



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

25 | 2012
Varia

Christiane SOURVINOU-INWOOD †, Athenian Myths & Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia

Pierre Brulé



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2054>

DOI : 10.4000/kernos.2054

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 26 octobre 2012

Pagination : 339-347

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Pierre Brulé, « Christiane SOURVINOU-INWOOD †, Athenian Myths & Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia », *Kernos* [En ligne], 25 | 2012, mis en ligne le 01 octobre 2012, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2054> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.2054>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

Kernos

Christiane SOURVINO-U-INWOOD †, Athenian Myths & Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia

Pierre Brulé

RÉFÉRENCE

Christiane SOURVINO-U-INWOOD †, *Athenian Myths & Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia* (edited by Robert Parker), Oxford, Oxford University Press, 2011. 1 vol. 14,5 × 22 cm, XIII+377 p. ISBN : 978-0-19-959207-4.

- 1 Même inachevé, c'est un livre de poids. D'abord parce qu'il est l'œuvre d'une Christiane Sourvinou-Inwood (= Chr. S.) dans sa maturité, c'est-à-dire celle d'un esprit doté d'une forte capacité d'analyse, qui ne craint pas les remises en cause radicales. Il pèse ce que représente de densité et de motif d'intérêt sa si longue, intime et intelligente fréquentation avec les « affaires religieuses » athéniennes et il pèse aussi, de la part de son éditeur, de ce qu'a apporté à cette enquête, telle qu'il nous est donné de la lire, la piété amicale de Robert Parker (= R.P.) – loué soit-il pour avoir apprécié l'intérêt de la publication d'un tapuscrit que le décès de l'auteure (mai 2007) avait laissé en l'état¹, et de l'avoir repris. À propos de sa propre contribution à la venue au monde de ce livre, R.P. s'explique dans une préface où il dresse la liste de ses interventions. Il faut citer parmi elles une contraction du manuscrit d'un sixième, une mise à jour partielle de la bibliographie², l'élimination de quelques polémiques, de quelques préventions contre des objections éventuelles, l'introduction et la traduction de quelques textes grecs, enfin, le titre. Bref, beaucoup de soins pour nous donner à connaître les fruits des réflexions de Chr. S.

- 2 C'est un livre de poids, aussi, pour tout ce qu'il nous enseigne. Et, même si, personnellement, je n'adhère pas à toutes ses conclusions, je ne peux, bien sûr, que recommander de retourner désormais à cette enquête pour les réponses qu'elle fournit à d'importantes questions d'érudition pendantes à propos des mythes et des fêtes athéniens – spécialement à propos du rôle qu'y jouent des *genê* –, et pour les hypothèses qui y sont proposées. Le programme de travail, le champ de l'enquête sont énoncés d'emblée (p. 1) (dans un ordre que le livre ne reproduit pas) : 1) Chr. S. remet les Panathénées sur le métier, spécialement ce qui concerne le *peplos*, ce qui doit idéalement déboucher sur une nouvelle interprétation de la scène centrale (orientale) de la frise du Parthénon (chap. 5) ; 2) Sur différents aspects des Dionysies urbaines, le culte de Dionysos Eleuthereus, et surtout l'éventuelle participation de *genê* à cette fête majeure (chap. 6) ; 3) Sur les mythes associés au culte d'Athéna au Palladion (chap. 4). Mais, à ce programme, on constate qu'on été ajoutées, d'une part, une longue étude (près de 100 pages, pas loin d'un tiers du livre) sur les Plyntéries – Kallyntéries (chap. 3) et, d'autre part, une enquête préalable, parce que nécessaire à l'intelligence de la suite, à propos des tenants et aboutissants mythiques des phénomènes culturels objets de ce livre, chapitre qu'elle nomme (ou R.P. ?) : « Cultic Myths and Others : Aglauros, Erichthonios, Erechtheus, Praxithea » (chap. 2). Les trois interrogations de départ, qui sont trois motifs (au sens sémantique – oserais-je dire trois prétextes ?), ont donné naissance à un livre qui doit compter dans l'avenir, comme ont compté dans le passé plusieurs travaux de Chr. S., et s'il doit, comme je le pense, susciter demain ou après-demain des débats (et, là encore, ça ne sera pas une nouveauté pour les travaux de Chr. S.), ce sera à la fois par toutes ses avancées et aussi en raison des conséquences de la validité de la voie problématique qu'elle a choisi de suivre, et à laquelle elle est restée fermement fidèle, ainsi que par ses prises de position méthodologiques exigeantes – c'est à elles qu'est consacré le discours de la méthode du chapitre 1 : « Festivals and *genê* », qui sert à justifier auprès du lecteur le mode de traitement des rapports entre l'héortologie athénienne et le matériau mythique qu'elle lui associe.
- 3 Si nul ne pourra contester les fortes nouveautés, l'originalité de ce livre, celui-ci ne doit pas son intérêt à la découverte ou à la mise en évidence de quelque nouveau document que ce soit. Ce livre pèsera surtout par ses partis pris originels (et originaux). En effet, si nombre de livres ou d'articles de cette nature, sur de tels sujets, s'inscrivent dans la continuité des grands anciens ayant labouré les mêmes champs des fêtes athéniennes (je pense bien sûr aux traités systématiques de la philologie classique, comme les *Feste der Stadt Athens* d'A. Mommsen, les *Attische Feste* de L. Deubner et des grandes encyclopédies, au comparatisme foisonnant des H. Jeanmaire et A. Brelich, jusqu'aux synthèses les plus récentes de R.P., systématiques elles aussi, et si réussies³), celui-ci, qui n'envisage qu'une partie du dossier, s'inscrit indubitablement dans une certaine rupture. Là où Chr. S. se meut c'est, en tout cas, hors des sentiers battus par lesdits devanciers – non seulement par le fond, d'ailleurs, mais aussi par la manière.
- 4 Avant d'en revenir à quelques questions méthodologiques, il convient, je crois, d'éclairer le lecteur sur le contenu du livre, aussi serait-il donc bon d'énoncer maintenant – sans critique, même implicite – les principales conclusions, avec les nouveautés qu'apportent ce livre (en résumant beaucoup apports et discussions). Je lui laisse donc la parole.
- 5 Les figures d'Érechthée et d'Aglauros (nous reviendrons sur ces noms) occupent l'essentiel du chapitre 2. Chr. S. propose une analyse si ce n'est historique (mais à

