culte, en même temps que cette immortalité conférée par le culte s'enracine dans le fait qu'ils sont toujours objets de louange par le chant. C'est une survie, non subordonnée, ni métaphorique, ni subsidiaire, mais fondamentale pour comprendre le rôle religieux de la louange; elle comporte, à son tour, une façon concrète de se placer devant le fait poétique. Le paradigme des héros et la survivance obstinée d'une poétique qui refuse absolument le procès de laïcisation entrepris par les contemporains les plus lucides constituent, à mon avis, la double voie qu'il faut parcourir pour réussir dans nos recherches sur la religiosité de Pindare*.

* Plusieurs versions provisoires de cet article ont été lues et discutées au cours d'un séminaire sur des problèmes de poésie lyrique archaïque, dirigé par le professeur C. Miralles. Je dois à tous ceux qui y participèrent d'utiles observations. F. Mestre, en outre, m'a aidé pour la version française, que le professeur A. Hurst (Genève) a bien voulu réviser. Je leur dois, à tous, un témoignage de cordiale reconnaissance. Le travail, en ce qu'il peut valoir, est dédié à Glòria Torres.

DISCUSSION

M. Gerber: In your discussion of *O. II*, you speak (p.) of “une eschatologie qui n’appartient pas à des croyances sectaires, mais qui est le fruit de l’élan visionnaire de l’âme du poète”. If this is true, I find it strange that the eschatology of *O. II* does not appear anywhere else in Pindar’s odes. Pindar’s own poetic vision no doubt plays some rôle in the way in which he portrays the eschatology, but the eschatology itself must be one in which Theron, and presumably no other recipient of Pindar’s odes, believed, and there is no reason to ascribe it to the poet’s “élan visionnaire”.

M. Pòrtulas: Sur la question des convictions contenues dans la deuxième *Olympique*, on a peine à distinguer ce qui revient à Théron et ce qui revient à Pindare. Cependant, Pindare est très affirmatif et reprend ces thèmes dans d’autres poèmes. Je vois pourtant le vrai problème ailleurs. La plupart des courants mystiques des VI^e et V^e siècles ne comportent que rarement des doctrines et des narrations sotériologiques. Ils visaient plutôt des expériences ineffables: c’était aux poètes, alors, de mettre en paroles ces intuitions. C’est bien pourquoi j’ai insisté sur l’engagement de Pindare, en tant que «maître de vérité», dans l’énoncé de l’eschatologie de la deuxième *Olympique* (engagement qui n’implique pas nécessairement son adhésion personnelle à la «vérité» qu’il énonce). Il n’est dès lors pas essentiel de se demander si, du point de vue biographique, c’est Pindare ou Théron qui adhère à cette eschatologie. En revanche, il est important de souligner l’autorité de la parole poétique, puisque c’est dans les mots du poète que réside l’espoir le plus certain d’immortalité pour Théron.

M. Lloyd-Jones: Vague speculation about these problems unaccompanied by detailed argument seems to me a waste of time.

M. Köhnken: Je ne suis pas un spécialiste de la théologie de Pindare; je me limite donc à trois courtes remarques:

1. L'expression «maître de vérité», que vous avez utilisée, me semble bien convenir pour définir le caractère non dogmatique de la 'synthèse' de Pindare;
2. Vous avez souligné avec raison la différence entre Pindare et Homère en ce qui concerne les morts et les paroles (chez Pindare, la voix peut atteindre les morts);
3. Y a-t-il à votre avis un parallélisme ou une opposition entre les passages de *I. VIII* et de *N. VII* que vous avez comparés (voir p. 214)?

M. Pòrtulas: L'expression «maître de vérité» est utile, même si l'on n'est pas toujours d'accord avec Marcel Détiene. Dans le cas particulier, je ne suis pas d'accord avec la manière dont il interprète l'attitude de Pindare à l'égard de la révolution simonidéenne: il y voit de l'anachronisme; j'y vois une réaction intentionnelle (Pindare tourne le dos à la subversion qu'il constate dans la parole poétique).

