

# LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

31.2013

ADOLF M. HAKKERT EDITORE



# LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

## SOMMARIO

### ARTICOLI

Riccardo Di Donato, <i>Saluto a Belfagor</i> .....	1
Carlo Franco, <i>Il contributo di Emilio Gabba</i> .....	6
Enrico Medda, <i>Ricordo di Vincenzo Di Benedetto</i> .....	11
Nicholas Horsfall, <i>Un ricordo di Giovanni Franco</i> , con appendice di Carlo Franco .....	14
Claude Calame, <i>De la pratique culturelle dominante à la philologie classique: le rôle du chœur dans la tragédie attique</i> .....	16
Lucia Marrucci, <i>Zeus 'Nemtor' nei 'Sette contro Tebe' (Aesch. 'Sept.' 485)</i> .....	29
Francesco Mambrini, <i>Les Dons de Clytemnestre et la tombe d'Agamemnon. Sur Soph. 'El.' 431-63</i> .....	40
Enrico Medda, <i>Statue per Menelao? Un'interpretazione di Aesch. 'Ag.' 416-9</i> .....	60
Daria Francobandiera, « <i>Comment faut-il le nommer?</i> » <i>Note sur l'histoire des interprétations d'Aesch. 'Ch.' 997-1000</i> .....	76
Pietro Totaro, <i>Venticinque anni di studi greci su "Lexis". Nota a Eschilo 'Supplici' 859 s. e 894</i> .	105
Matteo Taufer, <i>Due parziali apografi eschilei nel Laur. 32.21 (Ca) per 'Sept.' 35-68 e 'PV' 789-1093</i> .....	113
Matteo Taufer, <i>Aesch. 'PV' 550 ἀλαδὸν 'φέρεται' γένος: una lezione inedita nel Vallicell. B 70 (Nb)</i> .	119
Reina Marisol Troca Pereira, <i>Ifigénia em Áulide – duas afirmações: blasfémia (vs. deuses) ou realismo (vs. profetas)?</i> .....	122
Nadia Rosso, <i>L'ekphrasis' corale del primo stasimo dell' 'Elettra' di Euripide</i> .....	138
Giuseppina Basta Donzelli, <i>Nota su Euripide 'Elettra' 699</i> .....	156
Giacomo Mancuso, <i>Congetture inedite di Peter Elmsley all' 'Andromaca' di Euripide</i> .....	160
Gian Franco Nieddu, <i>Note alla 'Pace' di Aristofane</i> .....	170
Silvia Pagni, <i>Il coro del 'Pluto' di Aristofane: giochi paratragici</i> .....	189
Pierluigi Perrone, <i>Intersezioni tra lessico medico e comico: il caso di βουβών e βουβωνιάω (Aristoph. 'Vesp.' 275a-7a; Men. 'Georg.' 48.50-2)</i> .....	201
Francesca Guadalupe Masi, <i>Indeterminismo e autodeterminazione. Aristotele ed Epicuro</i> .....	213
Christos Tsagalis, <i>The Rock of Ajax: Posidippus 19.9 A-B</i> .....	238
Nicola Piacenza, <i>Amanti o distruttori di frutti: Leonida di Taranto ('AP' 9.563) alla luce di un epigramma adespotato dell' 'Anthologia Palatina' (9.373)</i> .....	248
Vera Grossi, <i>Tradizioni locali attiche negli scoli a Tucidide. Note su alcuni scoli all' 'Archeologia'</i> .....	254
Ewa Garasińska – Wiesław Suder, <i>'Tentipellium' – An Ancient Facelift without a Scalpel?</i> .....	272
Lucia Pasetti, <i>L'io come personaggio: permanenza di un modulo linguistico nella ricezione dell' 'Amphitruo'</i> .....	284
Amedeo Alessandro Raschieri, <i>Traduzione e apprendimento retorico (Cic. 'inv.' 1.51 s.)</i> .....	311
Francesca Romana Berno, <i>Il compromesso impossibile. Marco Celio tra vizi e virtù</i> .....	321
Stefano Costa, <i>Il dovere della guerra civile tra Lucano e Gellio</i> .....	336
Giuseppina Magnaldi, <i>La parola-segnale nel cod. Laur. plut. 76.36 (L) di Apuleio filosofo</i> .....	347
Francesco Citti, <i>Un figlio o un figlio solo? Nota a Paul. 'dig.' 5.1.28.5</i> .....	358
Alberto Canobbio, <i>Una supplica tra serio e faceto: Marziale nel carme 13 di Sidonio Apollinare</i> .....	366
Alessia Fassina, <i>Sulla datazione del 'De Verbi incarnatione' ('AL' 719 R<sup>2</sup>)</i> .....	391
Pau Gilabert Barberà, <i>'Brideshead Revisited' (1945) by Evelyn Waugh (1903-1966): The Benefit of an Arcadian Experience in Confronting the Human Tragedy</i> .....	398

## RECENSIONI

Arnaldo Momigliano, <i>Decimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico</i> (C. Franco) .....	419
Anton Bierl – Wolfgang Braungart (hrsgg.), <i>Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert</i> (A. Taddei) .....	423
Luigi Lehnus, <i>Incontri con la filologia del passato</i> (C. Franco) .....	429
Piero Treves, “ <i>Le piace Tacito?</i> ”. <i>Ritratti di storici antichi</i> , a c. di Carlo Franco (V. Citti) .....	432
Valentina Garulli, <i>Byblos Laine: Epigrafia, Letteratura, Epitafio</i> (C. Tsagalis) .....	435
Jonas Grethlein, <i>Das Geschichtsbild der ‘Ilias’. Eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive</i> (C. Lucci) .....	438
Giulio Colesanti, <i>Questioni Teognidee. La genesi simposiale di un ‘corpus’ di elegie</i> (S. Pagni)	447
Livio Rossetti, <i>Le dialogue socratique</i> (S. Jedrkiewicz) .....	450
Richard Stoneman – Tristano Gargiulo (a c. di), <i>Il Romanzo di Alessandro</i> (C. Franco) .....	455
James H. Richardson, <i>The Fabii and the Gauls. Studies in Historical Thought and Historiography in Republican Rome</i> (A. Pistellato) .....	457
Alberto Cavarzere, <i>Gli arcani dell’oratore. Alcuni appunti sull’‘actio’ dei Romani</i> (A. Pistellato) .....	464
Bruna Pieri, ‘ <i>Intacti saltus</i> ’. <i>Studi sul III libro delle ‘Georgiche’</i> (M. Fucecchi) .....	468
Luca Canali – Francesca Romana Nocchi (a c. di), <i>Epigrammata Bobiensia</i> (S. Mattiacci) .....	473
Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, <i>L’arte del tradurre</i> (G. Ugolini) .....	477
<i>Leucothoe Iohannis Pascoli</i> , edidit Vincenzo Fera (S. Zivec) .....	479
Alfonso Traina, <i>Il singhiozzo della tacchina e altri saggi pascoliani</i> (V. Citti) .....	482
Giovanni Barberi Squarotti (a c. di), <i>Le ‘Odi’ di Quinto Orazio Flacco tradotte da Cesare Pavese</i> (C. Franco) .....	483

Direzione

VITTORIO CITTI  
PAOLO MASTANDREA

---

Redazione

STEFANO AMENDOLA, GUIDO AVEZZÙ, FEDERICO BOSCHETTI, CLAUDIA CASALI, LIA DE FINIS, CARLO FRANCO, ALESSANDRO FRANZOI, MASSIMO MANCA, STEFANO MASO, ENRICO MEDDA, LUCA MONDIN, GABRIELLA MORETTI, MARIA ANTONIETTA NENCINI, PIETRO NOVELLI, STEFANO NOVELLI, GIOVANNA PACE, ANTONIO PISTELLATO, RENATA RACCANELLI, ANDREA RODIGHIERO, GIANCARLO SCARPA, PAOLO SCATTOLIN, LINDA SPINAZZÈ, MATTEO TAUFER

---

Comitato scientifico

MARIA GRAZIA BONANNO, ANGELO CASANOVA, ALBERTO CAVARZERE, GENNARO D'IPPOLITO, LOWELL EDMUNDS, PAOLO FEDELI, ENRICO FLORES, PAOLO GATTI, MAURIZIO GIANGIULIO, GIAN FRANCO GIANOTTI, PIERRE JUDET DE LA COMBE, MARIE MADELEINE MACTOUX, GIUSEPPE MASTROMARCO, GIANCARLO MAZZOLI, CARLES MIRALLES, GIAN FRANCO NIEDDU, CARLO ODO PAVESE, WOLFGANG RÖSLER, PAOLO VALESIO, MARIO VEGETTI, BERNHARD ZIMMERMANN

---

**LEXIS – Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica**

<http://www.lexisonline.eu/>  
[info@lexisonline.eu](mailto:info@lexisonline.eu), [infolexisonline@gmail.com](mailto:infolexisonline@gmail.com)

Direzione e Redazione:

Università Ca' Foscari Venezia  
Dipartimento di Studi Umanistici  
Palazzo Malcanton Marcorà – Dorsoduro 3484/D  
I-30123 Venezia

Vittorio Citti            [vittorio.citti@gmail.it](mailto:vittorio.citti@gmail.it)

Paolo Mastandrea      [mast@unive.it](mailto:mast@unive.it)

Pubblicato con il contributo del  
Dipartimento di Studi Umanistici  
Università Ca' Foscari Venezia

Copyright by Vittorio Citti  
ISSN 2210-8823  
ISBN 978-90-256-1287-0

**Lexis**, in accordo ai principi internazionali di trasparenza in sede di pubblicazioni di carattere scientifico, sottopone tutti i testi che giungono in redazione a un processo di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*, ovvero *refereeing*) affidato a specialisti di Università o altri Enti italiani ed esteri. Circa l'80% dei revisori è esterno alla redazione della rivista. Ogni due anni la lista dei revisori che hanno collaborato con la rivista è pubblicata sia online sia in calce a questa pagina.

**Lexis** figura tra le riviste di carattere scientifico a cui è riconosciuta la classe A nella lista di valutazione pubblicata dall'**ANVUR** (*Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca*). È inoltre censita dalla banca dati internazionale **Scopus-Elsevier**, mentre è in corso la procedura di valutazione da parte della banca dati internazionale **Web of Science-ISI**.

**Informazioni per i contributori:** gli articoli e le recensioni proposti alla rivista vanno inviati all'indirizzo di posta elettronica **infolexisonline@gmail.com**. Essi debbono rispettare scrupolosamente le norme editoriali della rivista, scaricabili dal sito **www.lexisonline.eu**. Qualsiasi contributo che non rispetti tali norme non sarà preso in considerazione da parte della redazione.