laquelle elle atteint parfois), au moins historisante de ces figures. En résumant au maximum sa conception, on a, d'un côté et d'abord, un Érechthée tout homérique : le roi né de la terre, chéri d'Athéna, au riche temple sur l'Acropole, qui reçoit des sacrifices de la part de la jeunesse (*Il.* II, 546-551 et *Od.* II, 549). Cet Érechthée, c'est le précoce « 'complex' Érechthée », comme elle le nomme. Elle en distingue une seconde forme, un « 'post-split'⁴ Érechthée », qui repoussa victorieusement l'attaque de l'Éleusinien Eumolpos. « Post », parce que sa position dans la généalogie royale athénienne [on devrait dire « les »] le place en position postérieure vis-à-vis des Cécrops, Pandion, Cranaos, Actaios et autres. C'est avec lui que des difficultés des analystes apparaissent, tant une autre figure royale d'autochthone lui ressemble : Érichthonios. Pour Chr. S., comme pour les sources, ce qui se dégage de sa figure c'est qu'il est aussi un protégé d'Athéna, qu'il a érigé sa statue et fondé les Panathénées, inventé le char, et a été enterré dans le temple de la Polias. Ces (ou certains...) éléments d'identité, « avaient clairement appartenu au « 'complex' Érechthée », puisque le « 'complex' Érechthée » était le successeur de Cécrops, durant le règne duquel le culte poliade avait été fondé » (p. 57) [Chr. S. venait d'en faire la démonstration dans son développement sur Aglauros]. Dans cette perspective, Érichthonios apparaît « historiquement » second : sa survenue date du v^e siècle.

- 6 Quant à Aglauros, elle est d'abord la fille de Cécrops, roi primordial, et la sœur de Pandrosos et d'Hersé – la fratrie des Cécropides ayant reçu d'Athéna la tâche de s'occuper du nourrisson Érichthonios. Son « 'mythicoritual nexus'⁵ est très complexe » (p. 26). Elle présente une face claire et une face sombre, elle est fort concernée par le culte, bénéficiant en particulier d'un sanctuaire et étant considérée comme la (première) prêtresse d'Athéna ; concernée aussi, mais moins, sa sœur Pandrosos, alors que la troisième, Hersé « n'est clairement qu'une addition tardive qui transforma une paire en une triade » (p. 27). Il lui est attribué deux façons de mourir : 1) ayant désobéi à Athéna qui avait interdit aux Cécropides d'ouvrir la ciste dans laquelle le bébé Érichthonios était dissimulé, la déesse la frappa de folie et elle se jeta du haut de l'Acropole, ou bien, 2) de façon délibérée, lors de la guerre contre les Éleusiens, elle choisit de se sacrifier de la même façon, sa mort garantissant la sauvegarde de la cité. Dans la mesure où Chr. S. considère la première version, avec cette figure de « foolish girl » désobéissante, comme « le résultat d'un processus de construction 'mythoeic' du v^e siècle », cela l'amène à considérer qu'« originellement » Aglauros avait été la fille du « 'complex' Érechthée » et non celle de Cécrops. De cette construction a résulté le fait qu'elle « a été marginalisée de façon perceptible dans les rituels, comme le serment éphébique, les Plyntéries et les Kallyntéries, dans lesquels les autres, plus anciens, aspects de sa personne étaient impliqués et jouaient un rôle significatif » (p. 49).
- 7 Le chapitre 3 est consacré aux rapports de cette figure d'Aglauros, en quelque sorte mise au net précédemment, avec les rites des Plyntéries et des Kallyntéries. S'étant fixé le projet de reconstruire le « ritual skeleton » de la fête, c'est en faisant le tour des points d'ancrage qu'offrent les textes qu'elle aborde la question. Par Xénophon et Plutarque, on sait que le jour des Plyntéries, le 25 Thargélion, était considéré comme un jour néfaste (*apophras*) pour quelque affaire que ce soit, la statue d'Athéna était dissimulée, le *genos* des Praxiergides accomplissait des *aporrhêta orgia* et s'occupait du *kosmos* de la statue (p. 136). Les Plyntéries n'étaient pas célébrées seulement dans l'*asty*, mais aussi dans des *dêmes*, comme Erchia et Thorikos (inscriptions). Ayant enquêté sur l'*aition* de la fête – le suicide patriotique d'Aglauros – puis sur les mythèmes et rituels