Quant aux passages que vous signalez (*I. VIII* et *N. VII*), j'y note une complémentarité plutôt qu'une opposition. *I. VIII* 59-61: Pindare proclame que les hommes d'aujourd'hui suivent un modèle mythique lorsqu'ils établissent un lien entre mort héroïque et exaltation poétique. *N. VII* 31-32: la mort héroïque est, avec la sanction des dieux, la meilleure garantie contre la tentation de mettre la poésie au service du mensonge.

Mme Lefkowitz: On the basis of the evidence we have, it is not safe to draw any conclusions about differences in attitude between Simonides and Pindar. Simonides and Pindar are both portrayed as φιλάργυροι because of references to money in their poetry, and in comedy, like *Ar. Av.*; see the chapter on Simonides in my *The Lives of the Greek Poets*.

M. Pòrtulas: J'ai beaucoup d'estime pour votre livre, mais j'ai de la peine à voir en quoi il éclaire notre discussion. Admettons un instant que

toutes les traditions biographiques relatives à Simonide soient fausses (ce que plusieurs ici auraient de la peine à admettre): il n'en est pas moins possible de soutenir que son attitude à l'égard du fait poétique est différente de celle de Pindare. Simonide a osé déclarer: τὸ δοκεῖν καὶ τὰν Ἀλάθειαν βιάται (fr. 93 = *PMG* fr. 598). Il y a sans doute un fond de vérité aussi dans les anecdotes relatives aux soucis techniques de Simonide, en particulier lorsqu'on lui attribue la paternité des techniques de mémorisation. Or, dans ce cas, c'est Mnémosyne, mère des Muses, qui est réduite à une τέχνη artisanale! On est donc en droit de parler d'une différence d'attitudes entre Pindare et Simonide, même quand on est aussi sceptique que Mary Lefkowitz sur la valeur de leurs biographies.

Mme Lefkowitz: You seem to have exaggerated the importance of the 'gulf' between gods and men (or heroes). In analysing any of Pindar's statements on immortality, etc., it's essential to pay close attention to the context. For example, the citation from *I. VII* in your paper concerns, in fact, death in *war*.

M. Pörtulas: Vous avez noté que, suivant une tendance dont G. Nagy serait en partie responsable, je fais abstraction du contexte des passages au moment d'esquisser la morphologie héroïque et qu'il en résulte que j'exagère «the gulf between gods and men». Je ne peux que vous répondre que mon exposé, comme beaucoup d'opinions de Nagy, d'ailleurs, prend appui sur l'œuvre de A. Brelich, qui est, aujourd'hui encore — malgré les défauts que l'auteur lui-même y avait observés —, la meilleure monographie disponible sur les héros. Dans ce livre, les données littéraires s'intègrent à celles qui proviennent du culte et du mythe, pour établir une morphologie héroïque unitaire. Puisque c'est cette morphologie qui soutient mon exposé, morphologie qui est définie par la confluence des données littéraires, rituelles et mythiques, avec l'intention de montrer son importance pour l'opération 'héroïsatrice' de l'épinicie, je ne me soucie pas trop d'avoir ici ou là fait abstraction du contexte dans mes citations: en fin de compte, je n'entreprenais pas une

analyse littéraire. De toute façon, je suis d'accord avec votre précision à propos de *I. VII 29-30*; mais ce passage de mon exposé n'a rien à voir avec la discussion du «gulf between gods and men».

M^{me} Bernardini: Mi permetto di tornare brevemente su quanto detto nella discussione a proposito di Simonide poiché non condivido né i dubbi di Mary Lefkowitz a proposito della tradizione antica sulla *φιλαργυρία* di questo poeta, né gli sforzi di coloro che vogliono appiattire la differenza di pensiero, di atteggiamento, di modo di concepire la propria professione tra quest'ultimo e Pindaro. Ma sarebbe troppo lungo argomentare queste mie convinzioni (cfr. la mia relazione e la relativa discussione). Vorrei piuttosto chiedere al professore Pòrtulas se nella sua analisi comparativa della condizione dell'atleta e di quella dell'eroe non ritiene di aver sottovalutato il fatto che per Pindaro, al di là dell'idea che i Greci avevano di una possibile eroizzazione *post mortem*, tra le due categorie vi è una distanza difficilmente colmabile. Neppure la parola poetica può innalzare al rango di eroe un atleta e neppure dopo la morte questi può diventarlo, come dimostra *O. X 64-73* in cui i grandi vincitori del passato, anche se morti e oggetto di canto, rimangono nella loro dimensione umana. L'atleta vivente, che pur si distingue tra tutti per *νόος* e *φύσις*, è sottoposto al mutevole disegno del destino e, rispetto all'eroe, è un *paradeigma* relativo che neppure la lode trasforma in un modello permanente.

