

REVUE
DES
ÉTUDES GRECQUES

PUBLICATION

DE L'ASSOCIATION POUR L'ENCOURAGEMENT DES ÉTUDES GRECQUES

(Reconnue établissement d'utilité publique par décret du 7 juillet 1869)

TOME 117

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

Juillet-Décembre 2004



SOCIÉTÉ D'ÉDITION
« LES BELLES LETTRES »

95, BOULEVARD RASPAIL, 75006 PARIS

FRANCE

Marianne HOPMAN

UNE DÉESSE EN PLEURS :
NIOBÉ ET LA SÉMANTIQUE
DU MOT ΘΕΟΣ CHEZ SOPHOCLE

RÉSUMÉ. — Niobé, fille de Tantale et rivale de Lété, se trouve à deux reprises qualifiée de « déesse » (θεός) dans les tragédies de Sophocle (*Ant.* 834 et *El.* 150). Entendu dans le sens de « déesse immortelle », ce statut donné à l'éternelle pleureuse est surprenant, d'autant que son histoire souligne précisément la barrière infranchissable qui sépare hommes et dieux. L'explication traditionnelle, qui interprète le statut divin de Niobé comme une hyperbole destinée à consoler Antigone ou à souligner l'admiration d'Électre, paraît insuffisante au regard de l'intérêt porté par Sophocle aux questions religieuses. Plutôt que de comprendre le terme θεός dans le sens de « dieu immortel » et d'y voir une exagération, il semble préférable de lui donner une réelle portée religieuse et de l'interpréter dans le sens de « héros », selon un usage attesté dès le cinquième siècle pour désigner des figures cultuelles locales et dont on trouve un exemple chez Sophocle avec le héros Colonos (*O.C.* 65). Présenter Niobé comme une héroïne, c'est-à-dire une défunte pourvue de pouvoirs spéciaux dans l'au-delà, reflète la place qu'elle occupe dans les traditions thébaines et argiennes et s'inscrit parfaitement dans le contexte d'*Antigone* et d'*Électre*, deux tragédies centrées autour du statut des morts et de leur pouvoir.

ABSTRACT. — Niobe, the daughter of Tantalos and the rival of Leto, is twice called a "goddess" (θεός) in Sophocles' extant tragedies (*Ant.* 834 et *El.* 150). The term is surprising if understood in the sense of "immortal god," especially since the myth attached to Niobe stresses the unbridgeable gap that divides men and gods. The traditional explanation that interprets Niobe's divine status as a hyperbolic statement meant to provide solace to Antigone and to express Electra's admiration is not quite satisfying in view of Sophocles' interest in religious questions. Rather than understanding the term θεός as "immortal god" and interpreting it as an exaggeration, it seems preferable to give it a genuine religious significance as "cult-hero," a usage attested as early as the fifth century B.C. to refer to local cult figures and exemplified in the Sophoclean corpus in the case of the hero Colonos

(O.C. 65). Casting Niobe as a cult-hero, i.e. a dead endowed with special powers, matches the special position that she occupies in Theban and Argive traditions and is thematically relevant to the contexts of the *Antigone* and the *Electra*, two tragedies centered on the status and the power of the dead.

Dans une phrase célèbre, Hérodote présente Homère et Hésiode comme les artisans de la généalogie des dieux grecs, de la répartition de leurs attributs et de la définition de leur apparence – en somme, de l'organisation du polythéisme¹. Soulignant le rôle unificateur et structurant des épopées archaïques, ce passage ne doit cependant pas masquer la variété des croyances religieuses des Grecs, aussi nombreuses que les cités et les époques dont elles émanent. Évidente dans le corpus des inscriptions, cette diversité est également sensible dans la tradition littéraire, comme le montrent deux passages de Sophocle où le statut de « déesse » est attaché à une figure présentée comme une mortelle chez Homère, à savoir Niobé².

Dans *Antigone*, après avoir entendu Créon décrire le châtement qu'il lui destine, la fille d'Œdipe compare l'emprisonnement dans la pierre et la mort lente qui l'attendent avec le destin de Niobé, pétrifiée au sommet du mont Sipyle (v. 823-833). Le chœur répond en établissant une distinction entre le statut de Niobé et celui d'Antigone :

ἀλλὰ θεός τοι καὶ θεογεννής,
ἡμεῖς δὲ βροτοὶ καὶ θνητογενεῖς·
καίτοι φθιμένη μέγα κάκοῦσαι
τοῖς ἰσοθέοις σύγκληρα λαχεῖν
ζῶσαν καὶ ἔπειτα θανοῦσαν.

*Mais elle est une déesse née de dieux, tandis que nous sommes des mortels nés de mortels. Et c'est beaucoup que l'on dise d'une défunte qu'elle a partagé le sort des égaux des dieux de son vivant puis dans la mort*³.