**Revisori anni 2011-2012:**

Antonio Aloni  
Guido Avezzù  
Giuseppina Basta Donzelli  
Luigi Battezzato  
Federico Boschetti  
Pierangelo Buongiorno  
Claude Calame  
Alberto Camerotto  
Alberto Cavarzere  
Walter Cavini  
Ettore Cingano  
Paolo Cipolla  
Vittorio Citti  
Donatella Coppini  
Lucio Cristante  
Richard Dawe  
Fabiana Di Brazzà  
Riccardo Di Donato  
Marco Fernandelli  
Alessandro Franzoi  
Marco Fucecchi  
Carles Garriga  
Alexander Garvie  
Gianfranco Gianotti  
Francesca Lamberti  
Diego Lanza  
Walter Lapini  
Liana Lomiento  
Giuseppina Magnaldi

Enrico Magnelli  
Stefano Maso  
Paolo Mastandrea  
Enrico Medda  
Carles Miralles  
Luca Mondin  
Patrizia Mureddu  
Simonetta Nannini  
Renato Oniga  
Piergiorgio Parroni  
Maria Pia Pattoni  
Bruna Pieri  
Renata Raccanelli  
Wolfgang Rösler  
Antonio Stramaglia



## Les Dons de Clytemnestre et la tombe d'Agamemnon. Sur Soph. *El.* 431-63

Le niveau<sup>1</sup> de l'intrigue et de la structuration des événements qui conduisent à la rencontre des deux frères Oreste et Électre est peut-être celui où les similitudes entre l'*Électre* de Sophocle et son modèle, le *Choéphores* d'Eschyles, sont les plus évidentes<sup>2</sup>.

Chez Sophocle ainsi que chez Eschyle, un cauchemar, qui évoque symboliquement la mort des assassins d'Agamemnon, pousse Clytemnestre à envoyer des offrandes à la tombe de l'ancien roi<sup>3</sup> ; le geste rituel de la reine vise à neutraliser un présage que tout le monde interprète comme néfaste. Chez Eschyle, de même que chez Sophocles, ces offrandes sont bloquées et les adversaires du couple royale arrivent à les transformer en un instrument qui, contrairement aux intentions initiales de Clytemnestre, aidera leur plan meurtrier.

L'attention des critiques s'est surtout concentrée sur la comparaison des rêves dans les deux tragédies, dont le symbolisme est fort intéressant du point de vue anthropologique et littéraire<sup>4</sup>. La deuxième partie de l'épisode, où le rite apotropaïque est saboté ou du moins modifié, a attiré beaucoup moins l'attention.

Pourtant ce moment de l'intrigue dans la tragédie de Sophocle revêt un intérêt double. D'un côté, comme nous venons de le dire, il est facile d'apprécier le rôle joué par le modèle littéraire des *Choéphores*, le traitement de l'épisode dans les deux tragédies pouvant être comparé directement ; d'un autre côté, les thèmes qui déjà chez Eschyle dominent l'épisode (notamment : les dons 'empoisonnés' de l'ennemi et l'opposition systématique de deux pôles, les ennemis et les φίλοι du mort, autour des rites exécutés auprès de la tombe) évoquent, comme nous verrons, des notions fondamentales du culte des morts, dont les potentialités sont exploitées d'une façon cohérente dans la dramaturgie sophocléenne.

Il est donc possible, en essayant de suivre certains aspects du récit, d'apprécier d'une part l'originalité de Sophocle, mais aussi d'éclairer un thème qui apparaît typique chez le poète. Dans la suite, donc, nous chercherons à montrer comment Sophocle a élaboré son récit en utilisant des notions et des valeurs qui sont bien visibles dans la pratique religieuse grecque liée au culte des morts. Ces tensions sont déjà visibles dans la scène correspondante des *Choéphores* ; Sophocle, en tout cas, les a transformées avec des innovations très révélatrices. Nous verrons que les traits originaux de l'*Électre* exploitent toute une série de notions religieuses sur l'efficacité du rituel et sur la capacité des offrandes à intervenir dans le système des relations de réciprocité. Plus important encore, ces conceptions du rituel constituent

<sup>1</sup> Ce texte a été présenté au XXI<sup>e</sup> colloque CorHaLi, Lille 9-11 juin 2011. Je remercie les organisateurs pour l'invitation et les intervenants pour leurs remarques et leurs suggestions. Pour les traductions des passages d'Eschyle et de Sophocle, je me suis surtout fondé sur Mazon 1925 et Dain – Mazon 1958.

<sup>2</sup> Pour une introduction, avec bibliographie, cf. Finglass 2007, 6-8.

<sup>3</sup> Dans la tragédie d'Eschyle, ce sont les *choai* qui ont donné le titre au drame. Sur cette typologie de titres (tirés de φέγειν et qui reflètent la première apparition du chœur) cf. Taplin 1975.

<sup>4</sup> Cf. surtout Vernant 1963 ; Devereux 1976, 219-55 ; Bowman 1997.



un thème très important de la technique dramatique du poète, que les lecteurs de cet auteur majeur ont pourtant souvent négligé. Le jeu tragique avec les rites funèbres qui, du moins en puissance, sont capables de conquérir la faveur d'un mort héroïsé, donne vie dans la partie centrale de l'*Électre* à un petit drame où un combat, tout à fait typique de Sophocle pour les thèmes et les sentiments évoqués, comme on le verra, éclate entre les vrais φίλοι et les ennemis du mort.

L'enjeu éthique, pour les personnages qui doivent de toute évidence gagner les sympathies du public, est double : ils doivent se battre pour garder le lien de réciprocité avec le mort héroïsé et pour ne pas voir cet allié précieux privé (comme dans l'*Ajax*) du pouvoir d'aider les φίλοι, ou même le voir passer du côté des adversaires (comme dans l'*Œdipe à Colone*). Le changement de camp qui pourrait se produire, grâce à l'initiative des ennemis, est en plus considéré comme une menace intolérable sur le plan émotif également. En effet, les échanges rituels entre les φίλοι et le mort représentent le prolongement des relations affectives qui liaient le héros à ses êtres chers : elles sont la preuve de la continuité de cette relation affective après la mort.

Les actions entreprises par les adversaires menacent précisément la rupture de ce lien affectif. Un autre thème, typiquement sophocléen, se fusionne aux aspects émotifs du combat pour le traitement rituel du mort. Tandis que dans le sous-sol, où le mort réside, toute réalité demeure immuable, le monde des vivants est le domaine du changement et du temps, dont le pouvoir bouleversant est bien connu. C'est aux vivants d'empêcher que la stabilité de cette relation avec le mort soit détruite par les effets du temps.

Le schéma dramatique qu'on vient d'esquisser, tout important qu'il soit pour ses échos dans la production de Sophocle, n'occupe qu'une position limitée dans l'*Électre*. La scène des offrandes ne dure en fait, dans sa partie la plus importante, que l'espace d'une tirade, la *rhésis* de la protagoniste aux vers 431-63. Nous chercherons, précisément, à lire la scène en relation avec une série de notions qui sont visibles dans la pratique et la pensée religieuse grecque dans le culte des morts et des héros (sec. 1 et 2) et la façon par laquelle ces mêmes thèmes sont utilisés dans les *Choéphores* d'Eschyle (sec. 3). Après, nous nous concentrerons sur les aspects les plus importants du langage de la *rhésis*, notamment l'insistance sur le lexique de la réciprocité et les artifices communicatifs qui cherchent à persuader Chrysothémis à l'action ; grâce à eux, la *rhésis* exprime une conception du rituel selon laquelle le rôle des vivants est beaucoup plus important que les intentions et les capacités que l'on attribue au mort héroïsé (sec. 4). Enfin, nous verrons comment ces éléments de la scène s'apparentent à un thème qu'on a depuis longtemps valorisé dans la dramaturgie de Sophocle, c'est-à-dire l'instabilité des relations humaines dominées et bouleversées par le temps (sec. 5). Enfin, nous chercherons une confirmation à notre lecture dans la partie la plus originale de la version sophocléenne de l'épisode, notamment le moment où Électre substitue les libations de sa mère avec des offrandes beaucoup plus personnelles (sec. 6).

## 1. Les offrandes aux morts.

Dans un passage des *Coéphores* (93-5), sur lequel nous reviendrons bientôt, Électre, préoccupée par les problèmes autant éthiques que techniques du rituel dont elle a été

chargée, se demande si elle doit, selon l'usage sanctionné par la tradition (ὡς νόμος βροτοῖς), demander au mort, en offrant la libation, de 'donner des biens en récompense à ceux qui envoient ces hommages' (ἔσθλ' ἀντιδοῦναι τοῖσι πέμπουσιν τάδε / στέφη). 'Une récompense digne des crimes' accomplis par la reine (δόσιν γε τῶν κακῶν ἐπαξίαν), ajoute-t-elle tout de suite avec sarcasme, en remarquant la violation à la logique traditionnelle qui se cache dans le rite qu'elle va exécuter. La norme de « donner des biens pour des biens, des malheurs pour des torts » est ici dénaturée par les offrandes de Clytemnestre, assassine qui cherche à obtenir des bénéfices de sa victime.

Cette allusion d'Électre aux usages des mortels éclaire le mécanisme de la réciprocité, qui gouverne les échanges entre les hommes. En effet, celui-ci est considéré comme la règle fondamentale aussi pour les communications entre les vivants et les morts<sup>5</sup>. Les vivants envoient des offrandes là où le mort réside parce qu'ils ont la certitude de gratifier, par ces dons, l'âme du défunt et qu'ils attendent une récompense favorable d'elle.

Dans le cas des offrandes et, en particulier, des libations à la tombe, cette dualité des sentiments est bien visible dans les notions qui accompagnent la pratique<sup>6</sup>. Les rites funéraires comportent des obligations qui sont parmi les plus pressantes et chargées sur le plan émotif<sup>7</sup>. Dans de nombreuses formations sociales, que nous voyons opérer dans les textes littéraires grecques et dont les membres sont associés par des liens qui sont souvent assimilés à la parenté par les modernes, ils revêtent une fonction identitaire très nette<sup>8</sup>.

Un fait lexical, l'usage des mots liés à la famille de κῆδομαι et du substantif κῆδος, est indicatif de ces sentiments sociaux. Verbe et nom couvrent un arc sémantique assez complexe : le sens général de κῆδος est 'soin, souci' ; en même temps, le nom désigne aussi le groupe qui partage ces sentiments (en particulier, mais pas exclusivement<sup>9</sup>, les parents par alliance).

Déjà chez Homère, plusieurs noms ou adjectifs tirés de κῆδος sont employés pour indiquer ce que Louis Gernet a appelé « l'aspect subjectif de la parenté »<sup>10</sup> ; d'autre part, le verbe, avec toute la famille lexicale, est surtout spécialisé en relation aux funérailles : les κηδεμόνες sont autant les 'conjoints' que les 'les personnes en

<sup>5</sup> Sur la réciprocité, voir les contributions rassemblées dans le volume de Gill – Postlethwaite – Seaford 1998 ; sur le système des échanges décrit dans les poèmes homériques voir l'ouvrage de Scheid-Tissinier 1994.

<sup>6</sup> Johnston 1999, 36-81 résume assez efficacement ce double aspect des rituels funéraires dans le titre du chapitre II : « To honor and avert », bien que la dimension sociale des obligations soit un peu marginalisée dans la discussion de sa première partie.

<sup>7</sup> Sur les rites funéraires des Grecs en général, on lira toujours avec profit Rohde 1903, 216-28. Les données sont désormais rassemblées dans : *ThesCRA* VI 1.e, *Tod und Bestattung in der griechischen Welt* (111-39).

<sup>8</sup> Cf. Gernet 1997, avec les remarques de Di Donato 2006, 65-77. À Athènes, le droit d'hériter était subordonné à l'exécution des rites funéraires pour le mort : voir Humphreys 1980.

<sup>9</sup> Voir par exemple Aesch. *Suppl.* 330 ; à raison, West 1990, 142 considère « somewhat pedantic » les objections de Friis Johansen et Whittle 1980, 266 contre le κῆδος transmis par le manuscrit Laur. 32.9, qui est ici employé pour la descendance commune des Danaïdes et des Argiens.

<sup>10</sup> Cf. Gernet 1997, 33 sur des passages comme *Il.* 19.294 ; *Od.* 8.581-6.

deuil<sup>11</sup>. Souvent, l'ambiguïté lexicale (entre l'expression des sentiments de solidarité qui lient des formations sociales et l'occasion rituelle spécifique où ces sentiments doivent trouver expression) engendre de la confusion même chez les Anciens<sup>12</sup>.

Dans l'*Ajax* de Sophocle (v. 203), lorsque Tecmesse annonce la catastrophe qui est arrivée à Ajax, elle se réfère à elle-même et au Chœur des Salamiens comme 'ceux qui ont la maison de Télamon à cœur' (οἱ κηδόμενοι)<sup>13</sup>. Ce groupe rassemble autant les Salamiens qui combattent avec Ajax (ses ἑταῖροι, cf. v. 688) que la mère de son fils (Tecmesse elle-même), auxquels plus tard on ajoutera aussi le frère du héros, Teucros. Il est intéressant de noter que l'ambiguïté (ou pour mieux dire, la complexité sémantique où sentiments de bienveillance et obligations rituelles envers le φίλος mort se mélangent) couvre bien la situation dramatique de l'*Ajax* : les conjoints et les ἑταῖροι du héros, qui se préoccupent de sa disgrâce, seront ceux qui devront avant tout défendre, et ensuite procéder à l'enterrement du protagoniste.

D'ailleurs, si on considère la production de Sophocle, l'opposition entre conjoints et ennemis du mort, qui éclate à l'occasion des rites funéraires, n'opère pas seulement dans l'*Ajax*. Comme on le sait, l'obligation de donner une sépulture aux conjoints est un thème dramatique majeur dans l'œuvre du poète. Dans l'*Antigone*, le deuxième volet de l'*Ajax* et dans l'*Œdipe à Colone*<sup>14</sup> la tombe est le but de l'action dramatique et l'objet d'un combat qui oppose (pour des raisons différentes) deux groupes : les φίλοι du mort et ceux qui cherchent à empêcher l'enterrement ou à s'emparer du cadavre pour en disposer.

Nous pouvons déjà noter le lien étroit qui unit (dans les trois tragédies nommées) la question de la relation entre les vivants et le mort à l'un des thèmes que l'on a depuis longtemps reconnus comme central dans l'œuvre de Sophocle : l'opposition entre les groupes des φιλοί et des ἐχθροί et la norme éthique qui impose d'aider les amis et nuire aux ennemis' (τοὺς φιλοὺς φιλεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς ἐχθαίρειν)<sup>15</sup>. L'index du livre classique de Blundell 1989 à ce sujet suffit pour illustrer un point : ce n'est que dans le *Philoctète* que l'opposition entre les φιλοί et les adversaires n'a rien à voir avec l'exécution des rites funèbres.

<sup>11</sup> Voir par exemple *Il.* 23.159 s. et, pour le substantif κηδέμονες, 23.163 et 674 s., avec les notes de von der Mühlh 1961, 199 s. qui conclut : « bei κῆδος hört man jedoch auch mit, daß diese «Angehörigen» die «Leidtragenden» sind ».

<sup>12</sup> Dans les *Choéphores*, par exemple, l'adjectif κήδειος est attesté trois fois, comme épithète utilisée pour qualifier les offrandes comme « funèbres » : vv. 87 et 538 s. (les libations de Clytemnestre) et 226-8 (les cheveux d'Oreste). Les scholies anciennes oscillent entre cette interprétation, préférée à juste titre par les modernes (ἐπὶ κηδεία, *ad* 226), celle de 'familiale' (συγγενικάς, *ad* 87), ou même de 'propitiatoire' (πρὸς εὐμένειαν Ἀγαμέμνονος, *ad* 538).

<sup>13</sup> *Soph. Ai.* 201-4 : ναὸς ἀρωγοὶ τῆς Αἴαντος, / γενεᾶς χθονίων ἀπ' Ἐρεχθιδᾶν, ἔχομεν στοναχὰς οἱ κηδόμενοι / τοῦ Τελαμῶνος τηλόθεν οἴκου.

<sup>14</sup> Dans cette tragédie, voir en particulier l'échange entre Œdipe et Ismène de vv. 406-8 : lorsqu'il apprend que les Thébains n'ont aucune intention de permettre son enterrement dans le sol thébain, le héros prend la décision irrévocable d'interrompre toute relation avec eux.

<sup>15</sup> Cf. Blundell 1989 ; Knox 1961 est aussi très important à cet égard.

## 2. La force contraignante du don et le culte héroïque.

Les libations sur la tombe sont une partie fondamentale des 'soins' pour le mort que nous venons de discuter : selon une métaphore poignante employée dans l'*Électre* de Sophocle, elles sont assimilées au lavage rituel du cadavre<sup>16</sup>. De plus, toutefois, elles ont aussi la fonction de réitérer la relation de réciprocité dans le temps. Qu'elles soient exécutées pour des occasions figées, ou bien motivées par des circonstances extraordinaires, comme celles de Clytemnestre en occasion d'un rêve de mauvais augure, elles activent à nouveau la solidarité entre le monde des vivants et des morts.

D'autre part, la réciprocité présuppose l'existence d'une contrepartie. Si les hommes offrent des dons aux morts, c'est parce qu'ils croient que, d'une manière ou d'une autre, une partie du défunt continue à vivre et reste capable d'accepter les offrandes et d'en jouir. Or, cette notion ne nécessite pas de s'exprimer dans une théologie complètement formée pour être opératoire et, en effet, elle ne le fut pas dans la Grèce archaïque et classique. Néanmoins, l'idée de la survivance d'un succédané du mort est, dans des formes assez différentes, impliquée dans les offrandes<sup>17</sup>.

Les historiens de la religion grecque qui ont étudié ce système de croyances ont souvent mis l'accent sur les sentiments d'angoisse qui accompagne l'idée de la présence des morts dans l'univers des vivants. Les nombreux remèdes rituels (d'ordre magique, comme les anthropologues modernes les classifiaient), élaborés dans différentes régions du monde grec pour apaiser les âmes, ont été étudiés en particulier dans cette perspective. Johnston 1999, 46-63, toutefois, a opportunément remarqué que les rites pour les morts utilisent toujours les mêmes formes d'offrandes et les mêmes logiques, quelles que soient les intentions et les dispositions des parties impliquées. Et cette logique s'appuie sur ce que Gernet appelle la « force contraignante du don »<sup>18</sup> : le don accepté a le pouvoir d'obliger le destinataire à répondre en contrepartie.

Dans les échanges entre vivants et morts, le caractère contraignant des dons entraîne une conséquence décisive pour l'interprétation de plusieurs passages de Sophocle, qui a été bien notée par Johnston 1999, 38 : normalement, on imagine les relations sociales des esprits en continuité avec le réseau des rapports que les défunts entretenaient en vie ; les âmes gardent les mêmes sentiments envers les hommes et la même sensibilité envers le mauvais et le bon traitement qu'ils avaient sur terre. Ce qui change est leur capacité d'agir sur la base de ces sentiments. Les esprits peuvent être redoutables, mais la 'faiblesse' des âmes, le fait qu'elles soient dépendantes des vivants pour de nombreuses nécessités liées à leur condition, est aussi un élément fondamental du culte des morts, qui trouve déjà expression dans le célèbre passage

<sup>16</sup> Soph. *El.* 84, 434. Cf. Parker 1983, 35 n. 11, qui souligne à juste titre comme les bains pour le mort étaient « the preparatory act that carried most symbolic weight ». Pour d'autres remarques cf. Mauduit 1994.

<sup>17</sup> Sur le thème, l'ouvrage classique de Rohde 1903 reste fondamental. Johnston 1999 offre une mise à jour interprétative et documentaire, si bien que la bibliographie la plus récente.

<sup>18</sup> Cf. Gernet 1948, 108, qui note, à propos de cette force dans la légende du collier d'Ériphile, que « Amphiaraios doit s'exécuter dès lors que le don est entré chez lui » ; voir aussi Gernet 1951, 196-207.

homérique du dialogue entre Achille et la *psyché* de Patrocle<sup>19</sup>. Sans engagement actif des vivants, les âmes ont une autonomie d'action fort limitée. Cet état de nécessité signifie aussi que, tout comme dans la légende il est possible de forcer les vivants par le moyen de dons de valeur, il est tout à fait possible d'influencer les morts, si on exécute les rites d'offrandes appropriés, quoi qu'il en soit de leur disposition envers l'action demandée.

Cette notion est bien visible dans deux domaines fondamentaux pour la légende d'Agamemnon et d'Oreste : l'homicide et le culte héroïque. L'impureté de l'homicide, une idée qui, comme on le sait, joue un rôle capital dans la vie religieuse et sociale des citées grecques, est souvent associée à la colère du mort qui doit être apaisée, dont elle est parfois vue comme une manifestation<sup>20</sup> ; d'ailleurs, la purification du meurtrier peut être imaginée comme une façon rituelle de se réconcilier avec l'esprit de la personne assassinée. Bien évidemment, dans ce cas, le rite s'active en opposition aux sentiments qu'on attribue au mort.

La même idée, notamment qu'il est possible grâce à une série de ruses rituelles de s'assurer l'alliance du défunt, est attestée pour cette classe spéciale de morts qui sont les héros. Le lien entre la cité et la tombe d'un héros située dans son terroir assure une protection à la communauté contre les assauts de l'extérieur ; cette solidarité, alimentée par le culte, s'exprime généralement dans la légende (et fréquemment dans la tragédie) comme la continuation de la relation de *φιλία* entre le héros vivant et les citoyens. En conséquence, la façon la plus directe que les ennemis ont pour transférer sur eux-mêmes la faveur d'un héros est de s'emparer directement de ses restes<sup>21</sup>. Dans un fragment d'Euripide qui fournit l'*aition* pour le culte des filles d'Érechtée, toutefois, ce sont les sacrifices, que les ennemis pourraient célébrer en cachette, si les Athéniens ne gardaient pas le secret sur la localisation de la tombe, à être mentionnés comme menace pour la ville<sup>22</sup>. Encore, Solon, pour mettre fin au

<sup>19</sup> Dans sa plaidoirie de *Il.* 23.69-92, Patrocle reproche à Achille d'avoir oublié l'ami, qu'il n'avait jamais négligé en vie : οὐ μὲν μὲν ζῶοντος ἀκήδεις, ἀλλὰ θανόντος (v. 70) ; Achille est en effet coupable d'avoir décalé les rites funéraires. Ces accusations inspirent au héros la célèbre constatation qu'une *psyché* des morts continue à exister, quoique les âmes ne possèdent plus de φρένες (vv. 103 s.). Les problèmes soulevés par ces vers et les différentes solutions proposées dans l'Antiquité sont résumés par West 2001, 266-8. Quelle que soit la solution préférée, les vers 103 s. donnent une interprétation assez claire de la « faiblesse » des morts (dépourvus des φρένες) par rapport aux vivants.