concernant le *peplos* d'Athéna, Chr. S. aborde la question de la procession des Plyntéries avec deux interrogations : 1) quelle statue est concernée ? 2) vers quel lieu se dirige-t-elle et où la statue était-elle lavée ? Questions souvent affrontées par le passé (entre autres par Farnell, Wilamowitz, Toepffer, Ziehen, Deubner, Pestalozza, Fehrlé, Bourriot, Brulé, Humphreys, Nagy, Parker...), mais, depuis son enquête de 1970, il semblait à la majorité de la critique que W. Burkert avait donné des réponses adéquates⁶ : la statue baignée près du sanctuaire d'Athéna Skiras au Phalère était le Palladion, quant au *genos* concerné par la fête, c'est celui des Bouzyges. Point du tout, selon Chr. S. Après un détour par la question de l'apobate (une invention d'Érichthonios), elle considère que la procession se rend bien au Phalère, qu'elle est partie intégrante des Plyntéries, que ce sont les Praxiergides qui interviennent dans son rituel⁷ et que la statue en question, escortée à la fin du II^e siècle par les éphèbes, lavée par les loutrides et vêtue d'un *peplos* propre, est celle d'Athéna Polias.

- 8 Le chapitre 4 s'attaque précisément à la question du Palladion, à la fois à propos de celui de Troie et de celui d'Athènes. Je souligne l'intérêt de cette démonstration qui, bien que parfois difficile à suivre, et toutes hypothèses préalables admises par ailleurs, s'avère magistrale. Au cœur de la question, le témoignage des scholies à Démosthène du manuscrit de Patmos (Sakellion, *BCH* 1 [1877], p. 1-16 = *Lex. gr. minora*, 1965, p. 140 s.) à son sujet. Démophon, fils de Thésée, combattant à Troie, s'est saisi du Palladion troyen, l'a emporté à la mer et a baigné cette statue dont on connaissait le pouvoir : personne ne prendrait la ville tant qu'elle demeurerait au sein de ses murailles. Mais on sait bien qu'il existe une seconde histoire du Palladion qui est celle où Cassandre fut enlevée par Ajax lors du sac de la ville bien qu'elle se fût réfugiée auprès de lui – une histoire qui se trouve « in some kind of 'conflict' » avec la première (p. 230). Donc, deux Palladia à Troie⁸, aux destins différents : l'un emporté à Athènes, l'autre par Énée en Italie. L'un doit être le vrai – la statue de culte troyenne –, l'autre une imitation. Mais, cela se complique dans la mesure où, à Athènes même, il existe deux versions à propos de celui qui y parvint : 1) celle qui donne un rôle à Démophon qui le rapporte de Troie ; 2) et celle où le Palladion fut recueilli sur le sol athénien ; pour ce dernier, encore deux versions : 2a) celle où Agamemnon joue un rôle ; 2b) celle où il est question d'une bataille au Phalère. Comme on a pu le remarquer en d'autres occasions, Chr. S. classe chronologiquement ces versions et les mythes. C'est ce type de raisonnement qui la conduit à mettre les Plyntéries et l'histoire de Démophon et du Palladion en rapport de la façon suivante : il est possible, écrit-elle, que le récit d'où est tiré le mythe 'Palladion court and sanctuary founded at Phaleron' de la scholie de Patmos (*Lex. gr. minora*, p. 148, l. 5-6 et 8-11) ait « comporté un élément cultuel pris dans un autre 'nexus' et intégré au mythe par un mythographe tardif ; autrement dit que l'histoire selon laquelle Démophon descendit la statue à la mer et la lava doit avoir été une transposition (*transformation*) d'un élément, lui aussi situé au Phalère, emprunté au « nexus » des Plyntéries, le bain de la statue d'Athéna Polias et [donc ou ainsi] attaché au mythe du Palladion » (p. 251).
- 9 Le chapitre 5 intitulé « Athena Polias, Panathenaia and the *Peplos* » se termine par un réexamen de la scène de remise du *peplos* sur la face orientale de la frise du Parthénon. Comme elle a déjà procédé au chapitre 3, Chr. S. considère d'abord les quelques points d'appui que lui offrent les *aitia* de la fête ainsi que les quelques certitudes sur lesquelles nous appuyer à propos du personnel sacerdotal concerné par le culte poliade d'Athéna. Fondamentale est la prêtrise d'Athéna Polias, privilège du *genos* des Étéoboutades, eux qui jouissent aussi de la prêtrise de Poséidon Érechthée et qui fournissent

