

Introduction

Discours de la méthode et autres préliminaires

Il n'y a dans ces pages introductives aucun esprit polémique, mais seulement le souci d'avancer à découvert, dans la plus grande honnêteté.

– Hum, hum ! dit Goethe, votre passion de l'arc vous a fait acquérir pas mal de connaissances curieuses, de connaissances vivantes, qu'on n'acquiert que dans la pratique. C'est l'avantage de toute expérience tentée avec passion, qu'elle nous fait pénétrer le fond des choses. En outre, il est bon de tâtonner et de se tromper : c'est ainsi qu'on finit par apprendre, et non seulement la chose elle-même, mais tout ce qui est en rapport avec elle.
(Conversations de Goethe avec Eckermann)

Que soient à moi...

« Que soient à moi la *kitharis* et l'arc recourbé ;
Γῶς οἴκ μῦσχατῦλ ἀγ ἠῦνς μῆϛ μχορῆνχ ἀἔζχ :
enfin et surtout, je révélerai aux hommes dans mes oracles les desseins infailibles de Zeus.
Ετῦψ <φ1> ἄπστῖρθκυκ Φκῦλ πσογταῖχ δθωνῦπ0 »

Telles sont les premières paroles d'Apollon aux vers 131 et 132 de l'*Hymne pseudo-homérique* qui lui est consacré¹. A peine sevré et démailloté au pied du palmier de Délos, l'énergique nouveau-né balise lui-même les contours de sa *timé*, le « domaine de compétence », la « part d'honneur » qui lui reviennent². Apollon « réclame comme son bien propre³ », les insignes de son pouvoir que

1. Traduction de J. Humbert, modifiée: pour rendre γῶς οἴκ, j'ai préféré « Que soient à moi » à « Qu'on me donne », qui suppose un intermédiaire entre Apollon et ses instruments; ce n'est pas précisément la lyre que réclame Apollon, mais la *kitharis*, une forme ancienne de cithare; à la fin du vers 131, je substitue un point-virgule aux deux points; en remplaçant « aussi » par « enfin et surtout », je renforce la valeur additive et intensive de la particule φῖ. Je renvoie à la traduction de F. Cassola (*FLV*). Callimaque semble imiter ces paroles dans son *Hymne à Apollon* (v. 43-45): *Il a dans son lot l'archer et l'aède – car l'arc est son bien, et le chant aussi. À lui prophétesses et devins.*
2. Detienne 5, p. 86. Sur cette notion, voir aussi p. 87-88 et E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II *Pouvoir, droit et religion*, p. 50-55.
3. J'emprunte l'expression à G. DUMÉZIL dans *Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie*, p. 27.

son la *kitharis* et l'arc et proclame sa mainmise sur la mantique. Plusieurs auteurs ont été sensibles à l'importance de ces premiers mots fondateurs d'autant plus expressifs que le récit cède la place à la parole du dieu. Ainsi, et je précise tout de suite que la thèse que je développe ne fait aucun emprunt à la trifonctionnalité, c'est dans les modes d'action que ces vers attribuent à Apollon naissant que G. Dumézil reconnaît les deux premiers niveaux de l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne : la deuxième Esquisse de la « Suite vocale et apollinienne » de l'*Apollon sonore* montre comment la première fonction, celle du sacré, de la communication réciproque entre les hommes et les dieux, ressortit à la lyre et à l'oracle alors que la deuxième fonction, celle de la guerre, est assumée par l'arc. Quant à la troisième fonction, celle de l'économie, de la production des ressources, elle est exprimée par la « chape d'or » recouvrant Délos sous les pas d'Apollon aux vers 133-139, préfiguration de l'« afflux des offrandes » qui va enrichir le sanctuaire⁴. Comme pour la Vâc védique, le comparatiste ne voit pas dans ces caractères apolliniens une « accumulation fortuite ou capricieuse de pouvoirs », mais une « structure » dont le « principe d'unité » est la voix articulée des hommes⁵. Dans ses pages des *Dieux de la Grèce* consacrées à Apollon, W.F. Otto distingue le vers 131 avant de relever certaines des affinités entre l'arc et la lyre⁶. Et, sans mentionner le vers suivant, c'est bien à partir de ces deux instruments qui frappent juste et loin, que le savant aux « intuitions raisonnées » pleines de « vertu stimulante » et de « fraîcheur⁷ », se tourne vers la connaissance de l'avenir, vers l'oracle delphique et cet « idéal de distance » qu'il reconnaît à Apollon⁸. Dans son *Apollon le couteau à la main*, M. Detienne note que « l'enfant Apollon devient ce qu'il est » en prononçant ce qu'il appelle la « première profession de foi du fils de Létô⁹ ». Cet auteur, qui a déjà signalé en note les liens entre l'arc et la lyre au sujet de l'Ulysse archer et musicien du chant XXI de l'*Odyssée*¹⁰, ne s'arrête pas sur le fonds du vers 131 de l'*Hymne pseudo-homérique*, mais se concentre sur le vers suivant : il s'attache à articuler l'affirmation du pouvoir prophétique que formule Apollon à la volonté qu'a le dieu de fonder un sanctuaire pour délivrer sa parole oraculaire, elle-même fondatrice de cités, de temples ou de rituels¹¹. Or, si la déclaration de l'Apollon oraculaire du vers 132 est intimement liée à l'activité ultérieure de l'Apollon fondateur du site de Delphes – et de l'Apollon Archégète –, elle est tout autant, et peut-être même davantage, solidaire de la

4. Dumézil 4, p. 25-34, 53.

5. *Ibidem*, p. 52.

6. W.F. OTTO, *Les dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, p. 93-95 (= mais moins développé, *L'esprit de la religion grecque ancienne. Theophania*, p. 111-112).