On retrouve ce statut divin de Niobé dans la *parodos* d'*Électre*. Comme le chœur encourage Électre à tempérer sa douleur, celle-ci évoque le rossignol Aédon-Procné ainsi que Niobé, modèles de la fidélité aux morts qu'elle entend conserver envers son père

¹ Hdt 2.53.2.

² Tout au long de cet article, les termes « dieu » et « déesse » seront employés pour traduire le mot grec θεός. J'espère cependant montrer que le terme n'est pas seulement réservé aux dieux immortels et qu'il peut, dès le v^e siècle av. J.-C., s'appliquer dans certains cas à des héros, c'est-à-dire des défunts auxquels est attribué un pouvoir *post mortem*.

³ Soph. *Ant.* 834-838.

Agamemnon. Comme le chœur d'*Antigone*, Électre qualifie Niobé de déesse :

ὦ παντλάμων Νιόβα, σὲ δ' ἔγωγε νέμω θεόν,
 ἄτ' ἐν τάφῳ πετραίῳ,
 αἰαῖ, δακρύεις.

*Hélas, malheureuse Niobé, pour ma part je te tiens pour une déesse, toi qui dans ton tombeau de pierre, hélas, pleures*⁴.

Par rapport à la tradition mythique, ce statut divin accordé à Niobé est étonnant, presque paradoxal. Fille de Tantale et de la Pléiade Taygète, Niobé compte certes Zeus au nombre de ses ancêtres mais cette ascendance, rappelée dans un fragment de la *Niobé* d'Eschyle⁵, la met seulement au nombre des multiples humains qui descendent de divinités. Par ailleurs, l'histoire qui depuis l'*Iliade* lui est attachée a précisément pour effet de renforcer la distinction entre dieux et hommes et de situer Niobé du côté de ces derniers. Dans le poème homérique, Niobé est punie pour avoir voulu égaler la déesse Léto et s'être comparée à elle (Λητοῖ ἰσάσκετο καλλιπαρήῳ, *II*. 24.607). Cette tentative d'intrusion dans la sphère divine est immédiatement châtiée : les six garçons et les six filles de Niobé périssent sous les flèches d'Apollon et Artemis, et attendent dix jours avant de recevoir des dieux une sépulture ; Niobé est désormais une pierre parmi les rochers du Sipyle, où elle endure le châtement infligé par les dieux⁶. Un fragment de Sappho, selon lequel Léto et Niobé étaient initialement de « proches compagnes »⁷, suggère le schéma d'une proximité initiale des deux figures suivie d'une dissociation –

⁴ Soph. *El*. 150-152. J'adopte et traduis le texte de Lloyd-Jones et Wilson. C'est déjà le texte de Dain. Au vers 152, la plupart des manuscrits donnent la leçon αἰαῖ, mais V donne αἰέν et Zc αἰεί. αἰαῖ est conforme au principe de réponse entre Strophe et antistrophe, puisque le même terme se trouve au vers 136; αἰέν est satisfaisant au niveau du sens puisque, comme le souligne R. Jebb (*Sophocles, the Plays and Fragments. Part VI: The Electra*, Cambridge, 1894, ad v. 152), c'est le caractère éternel de la souffrance de Niobé qui importe ici. Quelle que soit la lecture retenue, αἰέν comme αἰαῖ renforcent la portée du verbe δακρύεις et l'intensité et la douleur de Niobé : le premier insiste sur le caractère éternel de sa souffrance, l'autre sur la compassion d'Électre. Voir la discussion de H. Lloyd-Jones et N.G. Wilson (*Sophoclea: Studies on the Text of Sophocles*, Oxford, 1990, p. 46), qui admettent les deux lectures.

⁵ Eschl. fr. 162, Radt : οἱ θεῶν ἀγχίποροι/οἶ Ζηνὸς ἐγγύς. Un recoupement avec le témoignage de Strabon 12.8.21 indique que ces vers étaient prononcés par Niobé elle-même.

⁶ Hom. *Il*. 24.602-617. Je n'entre pas ici dans la discussion de la pertinence de l'apologue et des possibles influences du contexte iliadique sur l'histoire de Niobé. À ce sujet, voir en particulier M.L. Lang, "Reverberation and Mythology in the *Iliad*", dans C.A. Rubino et C.W. Shelmerdine (éd.), *Approaches to Homer*, Austin, 1983, p. 140-64.

⁷ Sappho Fr. 142 Lobel-Page : Λάτω καὶ Νιόβα μάλα μὲν φίλαι ἦσαν ἔταιραι.

une structure d'ailleurs récurrente dans la famille de Niobé, puisqu'on la retrouve avec son père Tantale et son époux Amphion⁸. Fin lecteur et interprète des mythes grecs, Ovide présente l'histoire de Niobé comme celle d'une rivalité avec Léo et met dans la bouche de Niobé un vibrant plaidoyer énumérant ses titres à être traitée en déesse (*numen*, 6.172) – ascendance divine, pouvoir, beauté, nombreuse progéniture⁹. Dans la version présentée par Ovide, c'est la tentative de Niobé d'établir son propre culte au détriment de celui de Latone (6.201-203) qui provoque la colère de cette dernière, la mort des Niobides et la pétrification de leur mère. Au niveau du mythe, donc, Niobé ne relève pas de la sphère divine et en est même délibérément exclue.

Dans ce contexte, il est surprenant de voir à deux reprises le mot θεός apposé au nom de Niobé. Le cas est unique chez Sophocle¹⁰ et a depuis longtemps étonné les commentateurs, qui l'expliquent en général comme une figure rhétorique. Cette explication, certes possible, ne fait cependant qu'atténuer la portée du terme. Elle ne rend pas compte de la spécificité de son emploi au sujet de Niobé ni de l'emphatique écart, souligné dans le passage d'*Antigone*, qui sépare cet usage de la tradition homérique. Cet article propose donc un second niveau de lecture. On montrera qu'au regard des traditions de Thèbes et Argos, où se déroule l'action d'*Antigone* et d'*Électre*, la divinisation de Niobé possède une authentique signification religieuse et qu'elle participe de l'intérêt porté par les deux tragédies au pouvoir des héros et des morts.

1. *Le statut divin de Niobé comme figure rhétorique*

Étonnants et provocateurs, les deux emplois du mot θεός à propos de Niobé peuvent dans un premier temps se comprendre

⁸ D'après ce que l'on a pu reconstituer de la *Niobé* de Sophocle, la rivalité de Niobé et Léo s'y retrouvait au niveau d'Amphion et Apollon. Cf. W.S. Barrett, "Niobe", dans R. Carden (éd.), *The Papyrus Fragments of Sophocles*, Berlin and New York, 1974, p. 171-235.

⁹ Ov. *Met.* 6.146-312.

¹⁰ W. Dindorf (*Lexicon Sophocleum*, Leipzig, 1870, s.v. θεός) et F. Ellendt (*Lexicon Sophocleum*, Berlin, 1872, s.v. θεός, p. 317) relèvent trois autres cas chez Sophocle où des héros ou semi-divinités sont qualifiés de θεοί : le héros Colonos (*O.C.* 65), le centaure Chiron (*Tr.* 714), et Orithye (*Ant.* 986). Dans le dernier cas, la portée du terme est peu marquée : il s'agit d'une périphrase désignant Cléopâtre, la fille de Borée et d'Orithye, comme une « enfant des dieux » (θεῶν παῖς). Plutôt que l'indication d'un statut particulier attribué à Orithye, l'expression peut être entendue comme l'extension du statut divin de Borée à sa compagne. Le cas de Chiron est plus clair : le terme θεός est utilisé en apposition au nom du centaure pour montrer la puissance de la flèche empoisonnée d'Héraclès, capable de mettre à mal même un dieu (θεός/χείρων). Chiron, fils de Cronos et de l'Océanide Philyra (Hés. *Th.* 1001-

par rapport à la progression du dialogue. Dans *Électre*, c'est la figure éponyme qui à la fois se compare à Niobé et qualifie cette dernière de déesse. La plupart des critiques interprètent donc l'expression du point de vue du personnage. D'après le scholiaste, *Électre* veut dire qu'elle révère Niobé à l'égal des dieux¹¹. Parmi les commentateurs modernes, Jebb lit l'expression comme une façon de dire que Niobé est bienheureuse¹², tandis que Kells y voit une marque de respect¹³.

La structure et le vocabulaire de la réplique d'*Électre* encouragent cette interprétation psychologique. L'exemple de Niobé développe celui du rossignol Aédon-Procné, cité par *Électre* en réponse au chœur qui la presse de cesser de pleurer la mort d'Agamemnon¹⁴. Pour elle, les deux figures sont des modèles de la fidélité aux morts qu'elle veut maintenir envers son père ; elle souligne donc leur caractère exceptionnel et les glorifie en insistant sur leur lien privilégié avec les dieux. Le rossignol est décrit comme la « messagère de Zeus » (Διός ἄγγελος, v. 149)¹⁵. Le terme θεός employé à propos de Niobé va plus loin mais s'inscrit dans la même logique¹⁶ : les deux expressions expriment la connivence et l'admiration que ressent *Électre* pour ces figures de *matres dolorosae*.

D'autre part, l'emphatique ἔγωγε suggère que le statut divin accordé à Niobé relève de l'opinion personnelle d'*Électre* sans forcément avoir de portée générale. De même qu'*Électre* souligne le lien intime qui l'attache au rossignol, en harmonie avec son

1002, Pd. P. 3.1-4) est traditionnellement immortel et de statut divin, et Pindare l'appelle la « divine bête sauvage » (φῆρ θεῖος, P. 4.119). Je reviendrai plus loin sur Colonos, dont le qualificatif de θεός est lié à son statut de héros éponyme dans le dème de Colone. De toutes ces figures, Niobé est la seule à laquelle le terme θεός est attaché à deux reprises, dans deux tragédies différentes.

¹¹ Sch. ad El. 150 : σὲ δ' ἔγωγε νέμω θεόν· ἄντι τοῦ ἐν τιμῇ τῶν θεῶν μερίζωσε.

¹² R. Jebb, ad loc. : "By θεόν Electra means μακαρτάτην : cp. Sappho's φαίνεται μοι κῆνος ἴσος θεοῖσιν. Niobe is happy in the highest, the divine, sense, because, by her perennial grief, she is true to the memory of those whom she has lost".

¹³ J.H. Kells, *Sophocles : Electra*, Cambridge, 1973, ad loc. : "Electra means that Niobe has her reverence for her steadfastness in bereavement".

¹⁴ Les deux figures sont d'ailleurs parfois liées généalogiquement, puisque Aédon est l'épouse de Zéthos dans l'*Odyssee* (19.518-523), ce qui fait d'elle la belle-sœur de Niobé, traditionnellement mariée à Amphion. Selon une tradition transmise par Eustathe (ad Od. 19.518), les deux belles-sœurs sont en rivalité pour le nombre de leurs enfants et Aédon tue son fils en croyant qu'il s'agit d'un des enfants de Niobé. Une version semblable est transmise par Pausanias (9.5.9).

¹⁵ Comme le soulignent Jebb et Kells ad loc., la périphrase « messager de Zeus » est à mettre en relation avec le fait que le rossignol annonce le printemps et la nouvelle année, consacrés à Zeus.

¹⁶ Cf. J.C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Part V : The Electra*, Leiden, 1963, ad v. 147-149.

cœur (v. 147), l'insistance sur les pronoms personnels (σὲ δ'ἔγωγε νέμω θεόν, v. 150) à propos de Niobé suggère que c'est elle seule qui lui donne le statut de déesse. Cette subjectivité est confirmée par le verbe νέμω, souvent utilisé chez Sophocle pour introduire un point de vue individuel¹⁷. La réponse du chœur modère d'ailleurs la portée de cette comparaison en rappelant à Électre qu'elle n'a pas besoin de chercher des modèles divins et en lui reprochant son excès : elle n'est pas seule parmi les mortels à connaître la souffrance (v. 153-163). Non repris par le chœur, le statut divin accordé à Niobé peut donc être interprété comme une hyperbole propre à la seule Électre. Il relèverait alors de l'usage catachrestique du mot θεός, bien attesté par ailleurs, qui consiste à utiliser le terme pour marquer admiration ou respect envers des figures, animées ou inanimées, qui ne sont pas techniquement des divinités¹⁸.

La situation est différente dans *Antigone*, où la comparaison avec Niobé est le fait d'Antigone, tandis que le terme θεός est utilisé par le chœur. Là aussi, cependant, cet emploi peut être analysé comme une figure rhétorique, en l'occurrence un élément de la démarche consolatrice qui caractérise les autres interventions du chœur¹⁹. Dans son adieu aux citoyens de Thèbes, Antigone souligne le caractère contre-nature et par-là terrible du sort qui la destine à descendre vivante dans le royaume d'Hadès (v. 810-813), à devenir l'épouse non d'Hémon mais d'Achéron (v. 813-816), à ne pas être pleurée par ses proches (v. 876-882) et à occuper un insupportable intermédiaire entre vie et mort (v. 850-852). De son côté, le chœur s'attache à renverser la perspective et à montrer que ce destin, précisément parce qu'il est unique, est source de gloire. En une argumentation serrée, les vieux Thébains reprennent le vocabulaire et les images utilisés par

¹⁷ Kamerbeek donne en exemples *Tr.* 483 : ἡμαρτον, εἴ τι τήνδ' ἀμαρτίαν νέμεις et *O.R.* 1080 : ἐγὼ δ' ἐμαυτὸν παῖδα τῆς Τύχης νέμων. On pourrait ajouter *El.* 597-598 : καὶ σ' ἔγωγε δεσπότην/ἢ μητέρ' οὐκ ἔλασσον εἰς ἡμᾶς νέμω.

¹⁸ Ce fonctionnement est bien illustré par un fragment de Ménandre (fr. 223 Koerte). Invoquant Impudence (*Anaideia*) comme la plus grande des divinités, le locuteur justifie cet ajout au panthéon par le fait que « tout ce qui a du pouvoir est maintenant tenu pour un dieu » (τὸ κρατοῦν γὰρ νῦν νομίζεται θεός).

¹⁹ R. Jebb (*Sophocles, the Plays and Fragments. Part III: The Antigone*, Cambridge, 1891, *ad loc.*) souligne bien que la réponse du chœur est destinée à consoler Antigone, et non à lui reprocher la comparaison de son sort avec celui de Niobé. Comme le montre Kamerbeek (*The Plays of Sophocles. Part. III: The Antigone*, Leiden, 1978, *ad loc.*), il est difficile de suivre Knox (*The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley and Los Angeles, 1964, p. 66) lorsqu'il comprend les vers 834-835 comme un reproche du chœur à Antigone. Le καίτοι du vers 836 n'introduit pas nécessairement une opposition et peut prendre la valeur syllogistique de « or » (Cf. *Ant.* 949, *O.R.* 855).

Antigone pour en inverser la portée²⁰; la différence de ton est d'ailleurs soulignée par l'opposition entre les couplets lyriques de l'une et les anapestes de l'autre. Le chœur comme Antigone insistent sur le fait que cette dernière va descendre vivante chez les morts (ζῶσα, v. 811 et 821), mais tandis qu'Antigone se voit saisie passivement par Hadès (v. 810-813), le chœur emprunte l'image d'une catabase voulue et active (v. 821-822). Si Antigone ne connaîtra pas le mariage qui normalement lui aurait dû être réservé (οὐθ' ὑμεναίων ἔγκληρον, v. 813-814), elle partagera le sort des égaux des dieux (τοῖς ἰσοθέοις ἔγκληρα λαχεῖν, v. 837) : le terme ἔγκληρα employé par le chœur au vers 837 répond au ἔγκληρον d'Antigone au vers 814 en lui donnant une nouvelle coloration²¹. De la même façon, alors qu'Antigone utilise le paradigme de Niobé pour souligner l'horreur du destin qui l'attend²², le chœur en retourne la portée et en tire une source de fierté.

Plus précisément, en donnant à Niobé un statut divin, le chœur poursuit une démarche qui consiste à élever Antigone au-dessus

²⁰ Sur l'articulation des parties chorales et des parties lyriques du *kommos*, voir en particulier K. Reinhardt (*Sophocle*, traduit de l'allemand et préfacé par E. Martineau, Paris, 1971, p. 120-121), qui montre que la partie du chœur forme tantôt contraste, tantôt résonance avec la plainte d'Antigone. J. Jouanna (« Lyrisme et drame : le chœur dans l'*Antigone* de Sophocle », dans J. Jouanna (éd.), *Le théâtre grec antique, la tragédie. Actes du 8^e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 3 et 4 octobre 1997*, Paris, 1998) p. 101-128 (p. 124-126), insiste sur l'attitude critique du chœur.

²¹ Au vers 837, les manuscrits donnent ἔγκληρα mais pour des raisons de sens, la plupart des éditeurs adoptent la correction σύνκληρα proposée par Schaefer. Quelle que soit la lecture choisie, le terme est basé sur la même racine qu'ἔγκληρον au vers 814 et lui fait écho.

²² Certains interprètes ont proposé de pousser la portée de la comparaison avec Niobé au-delà des ressemblances explicitement soulignées par Antigone et d'y faire résonner d'autres aspects de son histoire. Selon G. Müller (*Sophokles Antigone*, Heidelberg, 1967, p. 186), Antigone se plaint de subir le même sort que l'ennemie des dieux, elle qui justement défend la loi divine contre la justice de Créon. Pour Knox (*op. cit.* n. 19, p. 42-43) et Whitman (*Sophocles: A Study in Heroic Humanism*, Cambridge Mass, 1951, p. 93-94), la comparaison avec Niobé représente moins une plainte que l'espoir de partager le sort de figures divines. Se situant non plus au niveau du personnage, mais de celui du poète, Steiner (*Antigones*, Oxford, 1984, p. 97) insiste sur le fait que Niobé est une figure de la révolte contre les dieux, un *antitheos*, et voit dans la comparaison une façon de suggérer que l'attitude d'Antigone relève de l'*hybris*. Toutes ces lectures posent le problème de l'interprétation des comparaisons et la question de savoir jusqu'où pousser l'analogie entre comparant et comparé. Un cas semblable se retrouve dans le quatrième *stasimon*, avec la comparaison du sort d'Antigone à celui de Lycurgue, enfermé par Dionysos dans une prison de pierre (v. 955-965). Comme le souligne le scholiaste au vers 955, il ne faut pas en conclure qu'Antigone partage l'impiété de Lycurgue : μή οὕτω δὲ αὐτὸ λάβωμεν ὅτι καὶ ἡ Ἀντιγόνη ἀσεβῆς οὖσα πέπονθεν ὅπερ ὁ ἀσεβῆς Λυκούργος ἀλλ' ἀπλῶς τῆ παραθέσει τῶν ὁμοίων δυστυχιῶν παραμυθεῖται τὴν κόρην. La situation me semble être la même pour la comparaison avec Niobé.

de la condition humaine. Dans la réplique précédente, en remplaçant l'image de l'enlèvement par Hadès par celle d'une catabase volontaire, le chœur sortait déjà Antigone du domaine des hommes et la plaçait implicitement sur le même plan que les héros des catabases mythiques, Héraclès, Ulysse et Thésée, eux aussi descendus vers Hadès vivants et de leur plein gré – mais qui, contrairement à Antigone, remontent ensuite des Enfers²³. En attribuant à Niobé un statut divin, le chœur prolonge cette démarche d'un degré supplémentaire. La conclusion généralisante qu'il offre aux vers 836-838 reprend les deux étapes de cette assimilation d'Antigone à des figures surhumaines : Antigone ressemble aux héros des catabases de son vivant (ζῶσα v. 838, cf. ζῶσα v. 821) et se rapproche de la divine Niobé dans la manière de sa mort (θανούσα v. 838, cf. ὀλέσθαι v. 823). Les « égaux des dieux » (ἰσόθεοι) dont Antigone partage le sort comprennent à la fois les héros des catabases et Niobé. Le statut divin donné à Niobé au vers 834 peut donc se comprendre par rapport à l'argumentation précédemment développée par le chœur ; il participe d'une démarche consolatrice qui souligne le destin exceptionnel d'Antigone en l'assimilant à des figures surhumaines.

Satisfaisante au niveau intra-diégétique, cette interprétation l'est moins si l'on replace le passage d'*Antigone* dans la tradition homérique des emplois du terme θεός, comparaison à laquelle invitent la langue et la structure de la réplique du chœur. Le chœur établit un système constitué de deux groupes, chacun formé d'un substantif et d'un adjectif qui se répondent terme à terme : « déesse née de dieux » (θεός τοι καὶ θεογεννής, v. 834), « mortels nés de mortels » (βροτοὶ καὶ θνητογενεῖς, v. 835). Les substantifs θεός et βροτοί sont homériques ; leur coordination ressemble aux nombreuses expressions où le terme θεός est utilisé en conjonction avec des mots désignant les hommes (βροτός ἀνὴρ, ἄνθρωπος, θνητός), comme dans la périphrase qui désigne Zeus comme le « père des dieux et des hommes » (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε)²⁴ ; enfin la double combinaison d'un substantif et d'une épithète rappelle par exemple la formule θεοὶ μάκαρες καὶ θνητοὶ ἄνθρωποι. Par le jeu des résolutions et contractions des anapestes, le vers 834 est d'ailleurs composé uniquement de dactyles et de

²³ Le terme καταβαίνω utilisé par le chœur au vers 822 pour décrire la descente d'Antigone vers Hadès est employé par exemple au sujet des catabases d'Ulysse dans l'*Odyssee* (*Od.* 23.252) et d'Héraclès dans les *Héraclides* (*Eur. Her.* 913). Sur les catabases héroïques, voir en dernier lieu J.L. Calvo Martinez, "The *katabasis* of the hero", *Kernos* Supplément 10, 2000, p. 67-78.

²⁴ Cf. *Lfgre* s.v. θεός (H.W. Nordheider).

spondées et se rapproche donc du rythme des hexamètres épiques. Cette saveur archaïque de la réplique du chœur est confirmée par le terme ἰσόθεος, un terme fréquent dans l'*Illiade*, rare ensuite, et un *hapax* chez Sophocle²⁵.

Ce rappel formel de l'héritage homérique souligne d'autant plus l'originalité de l'emploi du terme θεός à propos de Niobé. Dans l'épopée archaïque, « dieux » et « hommes » sont des catégories complémentaires et exhaustives l'une de l'autre²⁶. Dans la formule qui évoque les « dieux bienheureux et hommes mortels » (θεοὶ μάκαρες καὶ θνητοὶ ἄνθρωποι), les épithètes arrangées en chiasme soulignent les termes de l'opposition : vie bienheureuse et éternelle d'un côté, mortalité de l'autre²⁷. Exempts des maux inhérents à la condition humaine, les dieux sont immortels (ἀθάνατοι, ἄμβροτοι, μάκαρες, αἰὲν ἔόντες), éternellement jeunes (ἀγήραοι) et mènent une existence facile (ρεῖα ζῶντες). Lorsque des êtres d'origine mortelle deviennent des dieux, ce qui n'advient pas dans les poèmes homériques mais qui est par exemple le cas d'Ariane à la fin de la *Théogonie* ou d'Héraclès et d'Iphimédé (Iphigénie) dans les *Fragments* d'Hésiode, ils deviennent *ipso facto* immortels et éternellement jeunes²⁸.

Ici, en revanche, le terme θεός fait immédiatement suite à la description offerte par Antigone, qui donne de Niobé une image bien différente des dieux homériques : loin d'être bienheureuse, elle est vouée à une « mort misérable » (λυγροτάταν ὀλέσθαι, v. 823), et l'éternité à laquelle elle accède est celle de ses pleurs (v. 830-832)²⁹. La tension entre ces deux conceptions est peut-être à l'origine de la violente réaction d'Antigone, qui ressent les

²⁵ Le terme ἰσόθεος est attesté quatorze fois dans l'*Illiade*, toujours dans la formule ἰσόθεος φῶς. On le trouve ensuite rarement chez les prédécesseurs de Sophocle : un emploi chez Pindare [*Pae.* 7(a).5], deux chez Bacchylide (13.64 et 13.123), trois chez Eschyle (*Pers.* 80 et 857, *Ag.* 1090).

²⁶ Lors de la rencontre d'inconnus, la question de savoir s'il s'agit d'un dieu ou d'un homme souligne le caractère irréductible de la dichotomie. Voir parmi de nombreux exemples l'adresse de Diomède à Glaucos (*Il.* 6.123-129) et celle d'Ulysse à Nausicaa (*Od.* 6.149).

²⁷ Comme l'a montré G. Nagy (*The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore and London, 1999², chap. 10), les héros de l'épopée archaïque peuvent certes accéder à la vie éternelle sur l'île des Bienheureux mais, à la différence des dieux, n'échappent pas à la mort.

²⁸ Héraclès : Hés. fr. 25.26-29 M.-W.; Iphimédé : Hés. fr. 23a.24 M.-W.

²⁹ La différence qui sépare le statut divin donné à Niobé et celui des dieux homériques est d'ailleurs soulignée par le lexique. Les épithètes θεογεννής et θνητογενής n'appartiennent pas à la langue de l'épopée archaïque et θεογεννής est même un *hapax* inattendu morphologiquement puisque, comme le souligne R. Jebb *ad loc.*, on attendrait un composé formé sur la racine d'aoriste du verbe γεννάω, donc θεογέννητος.

paroles du chœur comme une moquerie (γελῶμαι, v. 839), confirmant ainsi ce qu'il y a de paradoxal à qualifier de déesse celle dont elle vient de décrire le sort misérable³⁰. Elle explique aussi le malaise des critiques anciens et modernes, réduits à expliquer le statut divin donné à Niobé comme une exagération³¹ ou une maladresse³². Au regard de la tradition homérique, la divinisation de Niobé dans *Antigone* constitue une véritable provocation et implique une autre conception de la notion de θεός. L'explication psychologique et rhétorique, qui minimise la portée du terme, ne suffit plus à rendre compte de la portée religieuse du passage et par contre-coup, sa validité pour le passage d'*Électre* se trouve affaiblie. Il convient donc d'examiner la possibilité d'une autre interprétation qui, au lieu d'atténuer la portée du mot θεός, lui donnerait un sens fort en accord avec les enjeux des deux tragédies³³.

2. Le terme θεός et le statut héroïque de Niobé à Thèbes et à Argos

Jusqu'ici, le terme θεός a été traduit par « dieu » et associé au fait d'échapper à la mort, selon le modèle des poèmes homériques. Cependant, dès le cinquième siècle, il pouvait s'appliquer à des héros, c'est à dire à des morts auxquels est attribué un pouvoir au-delà de la tombe³⁴. L'examen des pratiques religieuses montre en effet que la distinction entre dieux et héros, loin d'être rigide, est largement perméable.

Cette perméabilité s'observe d'une part au niveau du culte. Depuis Rohde, une distinction a souvent été opérée entre les

³⁰ Comme le dit Kamerbeek *ad hoc.*, il n'y a pas lieu de supposer qu'Antigone interprète les paroles du chœur comme une moquerie parce que Niobé est une figure de l'*hybris*.

³¹ *Sch. ad Ant.* 834 : ἀλλὰ θεός τοι καὶ θεογεννῆς καρτερεῖν σε χρὴ ὡς καὶ ἡ Νιόβη ἐκατέρησεν καὶ τοι θειοτέρου γένους τυγχάνουσα· Ταντάλου γὰρ ἦν τοῦ Διός· παραμυθούμενος αὐτὴν θεὸν φησι τὴν Νιόβην. M. Griffith, *Sophocles, Antigone*, Cambridge, 1999, *ad loc.* tient le qualificatif pour une exagération, puisque Niobé est la fille de Tantale et de la Pléiade Taygète.

³² J.C. Kamerbeek *ad loc.* juge artificielle l'antithèse qui oppose Niobé et mortels.

³³ À ma connaissance, aucune étude systématique de la sémantique du mot θεός n'est aujourd'hui disponible. La monographie de G. François (*Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots theos, daimon dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, 1957) s'intéresse seulement aux emplois du terme qui renvoient à une puissance divine non définie et suggéreraient, selon lui, des tendances monothéistes à l'intérieur du polythéisme archaïque et classique. Le recueil édité par A.B. Lloyd (*What is a God? Studies in the nature of Greek divinity*, London, 1997) étudie des aspects très précis et ne propose pas de synthèse sur la notion de « dieu ».

³⁴ Je m'appuie ici sur la définition de W. Burkert : « the hero is a deceased person who exerts from his grave a power for good or evil and who demands appropriate honour » (in *Greek Religion*, traduit de l'allemand par J. Raffan, Cambridge Mass., 1985, p. 203).

sacrifices destinés aux dieux (θυσία), pratiqués de jour sur des autels en hauteur et impliquant une forme de commensalité entre fidèles et divinité, et les holocaustes destinés aux héros (ἐναγισμός), proches du culte des morts et des dieux chtoniens, pratiqués le soir ou de nuit sur des foyers proches du sol et où la carcasse de la victime, jugée impure, était entièrement brûlée pour éviter toute contamination³⁵. Offrant un cadre conceptuel commode, cette opposition n'est pas sans présenter de nombreuses exceptions, d'ailleurs notées par Rohde lui-même. Les exemples réunis par Nock dans son analyse des cultes héroïques montrent que, dès le milieu du cinquième siècle, sacrifice héroïque n'est pas nécessairement synonyme d'holocauste³⁶. Revenant récemment sur l'opposition entre « Olympien » et « chtonien » pour les rites comme pour les divinités, Scullion a proposé d'y voir les deux pôles d'un continuum plutôt qu'un dualisme irréconciliable³⁷.

Ce brouillage des frontières se retrouve au niveau des statuts, puisque le titre de « dieu » est donné à certains héros dès les époques archaïques et classiques³⁸. Héraclès est un « héros-dieu » (ἥρως θεός) chez Pindare³⁹, une juxtaposition audacieuse qui souligne le double statut du fils de Zeus. Asclèpios, qui est un mortel père des Achéens Machaon et Podalire dans l'*Iliade* (Il.2.729-733) mais un héros (ἥρως) fils d'Apollon et de Coronis chez Pindare (P. 3.1-58), est aussi parfois tenu pour un dieu. Le premier témoignage qui le désigne explicitement comme tel est donné par une inscription qui raconte son arrivée à Athènes en 420 avant J.-C.⁴⁰

Par ailleurs, le qualificatif de dieu n'est pas seulement réservé à des héros au culte aussi répandu qu'Héraclès et Asclèpios. Dès le cinquième siècle, il est plusieurs exemples de héros locaux

³⁵ E. Rohde, *Psyche : Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen et Leipzig, 1903, vol. 1 p. 148-152.

³⁶ A.D. Nock, "The Cult of Heroes", *HTR* 37, 1944, p. 141-74.

³⁷ S. Scullion, "Olympian and Chthonian", *CA* 13, 1994, p. 75-119.

³⁸ Pour une discussion détaillée de ce phénomène, voir Eitrem in *RE* 15, 1912, p. 1138.50-1139.48 s.v. Heros.

³⁹ Pind. *N.* 3.22. Cette double appartenance se retrouve dans le rituel : Hérodote loue les Grecs qui rendent à Héraclès un double culte et qui d'une part lui offrent des sacrifices comme à un immortel sous le nom d'Olympien (τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι), d'autre part le vénèrent comme un héros (τῷ δὲ ἐτέρῳ ὡς ἥρωι ἐναγίζουσι) (2.44.). La portée du passage est complexe ; si la distinction rituelle entre cultes olympiens et cultes héroïques est soulignée par les termes techniques de θύειν et ἐναγίζειν, le fait que le même Héraclès reçoive les deux types de culte souligne la perméabilité des catégories.

⁴⁰ *IG* II² 4960a. Sur les statuts humain, héroïque et divin d'Asclèpios, voir E. et L. Edelstein, *Asclepius : Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore et Londres, 1945, vol. 2, p. 1-138.

divinisés par les habitants du lieu où se trouve leur tombe. Dans ce cas, la divinisation du héros est intimement liée au territoire où il repose. Un fragment du poète comique Eupolis évoque « les portiques ombragés du dieu Hecademos », éponyme du gymnase de l'Académie⁴¹. Le contexte du fragment ne nous est pas parvenu, mais le vers suffit à souligner le lien entre territoire et héros local divinisé. De la même façon, le statut de dieu est donné au héros Colonos, éponyme du dème où se réfugie Œdipe dans *Œdipe à Colone*. Comme Œdipe interroge l'habitant de Colone sur la nature de l'endroit où il se trouve, son interlocuteur répond par une accumulation de divinités protectrices : le lieu appartient aux Euménides, est consacré à Poséidon, