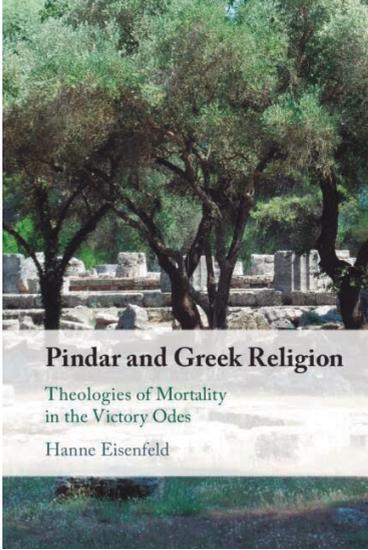


PINDAR AND GREEK RELIGION



EISENFELD, HANNE (2022).
Pindar and Greek Religion. Theologies of Mortality in the Victory Odes.
 Cambridge & New York: Cambridge University Press. XV, 277 pp., 96.71 \$ [ISBN 978-1-108-83119-2].

SYLVAIN LEBRETON

Université Toulouse Jean Jaurès / PLH-Erasme
 sylvain.lebreton@univ-tlse2.fr

DANS CET OUVRAGE, ISSU DE SA THÈSE DE DOCTORAT (Ohio State University, 2014), Hanne Eisenfeld revient sur un trait structurant des *Odes* triomphales de Pindare : la dichotomie entre la nature mortelle des humains et l'immortalité des dieux. L'auteure entend ainsi démontrer que le poète thébain développe un réel discours théologique, à travers l'étude des figures héroïques qui naviguent de part et d'autre de la limite pourtant stricte entre mortels et immortels, à savoir Héraclès, les Dioscures, Amphiaros et Asclépios.

Dans son introduction (« 1. *Pindar Mythologus and Theologus* », pp. 1-29), Eisenfeld expose sa démarche qui consiste à prendre au sérieux la dichotomie développée par Pindare entre les deux modes d'existence (mortalité et immortalité). Elle

s'oppose ainsi à ceux de ses prédécesseurs qui tendaient à la minimiser en n'y voyant que l'expression d'une piété « traditionnelle » ; elle entend plutôt approfondir la lecture « littéraire » de l'immortalité pindarique – celle que le poète confère par son art à celui dont il célèbre la victoire –, et en compléter la lecture « sociale » – celle qui lit le constant rappel de la mortalité humaine comme un contrepoids à l'exaltation du vainqueur. En envisageant ainsi la théologie de Pindare comme un discours savamment articulé, dans le cadre de la communication verticale – plutôt qu'horizontale – de la religion grecque, Eisenfeld entend replacer l'œuvre de Pindare dans les *lived religious landscapes* du V^e s. avant notre ère. L'auteure emprunte explicitement la notion de *lived religion* à Jörg Rüpke de façon raisonnée, toutefois : en effet, elle ne se limite pas à l'agentivité individuelle, mais prête attention aux paysages religieux expérimentés par Pindare,¹ ses commanditaires et leurs communautés. Dès lors, les contextes et modes d'expression des épinicies constituent les cadres privilégiés de l'enquête. Les concours de la période, et par conséquent les odes qui en célébraient les vainqueurs, étaient autant des offrandes aux dieux que des occasions de démonstration de prestige social ; le contexte de performance de même que les ascendances héroïques et, parfois, divines, nourrissaient également la dimension religieuse des épinicies. L'auteure ne manque pas de définir les « théologies de la mortalité », en soulignant le caractère réciproque du lien entre le discours théologique de Pindare et les conceptions religieuses de ses contemporains, qu'elles soient perceptibles dans « la popularité croissante des cultes mystériques » (entendus ici comme les pratiques religieuses à portée eschatologique) au V^e s., ou dans les cultes héroïques qui honorent des figures mettant en tension mortalité et immortalité. Eisenfeld insiste sur la vitalité nouvelle, ou renouvelée, de ces cultes héroïques au V^e s., qu'il s'agisse d'*oikistai* ou d'athlètes victorieux.² Elle se démarque néanmoins de Bruno Currie qui imputait aux épinicies l'espoir d'une immortalité littérale, et non pas seulement poétique :³ l'immortalité des héros, fût-elle sanctionnée par un culte, n'est pas celle, immuable, des dieux. Là se situe le *theological move* de Pindare qui réaffirme fermement cette distinction, en valorisant la condition humaine qui, du fait même de sa fugacité, peut seule faire l'objet d'une exaltation épinicienne.

La première étude de cas (« 2. *Herakles Looks Back at the World* », pp. 30-88) porte sur la IV^e *Isthmique* et les III^e et IV^e *Néméennes* qui combinent les motifs des colonnes

1. Sans toutefois en donner une définition. Sur cette notion, voir Scheid & Polignac, 2010.

2. L'exemple de Théogènes de Thasos, p. 19, n'est sans doute pas le mieux choisi de ce point de vue, puisque le culte n'est pas attesté par des sources directes avant l'époque hellénistique : voir Masson, 1994 ; Pouilloux, 1994.

3. Currie, 2005.

d'Héraclès et de l'apothéose du héros. Le récit, récurrent dans les épiniées, de cette dernière comme contrepartie de ses épreuves a longtemps été lu comme la projection, dans le mythe, de la victoire athlétique récompensée par une gloire durable. C'est ce modèle que Eisenfeld entend questionner, en affirmant que l'immortalité obtenue par Héraclès et celle que confère Pindare à ses clients ne sauraient être confondues, puisque c'est précisément dans cette distinction que le poète ancre sa théologie de l'immortalité. Le mythème des colonnes d'Héraclès, atteignables par l'excellence mais indépassables, correspond ainsi, dans l'espace, à la limite que l'apothéose marque dans le temps. La IV^e *Isthmique*, composée pour Mélissos de Thèbes, pose nécessairement la question du culte du héros dans sa cité de naissance ; en insistant sur le motif de l'apothéose, Pindare contribue à extraire Héraclès, en tant que dieu, de son contexte strictement local, autrement dit à élargir son rayonnement. Partant, c'est dans l'espace que se situe, en partie, la distinction entre l'athlète mortel et Héraclès devenu immortel. Par suite, l'articulation entre espace et temps recoupe la distinction entre individu et collectivité : la vulnérabilité de chaque mortel rend d'autant plus signifiante la force d'une communauté durablement ancrée localement, et à l'immortalité individuelle des Olympiens répond celle de la collectivité humaine, à travers le renouvellement des générations qui célèbrent chaque année les Héracléïa. La gloire du vainqueur (Mélissos), de sa lignée (les Cléonymides) et des Thébains est célébrée dans la IV^e *Isthmique* comme une gloire humaine, alors que celle d'Héraclès, qui a connu l'apothéose, se déploie sur un plan divin. Les III^e et IV^e *Néméennes* célèbrent des citoyens d'Égine, patrie des Éacides qui y apparaissent comme des modèles épiniés du fait de leur mortalité, par distinction d'Héraclès qui a accédé à l'immortalité. C'est à cette aune que Eisenfeld analyse – très finement – les deux odes, par exemple en rapprochant pertinemment la mention du *kallinikon* (*Ném.* III 18) d'Héraclès Kallinikos et de ses fonctions apotropäïques (p. 66). Il était d'ailleurs possible de mettre ces dernières en lien avec le lexique employé par Pindare dans ce passage, qui évoque l'évitement de la souillure pour l'agora d'Égine (*emiane*, v. 16) et de la santé (*hugiéron*, v. 18) : le poète évoque probablement les compétences prophylactiques qu'Héraclès, notamment comme Kallinikos, exerce sur les agoras, comme à Cos par exemple.⁴ Pour le reste, le motif des colonnes d'Héraclès est repris comme point-limite, atteint, mais non dépassé, par une excellence qui reste humaine ; c'est précisément comme héros-dieu qu'Héraclès les a érigées (*hèrôs theos ethêke*, *Ném.* III 22) : en tant que héros il est un modèle pour les mortels, mais en tant que dieu, il reste inatteignable. Parmi les Éacides, une attention particulière est prêtée à Achille et Eisenfeld scrute avec attention les ressemblances entre les exploits précoces du fils de

4. Voir Paul, 2013, pp. 99-103.

Thétis et de celui d'Alcmène (pp. 79-82) : si elles sont patentes, elles recèlent cependant des signes de la position respective des deux héros par rapport à l'immortalité, du côté de l'excellence humaine pour l'un, au-delà de la mortalité pour l'autre. Au bout du compte, l'association d'Héraclès, en tant que héros, à Éaque et Télamon prépare son statut, en tant que dieu, de protecteur des générations suivantes (les Éacides et, plus largement, les Éginètes), ce que garantit son culte dans l'île. En somme, Pindare utilise Héraclès comme un « couteau suisse mythologique », tantôt fondateur, vagabond, enfant ou dieu (p. 87). Plutôt qu'une projection mythique de la gloire comme récompense de la victoire athlétique, l'apothéose d'Héraclès constitue plutôt un chemin qu'il n'est ni possible ni souhaitable de suivre pour l'athlète victorieux.

Le chapitre suivant (« 3. *The Dioskouroi in Existential Crisis* », pp. 89-115) aborde le cas des Dioscures,⁵ singulièrement différent de celui d'Héraclès. Là où ce dernier franchit la limite entre mortalité et immortalité une fois pour toutes, les Tyndarides naviguent constamment entre les deux états (cf., e.g., Hom., *Od.* XI 298-304). Le mythe étiologique de cette immortalité intermittente, développé dans la X^e *Néméenne*, a ceci de singulier qu'il est le seul, chez Pindare, dans lequel un individu choisit sciemment entre mortalité et immortalité : le choix de Polydeukès de rester solidaire de son frère et de partager une immortalité intermittente avec lui, permet de fait au poète épincien de renforcer la distinction entre les deux modes d'existence. Cette marge de manœuvre dont dispose le héros sur sa propre destinée est inhabituelle – et sans doute voulue comme telle par le poète – et constitue la « légende » d'une « carte » des expériences humaines et divines proposée à la communauté argienne dont est issu Théaios, le vainqueur célébré dans cette ode. Ce sont en effet toutes les célébrités d'Argos listées au début de la X^e *Néméenne* que les Argiens doivent rétrospectivement situer par rapport au choix de Polydeukès. C'est ainsi en miroir de ce dernier que peut être relue la décision d'Hypermestre de ne pas tuer son futur époux (contrairement aux 49 autres Danaïdes) et ainsi de maintenir, immortelle jusqu'à Pindare, la lignée – maternelle – des Inachides (Épaphos né d'Io, Persée de Danaé, Héraclès d'Alcmène). Les Dioscures reçoivent un important culte à Argos et sont, ici comme ailleurs (à Sparte notamment), les protecteurs de concours athlétiques. Cette proximité n'est sans doute pas étrangère à la faveur divine dont bénéficie Théaios et sa famille, prolifique en athlètes victorieux. L'intermédiarité de la situation existentielle

5. Dans la note 2, p. 89, le *koppa* de l'inscription archaïque de Théra IG XII 3, 359 (Διόσφοροι) est par erreur retranscrit par un *phi* (Διόσφοροι). De même, p. 92, note 10 : « *a sanctuary of the Dioskouron Anakton* », pour transcrire Paus., II 36, 10 ne fait pas sens ; il faudrait écrire « *a sanctuary of the Dioskouroi Anakes* » ou « *a sanctuary Διοσκούρων Ανάκτων* ».

des Dioscures fait d'eux le vecteur de cette faveur divine aussi bien que la cristallisation d'une limite entre mortalité et immortalité que les aspirations humaines les plus élevées ne sauraient franchir.

Le chapitre 4 revient et sur Héraclès et sur les Dioscures, cette fois-ci dans la III^e *Olympique* qui célèbre Théron d'Agrigente (« 4. *Exaltation at Akragas: Herakles, The Dioskouroi and Theron* », pp. 116-151). Cette ode est en effet le lieu de la piété et de la réciprocité entre humains et dieux, mais aussi – c'est sur ce point qu'Eisenfeld se démarque de ses prédécesseurs – de la célébration de la mortalité de Théron. Le chapitre suit ainsi la structure de l'ode, en abordant successivement la protection des Dioscures sur Théron, le jeu de miroir entre les exploits contemporains de Théron et ceux, passés, d'Héraclès, et enfin le thème de la mortalité et de l'immortalité né de la confrontation entre les figures humaines et supra-humaines. L'ouverture de l'ode par une dédicace aux Tyndarides *philoxenoi* fait sans doute allusion à une théoxénie et cible plus généralement le caractère mondain des Dioscures en même temps que la position privilégiée, parmi les mortels, de Théron, ami des dieux. La transition spatiale d'Agrigente à Olympie est aussi temporelle, puisqu'elle ouvre sur les exploits passés d'Héraclès, en premier lieu la fondation même du sanctuaire de Pisa et l'implantation d'oliviers rapportés – c'est l'originalité de la version pindarique du mythe – du pays des Hyperboréens. Héraclès rejoint ensuite les Dioscures à « cette fête (*tautan heortan*) » – tout à la fois les concours d'Olympie fondés par le premier et les possibles théoxénies agrigentine pour les seconds. Héraclès, devenu dieu, confie la protection des concours olympiques aux Dioscures, une autre singularité pindarique. Le statut intermédiaire des Tyndarides ne brouille cependant pas les limites entre mortalité et immortalité : elle les renforce plutôt, et l'occasion est ici donnée d'exalter le caractère mortel de Théron en ce qu'il a atteint le plus haut point possible dans ce mode d'existence. La conclusion de l'ode reprend le thème des colonnes d'Héraclès que Théron atteint « de chez lui (*oikothén*) », comme Mélissos de Thèbes dans la IV^e *Isthmique*, à ceci près que c'est un véritable réseau unissant humains et immortels, Agrigente, Olympie et l'Olympe, que Pindare tisse autour de Théron.

Dans le chapitre 5 (« 5. *The Isolation of Amphiaraios* », pp. 152-199) Eisenfeld montre que dans la IX^e *Néméenne* et dans la VIII^e *Pythique*, Amphiaraios – dont la question de la nature, héroïque ou divine, a été récurrente durant l'antiquité – est caractérisé par une intermédialité telle qu'il ne peut être exalté ni comme humain, ni comme dieu. Ainsi, la IX^e *Néméenne* établit un contraste entre Amphiaraios et son rival Adrastos : alors que la biographie de ce dernier suit le schéma clair d'un roi enraciné dans sa communauté (Sicyone) et héroïsé après sa mort, autrement dit qui suit le mode d'immortalité approprié aux humains, c'est l'ambiguïté qui prime, dans la vie et l'au-delà, pour le premier. Cette ambiguïté passe par une désorientation d'Amphia-

raos qui, en tant que devin, connaît à l'avance l'issue funeste de l'expédition contre Thèbes à laquelle il se voit pourtant contraint, par Eriphyle (son épouse, par ailleurs sœur d'Adrastos), de participer. Il détient ainsi une connaissance divinatoire qui le rapproche du divin, mais reste soumis à la décision des autres mortels et à leur perception limitée des choses : son savoir est ample, mais son agentivité, restreinte. Elle est même réduite à néant lorsque Zeus seul, certes pour lui éviter une mort honteuse, le foudroie et l'ensevelit, l'isolant ainsi de son armée, de sa cité, de l'humanité. Amphiaraios, isolé, se trouve ainsi exclu à la fois des interactions verticales (entre les mortels et leurs protecteurs divins) et horizontales (au sein des groupes humains célébrant ensemble leurs dieux) dont la religion fournit le cadre. Dans la VIII^e *Pythique*, dans laquelle Amphiaraios (depuis son oracle béotien ?) relate lui-même les exploits de son fils Alcméon, la relation père-fils loge dans un entre-deux inconfortable, surtout par comparaison aux filiations divines (Hésychia/Dikè et Apollon/Zeus) et humaines (le vainqueur Aristoménès d'Égine, fils de Xénarkès) évoquées dans l'ode.

Le chapitre 6 est consacré à Asclépios⁶ tel qu'il apparaît dans la III^e *Pythique* (« 6. *Asklepios and the Limits of the Possible* », pp. 200-239), dont le mythe principal cristallise l'enjeu épinicien, à savoir la recherche de l'excellence humaine, et sa reconnaissance, sans chercher à accéder à un statut divin. L'ode rappelle en effet comment Coronis a cherché à épouser un mortel alors qu'elle était enceinte d'Apollon et comment Asclépios, fruit de cette union, a tenté de sauver un patient voué à la mort, ce qui a causé dans les deux cas la colère divine. La centralité d'Asclépios dans cette ode (inhabituelle chez Pindare) a, depuis l'Antiquité, été expliquée par la santé présumée de l'honorand, Hiéron de Syracuse : sa victoire aurait compensé, sinon consolé, la maladie. Dans ce chapitre, Eisenfeld met à contribution d'utiles parallèles (les *Hymnes homérique et orphique* à Asclépios) qui auraient toutefois pu être pertinemment confrontés aux péans conservés sur pierre.⁷ Elle argumente ainsi en faveur d'un discours théologique de Pindare sur l'immortalité – le statut d'Asclépios étant, comme celui d'Amphiaraios, marqué par l'ambiguïté – et dès lors, un avertissement lancé à Hiéron. L'ode perturberait en effet la continuité entre l'activité médicale d'Asclépios encore mortel et le culte dont il faisait l'objet. Attention est portée à la naissance d'Asclépios et à l'erreur toute humaine de sa toute humaine mère, dont Pindare fait une figure épinicienne négative. Par contraste, le statut d'Asclépios, loué comme guérisseur divin recevant un culte et médecin mortel failli est plus ambigu.

6. Le célèbre relief du Pirée MII 405, reproduit par Eisenfeld (p. 206, fig. 6.1), date du IV^e s. plutôt que de la fin du V^e s.

7. Voir Piguet, 2012.

En tant que médecin humain transgressif, il est un contre-exemple épïcien, comme sa mère ; en tant que dieu ou héros guérisseur recevant un culte, il ne peut constituer de modèle pour l'excellence humaine et donc être l'objet de la louange épïcienne. Par contraste, c'est la nature humaine qui concilie les « identités » de Hiéron célébré comme vainqueur et recourant au culte pour être guéri. Dans ces deux chapitres, Eisenfeld montre de façon convaincante qu'Amphiaraos et Asclépios sont traités par Pindare de façon plus ambiguë qu'Héraclès ou les Dioscures et constituent ainsi des cas critiques de *middle ground* entre mortalité et immortalité.

Plus qu'une conclusion, c'est *an invitation* (chap. 7, pp. 240-250), en forme de commentaire de la VI^e *Néméenne*, qui clôt l'ouvrage. L'ode célébrant la victoire du jeune Éginète Alkimidas à la lutte est ainsi analysée en tant que *proof of concept* (p. 240) de ce que Eisenfeld a cherché à démontrer tout au long du livre, à savoir que le projet épïcien de Pindare, dans le traitement qu'il propose des limites entre mortalité et immortalité, est théologique et, par conséquent, que le poète est un penseur, un théologien. L'ouverture de la VI^e *Néméenne* (vv. 1-7), le passage le plus ouvertement théologique du corpus épïcien, affirme en effet une commune origine aux races divines et humaines, tout en affirmant leur stricte distinction en matière de puissance et de connaissance. Eisenfeld retrouve dans l'ensemble de l'ode des motifs développés dans celles étudiées dans les précédents chapitres, l'immortalité d'une famille à travers les générations, l'immortalité poétique, le lien inextricable entre la mémoire et la mort. Cet ultime chapitre se termine par une autre « invitation » à développer une démarche interdisciplinaire, autrement dit à prolonger la tentative d'Eisenfeld de replacer les épïcies de Pindare dans les *landscapes of lived religions* qui sont les leurs, et de confronter la représentation du divin qui s'y déploie à celle visible sur les « vases, sculptures et monnaies » (p. 249).⁸

Cet appel final est à l'image de la démarche d'ensemble du livre. Si le point de départ d'Eisenfeld est clairement littéraire, on ne peut que louer l'usage pertinent qu'elle fait, notamment dans l'introduction, d'importants travaux sur la religion grecque (entre autres sciences sociales, comme la géographie par exemple) et la conciliation globalement heureuse des deux approches. Cela dit, l'analyse des représentations et des pratiques religieuses – au-delà du sujet spécifique des conceptions « théologiques » de la mortalité – n'est sans doute pas aussi structurante que le titre de l'ouvrage pourrait le laisser penser. De plus, on ne peut totalement se départir d'une légère impression d'artificialité dans l'usage d'une expression telle que *landscapes of lived religions*, syntagme-valise de deux concepts ou approches récentes, sinon à la mode,

8. Les épigraphistes pourront regretter que les inscriptions manquent à l'appel.

de l'étude des religions anciennes. Il n'en reste pas moins que le pari d'Eisenfeld de montrer la spécificité de Pindare dans la théologie des modes d'existence est globalement réussi, au moyen d'un réel souci de contextualisation, en mettant à contribution d'autres sources. L'étude ouvre ainsi la voie à une démarche comparative qui reste à déployer à plus grande échelle pour encore mieux souligner les spécificités, inventions, innovations, exclusivités du poète épinicien.

BIBLIOGRAPHIE

- Currie, Bruno (2005). *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford: Oxford University Press.
- Masson, Olivier (1994). À propos de Théogénès, athlète et héros thasien. *Revue des Études Grecques*, 107, pp. 694-697. <https://doi.org/10.3406/reg.1994.2632>.
- Paul, Stéphanie (2013). *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Piguet, Émilie (2012). Les péans à Asclépios. Innovations et continuités. *Dialogues d'histoire ancienne*, 38, pp. 53-86. <https://doi.org/10.3406/dha.2012.3454>.
- Pouilloux, Jean (1994). Théogénès de Thasos... Quarante ans après. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 118, pp. 199-206. <https://doi.org/10.3406/bch.1994.1665>.
- Scheid, John, & Polignac, François de (2010). Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. *Revue de l'histoire des religions*, 227, pp. 427-434. <https://doi.org/10.4000/rhr.7656>.