7. M. DETIENNE, *Au commencement était le corps des dieux*, p. 14, préface au livre de W.F. Otto.

8. W.F. OTTO, *Les dieux de la Grèce*, p. 96-97.

9. Detienne 4, p. 135 et 150. Les premiers mots du dieu nouveau-né le rendent immédiatement « opérationnel », comme le montre le reste du poème. Nous touchons ici à ce que le philosophe anglais du langage J.L. AUSTIN appelle une « énonciation performative », c'est-à-dire qui fait quelque chose en disant cette même chose et/ou par le fait de la dire (*Quand dire, c'est faire*, p. 24-25, 39-56, 181). Ainsi, quand Apollon réclame l'arc et la lyre, quand il proclame sa mainmise sur la mantique, dès ce moment, il *est* effectivement le dieu archer, le dieu musicien et le dieu oraculaire. Il y a du *krainô* dans ces vers. On y retrouve l'essentiel de la signification de ce verbe analysé par E. BENVENISTE (*op. cit.*, p. 35-42) : la parole divine – comme ici celle d'Apollon – ou royale se réalise sur le champ.

10. *Ibidem*, n. 144, p. 261-262.

11. *Ibid.*, par exemple, p. 135 : « Le texte même de la narration du devenir apollinien mêle étroitement l'oracle et la fondation en soi. » Voir aussi p. 150 et 174.

réclamation du vers précédent. Le dieu vient au monde en réclamant et en proclamant. Il y a là une nuance soulignée par G. Dumézil. Apollon commence par *réclamer* ses deux principaux attributs que sont la lyre et l'arc parce qu'il ne les a pas en main dès la naissance: « Il doit donc en passer commande. » Ensuite, il peut *proclamer* le principal don qu'« il possède en lui, par nature ¹² ».

Réunis dans le même vers 131, les deux instruments sonores, à bras et à cordes, laissent fortement entendre leur totale solidarité. Le texte grec insiste, tout d'abord, sur le caractère impératif d'un souhait de possession ¹³, comme s'il était formulé par un enfant réclamant ses premiers jouets ¹⁴. L'utilisation des deux noms concrets, *kitharis* et *toxa*, donne aussi une valeur quasi iconographique aux deux instruments ¹⁵: écouter ou lire le vers 131, pour un Grec, c'était aussi voir l'arc et la lyre l'un à côté de l'autre dans les mains du même dieu, comme ils les voyaient familièrement dans ses représentations figurées, vases ou statues. Toutefois, comme le remarque A.M. Miller dans son commentaire philologique de l'*Hymne pseudo-homérique à Apollon*, c'est le pouvoir oraculaire du dieu que le poète a mis en valeur: il le présente le dernier, après la *kitharis* et l'arc, et lui consacre un vers entier qui a un sens par lui-même tout en usant de ressources syntaxiques valorisantes et différentes de celles du vers précédent ¹⁶. Grammaticalement indépendants l'un de l'autre, les vers 131-132 sont en fait étroitement solidaires au point d'être difficilement dissociables. Ces deux vers, « denses comme une formule » ainsi que le relève G. Dumézil ¹⁷, expriment de la meilleure des façons l'argument général de la thèse que je défends: de même qu'il y a une articulation très intime entre l'arc et les instruments de musique à cordes du type de la lyre, il y en a une autre tout aussi étroite entre l'arc et la lyre d'un côté, et la mantique de l'autre. Le dieu Archer *est* le dieu Musicien et il *est* aussi le Devin, le *Mantis*, truchement de Zeus son père et, plus largement, le dieu omniscient. Présentant *Les dieux de la Grèce* de W.F. Otto, M. Detienne souligne – plus clairement que ne l'exprime le savant allemand – que « le principe d'organisation de la configuration apollinienne se loge entre l'arc et la lyre, instruments homologues d'Apollon qui, tous deux, frappent juste et lancent au

12. Dumézil 4, p. 27. Mais Apollon réclame-t-il vraiment la *kitharis* et l'arc? Formuler ainsi les choses suppose que les deux instruments sont « déjà là ». Apollon peut aussi proclamer la volonté de posséder des instruments qui apparaissent avec lui en même temps qu'il les nomme.

13. La volonté de posséder est exprimée deux fois, par οθκ et par ηδνς. A. BAILLY (*DGF*) signale, sous ηδνθλ « aimé, chéri, cher », qu'« en poésie », l'adjectif « s'emploie comme équivalent de l'adjectif possessif mon, ton, son, etc., mais toujours appliqué à des êtres ou à des objets réputés chers ». P. Chantraine (*DELG*, sv), relève aussi ce sens en précisant qu'il exprime la « possession inaliénable ». Le possessif, ηδνς s'accorde avec μδσχτδλ, le nom le plus proche, mais il s'applique aussi à l'arc: il faut restituer μχορδνχ αέζχ [ηδνχ].

14. Je me fonde ici sur les valeurs de l'optatif de souhait γδς: dans sa *Syntaxe grecque* (§ 189), J. Humbert reconnaît à ce mode un caractère primitif, concret et spontané qui me paraît tout à fait approprié aux premières paroles d'Apollon nouveau-né.

15. Valeur renforcée, pour l'arc, par l'adjectif *kampula* qui laisse imaginer les courbures de l'instrument.

16. À savoir le passage de formes nominales (μδσχτδλ et αέζχ) à une forme verbale (ετδνψ) « plus vigoureuse » et le passage d'un optatif de souhait (γδς) à un futur (ετδνψ). Voir A.M. MILLER, *From Delos to Delphi. A literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*, p. 54. La mantique est aussi mise en valeur par la place du verbe ετδψ, « faire savoir, en parlant d'un oracle ou d'un dieu » (*DGF*, sv) en tête de vers, et par celle de la particule φī indispensable pour la métrique et pour le sens. Enfin, conformément aux valeurs de volonté et de possibilité permanente exprimées par le futur grec et que souligne J. HUMBERT (*op. cit.*, § 252), la forme ετδνψ indique une compétence destinée à durer et appartenant en propre à Apollon.

17. Dumézil 4, p. 27.

loin des traits¹⁸ ». Dans le *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, J. Carlier souligne aussi l'intérêt des vers 131-132 : elle s'appuie sur le premier pour noter que « les Grecs sentaient vivement les rapports de la lyre (ou cithare) avec l'arc », et renvoie implicitement au second quand elle rapproche parole poétique et parole oraculaire¹⁹. Dans *La religion grecque*, L. Bruit Zaidman et P. Schmitt Pantel relèvent également combien les mêmes vers « semblent caractériser les principaux types d'intervention du dieu bien au-delà de Délos et de Delphes ». Ces deux auteurs voient dans « la lyre et l'arc » les instruments « qui symbolisent les deux modes d'action essentiels du dieu, ceux qui semblent organiser tous les autres et en permettre une lecture cohérente » et reconnaissent que la « fonction oraculaire est associée à celle de la lyre qui préside à l'art sacré du chant et de la musique. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de faire communiquer, de mettre en harmonie le monde des dieux et celui des hommes²⁰ ». C'est bien là, « entre l'arc et la lyre », dont il reste à démontrer la quasi-identité, que je situe moi aussi le noyau organisateur des domaines et des façons d'agir d'Apollon, le lieu tout symbolique où viennent s'ordonner différentes facettes du dieu. Apollon est au monde comme un archer et un musicien, mais il me semble que c'est plutôt autour de la figure de l'archer, dans sa panoplie, en particulier la flèche en vol avec toute sa charge symbolique et les images dont elle est porteuse, que les différents caractères de la sphère apollinienne font système. Je propose de voir dans l'archer, avec son arc et ses flèches, l'« être profond » d'Apollon, pour reprendre la formule de M. Delcourt lorsqu'elle s'interroge sur l'énigmatique personne d'Héphaïstos²¹. M. Delcourt – dont je ne discuterai pas ici la perspective psychanalytique – n'a jamais précisé ce qu'elle entendait par cette expression qu'on a le droit de trouver un peu vague, mais le contexte laisse penser qu'il s'agit d'une sorte de substrat, de constituant intangible qui permet d'expliquer la figure d'un dieu, qui dit ce dieu mieux que tout et qui fait donc qu'il est lui et pas un autre. Ainsi, alors que c'est plus souvent au chant du poète et aux accents de la lyre qu'est associée la dimension oraculaire d'Apollon, c'est plutôt dans sa nature d'archer que je pense déceler pourquoi Apollon est le dieu de la mantique²². De façon plus générale, c'est précisément parce qu'il est le dieu de l'arc et des flèches qu'il est le dieu omniscient, celui qui sait ce qui se passe au loin dans le temps, mais aussi dans l'espace, celui qui fait communiquer le visible, l'ici et maintenant, avec l'invisible, l'ailleurs inconnu et lointain sur lequel l'homme souhaite avoir prise²³. M. Detienne semblerait

18. Detienne 1, p. 13-14.

19. J. CARLIER, « Apollon », *op. cit.*, p. 54.

20. L. BRUIT ZAIDMAN et P. SCHMITT PANTEL, *op. cit.*, p. 138, dans un développement sur Apollon précisément intitulé « Apollon, la lyre et l'arc ».

21. M. DELCOURT, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, p. 11.

22. Cf. *Hymne ps. hom. Apollon*, 132 : il est possible de faire des *némertéa boulén* de Zeus, une lecture sinon « archère », du moins balistique. Ce sont des *desseins infaillibles* dans les deux sens du verbe *amartanô*, « manquer le but (en tirant, etc.), se tromper, commettre une faute » (*DELG, sv*), dont l'adjectif *némertés*, « qui ne trompe pas, véridique » (*DELG*, sous « *δοχραῖπψ* »), est un composé. Les arrêts de Zeus qu'Apollon se réserve de révéler dans ses oracles atteignent la vérité comme les flèches touchent au but, sans « faillir », c'est-à-dire, sans tomber vainement à terre et sans manquer la cible. Nous verrons pareillement voler les flèches du poète-archer de Pindare.

23. Voir M. CASEVITZ, « *Mantis*: le vrai sens », p. 2-11 : les exemples homériques montrent, qu'à l'origine, le devin est un homme de grand savoir qui révèle ce qui, pour les autres hommes, est caché ou incompris

presque disposé à s'engager dans la même voie quand il indique, dans une note à propos de la colère d'Apollon envers les prétendants du chant XXI de l'*Odyssée*, que « l'arc d'Apollon [...] est l'instrument d'une puissance et d'une force surnaturelle, laquelle frappe de loin, soudainement, et va toujours droit au but »²⁴. Je serais tenté de continuer : cet arc et l'état d'esprit qui va avec contribuent grandement à faire tenir Apollon et je suis sensible à l'analyse suggestive de la condition d'archer et de ses conséquences sur le statut même du dieu que fait M. Éliade dans un passage de l'*Histoire des croyances et des idées religieuses* :

« Grâce à Apollon, le symbolisme de l'arc et de l'archerie révèle d'autres situations spirituelles : la maîtrise de la distance, et donc le détachement de l'“immédiat”, de la viscosité du concret ; le calme et la sérénité qui implique tout effort de concentration intellectuelle. [...] La sérénité apollonienne [*sic*] devient, pour l'homme grec, l'emblème de la perfection spirituelle et, partant, de l'esprit²⁵. »

On comprend que le caractère archer d'Apollon conditionne, en quelque sorte, sa personnalité en marquant la supériorité du *noûs*, de l'esprit. Tout d'abord, l'Archer, maître de la distance, du lointain et de la durée, n'est pas cantonné dans la proximité et dans l'instant : comme son arc, son esprit porte loin et peut transcender les contraintes d'espace et de temps en rendant proche ce qui est éloigné. La réflexion de M. Éliade a aussi le mérite de suggérer pourquoi Apollon ne peut pas être un dieu à *mêtis* et à *technê*²⁶ : étranger à toute contrainte matérielle, dépourvu de toute compétence technique, Apollon est doté d'une intelligence qui n'a rien de pratique, mais qui, détachée « de la viscosité du concret », est tout entière affaire de « concentration ». Bref, c'est une intelligence d'archer – et aussi de musicien – dans laquelle seul l'esprit est à l'œuvre, une façon de connaître et de savoir qui, en dehors du champ de la *mêtis*, opère avec la fulgurance et l'infaillibilité de la flèche.

Les voix d'Apollon ?

Ce livre se situe dans la lignée d'un Mémoire de Maîtrise d'Histoire sur *Artémis et le palmier-dattier*, entrepris sous la direction de P. Briant et de Cl. Leduc à l'Université de Toulouse-Le Mirail. C'est dans le sillage des recherches de Cl. Leduc sur Athéna et l'*élaia*, l'olivier femelle et cultivé²⁷, que j'ai travaillé sur Artémis. La cohérence que semble trouver le mythe si foisonnant

– οὐρανὸν ἐκκλ. est à rapprocher de οὐρανὸν ἐκκλ., « révéler ce qui est caché, d'où dénoncer » et non de οὐρανὸν ἐκκλ., « être pris de rage, de délire » (p. 13-18) – et qui applique son savoir dans toute l'étendue du temps et de l'espace.

24. Detienne 4, n. 113, p. 260.

25. Éliade 2, p. 287. Je renvoie aux sections 89-91 (p. 280-287) consacrées à Apollon. Voir A. MOTTE, « Mircea Éliade et la religion grecque », p. 117-118 : à propos de cette analyse sur Apollon et d'une autre sur les héros grecs, A. Motte souligne combien « M. Éliade excelle à mettre en perspective les faits qu'il étudie. Emanant d'un historien à qui tant de cultures religieuses sont familières, ces appréciations ont du poids » (p. 118).

26. Sur ces deux notions, il faut voir M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, ainsi que Fr. FRONTISI-DUCROUX, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*. Nous y reviendrons.

27. Cl. LEDUC, « Réveries sur la Vierge à l'olivier », p. 259-275 ; « Les naissances miraculeuses dans la mythologie grecque. La naissance androgénique et céphalique d'Athéna », p. 90-175 ; « Atena i Polivera », p. 117-139 ; « Présentation de mes recherches sur Athéna et l'olivier », p. 41-52.

d'Athéna dans la façon dont les Grecs se représentaient l'olivier, pratiquaient sa culture, travaillaient et utilisaient son bois, fut pour moi une invitation à comparer le discours mythique en paroles et en images que les Grecs tiennent sur Artémis et le discours botanique que tient Théophraste sur le palmier-dattier (*phoenix*) et la phéniciculture dans ses *Recherches sur les plantes*. La confrontation permettait d'établir une étroite correspondance entre des caractères apparemment hétérogènes de la « constellation » artémisienne et de conférer à cette dernière une certaine unité. C'est ainsi que l'espace du palmier-dattier, celui d'Artémis et de ses sanctuaires se confondent, avec une prédilection pour les « eaux composées » épaisses, riches et salées aux vertus maternelles et fécondantes. Autour de cet arbre nourricier à pain et à lait, autour de cet arbre vierge dépourvu de bois de cœur, c'est-à-dire de matrice, sont peut-être venues cristalliser les images de la *parthénos* kourotrophe. L'utilisation possible du bois de palmier pour la facture de l'arc, des ressemblances troublantes entre le comportement particulier de ce bois et le maniement de l'arc réflexe, ainsi que la présence familière du palmier en Crète, font du *phoenix* un arbre particulièrement approprié à la très crétoise déesse archère du panthéon hellénique. Enfin, un isomorphisme poussé entre la déesse et son arbre culmine dans la statuaire si « phoinicienne » de l'Artémis polymaste d'Ephèse. J'avais alors mis en place un dense faisceau de convergences qui permettait d'approcher davantage en son centre le noyau organisateur des façons d'être et d'agir de la déesse et c'est dans un arbre d'origine orientale mais familier sur les bords de la mer Egée – en Crète surtout – et dans les gestes concrets de sa culture et de son utilisation que je proposais de rechercher l'« être profond » d'Artémis²⁸. C'est là, à l'ombre du palmier et de l'arc ondoyant dans ses frondaisons, que j'ai commencé à m'intéresser à Apollon, le frère jumeau, né sous le même *phoenix*, à Délos, archer, lui aussi, et musicien. J'ai alors proposé dans un Diplôme d'Études Approfondies intitulé *Recherches sur les attributs d'Apollon*, dirigé par J.-P. Albert et Cl. Leduc au siège toulousain de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, de fédérer de nombreuses prérogatives d'Apollon autour d'un centre commun représenté par la nature « archère » du dieu. À l'issue de ce DEA, j'entrevois ce que pourraient être les grandes lignes d'un travail de thèse centré sur un Apollon archer, musicien et devin, ainsi que sur ses instruments tendus et sonores : l'arc avec ses flèches, la lyre avec ses notes et la Pythie avec ses oracles.

Les voix d'Apollon ? Ce titre, qui résonne comme un écho de l'*Apollon sonore* de G. Dumézil, rejoint aussi le jeu de mots que fait N. Loraux dans sa préface au *Corps virginal* de G. Sissa : la prêtresse d'Apollon à Delphes est à la fois « un corps qui se fait voix » et un corps « qui se fait voie [...] de passage pour la parole du dieu²⁹ ». Ce qui est vrai de la Pythie l'est également de la lyre et de l'arc : les deux instruments à cordes d'Apollon sont à la fois des « voies » sonores par lesquelles passent la musique et la flèche du dieu et des « voix » sonores qui délivrent son message, non pas articulé ici, mais musical et empenché, quand sont ébranlées les cordes de la lyre et de l'arc. La marche que nous allons suivre est tout indiquée

28. Voir la présentation de ces recherches dans « Artémis et le palmier-dattier », p. 69-93.

29. N. LORAUX, *Un secret bien gardé*, p. 8.

par les premiers mots d'Apollon dans l'*Hymne pseudo-homérique*. L'Archer est le Musicien. Nous partirons du chant XXI de l'*Odyssée*, quand l'archer Ulysse se fait musicien, pour les hymnes de Pindare où le poète se fait archer, puis pour la Crète de l'arc, des premières cithares et du palmier-dattier d'Apollon, et enfin pour d'autres lieux et d'autres temps qui nous renseignent sur la parenté universelle de l'arc et de la lyre. Arrivés à ce point, nous nous interrogerons sur les fondements de la parenté entre ces deux instruments. Par leur morphologie, leur facture, leur maniement et leur conduite de retournement, ce sont des puissances à l'« harmonie palintrope » et qui requièrent les compétences de spécialistes. Enfin, corps bien vivants et sonores au caractère affirmé, ils savent donner de la voix et ne se laissent pas facilement apprivoiser.

L'Instrumentiste à cordes est le dieu omniscient. Nous nous rendrons à Delphes avec le dieu *qui sait tout dans son esprit*. Quand Apollon apprend l'infidélité de Coronis (Pindare, *Pyth.*, III) et qu'il découvre les futurs prêtres du sanctuaire (*Hymne ps. hom. Apollon*), son *noûs* d'archer fuse comme une flèche vers la cible en abolissant la distance, à la façon des archers japonais et de l'Inde ancienne. Aux antipodes de la *mêtis*, la façon d'agir d'Apollon est une concentration. Cette « télésience » de l'Archer, cette connaissance directe du lointain, se double d'une prescience. Les oracles de *Loxias*, le dieu « oblique » de la mantique, mais aussi le dauphin et le serpent, véritables « flèches vivantes », vont droit au but en zigzaguant comme les flèches à la décoche. Immobile en plein vol avec Zénon d'Élée, les chasseurs à l'arc et G. Bachelard, invisible pour l'archer qui la décoche, mais aussi « véhicule » chamanique d'Abaris, la flèche ouvre une brèche dans l'espace et dans le temps et prend tout son pouvoir de transcendance. Enfin, les *Dialogues pythiques* de Plutarque mettent en évidence d'étroites affinités, autour d'Apollon, entre la mantique inspirée à Delphes et les jeux de l'arc et de la lyre : Apollon inspire la Pythie comme il joue de la lyre ou comme il tire à l'arc, à la façon d'un instrumentiste qui s'empare, sans le forcer, d'un instrument à cordes saisi par l'enthousiasme³⁰.

Méthodologie

À l'occasion du Mémoire de Maîtrise et du DEA, a commencé à se dessiner une problématique basée sur une méthode comparative et une approche anthropologique de la mythologie grecque. Le présent travail fait souvent référence à l'ouvrage écrit par M. Detienne et J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, dont il s'inspire aussi d'un point de vue méthodologique, quand les auteurs reprennent pour Athéna la distinction établie par G. Dumézil à propos du dieu Mars à Rome³¹ : « Le mode d'action d'un dieu est plus caractéristique que la liste des lieux de son action, des occasions de ses services³². » Or, les premières pages d'*Apollon le couteau à la main* sonnent différemment. Si M. Detienne

30. En raison de sa date de parution, je n'ai pu utiliser la traduction commentée des *Dialogues pythiques* par Fr. ILDEFONSE (GF Flammarion, Paris, septembre 2006).

31. Dumézil 2, p. 179, 208-235. Ainsi, quand il intervient dans le domaine de l'agriculture, Mars continue à agir comme un guerrier toujours combatif.

32. M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence*, p. 169.

considère, malgré tout, que « le paradigme du mode d'action » reste « heuristique [...] dans les pratiques expérimentales », il préfère « récuser le modèle dumézilien du mode d'action d'une puissance divine » au titre qu'« il se révèle nuisible lorsqu'il se donne pour visée d'atteindre "une manière et des moyens constants d'agir", conduisant ainsi à figer toute figure divine dans une définition statique et renforçant la vision la plus paresseuse : celle d'un dieu naturellement individué qu'un petit nombre de traits permettent d'identifier sans coup férir³³ ». C'est mettre à mal l'idée d'un quelconque noyau organisateur et c'est mettre à bien rude épreuve le parrainage de M. Delcourt évoquée plus haut, tant il paraît peu enviable de s'exposer à tomber sous le coup d'une telle condamnation. Je ne suis pas un dévot du culte de l'« être profond », mais je préfère persévérer sinon dans la paresse, du moins dans mon approche en livrant au jugement du lecteur les résultats obtenus. *Eppur, si muove !* serais-je tenté de penser, l'abjuration en moins. Dans un certain nombre de ses champs d'action, Apollon opère comme un archer. L'arc, mais aussi la lyre et la Pythie, se révèlent être moins des attributs d'Apollon ou des signes de reconnaissance que des éléments constitutifs du dieu, des objets qui par leur être matériel, par les images et les valeurs qu'ils représentent ou développent, font *résonner* et *raisonner* Apollon. Il convenait alors de confronter le discours mythique sur Apollon au discours tenu par les auteurs et les imagiers sur divers champs d'activités du dieu, le tir à l'arc, le jeu de la lyre ou de la cithare, la mantique, mais aussi sur le palmier-dattier de la « nativité » délienne et sur certains « pensionnaires » de son bestiaire liés à la figure de l'archer. C'est, au reste, ce type de démarche que propose Cl. Lévi-Strauss quand il présente, dans les toutes premières pages des *Mythologiques*, les problèmes de méthode posés par l'étude des mythes. Il préconise de comparer le mythe étudié aux autres discours que tient la population à laquelle il appartient : « Nous [...] revendiquons pour notre usage toute manifestation de l'activité mentale ou sociale des populations étudiées, dont il apparaîtra en cours d'analyse qu'elle permet de compléter le mythe ou de l'éclairer, quand elle n'en constitue pas, au sens que les musiciens donnent à ce terme, un accompagnement "obligé". » Et peu après : « ...ce sont les exigences de l'analyse qui, à mesure qu'elle progresse, imposent la mise à contribution de mythes provenant de régions plus éloignées³⁴ ». ... De fait, pour rechercher l'« être profond » d'Apollon, il me semble pertinent d'utiliser des données relatives à des peuples éloignés des Grecs de l'Antiquité, dans l'espace mais aussi dans le temps. Il faut souhaiter longue vie au « comparatiste constructif » défendu par M. Detienne, qui se déplace « sans passeport » entre des sociétés qui se connaissent ou le plus souvent s'ignorent, des sociétés voisines ou non apparentées, séparées ou non par le temps et par l'espace. C'est tout le sujet de *Comparer l'incomparable* qui plaide pour le travail main dans la main de l'historien et de l'anthropologue, pour une histoire naturellement ouverte à l'anthropologie, au comparatisme et qui en tire profit sans pour autant perdre son âme³⁵. Il ne s'agit pas de tomber dans un comparatisme

33. Detienne 4, p. 14-15.

34. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, t. I, *Le cru et le cuit*, p. 12.

35. Detienne 5, p. 9-59 en particulier. Voir aussi Detienne 6, p. 23, où l'auteur revendique de comparer « au plus proche » comme « au plus loin » en se démarquant de G. Dumézil et de Cl. Lévi-Strauss qui ne veu-

excessif, de « boucher des trous », de combler des lacunes en battant le rappel de coutumes exotiques pour légitimer telle hypothèse ou bien pour soutenir d'une béquille tel argument fragile. Mais, attentif au piège de l'« analogie illusoire » que dénonce avec énergie B. Leclercq-Neveu dans sa très méthodologique préface à la réédition du *Crime des Lemniennes* de G. Dumézil³⁶, l'historien helléniste a tout intérêt à tirer profit de rapprochements éclairants, de comparaisons pertinentes et enrichissantes pour mieux comprendre les Grecs³⁷. C'est ainsi, par exemple, que le rapprochement avec les archeries nord-amérindienne, japonaise, ottomane, de l'Inde ancienne ou de l'Occident contemporain, tout comme les témoignages des luthiers et des violonistes d'aujourd'hui, éclairent la figure de l'Archer et du Musicien du panthéon en rendant plus parlantes leur consubstantialité et l'intime solidarité qui les lie à la figure du *Mantis*. Ces analyses ont d'autant plus de force qu'elles s'appuient sur un horizon d'« universaux », d'« invariants » anthropologiques, ou encore d'« anthropismes », c'est-à-dire, selon la définition que R. Goossens donne de ce dernier terme, des « représentations collectives si naturelles à l'homme, qu'elles se retrouvent à peu près identiques dans l'évolution de toute société, sans qu'il y ait emprunt de l'une à l'autre³⁸ ». Mais il y a là une notion délicate à manipuler que G. Dumézil, M. Detienne ou J.-P. Vernant n'ont jamais défendue et qui a de quoi effrayer quelque peu. Ce sont les études de P. Boyer en anthropologie cognitive qui, en donnant un solide ancrage théorique à l'utilisation des universaux, m'ont permis de les considérer de façon plus détendue et plus ouverte. L'exploration de ce qu'il appelle le « sous-sol » mental et des mécanismes qui y fonctionnent permet de comprendre que si la religion a des traits communs universels, si des concepts religieux importants partagent les mêmes thèmes depuis des millénaires et dans le monde entier, c'est parce qu'ils sont rendus possibles et déterminés par les propriétés universelles du « cerveau-esprit » humain lui-même produit d'un patrimoine génétique commun issu d'une longue histoire évolutive. Les êtres humains appartenant à la même espèce, il ne faut pas s'étonner qu'il existe des universaux transculturels, des thèmes et des concepts récurrents qui se retrouvent sous la même forme dans des environnements culturels très différents³⁹. Ainsi, des études réalisées sur la précocité du sens moral auprès de très jeunes enfants donnent des résultats similaires

lent « rien comparer qui ne soit susceptible d'être rapporté à une histoire commune – pour l'un, l'horizon des langues indo-européennes, pour l'autre, l'unité historique et géographique de l'Amérique » (n. 27, p. 185).

36. Dumézil 1, p. 5-34.

37. Pour une présentation et une justification de l'« anthropologie historique » en Grèce ancienne, démarche « fondamentalement comparative », voir l'introduction de J.-P. VERNANT à *La Grèce pour penser l'avenir*, p. 13-23. V. PIRENNE-DELFORGE (« Religion grecque », *Religions de l'Antiquité*, p. 85-86) souligne que, de façon plus générale, l'étude de la religion grecque « ne peut que se trouver enrichie » par « l'utilisation complémentaire » des différentes méthodes d'approche. Voir aussi *Le métier de Zeus*, étude résolument « comparatiste » de la métaphore du tissage en Grèce et à Rome, par J. Scheid et J. Svenbro qui pratiquent un « comparatisme contrastif, c'est-à-dire [...] visant surtout les différences et qui ne se contente pas de cataloguer les ressemblances entre les cultures comme autant de manifestations d'une "essence cachée". Au contraire, notre approche comparatiste fait de la ressemblance [...] le point de départ d'une réflexion critique » (p. 7-8).

38. H. GRÉGOIRE, R. GOOSSENS et M. MATHIEU, *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, p. 150.

39. Voir P. BOYER, *La religion comme phénomène naturel et Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*. Je remercie V. Pirenne-Delforge de m'avoir incité à explorer cette voie.

en Corée et en Amérique indépendamment des conditions de vie des «sujets» ; des exemples venant de Java, d'Inde, du Népal et de Centrafrique, mais que l'auteur aurait pu choisir «à peu près n'importe où et dans n'importe quelle religion» permettent d'expliquer pourquoi tous les groupes humains accomplissent des rituels associés aux dieux ou aux ancêtres et qui ont d'importants points communs ; ou encore, pour discuter la notion d'«entité culturelle» au sein d'un groupe humain particulier : «Bien des traits propres aux agriculteurs américains sont plus typiques des agriculteurs que des Américains ; bien des traits communs aux hommes d'affaires Yoruba se retrouvent plus souvent chez d'autres businessmen de par le monde que chez les Yoruba en général⁴⁰.» Il en va, me semble-t-il, largement de même pour la figure d'Apollon archer qui est au cœur de ce livre. Une bonne partie de ce qu'un archer fait ou pense se retrouve ailleurs qu'au sein d'un groupe donné, de même qu'un arc et une flèche sont ce qu'ils ont toujours été sous tous les cieux où les hommes les ont utilisés et les ont investis de pouvoirs. Il n'est pas scandaleux d'invoquer aux côtés d'Ulysse un Indien de Californie qui n'a ni lu Homère, ni foulé le sol du *mégaron* d'Ithaque, pour mieux saisir la conscience qu'avaient les Grecs du lien originel entre l'arc et la lyre. Il n'y a rien d'illégitime à interroger un archer traditionnel japonais et un Indien de l'Inde védique ou d'Amazonie qui n'ont jamais vu l'Acropole, ou bien encore un chasseur à l'arc contemporain qui n'est pas forcément familier avec les études grecques, pour mesurer au plus près les pouvoirs cognitifs spéciaux dont est doté Apollon par les Grecs et ce qu'il y a de l'archer et de l'archerie dans l'omniscience apollinienne. Je pourrais, comme on dit, multiplier les exemples, même si j'ai choisi ici – que le lecteur se rassure – les plus susceptibles d'affoler la boussole de Clio.

Ma démarche doit aussi à Cl. Lévi-Strauss, ainsi qu'aux auteurs de *La mètis des Grecs*, d'être attentive aux gestes concrets et aux images dont ils sont porteurs, aux objets, à leur forme et aux matériaux qui les composent, ainsi qu'aux animaux – à leur morphologie, à leurs déplacement et comportement – et aux arbres qui gravitent autour d'Apollon. Ainsi, les caractères remarquables de l'arc et de la flèche, de la lyre, du dauphin et des serpents, du palmier-dattier, ont probablement ouvert aux habitants des bords de l'Egée ce que l'ethnologue appelle un «droit de suite» : il définit par cette expression le droit de «postuler que ces caractères visibles sont le signe de propriétés également singulières, mais cachées⁴¹». Il existe en effet des formes, des objets, des animaux, à partir desquels l'imagination travaille et réagit. C'est la «logique concrète» ou «logique du concret⁴²» : ne fonctionnant pas d'une façon très rationnelle, elle met en jeu l'intuition, la perception sensible, l'imaginaire, avec l'établissement d'associations, de connections, de systèmes de correspondances qui peuvent déconcerter un esprit scientifique contemporain. Un exemple : cette «logique du concret» opère en arrière-plan du passage de l'*Histoire des animaux* (IX, 48, 631 a 21-631 b 1) dans lequel Aristote compare le dauphin à une flèche. Avec son corps fuselé, armé d'un bec en pointe, empenné de nageoires, pourvu d'une encoche et qui se déplace très

40. Pour ces trois exemples, voir *Et l'homme créa les dieux*, p. 251-255, 329-332 et 55-56.

41. Cl. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, p. 25. Voir aussi Detienne 5, p. 95-100.

42. *Ibidem*, p. 50, 88, 193 et 346.

vite en « marsouinant », le dauphin appelle la comparaison avec la flèche qui zig-zague en vol. A l'insu d'Aristote et de ses contemporains, ces différents caractères ont pu contribuer à l'association du dauphin à Apollon, le dieu Archer et *Loxias*. Partir du concret et des réalités de la *phusis*, avec les images et les constructions mentales qui leur sont associées, c'est aussi, « sur une voie parallèle à celles qu'a ouvertes Cl. Leduc », la démarche que suit P. Brulé quand il applique à Héraclès « un réactif, un test particulièrement sensible : la chèvre et son monde⁴³ ». C'est également aux tenants de l'école symboliste – dont, je le précise, je ne retiens ni la notion d'images archétypales interchangeable d'une culture à l'autre ni le langage spécifique – que j'emprunte l'idée selon laquelle les objets les plus chargés de concrétude et de quotidienneté sont porteurs de sens et de sens qui peuvent se ressembler d'une culture à l'autre. Les références à G. Bachelard et à G. Durand sont nombreuses et plusieurs développements sur le vol de la flèche sont d'inspiration bachelardienne : les images aériennes de *L'Air et les Songes*, sous-titré *Essai sur l'imagination du mouvement*, font apparaître une « poétique de la flèche » qui éclaire utilement la psychologie de l'archer et les valeurs de la flèche qu'Apollon décoche.

Enfin, et c'est aussi une question de méthode, je n'ai pas négligé les considérations d'ordre philologique, prêtant la plus grande attention à l'étude de la langue grecque, à ses mécanismes, aux images qu'elle recèle, aux cousinages entre les racines et entre les sens. Chaque fois qu'il était nécessaire, j'ai précisé ou modifié les traductions des éditions de référence pour rester au plus près du texte grec et de la vérité des termes qu'il utilise⁴⁴. Je me suis aussi attaché à marier le plus intimement possible les textes à une abondante iconographie cherchant, autant que je le pouvais, à en proposer une lecture « en miroir⁴⁵ ».

En essayant de mettre en lumière des structures symboliques sous-jacentes du mythe d'Apollon, j'ai donc été amené à frapper à la porte de plusieurs grands maîtres sans forcément emporter avec moi l'ensemble de leurs conceptions. De la « boîte à outils » ainsi obtenue, j'ai tiré tout ce qui me paraissait pertinent dans une situation donnée en faisant aussi une petite place à l'intuition qui, si elle n'est bien sûr pas toujours fiable, peut être, comme le défend P. Boyer, « un point de départ utile pour des investigations plus sérieuses⁴⁶ ». Quel jugement pourrait porter un Grec de l'Antiquité – pas trop béotien... – sur les pages qui suivent ? Qu'il ait pu avoir des difficultés à y reconnaître pleinement Apollon n'est pas forcément mauvais signe, si l'on veut bien considérer qu'un Moderne voit et sait plus et mieux que lui. C'est se heurter à une limite familière aux ethnologues et que Ph. Descola identifie clairement :

43. Voir l'exposé de cette « méthode expérimentale » dans Brulé 4, p. 257-260. Sur la notion de « réactif », voir aussi Detienne 5, p. 95-97.

44. J'ai eu recours, le plus souvent, aux éditions bilingues de la *Collection des Universités de France* – dite Budé – publiée par Les Belles Lettres, de la *Loeb classical library*, publiée par Harvard University Press, ou encore de la *Fondazione Lorenzo Valla*, publiée par les Éditions Mondadori.

45. Sur la spécificité du document figuré et sur les règles qui en régissent l'analyse, voir Fr. LISSARRAGUE (*L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, p. 1-12) et la préface de J.-P. VERNANT à *La cité des images. Religion et société en Grèce ancienne*, p. 4-5.

46. *Et l'homme créa les dieux*, p. 80.

« Ce que les ethnologues appellent un système de représentation n'est généralement systématique que pour l'observateur qui le reconstruit et en dégage les structures ; la logique sous-jacente isolée par l'analyse savante affleure en effet rarement à la conscience des membres de la culture étudiée, qui ne peuvent pas plus la formuler qu'un jeune enfant n'est capable de traduire en règles la grammaire d'une langue dont il a pourtant la maîtrise⁴⁷. »

Le chemin que nous allons parcourir peut parfois s'apparenter à la démarche ethnologique telle que la définit cet auteur : un « exercice de formalisation », une « entreprise d'explication de l'implicite⁴⁸ ».

Ce qu'il ne faut pas attendre ici

Certains trouveront Apollon bien seul dans ce travail et peut-être même inexcusablement esseulé. Ce n'est pas que j'aie délibérément tenu à l'étudier en l'isolant des autres puissances divines du système polythéiste auquel il appartient et j'entends bien ce qu'écrivait M. Detienne dans la quatrième de couverture d'*Apollon le couteau à la main* : « Il faut [...] savoir qu'en régime polythéiste un dieu, quel qu'il soit, est toujours au pluriel, c'est-à-dire articulé à d'autres puissances, pris dans des assemblages, dans des groupements de dieux, dans des configurations d'objets et de situations sans lesquelles il n'est rien, ou si peu⁴⁹. » Je trouve seulement la fin du raisonnement un peu sévère. Un dieu peut aussi s'envisager au *singulier* (ou presque), quand on recherche ce quelque chose d'intérieur et de spécifique qui fait qu'il est lui et non un autre et qui permet de le cerner avec autant d'efficacité – je l'espère – qu'en interprétant le résultat de ses interactions avec d'autres « personnalités » divines. Il y a là un caractère inhérent à la conception même de ce travail, à l'angle d'attaque choisi pour aborder la divinité, ce qui explique aussi pourquoi la chronologie, l'espace et le temps de la « Grèce des cités » ne sont pas ici des données fondamentales. Pour autant, l'Apollon de ce livre n'est pas entièrement abandonné à lui-même et il ne pouvait pas l'être. Il rencontre souvent Zeus et Hermès et plus souvent encore Artémis que le lecteur attend peut-être davantage qu'il ne va la trouver. Moi aussi, mais je ne prétends pas résoudre tous les problèmes que je soulève et l'Archère, sans aucun doute, mériterait les égards d'un autre livre. Enfin, je n'ai pas cherché ici à m'aventurer sur le terrain très glissant des origines d'Apollon.

Captatio benevolentiae

« Il ne saurait-y avoir de démonstration forçant absolument l'assentiment : il faut que celui que nous entendons convaincre consente à exécuter avec nous le bond qui constitue l'essentiel du raisonnement⁵⁰ ». J'en appelle à la bonne volonté et à la tolérance du « suffisant lecteur », non pas que je trouve les pages qui suivent rebutantes ou difficiles à tolérer, mais je voudrais simplement solliciter

47. Ph. DESCOLA, *Les lances du crépuscule. Relations jivaro. Haute-Amazonie*, p. 165-166.

48. *Ibidem*, p. 166.

49. Voir aussi Detienne 5, p. 104.

50. E. MEYERSON, *Du cheminement de la pensée*, II, 1931, § 340, cité par G. DUMÉZIL, *Pro domo (1949) revisited (1984)* dans Dumézil 5, p. 334.

de sa part une lecture « sympathisante », pour parler comme G. Bachelard⁵¹. Il se trouvera peut-être dans ce livre, sur tel ou tel point, des développements qui paraîtront trop minutieux, d'autres trop « vaporeux⁵² » et des détours qui paraîtront trop longs et qui feront se demander où est passé Apollon. Mais, compte tenu de la nature de mon entreprise, de la nature discursive du raisonnement et des différents fers mis au feu pour nourrir la démonstration, ces difficultés ne sont guère évitables. Apollon n'est en tout cas jamais oublié ni perdu de vue et tous mes chemins y ramènent.

51. *Op. cit.*, p.60.

52. Je pense aux pages sur la flèche inspirées de *L'air et les Songes* qui ne doivent pas rebuter les rationalistes – au nombre desquels je me compte – à la condition qu'ils ne se ferment pas à « l'élan poétique très spécial » qui produit les images aériennes (p. 57).