<sup>20</sup> Là aussi nous avons un cas où les différentes notions ne sont pas organisées dans un système nécessairement cohérent. Parfois, l'idée de souillure se suffit à elle-même, parfois le meurtrier est persécuté par la victime (comme il est clair dans la loi sacrée de Cyrène : *SEG* 9.72.111-21, sur laquelle voir Faraone 1991, 181-7), parfois par des êtres démoniaques ou bien par des victimes et démons ensemble, comme dans les *Euménides* d'Eschyle : voir Parker 1983, 104-11. Les oscillations, quant à l'identification de l'agent qui persécute le meurtrier souillé, sont à mettre en relation avec une conception archaïque de l'action que Vernant 1953-54 a bien synthétisée : « en cas de meurtre [...], le miasme s'incarne dans tous les êtres ou objets que le crime met en rapport : le meurtrier, l'arme, le sang, la victime ».

<sup>21</sup> Cf. Lobeck 1829, 281-2 et Rohde 1903, 161 s. Les cas les plus célèbres sont la guerre entre Sparte et Tégée, qui n'est décidée que quand les Lacédémoniens s'emparent des ossements d'Oreste (Herodot. 1.67.2), et le transfert des restes de Thésée à Athènes (Paus. 3.3.7).

<sup>22</sup> Cf. Eur. *TrGF* 370.87 s. : ἄβατον δὲ τέμενος παῖσι ταῖσδ' εἶναι χρέων, / εἴργειν τε μή τις πολέμιον θύσῃ λαθὼν / νίκην μὲν αὐτοῖς, γῆ δὲ τῆδε πημονήν. Pour une introduction au frag-

conflit pour Salamine, sacrifie de nuit aux héros de l'île, selon les prescriptions des sacrifices héroïques, mais aussi évidemment pour profiter du secret, avant de procéder à la conquête du territoire (Plu. *Sol.* 9.1)<sup>23</sup>.

Comme repérer la tombe d'un héros locale et pratiquer sur ce lieu des rites propitiatoires signifie s'emparer des faveurs et de la puissance qui demeure auprès de la tombe, le secret qui entoure certains cultes héroïques doit être lu dans ce contexte. Certains épisodes tragiques dramatisent la prescription de garder le secret. Pour préserver la protection qu'Œdipe va assurer à l'Attique, Thésée devra respecter des indications rituelles précises qui sont l'objet de la dernière *rhésis* du vieux héros. Et la première de ces précautions est avant tout le secret<sup>24</sup>.

### 3. Un rituel maladroit : les *Choéphores*.

L'ensemble des notions liées au culte des morts, dont on vient de discuter quelques caractéristiques, est fondamental pour interpréter autant l'épisode des offrandes de Clytemnestre dans l'*Électre* que celui qui apparaît dans son antécédent direct, les *Choéphores* d'Eschyle.

Comme l'on vient de l'illustrer, l'analogie structurale en relation à l'épisode spécifique est frappante : dans les deux tragédies, la scène des libations précède la rencontre entre Oreste et Électre et, grâce aux résultats tout à fait contraires aux intentions de Clytemnestre, devient l'occasion pour mettre en scène un modèle positif de contact entre les vrais φίλοι et le mort. Aux similitudes des intrigues, on ajoutera aussi le jugement éthique que les deux tragédies partagent : autant dans les *Choéphores* que dans l'*Électre*, l'initiative de Clytemnestre est vigoureusement condamnée par les personnages, précisément en tant que rituel propitiatoire perpétré par une ennemie sur la tombe d'une personne qu'elle a tuée de sa main. Et le niveau de la psychologie des personnages est celui sur lequel les commentateurs ont souvent mis l'accent pour interpréter l'épisode<sup>25</sup>. Les différentes significations des gestes et des notions liées au rituel ont été, par contre, laissées plutôt à côté, surtout en relation au texte de Sophocle.

Si les analogies entre les deux tragédies sont bien claires, il faut quand même noter que les différences ne sont pas moins évidentes ou significatives. Dans l'œuvre d'Eschyle, Électre est envoyée par Clytemnestre avec le Chœur pour exécuter le rite

ment cf. Jouan et van Looy 2002, 129. Sur les aspects étiologiques du récit d'Euripide cf. Calame 2011.

<sup>23</sup> Xénophon *Cyr.* 3.3.21 nous informe que Cyrus, dès qu'il avait franchi les frontières de l'Assyrie, cherchait à rendre les divinités et les héros du pays propices par des sacrifices (θεοὺς θυσίαις καὶ ἥρωας Ἀσσυρίας οἰκήτορας ἡμενίζετο). Voir aussi Pritchett 1979, 322 s.

<sup>24</sup> Cf. Soph. *OC* 1522 s. : τοῦτο μὴ φράζε μήποτ' ἀνθρώπων τινί, / μήθ' οὐδέ κέκευθε, μητ' ἐν οἷς κείται τόποις / ὅς σοι πρὸ πολλῶν ἀσπίδων ἀλκὴν ὄδε / δορός τ' ἐπακτοῦ γειτόνων ἀεὶ τιθῆ. Le passage logique de la proposition finale (il faut garder le secret *afin que* la tombe puisse être une défense insurmontable) est à noter. Cette logique rapproche clairement les instructions d'Œdipe au fragment des *Érechtéides* cité, comme plusieurs commentateurs l'ont noté (par exemple Henrichs 1983 et Calame 2011).

<sup>25</sup> Pour les *Choéphores*, cf. Tarkow 1979 et aussi Cantilena 2000, qui est toutefois très attentif aux aspects rituels et riche d'observations précieuses. Pour l'*Électre* de Sophocle, voir par exemple, la note introductive à la *rhésis* dans le commentaire de Maddalena 1960, 54 s.

et donc, contrairement à ce qui sera chez Sophocle, elle participe à l'accomplissement du rite. Une autre différence, peut-être la plus frappante, est que, dans les *Choéphores*, le rite est bien accompli et ce qui est modifié, par rapport aux intentions de Clytemnestre, est la prière qui accompagnera la cérémonie. Il en sera autrement chez Sophocle.

Dans les *Choéphores*, comme on a déjà noté, c'est précisément Électre en qualité d'agent du rite qui introduit le thème de la prière. Lorsque la *parodos* se termine, elle adresse le chœur en demandant l'aide des servants pour résoudre une question (vv. 84-105) : quelle prière doit-elle adresser à son père avec les libations envoyées par Clytemnestre ?

La situation, en effet, évoque une véritable impasse d'ordre rituel. Électre n'est pas capable de décider comment exécuter une partie fondamentale de la cérémonie dont elle a été chargée par sa mère ; la seule possibilité semblerait être celle de violer l'usage traditionnel et de ne rien dire. Cette solution ne peut aboutir qu'au déshonneur (ἀτίμως, v. 96) du destinataire et il est clair, par la comparaison qui suit (ὥσπερ οὖν ἀπώλετο / πατήρ, 96 s.), que l'outrage atteindrait le mort.

Le paradoxe du rite, donc, coïncide avec son impossibilité : les offrandes devraient être un honneur rendu à Agamemnon, mais elles ne peuvent pas atteindre ce but, parce que l'offrande est incompatible avec les prescriptions rituelles nécessaires.

Le Chœur conclut qu'il ne reste qu'une seule solution pour rendre un véritable hommage à Agamemnon. Il s'agirait de formuler une toute autre prière que celle envisagée par la reine. Notamment, Électre devra demander au mort de rendre des bienfaits aux *vrais* bienveillants (κεδνὰ τοῖς εὖφοοισιν, v. 109). Cette formule ne peut que signifier le retour d'Oreste et la vengeance. C'est donc en suivant une sorte de logique rituelle qu'on arrive à une solution qui, tout en acceptant les prémisses de Clytemnestre, en renverse les conclusions.

Dans l'exécution du rite, donc, Eschyle n'a pas voulu souligner la nature de 'don empoisonné' des offrandes, en tant que don de l'ennemi, mais plutôt le caractère de don maladroit qui se transforme automatiquement dans son contraire. Les deux passages, où les libations sont mentionnées à nouveau (la deuxième strophe de la *parodos* : vv. 42-8 ; un bref discours d'Oreste qui suit le *kommos* : vv. 514-21), renforcent cette image. En particulier, deux traits comparables, qui sont partagés par les deux passages, méritent d'être notés dans notre analyse.

Dans les deux cas, les libations sont décrites par un oxymoron. Dans la *parodos* le Chœur qualifie les offrandes comme χάριν ἀχάριτον (v. 43), et l'image est reprise par Oreste qui parle d'une δειλαία χάρις (v. 517). À propos du premier passage, Garvie 1986, 58 s. a bien résumé les deux possibilités d'interpréter les adjectifs en α-privatif : ou bien le préfixe peut avoir une valeur négative, et donc se référer, dans ce cas, à une χάρις qui n'est pas en fait une vraie χάρις ; ou bien l'épithète peut avoir une nuance péjorative : une χάρις qui est une mauvaise χάρις<sup>26</sup>. En fait, les deux interprétations dans ce cas s'équivalent. Tout trait négatif ajouté au concept contredit la définition de χάρις. La même observation vaut aussi pour l'adjectif δειλαῖος, qui mélange les idées de pauvreté et de tristesse. Les deux définitions sug-

<sup>26</sup> Garvie paraphrase respectivement: 'a favour which is not a favour' et 'a favour which is an evil favour' ; la deuxième interprétation ressort aussi de la traduction efficace de Mazon 1925: « cet hommage – ou plutôt cet outrage ! ».

gèrent donc une double contradiction à la notion de χάρις, qui doit être riche et donner joie. De plus, ces vers évoquent aussi l'idée d'échec : Oreste parle en effet d'une χάρις insuffisante, qui n'arrive pas à être une vraie χάρις; en fait, les dons – continue-t-il – sont en-dessous de la faute (τὰ δῶρα μείω δ' ἐστὶ τῆς ἁμαρτίας, v. 519).

Aux yeux du Chœur et d'Oreste, les libations sont surtout inefficaces parce qu'elles visent à un but qui est impossible à atteindre. Aucun don ne peut expier un homicide ; cette idée aussi est répétée dans les deux passages cités, autant au v. 48 de la *parodos* ('existe-t-il donc un rachat du sang répandu sur le sol ?') qu'au vv. 520 s., où Oreste rappelle que, pour payer un seul crime de sang versé, on peut dissiper tous ses biens : c'est une peine perdue<sup>27</sup>.

La certitude des protagonistes des *Choéphores* à ce sujet est peut-être mal placée. La possibilité que des rites cathartiques puissent expier un crime de sang est férocement débattue dans les *Euménides*, et, curieusement, Oreste aura l'occasion de changer d'avis<sup>28</sup>. Il en reste, toutefois, que les libations de Clytemnestre doivent sembler bien inadéquates à leur but, autant aux personnages sur la scène que pour les spectateurs. Ces derniers pouvaient avoir l'impression que par rapport aux rites de purification de l'homicide avec lesquels ils avaient familiarité (dans des pratiques attestés, ou dans les croyances et dans les légendes) et qui déploient des moyens symboliques très forts pour effacer la contamination, les libations envoyées par Clytemnestre possédaient un caractère un peu trop 'ordinaire'<sup>29</sup>. Mais avant tout, comme on a vu pour l'exécution sur la scène, le rite imaginé par la reine est défectueux sur le plan de la *performance*, aussi bien artistique que rituelle, car il ne prévoit aucune prière qui l'accompagne.

En effet, et de façon bien plus significative, ce sera précisément sur le plan performatif que les offrandes de Clytemnestre subiront l'échec le plus manifeste. Si les libations de la reine se révèlent clairement un don maladroit, conçu en suivant une logique imparfaite, le moment où ces erreurs seront démasqués par Électre, le Chœur et Oreste, mettra en relief l'efficacité d'une toute autre façon de s'approcher à la tombe de l'ancien roi. Grâce au *kommos*, qui suit la rencontre d'Électre et d'Oreste et qui réalise tout de suite l'une des prières de la jeune fille, les ennemis de Clytemnestre et d'Égiste mettent en scène un puissant rituel d'évocation qui insiste sur les liens de réciprocité entre les morts et les acteurs ainsi que sur les crimes subis par Agamemnon. Finalement, personne ne doute de l'efficacité de cette invocation :

<sup>27</sup> Cf. v. 48 : τί γὰρ λύτρον πεσόντος αἵματος πέδοι ; et vv. 520 s. : τὰ πάντα γὰρ τις ἐκχέας ἀνθ' αἵματος / ἐνόος, μάτην ὁ μόχθος.

<sup>28</sup> Pour la même idée discutée ici cf. surtout les mots des Érinyes aux vv. 257-63, qui reprennent les vers cités des *Choéphores*. Oreste et Apollon argumentent à plusieurs reprises que la contamination du meurtre de Clytemnestre a été purifiée, cf. par exemple les vv. 237-9, et 443-52, avec la discussion de Sommerstein 2008, 124 s. Les Érinyes, au contraire, continuent à traiter l'assassin comme contaminé (cf. par exemple vv. 654-6) et elles poursuivent toujours, même après l'accomplissement des rites, le sang qui coule des mains d'Oreste (voir les vv. 244-53).

<sup>29</sup> À propos de l'usage de « laver le sang avec le sang » (cf. Heracl. *fr.* B 5 Diels-Kranz), Parker 1983, 371 s. note justement que le sacrifice d'une victime est utilisé dans la purification des homicides en tant que « Greek religion's most powerful form of action ». Se purifier du sang versé n'est pas une pratique ordinaire : toute une série de rites, attentivement codifiés et chargés du point de vue symbolique, est demandée. Voir encore Parker 1983, 370-4 et les références données à la n. 20 pour des exemples.



tout au contraire de ce que Clytemnestre espérait, l'ancien roi sera à côté des vengeurs<sup>30</sup>.

#### 4. *Philoï et ennemis à la tombe : l'Électre de Sophocle.*

Par rapport au cadre évoqué dans les *Choéphores*, l'*Électre* de Sophocle présente de nombreuses différences. D'un côté, il est à noter tout d'abord que le rôle de la fille d'Agamemnon change radicalement. Chez Sophocle, en effet, l'héroïne demeure complètement étrangère au rite de Clytemnestre. C'est la sœur d'Électre, Chrysothémis, un personnage peut-être déjà connu par la tradition antérieure et dont les ressemblances avec un autre célèbre *foil* d'une protagoniste sophocléenne (Ismène) n'échappent pas, qui est envoyée par la mère pour accomplir le rite<sup>31</sup>. Le drame de Sophocle, d'autre part, assigne à Électre le rôle qui, dans les *Choéphores*, appartient à Oreste : une fois qu'elle a appris les détails du rêve, elle interprète positivement le présage et met tout en œuvre pour empêcher le rite et renverser ses effets.

Comme cela a déjà été mentionné, la scène des libations se concentre dans la dernière partie du premier épisode et, en particulier, dans la *rhésis* où Électre réussit à persuader sa sœur à se débarrasser des libations de Clytemnestre et à les substituer par d'autres offrandes (v. 431-63). Du point de vue structurel, quelques auteurs ont noté le caractère artificiel des argumentations d'Électre, et, au même moment, le changement drastique que la nouvelle du rêve produit sur son humeur et dans sa disposition envers Chrysothémis<sup>32</sup>. Toujours sur le plan de la psychologie des personnages, on a souvent souligné la dévotion de l'héroïne que ces vers auront la fonction de mettre en relief<sup>33</sup>.

En fait, dans toute la *rhésis* les éléments argumentatifs et les instructions directes jouent un rôle prépondérant<sup>34</sup>. Au même moment, le lexique de la réciprocité domine la tirade dès les premiers vers. La *rhésis* est encadrée par les vocatifs (les premiers dans la bouche d'Électre, comme on a vu : cf. n. 32) qui insistent sur la relation de so-

<sup>30</sup> Le *kommos* des *Choéphores* est analysé magistralement en tant que *performance* qui vise à évoquer le mort Agamemnon par Schadewaldt 1932.

<sup>31</sup> La comparaison entre Chrysothemis et Ismène, sœur d'Antigone, est déjà dans le *Sch. ad S. El.* 328. Cf. Finglass 2007, 194 pour les témoignages sur la présence de Chrysothemis dans la tradition précédente à Sophocle.

<sup>32</sup> Plusieurs commentateurs observent que c'est au v. 431 qu'Électre adresse pour la première fois sa sœur comme φίλη, cf. Jebb 1894, *ad l.* : « the bitter feeling seen in vv. 391 and 403 has passed away before the new hope ». Sur l'illogisme (apparent : cf. *infra*) des argumentations d'Électre cf. Gellie 1972, 289 n. 5 : « the motivation of the switch is a strangely loose one under examination. Electra tells Chrysothemis that Clytemnestra's offerings are likely to fail of their purpose with the dead Agamemnon. That would appear to be a good reason for going ahead with the offerings, in the knowledge that they are an absurd and hopeless gesture, but not a very good reason for abandoning them ».

<sup>33</sup> Voir par exemple, Maddalena 1960, 54 : « essa à l'interprete degli dei » et Di Benedetto 1988, 183 s. et n. 50.

<sup>34</sup> Dans la tirade, on compte huit impératifs (négatifs et affirmatifs). Le rôle des stratagèmes rhétoriques pour entraîner l'interlocuteur dans le discours, par contre, a été noté par Reinhardt 1933, 156 s. et n. 11, qui met l'accent sur des expressions idiomatiques comme : 'car réfléchi un peu' (σκέψαι γάρ, 442) et 'crois-tu vraiment que' (ἀλλὰ μὴ δοκεῖς, 446).

lidarité entre les deux sœurs, suivis par une mention du ‘père’<sup>35</sup>. La première partie souligne avec force l’antagonisme entre le père, d’un côté, et l’‘ennemie’ de l’autre : Clytemnestre, qui envoie les dons, est une ‘femme ennemie’ (ἐχθρᾶς ἀπὸ γυναικός v. 433) et les libations elles-mêmes sont ‘hostiles’ (δυσμενεῖς, v. 440), telles qu’Agamemnon ne pourra jamais accepter avec bienveillance (προσοφιλῶς...δέξεσθαι, vv. 442 s.), lui qui a été tué et outragé avec déshonneur comme un ennemi (θανὸν ἄτιμος, ὥστε δυσμενής, v. 444).

La mention du μαχαλισμός (vv. 445 s.) et du nettoyage de l’arme sur la chevelure du mort, des formes de mutilation rituelles qui s’apparentent à la typologie qu’on a évoquée plus en haut, sert à la même stratégie<sup>36</sup>. Cet outrage que les assassins exécutent sur la victime, afin de rendre le fantôme du mort incapable de se venger, est bien figé dans la tradition du meurtre d’Agamemnon. La référence à cette pratique dans les *Choéphores* sert à renouveler, dans la mémoire du roi tué, les aspects plus atroces et, finalement, pour rendre plus efficace l’appel à prendre part à la vengeance<sup>37</sup>. Dans l’*Électre*, au contraire, le discours est adressé à Chrysothémis : le μαχαλισμός et les autres rituels hostiles ont la fonction de rappeler l’opposition entre les personnages. Les vers 442-6, en effet, suggèrent l’opposition entre les rites apotropaïques, comme la mutilation et le nettoyage de l’arme utilisée pour l’homicide, et les soins dont le cadavre a été privé et qui revient aux vrais φίλοι du mort. L’expression ἐπὶ λουτροῖσιν<sup>38</sup> garde, à un certain degré, cette ambiguïté. Mazon 1925 traduit ‘pour se libérer’, en mettant ainsi l’accent sur la fonction apotropaïque et cathartique du μαχαλισμός, selon l’explication déjà avancée par les érudits anciens ; sur la même ligne, Kamerbeek 1974 glose ἐπὶ καθάρσει. Finglass 2007, 225, peut-être à raison, propose une autre solution : ἐπί signifierait ‘à la place de’ : les bains rituels seront donc ceux dont le roi, mort, aurait été privé et à la place desquels il n’a eu que des outrages. Quoi qu’il en soit, l’image amplifie la continuité entre les « bains » qu’Agamemnon a eus (les rituels outrageants du *maschalismos* et du nettoyage du couteau) et les nouveaux λουτρόα (v. 434), les libations, que Clytemnestre envoie à la tombe ; cette continuité aurait pu sembler normale au public, si l’interprétation cathartique des outrages, évoquée par les scholies (voir n. 36), était partagée. Le contraste entre l’infamie redoublée, dont Agamemnon est victime, et les vrais soins que les chers ont pour le cadavre, devient insoutenable.

<sup>35</sup> Cf. ὃ φίλη (431) et ἀδελφή (461) ; πατρί (434) et, plus chargé encore, τῷ τε φιλάτω βροτῶν πάντων, ἐν Ἄιδου κειμένῳ κοινῶ πατρί (462 s.).

<sup>36</sup> Le *maschalismos* est une forme d’outrage rituel qui consiste à couper les extrémités de la victime et à les lier autour du cou et des aisselles de la victime. Le passage le plus important, à part les vers de l’*Électre* et des *Choéphores* mentionnés dans le texte et les scholies relatives, est Apoll. Rhod. 4.477, où encore une fois les scholies anciennes donnent beaucoup d’informations. Garvie 1986, 163 s. offre une discussion détaillée avec bibliographie. Lexicographes et scholies voient dans cette pratique, à la fois, un rite cathartique ou bien une façon de ‘désarmer’ la victime. Il est intéressant de noter que *Schol. ad Soph. El.* 445 interprète le nettoyage du couteau aussi comme un moyen de transférer la souillure du meurtre de l’assassin à la victime (ὥσπερ ἀποτροπιαζόμενοι τὸ μύθος).

<sup>37</sup> Cf. surtout v. 439 dans le *kommos*. Voir Natalicchio 1997 pour le lien entre pratique de la mémoire et exercice de la vengeance en Grèce.

<sup>38</sup> Cf. vv. 445 s. : κἀπὶ λουτροῖσιν κάρα / κηλίδας ἐξέμαξεν.

Même la dévotion religieuse, qu'on a souvent attribuée à Électre, est inséparable des logiques de la réciprocité. Selon la formulation péremptoire qui ouvre la *rhésis*, Chrysothémis ne doit apporter aucun don funéraire (κτερίσματα) ni libation (λουτρά) provenant de l'ennemi au tombeau du père, car cela serait contraire aux lois sacrées (ὄσιον) et au droit coutumier (θέμις)<sup>39</sup>. Il serait fallacieux, pour expliquer le sens de cette formule, d'évoquer le sentiment général de méfiance contre les dons des ennemis, comme si ce qu'Électre proclamait contraire à la θέμις et aux lois sacrées était tout simplement l'échange de dons entre adversaires. Cette interprétation, suggérée par le proverbe d'Ajax souvent cité par les commentateurs sur les dons des ennemis qui ne sont pas des dons (ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα, Soph. *Ai.* 665), serait difficilement acceptable ici<sup>40</sup>. On ne saurait, en effet, trouver aucun parallèle pour une pareille condamnation d'un geste qui, comme nous venons de voir dans le cas des offrandites pour les morts, est bien pratiqué dans la vie religieuse grecque.

Au contraire, l'interprétation correcte porte sur le datif d'intérêt σοι qui, comme d'habitude dans les constructions impersonnelles avec le verbe 'être' plus nom du prédicat, fournit aussi le sujet à la proposition infinitive : 'il est impie que *tu* déposes des dons au nom de l'ennemie'<sup>41</sup>. Ce serait, en d'autres mots, Chrysothémis, non pas Clytemnestre, qui violerait toute norme si elle acceptait de se faire l'intermédiaire pour la ruse de sa mère.

Les stratégies de communications qui animent la *rhésis* d'Électre, donc, mettent en exèrgue fortement le rôle des deux sœurs, et de Chrysothémis en particulier, en tant que 'déléguée' du rite, et l'urgence de la situation. Agamemnon a parlé par le rêve (vv. 459 s.) : maintenant, les vivants doivent agir s'ils veulent que le présage s'accomplisse (vv. 461-3).

Il n'y a guère besoin de voir ici une incohérence dans la dramaturgie de Sophocle ou, si l'on préfère, un artifice rhétorique d'Électre pour augmenter sa force persuasive<sup>42</sup>. En effet, Électre n'exprime jamais l'inefficacité des offrandes de sa mère. Au contraire, dans son insistance sur l'inimitié entre victime et tueurs, elle se dit sûre qu'Agamemnon n'acceptera pas avec bienveillance ce qu'on lui offre. Mais l'accent, placé sur les sentiments de φιλία du mort, n'implique pas nécessairement l'échec du rituel.

<sup>39</sup> οὐ γάρ σοι θέμις / οὐδ' ὄσιον ἐχθρῶς ἀπὸ γυναικὸς ἰστάναι / κτερίσματ' οὐδὲ λουτρά προσφέρειν πατρί (vv. 432-4). Sur le concept de θέμις, traduit ici comme « droit coutumier », voir notamment Carlier 1984, 192-4. Sur ὄσιον voir Benveniste (1969, 198-202). Il se peut que les deux concepts aient ici le sens général et intensifié de « tout usage sanctionné par des normes » : cf. Kamerbeek 1974, 69 s.

<sup>40</sup> La comparaison avec *Ai.* 665 est avancé par exemple par Finglass 2007, 221 et Kells 1973, 113, qui glose : « Enemies' gifts were unacceptable ». Cette interprétation est erronée même pour les vers de l'*Ajax*, où il n'est pas question du tout d'une impiété supposée de l'ennemi qui offre son don. Au contraire, le proverbe met en garde contre les dangers des échanges entre adversaires, une pratique qui n'est donc pas présentée comme immorale ou impie. Sur les notions archaïques que nous entrevoyons dans ce célèbre passage, cf. Gernet 1951, 196-207.

<sup>41</sup> Les traductions modernes (voir par exemple celle de Mazon, dans l'édition Dain et Mazon 1958, ou de Lloyd-Jones 1994) reproduisent correctement cette nuance, qui passe, cependant, sous silence dans les commentaires.

<sup>42</sup> Voir les mots de Gellie 1972 cités à la note 32.

En effet, la situation de l'*Électre* illustre très bien les notions qui, comme nous avons vu, sont à la base du culte des morts : les âmes possèdent toujours une volonté et des sentiments, mais elles n'ont guère la possibilité d'agir en accord avec ces dispositions émotives. De cette idée dérive l'insistance si forte d'Électre sur les artifices rhétoriques voués à persuader sa sœur.

Ce même contraste entre les sentiments du mort et la capacité de ses ennemis d'utiliser le pouvoir chthonien gagnera une importance structurelle bien plus forte dans l'*Œdipe à Colone*. Dans le dernier drame de Sophocle, la continuité des relations de réciprocité, telles qu'elles sont mises en scène dans la tragédie (bienveillance pour Athènes, haine pour Thèbes) est souvent confirmée<sup>43</sup>. Cela n'empêche pas, toutefois, que les Thébains peuvent chercher à s'emparer du héros pour installer sa tombe dans leur pays, indépendamment des résolutions d'Œdipe.

De plus, cette fois-ci, un parallèle de l'*Ajax*, cité par exemple par Finglass 2007, 221, est certainement approprié : aux vv. 1393-5, Teucros ne permet pas à Ulysse de participer à l'enterrement du héros, bien que l'ennemi d'Ajax ait contribué de façon décisive à l'exécution des obsèques. Bien que la situation sur la terre ait changé, et Ulysse ait affirmé que la mort marque une limite pour toute hostilité entre les hommes (vv. 1344 s. et 1347), la disposition du mort reste immuable. Surtout, il appartient aux vivants, comme Teucros, de veiller afin que les sentiments du héros ne soient pas outragés.

Même si on est loin d'avoir ici une théologie élaborée, que, d'ailleurs, personne ne prétendra du dramaturge, ces passages sophocléens expriment une vision cohérente qui revêt une importance structurelle très marquée dans l'œuvre du poète : les héros gardent leurs dispositions et leurs sentiments (parfois très nets) même après la mort. Mais il revient aux φίλοι vivants de se battre pour que l'action des ennemis, le temps et les rites efficaces n'interviennent pour changer cette situation.

## 5. Le temps des morts et des vivants.

Aux vv. 435-8, Électre invite sa sœur à 'cacher les libations aux vents ou dans la poussière' (ἀλλ' ἢ πνοαῖσιν ἢ βαθυσκαφεῖ κόνει / κρύψον νιν), afin qu'elles puissent être conservées comme un 'trésor' (κεμῆλια) pour le jour où Clytemnestre mourra.

Ces mots expriment un vœu sinistre, caché derrière le sarcasme. Le geste de Chrysothémis, qui devra disperser les offrandes là où elles ne seront pas efficaces, c'est-à-dire loin de la tombe d'Agamemnon, les livrera à la terre et au monde souterrain, un royaume où le temps cesse de passer. De cette façon, les dons attendront l'arrivée de Clytemnestre, c'est-à-dire sa mort. Le langage d'Électre évoque le contexte votif : le verbe κρύπτειν, quand il est utilisé en relation aux funérailles ou au

<sup>43</sup> Cf. surtout vv. 621-3 : quand la guerre entre Athènes et Thèbes éclatera, Œdipe sous terre boira le sang des Thébains. Voir aussi les vv. 1518 s. : les avantages qu'Œdipe est disposé à garantir à Thésée et aux Athéniens seront 'immunes de vieillesse' (γήρωος ἄλυπα), si le roi sait garder le secret sur la tombe. Nous reviendrons sur ce thème *infra* dans la sec. 5.

culte chthonien, acquiert la connotation de 'consacrer' un pouvoir en l'installant sous terre<sup>44</sup>.

Nous avons déjà observé que la notion d'immutabilité des puissances chthoniennes se révèle très importante pour l'*Œdipe à Colone*. Les vers 607-28 de ce drame, en effet, illustrent une vision du monde où le changement continu qui, grâce à la force omnipotente du temps, domine sur toutes les institutions humaines. Plus intéressant encore, le monde des vivants est, sous cet aspect, contrasté explicitement avec le royaume des morts. La loi du changement reste universelle et inéluctable, mais sa validité demeure limitée à la sphère terrestre. Sous la terre la situation est différente : quoi qu'il arrive aux Athéniens et aux Thébains, le cadavre (νέκυσ) d'Œdipe sera toujours immuable dans sa disposition hostile envers la cité qui l'a expulsé. Quand la guerre entre Athènes et la Béotie éclatera, le cadavre du héros, caché sous la terre, sera prêt à boire le sang des Thébains (vv. 621-3). Le système d'oppositions qui gouverne ce discours est très clair : c'est sur la terre que l'amitié et l'hostilité changent sans cesse. Sous la terre, Œdipe attendra toujours le moment de nuire à ses ennemis.

Il est notoire que la *rhésis* que nous venons de citer a des traits communs fort évidents avec le troisième discours d'Ajax (Soph. *Ai.* 646-92). Bien qu'il s'agisse d'un des passages les plus controversés de la tragédie grecque, certains points à ce sujet peuvent être rappelés<sup>45</sup>.

Le discours d'Ajax mentionne clairement, tout comme celui d'Œdipe, le fait que sur la terre les amis se transforment en ennemis et *vice versa*<sup>46</sup>. Il est clair que cette constatation a, pour les hommes, un goût assez amer ; à cette instabilité, les héros de Sophocle cherchent sans cesse un remède<sup>47</sup>.

Or si, dans l'*Œdipe à Colone*, par des allusions plus vagues tout d'abord, et enfin explicitement dans la *rhésis* étiologique qu'on a souvent citée (vv. 1518-55), le protagoniste mentionne clairement la stabilité que le culte donnera aux relations avec Athènes, la *rhésis* d'Ajax reste, quant à elle, assez vague sur la suite. Tout ce qu'Ajax affirme est que le futur donnera une réponse positive au problème de l'instabilité des relations<sup>48</sup>.

La polysémie de cette *rhésis* autorise à lire là une allusion à la mort du héros : le suicide sera le geste qui apportera une solution, en fixant l'hostilité et l'amitié d'Ajax pour toujours. En fait, le dernier discours du héros (vv. 815-65) fera alterner les malédictions contre l'armée grecque et les Atrides avec les salutations affec-

<sup>44</sup> Cf. Hes. *Op.* 138-42 ; Pind. *Py.* 9.81 ; *Ne.* 9.25 ; *Paeon.* 8.74 ; Soph. *Oed. Col.* 621, 1544-6, 1551-2 ; à nouveau, les échos de ces thèmes dans l'*Œdipe à Colone* sont particulièrement forts. Sur Soph. *Ai.* 658 s. voir Mambrini 2011.

<sup>45</sup> La bibliographie sur ce passage de l'*Ajax* est énorme et les problèmes soulevés par la critique ne peuvent pas être abordés ici. Les opinions résumées ci-dessous dans le texte reflètent l'interprétation que j'ai avancée dans Mambrini 2011.

<sup>46</sup> Cf. *Ai.* 684 s. : τοῖς πολλοῖσι γὰρ / βροτῶν ἄπιστός ἐσθ' ἐταιρείας λμῆν, à comparer avec *Oed. Col.* 611-5.

<sup>47</sup> Sur l'incompatibilité entre le pouvoir du changement et l'héroïsme d'Ajax a beaucoup insisté Knox 1961.

<sup>48</sup> Cf. v. 686 : ἀλλ' ἀμφὶ μὲν τοῦτοισιν εὖ σχήσει, qui suit immédiatement la conclusion amère tirée par Ajax (cité à la n. 46) selon laquelle 'le port de l'amitié est incertain pour la plupart des hommes'.

tueuses adressées aux réalités positives qui ont joué un rôle dans la vie d'Ajax<sup>49</sup>. Et lorsque ses φίλοι seront engagés à défendre le corps du protagoniste, le cadavre d'Ajax leur donnera protection contre les menaces des ennemis<sup>50</sup>.

Les deux *rhéseis* d'Ajax et d'Œdipe affirment donc que les relations de φιλία sont susceptibles de changer de direction comme toute réalité humaine. La mort, pour les personnages héroïques, est vue comme une libération du cycle éternel du temps ; d'une certaine façon, elle détermine pour toujours l'hostilité et l'amitié du héros. Comme nous avons vu, l'idée d'une continuité fondamentale des relations sociales et des sentiments après la mort est aussi à la base des rites pour des défunts dans la pratique religieuse grecque. Mais tout comme cette continuité ne survit pas sans l'engagement direct des φίλοι vivants, la libération que les héros sophocléens atteignent, grâce à la mort, n'a pas une valeur purement existentielle, mais elle est plutôt insérée dans un système de relations rituelles. Pour que le mort puisse avoir un pouvoir, il faut qu'il soit enterré par ses φίλοι (*Ajax*) et que la tombe soit préservée de tout commerce avec les ennemis (*Œdipe à Colone* et encore *Ajax*). Dans cette dynamique, Sophocle a utilisé le noyau de croyances liées au culte des morts et des tombeaux héroïques, tel qu'on l'a discuté *supra*, qui se révèlent très riches de potentialités dramatiques.

## 6. Le rituel d'Électre.

La différence la plus évidente entre la scène sophocléenne et les *Choéphores* apporte une confirmation à la lecture de la *rhésis* que nous venons de discuter : l'Électre de Sophocle ne se limite pas à changer la prière qui accompagne les libations, comme le personnage d'Eschyle ; elle intervient aussi pour modifier les offrandes.

Nous terminerons donc avec une brève analyse de la partie positive de l'intervention d'Électre, à savoir le rite qu'elle introduit à la place de celui de Clytemnestre. Les offrandes qu'elle consigne à Chrysothémis consistent en deux dons : des tresses de cheveux des deux sœurs et la ceinture de la veste de la seule Électre (vv. 448-52). Une autre indication importante qu'Électre donne à Chrysothémis est de se prosterner (προσπίτνουσα, v. 453) pour prier le père.

Comme tous les commentateurs, à commencer par Jebb 1894, l'ont bien souligné, ces deux détails (les cheveux comme don, la posture) rapprochent ce passage d'un épisode de l'*Ajax*. Il s'agit des instructions rituelles données par Teucros à Eury-sakes pour créer le tableau très puissant qui domine la scène du troisième *stasimon*<sup>51</sup>. Teucros doit quitter la scène pour chercher un lieu pour ensevelir son frère. Jusqu'à son retour, le fils d'Ajax devra s'asseoir auprès du corps et le toucher, en tenant dans

<sup>49</sup> Cf. vv. 835-44 (la malédiction contre les Atrides et l'armée) ; vv. 845-51, avec la prière à Helios d'apporter aux parents d'Ajax la nouvelle du suicide et la description pathétique du deuil d'Eriboea ; vv. 856-64: invocation et salutation de la lumière du jour, de Salamine, d'Athènes et de la Troade (avec ses sources et ses fleuves), lieux qui sont tous qualifiés comme τροφής ἐμοί (v. 864).

<sup>50</sup> La fonction protectrice du cadavre d'Ajax a été brillamment mise en lumière par Burian 1972 et surtout Henrichs 1993 ; nous reviendrons sur la scène des vv. 1171-84 de l'*Ajax infra* dans la prochaine section. Sur la tragédie sophocléenne et le culte d'Ajax voir aussi Kowalzig 2006 et Scodel 2006.

<sup>51</sup> Vv. 1171-81 ; sur cette scène, voir surtout les remarques de Henrichs 1993.

la main des mèches des cheveux de trois personnes : de Teucros, de Temcesse (sa mère) et de lui-même.

Il s'agit d'un rite complexe. Une dimension explicitement mentionnée est celle de la supplication : Eurysakes est obligé de tenir la position (assise) des suppliants et de garder le contact avec le corps du père. Personne ne pourra le déplacer sans violer son statut. Les cheveux agissent aussi comme objet magique efficace : Teucros conclut son discours par une malédiction qui assimile le destin de tout homme, qui cherchera à séparer le père et le fils, au destin des mèches coupées<sup>52</sup>.

La complexité du symbolisme inhérent à ce rituel est merveilleusement illustrée par la définition donnée au v. 1175 : les offrandes qu'Eurysakes tient dans la main sont 'le trésor des suppliants' (ἰκτῆριον θησαυρόν). Les commentateurs ont vainement polémique sur le sens à donner à cette expression : on a voulu opposer un sens positif ('voilà d'où les suppliants tirent leur richesse') à un sens pathétique (qui est bien rendu par Mazon : 'les suppliants n'ont pas d'autre trésor').

Mais tout comme dans le symbolisme de la position assise des suppliants, les deux valeurs coexistent. La position assise est autant un geste d'humiliation qu'une façon de se mettre en contact avec le siège d'un pouvoir redoutable (la terre), comme Gernet 1936 l'a bien montré. Ainsi, les cheveux que les suppliants tiennent dans la main ne sont que des biens très simples et pauvres, mais leur valeur religieuse leur confère un pouvoir sinistre, qui les transforme en un vrai trésor.

Plusieurs points de contact rapprochent la scène de l'*Ajax* de l'offrande d'Électre, et les deux épisodes tragiques, qui, pour l'association cohérente de ces éléments symboliques, sont en effet uniques, du moins à ma connaissance. Premièrement, l'objet qui est offert n'est pas simplement une mèche (ce qui est très commun), mais les cheveux appartiennent à un groupe de personnes qui sont particulièrement liées au mort. Ce détail, qui semble augmenter l'intensité du rituel d'offrande, rappelle d'une certaine façon la situation des funérailles de Patrocle dans l'*Iliade* (23.134-6), où le cadavre est couvert par les cheveux des Mirmidons, ce qui symbolise l'unité du groupe et la solidarité avec le mort ; mais Achille, tout comme le frère, la femme et le fils d'Ajax, pose ses cheveux directement dans la main du mort, pour signaler son lien plus fort avec Patrocle. Et encore, dans les deux drames les cheveux (qui prennent la place de l'εἰρησιώνη) deviennent les symboles du statut du suppliant.

La pauvreté des offrandes, sur laquelle Électre insiste, est une autre analogie entre les deux textes, peut-être la plus évidente, qui reprend le thème du « trésor des suppliants ». Les cheveux sont considérés comme un don pauvre (surtout en comparaison avec la richesse des libations offertes par la reine) : l'offre des tresses est un tout petit don, néanmoins c'est tout ce qu'elle peut offrir (vv. 450 s., σμικρά μὲν τάδ' ἀλλ' ἄλλ' ὅμως ἄχω) ; la ceinture d'Électre aussi est dépourvu de décorations luxueuses (οὐ χλιδαῖς ἠσκημένον, v. 452)<sup>53</sup>.

Pour l'offre des mèches, les commentateurs ont généralement adopté l'interprétation anthropologique qui identifie la fonction des cheveux comme *pars*

<sup>52</sup> Cf. vv. 1175-9: εἰ δέ τις στρατοῦ / βία σ' ἀποσπάσειε τοῦδε τοῦ νεκροῦ, / κακὸς κακῶς ἄθαπτος ἐκπέσοι χθονός, / γένους ἅπαντος ῥίζαν ἐξημημένος, / αὐτῶς ὅπως περ τόνδ' ἐγὼ τέμνω πλόκον.

<sup>53</sup> Sur les problèmes textuels du v. 451 (οὐ ἀλπαρῆ doit probablement être lu et interprété comme « non traité avec des onguents ») cf. l'excellente discussion de Finglass 2007, 226-8.

*pro toto* : les cheveux sont un succédané de la personne elle-même, qui, par l'acte de l'offre, se vote et entre en contact direct avec le mort<sup>54</sup>. Cette explication souligne la communion entre les personnages et le héros qui est certainement un aspect très important de nos passages sophocléens.

L'autre don, la ceinture, est au contraire caractéristique de ce passage. Son symbolisme s'avère plus difficile à saisir, mais de brèves suggestions peuvent quand même être avancées.

La dédicace des ceintures est bien attestée par les archéologues<sup>55</sup> ; généralement, pour les hommes comme pour les femmes, les vêtements endossés dans une certaine occasion ou liés à une profession particulière (comme pour certaines magistratures) deviennent fréquemment objet de dons. Comme pour toute offrande de vêtements, la ceinture se veut riche et élégante ; au contraire, celle d'Électre demeurera dépouillée de toute ornementation (v. 452).

Pour les jeunes filles, la ceinture symbolise en particulier le moment de l'initiation sexuelle : on la dédiait à la divinité en deux occasions, le mariage et le premier accouchement<sup>56</sup>. Pausanias (2.33.1) décrit l'usage des jeunes filles de Trézène qui dédiaient leur ceinture à Athéna Apatouria dans le sanctuaire de l'Île Sacrée avant le mariage.

Électre, donc, consacre au père un objet qui définit symboliquement de façon très claire son identité de jeune non mariée. Encore une fois c'est un signe fort de son identité sociale, une identité qui est souvent accentuée dans la légende d'Électre, la fille non mariée d'Agamemnon.

Peut-être pouvons-nous aller un peu plus loin. À Trézène la ceinture est dédiée à Athéna Apatouria. Or, le nom est inséparable des fêtes ioniennes des Apatouria, les fêtes des phratries<sup>57</sup>. Pendant l'une des journées de ces fêtes, à Athènes, les éphèbes dédiaient leurs cheveux coupés comme marque du passage à l'âge adulte, selon un symbolisme diffusé. Déjà Achille dans l'*Illiade* note la polyvalence de l'offre des cheveux, qui est autant un don pour le mort (Patrocle) qu'un rite de passage à l'âge adulte et cette polyvalence est récupérée par Eschyle dans le prologue des *Choéphores*<sup>58</sup>. En tout cas, les cheveux d'Oreste comme offrandes sont un détail qui est toujours présent dans les versions tragiques de la légende des Atrides.

Donc, comme Oreste offre sur la tombe le symbole qui est typique des jeunes hommes (les cheveux), Électre donne, sans le savoir et en plus de sa propre mèche de cheveux, la contrepartie qui est propre aux jeunes filles, c'est-à-dire la ceinture. Ce don renforce le sens de communion entre Électre et le mort (car elle lui voue un symbole fort de son existence), mais aussi les liens entre les φίλοι du mort, car les deux frères sont en train de faire le même vœu.

<sup>54</sup> Cf. Rohde 1898, 13 s.

<sup>55</sup> Pour un catalogue et une bibliographie cf. J. Boardman – T. Mannack – C. Wagner dans *ThesCRA*, vol. 1, s.v. *Dedications*, 296-8.

<sup>56</sup> Cf. Hesych. L 1443 : l'épithète λυσιζώνος était utilisé pour les jeunes filles au moment du mariage et pour la déesse Artemis. *Suda* L 859 atteste aussi l'usage de dédier les 'ceintures virginales' à Artemis Lysizonos. Cf. aussi *Anth. Pal.* 6.59.210.

<sup>57</sup> La célébration des Apatouria était une pratique commune aux Ioniens (cf. Herodot. 1.147). Sur la fête à Athènes voir Deubner 1932, 232-4 ; Parke 1977, 88-92 ; Simon 1983, 74 et Graf 1996 ; sur l'étiologie des Apatouria athéniennes cf. Vidal-Naquet 1981.

<sup>58</sup> Cf. *Il.* 23. 141 et Aesch. *Cho.* 7.



## Conclusions.

Dans un sens, les deux parties de ce discours (l'opposition aux offrandes de Clytemnestre et le rite proposé par Électre) sont convergentes. Chacune des deux sections insiste sur les liens personnels, et presque absolus, qui réunissent les φίλοι au mort.

Dans la première partie, il est question de bloquer un contact répugnant entre un ennemi et la tombe. Nous apprenons que le rite préparé par l'ennemi sera mal reçu par l'esprit du mort aussi, mais le texte reste muet sur la possibilité que les offrandes puissent être inefficaces. Au contraire, conformément à une vision qui est commune dans les conceptions grecques des relations entre les hommes et les morts, l'accent est mis sur les sentiments et le rôle des vivants.

Selon un imaginaire que nous avons trouvé dans d'autres tragédies de Sophocle, le temps sous terre n'avance pas et aucun changement n'influence le monde souterrain. Mais c'est justement sur ce qui se passe *sur* la terre que le texte insiste. L'urgence même avec laquelle Électre invite sa sœur à agir est un indice important. Et ce que Chrysothémis doit faire ne ressemble nullement à un rite normal d'offrande. Les dons qu'Électre prépare marquent avec beaucoup plus d'insistance, par rapport aux libations de sa mère, le lien d'identification entre les φίλοι et le héros mort.

Francesco Mambrini

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Benveniste 1969 = E. Benveniste, *Le Vocabulaire Des Institutions Indo-européennes*, Vol. 2, *Pouvoir, Droit, Religion*, Paris 1969.
- Blundell 1989 = M.W. Blundell 1989, *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge 1989.
- Bowman 1997 = L. Bowman, *Klytaimnestra's Dream: Prophecy in Sophocles' 'Elektra'*, *Phoenix* 51.2, 131-51.
- Burian 1972 = P. Burian, *Supplication and Hero Cult in Sophocles' Ajax*, *GRBS* 13, 1972, 151-6.
- Calame 1998 = C. Calame, *Mort héroïque et culte à mystère dans l'«Œdipe à Colone» de Sophocle : Actes rituels au service de la création mythique*, in F. Graf (hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart-Leipzig 1998, 326-56.
- Calame 2011 = C. Calame, *Myth and Performance on the Athenian Stage: Praxithea, Erechtheus, Their Daughters, and the Etiology of Autochthony*, *CPh* 106, 2011, 1-19.
- Carlier 1984 = P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.
- Dain – Mazon 1958 = A. Dain – P. Mazon, *Sophocle. Tome II : 'Ajax', 'Œdipe Roi', 'Électre'*. Texte établi par A. D., trad. par P. M., Paris 1958.
- Denniston 1954 = J.D. Denniston, *Greek Particles*, Oxford 1954<sup>2</sup>.
- Deubner 1932 = L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932.
- Devereux 1976 = G. Devereux, *Dreams in Greek Tragedy. An Ethno-Psycho-Analytical Study*, Oxford 1976.
- Di Benedetto 1988 = V. Di Benedetto, *Sofocle*, Firenze 1988.
- Di Donato 2006 = R. Di Donato, *'Aristeuein'. Premesse antropologiche ad Omero*, Pisa 2006.
- Edmunds 1996 = L. Edmunds, *Theatrical Space and Historical Place in Sophocles' 'Oedipus at Colonus'*, Lanham MD 1996.

- Finglass 2007 = P.J. Finglass, *Sophocles. 'Electra'*, Cambridge 2007.
- Faraone 1991 = Ch. Faraone, *Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of "Voodoo Dolls" in Ancient Greece*, CA 10, 1991, 165-220.
- Friis Johansen – Whittle 1980 = H. Friis Johansen – E. Whittle, *Aeschylus: 'The Suppliants'*, Copenhagen 1980.
- Garvie 1986 = A. Garvie, *Aeschylus. 'Choephoroi'*, Oxford 1986.
- Gellie 1972 = G.H. Gellie, *Sophocles. A Reading*, Melbourne 1972.
- Gernet 1936 = L. Gernet, *Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne*, AntClass 5, 1936, 325-39 (= Gernet 1968, 288-301).
- Gernet 1948 = L. Gernet, *La notion mythique de la valeur en Grèce*, Journal de Psychologie 41, 1948, 415-62 (= Gernet 1968, 93-137).
- Gernet 1951 = L. Gernet, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, Année Sociologique 1, 1951, 21-119 (= Gernet 1968, 175-260).
- Gernet 1968 = L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.
- Gernet 1997 = L. Gernet, *La famiglia nella Grecia antica*, Roma 1997.
- Gill – Postlethwaite – Seaford 1998 = Ch. Gill – N. Postlethwaite – R. Seaford, *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998.
- Graf 1996 = F. Graf, in *DNP* 1 (1996), s.v. *Apaturia*, 825 s.
- Henrichs 1983 = A. Henrichs 1983, *The 'Sobriety' of Oedipus: Sophocles 'OC' 100 Misunderstood*, HSCPh 87, 1983, 87-100.
- Henrichs 1993 = A. Henrichs, *The Tomb of Aias and the Prospect of Hero Cult in Sophocles*, CA 12, 1993, 165-80.
- Humphreys 1980 = S.C. Humphreys, *Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism?*, JHS 100, 1980, 96-126.
- Jebb 1894 = R.C. Jebb, *Sophocles. The Plays and Fragments. Volume VI: The 'Electra'*, Cambridge 1894.
- Jouan – van Looy 2002 = Fr. Jouan – H. van Looy, *Euripide. Tragédies. Tome VIII, 2<sup>ème</sup> partie. Fragments de 'Bellérophon' à 'Protésilas'*, Paris 2002.
- Kamerbeek 1974 = J.C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries. Part V: The 'Electra'*, Leiden 1974.
- Kells 1973 = J.H. Kells, *Sophocles. 'Electra'*, Cambridge 1973.
- Knox 1961 = B.W. Knox, *The 'Ajax' of Sophocles*, HSCPh 65, 1961, 1-66.
- Kowalzig 2006 = B. Kowalzig, *The Aetiology of Empire? Hero-cult and Athenian Tragedy*, in J. Davidson – F. Muecke – P. Wilson (eds.), *Greek Drama III: Studies in Honour of Kevin Lee*, BICS, London 2006, 79-98.
- Lloyd-Jones 1994 = H. Lloyd-Jones, *Sophocles, Volume I. 'Ajax'. 'Electra'. 'Oedipus Tyrannus'*, Cambridge 1994.
- Lobeck 1829 = Ch.A. Lobeck, *Aglaophamus. Sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Königsberg 1829.
- Mambrini 2011, F. Mambrini, *Diventare eroe. Note per una lettura antropologica di S. 'Ai.' 646-92*, Mètis 9, 2011, 165-91.
- Mauduit 1994 = Ch. Mauduit, *Bain et Libations: à propos de deux emplois de λουτρά dans l' 'Électre' de Sophocle*, in R. Ginouvès – A.-M. Guimier-Sorbets – J. Jouanna – L. Villard (éds.), *L'eau, la santé, la maladie dans le monde grec* (BCH Supplément 28), Athènes 1994, 131-46.
- Mazon 1925 = P. Mazon, *Eschyle. Tragédies. Volume 2. 'Agamemnon'. Les 'Choéphores'. Les 'Euménides'*, Paris 1925.
- Natalicchio 1997 = A. Natalicchio, *Μὴ μνηστιακεῖν: l'annistia in Grecia*, in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia, cultura, arte e società*, vol. 2.2, Torino 1997, 1305-22.

*Les Dons de Clytemnestre et la tombe d'Agamemnon*

- Parke 1977 = H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Ithaca 1977.
- Parker 1983 = R. Parker, *'Miasma': Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.
- Pritchett 1979 = W.K. Pritchett, *The Greek State at War. Part III: Religion*, Berkeley 1979.
- Reinhardt 1973 = K. Reinhardt, *Sophokles*, Frankfurt am Main 1973.
- Rohde 1903 = E. Rohde, *'Psyche'. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg-Leipzig 1903<sup>3</sup>.
- Scodel 2006 = R. Scodel, *Aetiology, Autochthony, and Athenian Identity in 'Ajax' and 'O.C.'*, in P. Wilson – F. Muecke – J. Davidson (eds.), *Greek Drama III: Studies in Honour of Kevin Lee*, BICS London 2006, 65-78.
- Schadewaldt 1932 = W. Schadewaldt, *Der Kommos in Aischylos' 'Choephoren'*, *Hermes* 67.3, 1932, 312-54.
- Scheid-Tissinier 1994 = E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratique*, Nancy 1994.
- Simon 1983 = E. Simon, *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Madison 1983.
- Sommerstein 2008 = A.H. Sommerstein, *Aeschylus, Vol. I. 'Persians', 'Seven against Thebes', 'Suppliants', 'Prometheus Bound'*, Cambridge 2008.
- Taplin 1975 = O. Taplin, *The Title of Prometheus Desmotes*, *JHS* 95, 1975, 184-6.
- Vernant 1953-54 = J.-P. Vernant, *Le pur et l'impur*, *Année Sociologique* 4, 1953-54, 331-52 (= Vernant 1974, 121-40).
- Vernant 1963 = J.-P. Vernant, *Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*, *L'Homme* 3, 1963, 12-50.
- Vernant 1974 = J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974.
- Vidal-Naquet 1981 = P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981.
- von der Mühl 1961 = P. von der Mühl, *Einige Gedanken zum Y der 'Ilias'*, *MH* 18, 1961, 198-203.
- West 1990 = M. West, *Studies in Aeschylus*, Leipzig 1990.
- West 2001 = M. West, *Studies in the Text and Transmission of the 'Iliad'*, München-Leipzig 2001.

**Abstract:** At ll. 431-63 of Sophocles' *Electra*, the main character persuades her sister Chrysothemis to throw away the apotropaic libations sent by Clytemnestra and to substitute them with gifts that will ultimately help the avenging plan of Orestes. This scene echoes closely the sequence of events that dominates the *Choephoroe*. At the same time, many themes that appear to be typical of Sophocles are densely woven in this passage. The heroic tomb is the battleground for a combat between friends and enemies of the dead, who seek to win the help of the hero to their side (or to neutralize his powers). The living φίλοι struggle to protect the bonds of reciprocity that still tie them to the deceased and that are threatened by the initiative of the adversaries. These themes of the episode, along with the symbolism of Electra's own gifts, will be studied in the light of Sophoclean dramaturgy and the Greek rituals of offering to the dead and hero cult.

**Keywords:** Sophocles, *Electra*, libations, ritual, cult of the dead.