probablement les deux assistantes connues de la prêtresse d'Athéna : Kosmo et Trapezo(phoros). Quant aux points d'appuis mythiques, elle en dégage trois qui cherchent à rendre compte de l'origine de la fête : 1) Érichthonios l'a fondée ; 2) elle fut « refondée » par Thésée à l'occasion du synoïcisme de l'Attique (passant dans le même mouvement du nom d'Athénaïa à celui de Panathénaïa) ; 3) elle est justifiée par la volonté de célébrer la victoire des dieux contre les Géants, en particulier, celle d'Athéna contre Astérios (que Chr. S. lie aux concepts de « primordially and autochthony », p. 272)⁹. Pour le sens général de la fête, s'appuyant sur une comparaison avec le complexe Plyntéries-Kallyntéries interprété comme « le renouveau des relations entre la déesse et la polis », et renvoyant à Burkert (*Homo necans*, 1983, p. 154-155), Chr. S. considère les Panathénées comme une fête joyeuse, celle du « renouveau des relations entre Athènes et la divinité poliade », « un nouveau début » (Burkert approuvé en note : « new year renewal », p. 283)¹⁰. Dans cette perspective, elle propose de donner à Zeus une place importante, place que les commentateurs précédents de la frise et de la fête dans son ensemble avaient, selon elle, minorée. Ce faisant, elle s'autorise à restituer ainsi, dans cette fête et sur l'Acropole, « the main poliadic pair » (p. 297). Tant et si bien que c'est le prêtre de Zeus Polieus qu'elle propose maintenant de reconnaître sur la scène de la remise du *peplos*. Quand aux deux personnages de petite taille du centre de la scène, elle y voit deux arrhéphores¹¹.

- 10 Le chapitre 6 est intitulé « City Dionysia, Bakchiadai, Euneidai, and Other Genê ». Si les chercheurs écrivent « pour », on sait bien qu'ils écrivent aussi, souvent, « contre », et c'est à l'interprétation par St. Lambert¹² d'une inscription du II^e siècle (IG II² 2949) que Chr. S. s'oppose d'emblée. Il s'agit d'une dédicace, découverte dans le sanctuaire de Dionysos Eleuthereus, à laquelle elle fait jouer ici le rôle de point d'appui. St. Lambert tirait de son étude la conclusion que c'était le *genos* des Bakchiades (cité dans l'inscription) qui fournissait le prêtre de Zeus Eleuthereus. Chr. S. conteste ce fait et aussi que le mot *πομποστολήσαντες* du texte corresponde à un « gentilicial office » (p. 313) assuré par les deux frères auteurs de la dédicace. Avant, dit-elle, que cette théorie devienne une « orthodoxie par défaut » (jolie formule qui rend bien compte de ce qui se passe lorsqu'une théorie non critiquée prend peu à peu le statut de vérité), elle va argumenter contre elle, d'abord par une discussion serrée sur le sens et sur l'histoire du verbe *pompostoleô* : il s'agit, selon elle, d'un verbe « newly coined » (p. 318) (on est au II^e siècle) pour un nouvel office chargé de la conduite d'une procession. Mais si ces frères avaient bien reçu une telle charge, rien n'indique, dit-elle, que ce fût en tant que *gennêtes* (p. 321). Chr. S. consacre ensuite ses critiques à l'hypothèse de S. Humphreys (*The Strangeness of Gods*, 2004) consistant à considérer le *genos* des Eunaïdes comme spécialement attaché aux Dionysies urbaines. Après quelques pages consacrées au culte de Dionysos Eleuthereus, elle conclut qu'il y a de très forts arguments contre l'idée que les Bakchiades fussent un très ancien *genos* attaché au culte de Dionysos Eleuthereus et aux Dionysies urbaines ; elle va plus loin : selon elle, aucun *genos* n'avait de relations spécifiques avec les Dionysies urbaines ni avec Dionysos Eleuthereus ; quant à la prêtrise de ce dernier, elle n'appartiendrait pas à la catégorie des prêtrises *kata genos*, « mais a pu être la première grande prêtrise à avoir été ouverte à tous les Athéniens » (p. 339). Voilà bien de la nouveauté.
- 11 Difficile de rendre compte, donc encore moins d'apprécier vraiment le contenu du dernier chapitre (« Genê and Athenian Festivals », un vaste programme, dira-t-on, mais logiquement placé là en raison de ce qui précède) car nous nous trouvons face à un

vestige manifestement très écourté de ce qu'il aurait pu être (13 pages seulement, qui s'arrêtent brusquement). Ce qui en ressort, tel quel, c'est la distinction que Chr. S. introduit entre les différentes implications (« different ways and densities », p. 340) des *genê* dans les cérémonies des cultes de la cité. Cela va de ceux qui sont fortement impliqués comme les Kérykes et Eumolpides pour les Mystères à ceux qui le sont moins, et même, jusqu'à des fêtes, comme celle des Dionysies urbaines où aucun *genos* n'apparaît concerné. Le tapuscrit se terminait, comme le fait le livre, par une comparaison entre les Plyntéries et les Panathénées du point de vue des rôles qu'y jouaient les *genê*.

- 12 Idéalement, c'est un véritable mémoire qu'il faudrait consacrer à ce livre, foisonnant d'idées à discuter dossier par dossier, point par point, s'attachant à mettre en lumière toutes ses richesses, ses innovations et à signaler ses quelques faiblesses. Je me contenterai donc ici d'adopter un point de vue fort général, épistémologique si l'on veut ; quelques questions de fond nées de doutes, de quelques malaises éprouvés à sa lecture.
- 13 Comme tout un chacun dans ce cas, Chr. S. a choisi son terrain, celui dont on a dit qu'elle l'a balisé d'emblée : quelques fêtes athéniennes, quelques figures mythiques. Ayant ainsi clairement délimité un territoire dont tous ceux qui y ont abordé savent que tout n'y est pas stable sous nos pieds, c'est surtout dans les règles et conventions qu'elle fixe à son propre jeu qu'elle fait fort et original. En voici quelques unes.
- 14 1) L'adoption d'un vocabulaire personnel (comme « mythicoritual ») mieux adapté aux concepts qu'elle entend utiliser, car même si certains de ces mots existent déjà, elle leur donne souvent un sens spécifique personnel : au lecteur de rester constamment dans l'intimité de sa pensée. 2) De la même façon, l'adoption de concepts adaptés à son propre discours (par exemple « complex » et « post-split » pour désigner les figures, selon elle, chronologiquement distinctes d'Érechthée ; ce qui, finalement, a pour conséquence de lui faire préférer son « post-split » Érechthée à l'Érichthonios des Athéniens...). Si l'on ajoute à cela un style qu'il nous faut affronter, ce que R.P. appelle une « abstract expression », il s'ensuit qu'au risque de tout perdre du message, il est recommandé au lecteur de faire siennes ces clefs de compréhension du discours (par exemple, l'utilisation [justifiée à mon sens] de termes peu usités en histoire de la religion grecque, comme mythème) s'il veut en tirer la substantifique moelle. Mais la difficulté de la matière peut légitimer la façon dont l'A. entend résoudre les problèmes – et nul ne pourrait reprocher à Chr. S. de n'avoir pas prévenu son lecteur des moyens qu'elle met en œuvre pour avancer. 3) Des prises de position abruptes, exclusives, dans le domaine chronologique (on y revient).
- 15 Et, dira-t-on, pourquoi tout cet appareillage d'outils neufs, forgés pour les besoins de la cause ? C'est, plaide-t-elle, pour éviter de tomber dans le piège (habituel) des *arguments prédéterminés* en raison du péché originel dont souffre notre compréhension des sociétés anciennes : notre distance culturelle qui nous entraîne à des positions *a priori* – et Chr. S. figure bien dans le peloton de tête des spécialistes de la remise en cause¹³. Personne ne niera que la règle proclamée de l'unité, de la cohérence « civilisationnelles » soit un objectif plus que recommandable et j'ajouterai mon accord complet avec une autre exigence de cohérence, celle que l'on parvient à déceler entre des mythèmes appartenant à plusieurs de ce qu'elle appelle des « mythicoritual nexus ». C'est effectivement une des clés de compréhension de la pensée mythico-religieuse. Mais la façon dont cette exigence historienne est mise en œuvre au long du

livre n'est pas toujours sensible. Par ailleurs, sur tous ces sujets, il est bien douteux qu'on puisse chausser à tout coup les lunettes idéologico-culturelles grecques antiques adéquates. Combien ardue aussi s'avère la mise en œuvre de ces préceptes, surtout lorsqu'elle est menée, comme on doit le souhaiter, d'exigeante façon ! Douteux, ardu..., certes, mais il n'empêche : comme de tels rappels à l'ordre contre les anachronismes culturels s'avèrent salutaires !

- 16 Il reste que, quelles que soient les qualités que le lecteur reconnaîtra à cette étude, par ses analyses, par ses rapprochements, par ses démonstrations, le fait de se trouver ou non en accord avec certains de ces préambules méthodologiques peut oblitérer, parfois radicalement, son adhésion. Je ne prendrai pour terminer qu'un seul exemple de ces choix méthodologiques fondamentaux qui engagent le crédit qu'on peut accorder à cette étude (comme à d'autres, d'ailleurs). Il s'agit en l'occurrence d'un choix qui risque rien moins que de changer jusqu'aux bases documentaires mêmes sur lesquelles fonder de telles enquêtes.
- 17 On la rencontre dès la première page de l'étude elle-même (p. 24) (tout le début n'était consacré qu'aux préliminaires méthodologiques). Chr. S. écrit : « Aglauros était la seconde divinité, après Athéna Polias, à laquelle la fête des Plyntéries était dédiée », et elle assortit aussitôt le nom même de cette princesse-déesse d'une note infrapaginale qui nous éclaire précisément sur un de ces choix en question. Elle y prévient le lecteur qu'elle utilisera toujours la forme 'Aglauros' plutôt que la forme 'Agrauros' (cela pourrait n'être qu'une convention d'écriture, sans importance, mais non) ; puis, sans aucun doute pour expliquer ce choix, elle enchaîne ainsi : « I should explain, at the early stage that I do not use Roman sources, since they belong to a different culture, and... construct different myths » (n. 1, p. 24). Mais qu'entendre, exactement, par « sources romaines » (la suite de la note ne précise que le rejet de Nonnos) ? Que bannit exactement l'oukase de Chr. S. ? Autre aspect des choses : cette note sous-entend que ce serait des « Roman sources », et seulement elles, qui donneraient à Aglauros l'autre nom, celui d'« Agrauros ».
- 18 La première difficulté, c'est qu'une telle assertion est contredite par la documentation. Même si l'on doit souligner que la *totalité* des sources épigraphiques athéniennes d'avant notre ère milite pour le seul usage de la forme Agl-, même si Hérodote, Démosthène, Skamon de Mytilène font de même, c'est bien la forme Agr- qu'utilisent Aristophane, Euripide, les Atthidographes (Amélesagoras, fr. 1 [la première Atthide selon Jacoby]) ; Androtion, fr. 1, 4 ; Philochore, cité par la sch. à Démosthène, 19, 303 ; Hellanikos, fr. 1 et fr. 38, 6) auxquels je me permettrai d'ajouter Plutarque malgré son âge, mais en raison de la qualité de ses sources (*Alc.*, 15, 7)¹⁴. Alors, il est difficile d'imaginer une longue série de fautes de copistes, une kyrielle d'accidents philologiques – des métathèses de liquides à répétition (sur des dizaines de sources de toutes les époques¹⁵), qui fasse que l'on condamne un nom, mais aussi tout ce qui va avec, comme le fait qu'Agrauros soit plutôt une mère, qu'elle apparaisse dans les citations littéraires du serment des éphèbes, et soit l'objet d'un culte. Et que faisons-nous de cette Agrauros à Salamine de Chypre, fille de Cécrops et de la nymphe Agraulis (Porph., *De l'abst.* II, 54-55) ? J'ai de la peine à penser que l'on puisse passer outre à ce que nous livre une grande partie de la documentation. En réalité, l'explication de cette étonnante différence nous échappe et on n'en a jamais vraiment rendu compte, d'ailleurs, est-il possible de le faire ? Mais est-ce une raison pour faire comme si elle n'existait pas ? Si cette restriction chronologique a bien rapport avec le choix

onomastique (qui n'est pas, en réalité, seulement onomastique), je comprends que dans ce rejet des sources « romaines » se trouve sous-entendu le fait qu'aux yeux de Chr. S., 'Aglauros' serait « antérieure » à 'Agrauros'.

- 19 C'est de la même façon chronologique que Chr. S. envisage le couple de rois autochthones d'Athènes formé par Érechthée et Érichthonios, moins comme un doublet fonctionnel que comme le résultat d'une apparition secondaire, celle d'Érichthonios venant après Érechthée (au v^e siècle, aussi). Cette représentation, que je qualifierais au minimum de schématisation, rencontre les mêmes types d'inconvénients du côté des sources que dans le cas d'Aglauros-Agrauros. Seul Érechthée est chez Homère¹⁶, certes, mais que faire de cette notice d'Harpocrate (*autochthones*) qui cite Pindare, mais surtout le *Cycle de Danaos* (vii^e siècle ?), et qui fait d'Érichthonios le fils d'Héphaïstos, Ἐκ γῆς φανῆναι ? Cet Érichthonios-là, on s'en débarrasse un peu vite (notice corrompue ?). Que dire de ces documents athéniens où les deux rois apparaissent de concert ? Ainsi la coupe de Kodros (où Érechthée est représenté et son nom inscrit, et où la scène de l'avertissement montre la naissance d'Érichthonios) de la décennie 440-430. On dit qu'Érechthée, c'est le roi, Érichthonios, le nourrisson. Mais l'Érichthonios homérique et troyen n'a-t-il aucun rapport avec le roi d'Athènes ? Que dire quand les premières images de la naissance de celui que tout le monde appelle alors Érichthonios datent des années 480 ? Qu'il y ait une partition des rôles, c'est certain, Euripide n'a pas titré *Érichthonios* sa pièce sur la mort du roi dans la guerre contre Éleusis. Mais aussi, inversement, il existe quelques documents qui mentionnent la *royauté* d'Érichthonios (IG XII 5, 444 [le *Marbre de Paros*], l. 17-78 répété en 21 (263-2) : βασιλεῦο[ντος Ἀθηνῶν – – (?)] [ἄφ' οὗ Ἐριχ]θόνιος... ; à Délos, on trouve l'expression δᾶμος Ἐριχθονίου (ID 1658, 94/3 ; voir aussi IGUR III, l. 89). Une inscription céramique athénienne hésite sur la graphie : Ἐρῶ χ[όνιος (SEG XXX, 50)... Enfin, en ce v^e siècle finissant, un Euripide, dans son *Ion*, ne choisit-il pas de mettre dans la bouche de la *fillette d'Érechthée*, Créuse, que son aïeul, son ancêtre (*progonos*, v. 267), c'est *Érichthonios* ! Ennuyeuse pour la reconstruction de Chr. S., cette « confusion » chronologique d'un dramaturge athénien du v^e siècle !
- 20 Il arrive souvent que, sur l'ensemble du matériel mythique qu'elle traite, Chr. S. adopte ce mode explicatif lorsque les documents se montrent rétifs à une interprétation « logique ». C'est ainsi qu'elle considère la figure de Cécrops comme ayant été « inventée¹⁷ » « tardivement », pour renforcer la prégnance du concept d'autochthonie, que la Cécropide Hersé a fait une entrée « tardive » dans le groupe des Cécropides ; ce mode d'interprétation par la temporalité ne fonctionne pas que vers l'aval, c'est ainsi qu'Aglauros est considérée comme ayant été « originellement » la fille du « complexe » Érechthée. Cette lecture historicisante des choses, utilise une causalité : l'histoire (qu'on ne connaît pas) sert à expliquer ce qu'on ne comprend pas. C'est une attitude, une tendance qui nous guette constamment (je dis « nous » parce que je l'ai pratiquée, quasi ingénument, aussi). Le cas d'école, c'est le fameux recours au « mythographe tardif », comme Chr. S. le pratique à propos du Palladion athénien. Ce qui permet, dit-elle, de comprendre pourquoi le récit d'où est tiré le mythe du « 'Palladion court and sanctuary founded at Phaleron' ... ait comporté un élément culturel pris dans un autre 'nexus' et intégré au mythe », c'est parce que nous devons cela à un « mythographe tardif » – dont on ne sait rien, évidemment. Il se peut évidemment qu'un de tous ces « mythographes tardifs » accumulés dans nos études vérifie une de ces hypothèses, mais qui ne voit que dans nos discours il s'agit plutôt d'une échappatoire ? Même si

certaines de ces reconstitutions chronologiques recèlent une part de vérité, le danger, c'est qu'elles entrent ensuite dans les raisonnements comme faits avérés.

- 21 Le lecteur, maintenant prévenu, remarquera que, sauf erreur de ma part, c'est le ^ve siècle qui sert de point d'ancrage chronologique à tous (?) ces raisonnements chronologiques (j'évite de dire « raisonnements historiques »). Question faussement naïve : ne serait-ce la trace indirecte d'un effet documentaire ?
- 22 Il reste une dernière question, toute bête : qu'est-ce qu'un Athénien de 480, de 400, de 300... pense de ça – je veux dire, par exemple, pense-t-il, comme le veut la thèse de Chr. S., qu'Érechthée fût l'*Ur*-autochthone et qu'Érichthonios dérive d'une de ses formes ? Ressent-il une différence chronologique entre ces figures ? Je sais que ce n'est pas tout à fait le souci de Chr. S. qui cherche à rendre compte des raisons pour lesquelles tel ou tel rite a pris sa forme, disons, classique. Mais on peut se poser la question de savoir si, comme nous, les contemporains étaient gênés par la dualité, la diversité. Dans le monothéisme se résout plus ou moins aisément l'union de l'Enfant-Jésus et du Christ mourant : c'est bien le même fils de Dieu, mais on ressent la nécessité de le nommer différemment. Avec Aglauros et Agrauros, Érichthonios et Érechthée, on a des noms proches et différents, des personnages de légendes et de croyances en partie identiques, en partie différents, et c'est plutôt celui-ci que tel autre qui est concerné par telle histoire, par telle fonction étimologique dans telle cérémonie, telle fête. À considérer *l'ensemble des sources*, il apparaît qu'aucune forme n'est « authentique », on ne repère aucune qualité de nouveauté ou d'ancienneté liée à leur usage.
- 23 Par ailleurs comment imaginer l'influence d'une modification de l'idée que l'on se fait d'eux dans les fêtes, quand celles-ci constituent les meilleurs conservatoires d'images anciennes ? Certes, elles s'enrichissent aussi et ce que la position de Chr. S. a de tout à fait juste c'est que si nouveauté il y a dans une vieille fête, c'est que ce greffon est en suffisante harmonie avec l'esprit général de celle-ci à l'instant *t*. C'est un peu comme l'histoire des mutations génétiques, dont certaines disparaissent dès la génération suivante tandis que d'autres s'installent durablement jusqu'à devenir de nouvelles caractéristiques de l'espèce.

NOTES

1. À l'intérêt purement scientifique de ce livre, s'ajoute, personnellement, le souvenir, aujourd'hui doux-amer, de nos relations d'il y a plus de vingt ans. À cette époque, Christiane Sourvinou-Inwood, avec Ken Dowden, avaient répondu favorablement à ma proposition de lier dans une même publication quatre études sur Brauron, en raison de nos intérêts concomitants et convergents; voir *DHA* 16, 2 (1990), p. 9-90, pour l'ensemble du dossier et, pour sa contribution particulière : « Lire l'arkteia – Lire les images, les textes, l'animalité », p. 45-60. La mention, dans ses papiers posthumes, par Robert Parker (p. vi), d'une étude en cours intitulée « Wild Girls and Animals » prouve qu'elle n'en avait pas fini avec les ourses de Brauron, et d'autres bêtes sans doute – peut-on espérer la connaître un jour ? Nous n'étions pas toujours du même avis sur ce dossier, et, d'une certaine façon, c'est tant mieux, cela fait garder les yeux ouverts.

2. Sur le tapuscrit de Chr. S., les références bibliographiques s'interrompaient en 2005. Les compléments apportés par R.P. étaient d'autant plus profitables au lecteur que les travaux de J. Blok et de St. Lambert, que ce soit de concert (J.H. BLOK, S.D. LAMBERT, « The Appointment of Priests in Attic *gene* », *ZPE* 169 [2009], p. 95-121), ou isolément (J.H. BLOK, « Perikles' Citizenship Law: A New Perspective », *Historia* 58 [2009], p. 141-170; S.D. LAMBERT, « A Polis and its Priests: Athenian Priesthoods before and after Pericles' Citizenship Law », *Historia* 59 [2010], p. 143-175 – pour ce dernier, ajouter « The Attic *Genos* Bakchiadai and the City Dionysia », *Historia* 42 [1998], p. 394-403, important pour le chapitre 6; on ajoutera son article cité ci-dessous p. 1, n.) sont venus ces toutes dernières années labourer de nouveau les terres toujours fertiles en polémiques et en hypothèses de la question des *genê*, question qui est au cœur du livre de Chr. S. : quels rôles, quels rapports à la cité ? (en revanche la question de leur nature l'intéresse moins) (à noter que le livre de P. ISMARD, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e – I^{er} s. av. J.-Chr.*, a paru trop tard (2010) pour en être connu de tous ces chercheurs, y compris de R.P. au moment de sa reprise du tapuscrit). Aujourd'hui, on ne peut que regretter que les hasards de leurs agendas respectifs ne leur aient pas permis de pouvoir échanger leurs idées...

3. À la lecture, on voit bien que Chr. S. a trouvé dans les deux synthèses athéniennes de R.P. son point d'appui principal.

4. Commentaire explicatif de Chr. S. en note : ce mot lui sert de « conventional shorthand for the much more complex processes that generated the two figures » (n. 3 p. 25).

5. Un des mots les plus fréquents du livre.

6. *ZRGG* 22 (1970), p. 356-368.

7. Un décret de la *polis* du II^e siècle, publié par G.E. MALOUCHOU (« Νέα Ἀττική ἔπιγραφή », in A.P. MATTHAIIOU, I. POLINSKAYA (éd.), *Μικρός Ιερομνήμων. Μελέτες εις μνήμην Michael H. Jameson*, Athènes, 2008, p. 103-115), émanant de l'Aglaurion, que Chr. S. n'a pu connaître, est venu changer la donne; en effet, un *genos* jusque là inconnu, les Euênorides, y apparaît et s'y trouve lié à l'habillage d'une statue, que, selon l'interprétation de St. Lambert, que je suis ici, on doit identifier à celle d'Athéna; ce dernier en conclut en outre que ce *genos* doit sans doute être connecté avec les Plyntéries – Kallyntéries : St. LAMBERT, « Aglauros, the Euenoridai and the Autochthon of Atlantis », *ZPE* 167 (2008), p. 22-26. Par ailleurs, contre toute attente, c'est un prêtre et non une prêtresse qui s'y trouve mis en rapport avec Aglauros.

8. Cf. aussi les peintures reproduites p. 234 et 236 où Ulysse et Diomède s'opposent, chacun tenant un Palladion.

9. Il semble que dans ces mises en perspectives « passéistes » de la fête, on oublie souvent une quatrième « fondation », celle qui est attribuée à Pisistrate sous l'archontat d'Hippokleidès (566) (fr. Aristote; Eusèbe).

10. On est autorisé à regretter l'absence d'A. Brelich ici. Il avait si bien mis en lumière et utilisé son concept de *capo d'anno* (1969). À l'appui de cette idée de « renouveau de la nouvelle année », pas de commentaire sur la date dans le cycle des mois et dans le temps de la *polis* (rapport au tribut durant la Ligue de Délos).

11. Il est vraiment dommageable pour le lecteur qu'il soit privé d'une reproduction de cette partie de la frise pour mieux apprécier l'intérêt de ces pages.

12. Cf. l'article d'*Historia* de 1998 cité à la note 136, p. 298.

13. Un exemple des critiques qu'elle adresse aux conceptions qui, selon elle, traduisent d'abord nos propres conceptions modernes concerne les arguments de St. Lambert à propos des relations du *genos* des Bakchiades avec les Dionysies urbaines : ces arguments sont indéniablement une construction moderne, dit-elle, et par conséquent « an inappropriate 'structure pattern' because inescapably culturally determined » (p. 313).

14. Et puis s'ajoutent évidemment les méta-sources (des dizaines), lexiques et scholies, qui citent abondamment les Athidographes. Mais sont-ce des *Roman sources* pour Chr. S. ? Et puis, il y a

encore la *Bibliothèque* du Ps-Apollodore, que cite souvent Chr. S. – et comment faire autrement quand on doit traiter des généalogies athéniennes, quand on sait à quel point ce document se tient près des historiens athéniens du IV^e siècle et quand on la sait proche de la chronique du marbre de Paros du III^e siècle ?

15. Je me permets de renvoyer aux inventaires des noms des Cécropides et de l'Aglauros-Agraulos en particulier dans *La fille d'Athènes*, 1987, p. 28-41 et le tableau de la n. 117 p. 146-47. Pour Euripide, voir la n. 118.

16. Mais dès l'Antiquité on a douté de l'authenticité des vers du catalogue des vaisseaux de l'*Iliade*.

17. Il faudrait qu'un jour les spécialistes s'expliquent entre eux et à usage d'autres utilisateurs pour savoir ce qu'on peut entendre, exactement, par « inventer » un mythe. Quand décider que cela a lieu ? Quand un témoignage est unique, comment savoir si cela n'est que le résultat d'un effet documentaire ? En admettant qu'on en soit sûr, s'agit-il alors de pure spéculation ? Est-ce pour que cela « serve » à quelque chose ?

AUTEURS

PIERRE BRULÉ

Université de Rennes 2