M. Pòrtulas: Le rapport entre le héros et l'athlète est de type analogique: j'espère avoir été suffisamment prudent sur ce point. L'existence du héros est la condition nécessaire pour comprendre la position du *laudandus*. Les épinicies sont des tentatives de préciser cette analogie, mais on ne saurait nier qu'il y a distance. Dans certains cas, cette distance peut se réduire à un minimum: il y a des athlètes qui ont subi après leur mort un processus d'héroïsation, avec institution d'un culte et non seulement célébration poétique. J'essaie de montrer que le culte et la célébration poétique vont dans la même direction. Pour ce qui est des vainqueurs des premiers jeux olympiques, dont il est question dans le

passage d'O. X cité par M^{me} Bernardini, il faut être prudent: on ne saurait les tenir pour des personnages historiques au sens strict du terme.

M. Vallet: Je resterai, cette fois encore, dans le contexte des poèmes siciliens, en précisant que mon intervention n'est certainement pas une critique, à peine une question, mais plutôt une réflexion que m'a inspirée l'intéressant exposé de M. Pòrtulas. Le problème posé, à savoir l'éventuelle héroïsation du vainqueur aux jeux, héroïsation que lui donnera la gloire, entre autres, d'avoir été chanté par le poète, s'éclaire si on examine les deux cas les plus illustres, ceux de Hiéron et de Théron, vainqueurs aux jeux, et célébrés (et comment!) par les plus grands poètes. Pour obtenir les honneurs héroïques, ils ont dû fonder chacun une 'ville nouvelle', en l'occurrence Aitna pour Hiéron et Himère pour Théron. J'ai rappelé ailleurs ce que signifiait exactement la fondation de ces villes nouvelles. Ce qui est clair, et le texte de Diodore sur les honneurs héroïques qu'obtinrent à leur mort les deux tyrans le dit assez (XI 53, 2 et XI 66, 4), c'est que ces honneurs héroïques sont dus au fait qu'ils étaient considérés l'un et l'autre comme οἰκιστής d'une πόλις. On sait l'importance de ce culte des héros fondateurs, notamment dans les villes coloniales (Battos à Cyrène, Lamis à Mégara Hyblaea et les nouvelles hypothèses sur l'hérôon de Paestum). Le héros, après sa mort, a son tombeau ou un cénotaphe sur l'agora même de la ville; il y est honoré par les générations successives d'habitants. Voilà l'héroïsation accordée au fondateur. Nous sommes là, c'est clair, à un 'niveau' d'héroïsation bien différent de celui que peut conférer la gloire, même si elle défie le temps, de la poésie. Je pense que J. Pòrtulas est d'accord sur ce point.

M^{me} Bernardini: A proposito del ruolo di «maestro di verità in materia religiosa», che è stato riconosciuto a Pindaro, non mi sembra che esso comporti da parte del poeta un'ostinazione a non ammettere «le basi laiche e pragmatiche della sua ispirazione». Un simile contrasto non avrebbe avuto motivo di esistere per un artista che, pur facendo profes-

sione di *sophia* ispirata dalla divinità, dichiarava apertamente di comporre su commissione e di essere ricompensato per questo.

M. Pòrtulas: Bien sûr. Pindare n'avait pas honte de travailler pour un salaire (e.g. *P.* XI 41 sqq.). Cependant, on a remarqué qu'il préfère traiter les rapports du poète et du *laudandus* en recourant aux relations d'hospitalité. Or, il se trouve que les chercheurs en histoire économique (je songe par exemple à M. I. Finley) ont également analysé le passage décisif, dans le monde archaïque, de l'économie de l'échange et du don à l'économie monétaire. Pindare, lui, aime parler de son travail dans le vocabulaire archaïsant de la *ξενία*: il est sciemment anachronique. C'est ce que j'ai nommé une opération de trompe-l'œil. Cette attitude vis-à-vis de ses commanditaires prend tout son relief lorsqu'on la met en parallèle avec d'autres attitudes de Pindare (comme la présentation de la prouesse athlétique dans la lumière héroïque, déjà critiquée par quelques contemporains du poète)¹.

M. Köhnken: Je voudrais poser une question de méthode à propos du début de *N.* VI, que vous avez cité plusieurs fois, et avec raison, dans le cadre de votre argumentation: vous n'avez relevé que la première partie du premier vers de cette ode (ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος). Or cette affirmation est explicitée par les vers suivants (ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφοτέροι' διείργει δέ ... δύναμις...). Ne convient-il pas de prendre aussi en considération ce développement? L'essentiel, c'est certainement le fait que la différence est exprimée en terme de δύναμις. Elle n'est pas absolue.

M. Pòrtulas: Je suis tout à fait d'accord avec vous. Je note cependant que même si on ne cite que partiellement ce texte, on s'expose au reproche d'élargir l'abîme qui sépare mortels et immortels.

M. Hurst: On pourrait s'étonner, à vous entendre, de l'expression «forme verbale fixée, immuable» que vous appliquez à l'épinicie. Pou-

¹ Cf. par exemple Xenophanes, fr. 2 Gentili-Prato.

vez-vous dire ce que vous entendez par là, au vu de la fluidité que l'on remarque dans la composition des épinicies?

En outre, vous citez *N. V 1* pour l'«image de la statue», mais j'ai bien peur que Pindare veuille dire ici que son poème n'est justement pas une sculpture.

M. Pòrtulas: J'entends simplement dire que Pindare veut soustraire à la morsure du temps les moments culminants de la vie d'un homme en les revêtant de mots mémorables, mots qui seront toujours répétés de la même façon: par l'épinicie, l'exploit touche à l'intemporel. En revanche, Pindare ne peut donner des mythes une version définitive, et il se garde bien de raconter deux fois en des termes semblables un même épisode mythique. C'est ainsi qu'un paradigme changeant (le mythe) sert à donner une consistance définitive à la célébration du triomphe. J'ai tenté d'expliquer ce paradoxe en rappelant que la version des exploits mythiques donnée par le poète n'est censée être que la reprise du chant des Muses (cf. *N. V 22* sqq., avec l'ambiguïté significative sur le mot κείνοϊς: et, tout de suite après, le sujet du chant des Muses devient le sujet du poème de Pindare). N'importe quelle version de la thématique mythique est à la fois provisoire et inépuisable.

Quant à *N. V 1* sqq., vous avez sans doute raison, et mon exemple n'est pas le meilleur qu'on puisse choisir. Il s'agissait de rappeler qu'une comparaison avec la sculpture était favorable à la poésie.

M. Hurst: Mais plusieurs poètes pouvaient célébrer de manière fort différente une même victoire (voir, e.g., l'analyse de M. Lefkowitz, *The Victory Ode*, 42-103).

M. Pòrtulas: Il est vrai que deux poètes peuvent célébrer la même victoire; il est évident, aussi, qu'il n'existe pas deux épinicies identiques, interchangeables (faute de quoi, il suffirait de répéter toujours le τήνελλα καλλίνικε de la célébration traditionnelle). Cependant, le poète insiste souvent sur le fait que c'est grâce à ses vers que la prouesse sera transmise à la postérité. Il ne semble pas que Pindare envisage la possibilité que d'autres poètes pourraient s'atteler avec succès à la même

tâche; si d'autres poètes entreprennent d'autres tâches, il s'en sert pour proclamer que la mission de louer tel vainqueur lui revient à lui seul (*P.* II 13 sqq.). Dans ce sens, on peut dire que Pindare ne songe pas à ses rivaux: il se tient pour seul qualifié.

M. Hurst: Le poète songe à ses rivaux (les corbeaux, par exemple); il sait par conséquent que la célébration qu'il offre n'est que l'une des célébrations possibles.

En conclusion, je remercie J. Pòrtulas de nous avoir offert son explication de la religiosité du langage poétique de Pindare. Elle vient prendre place dans notre contexte comme un complément des études ouvrant des perspectives tant sur la religiosité de Pindare que sur l'usage qu'il fait des figures légendaires dans sa louange du vainqueur.

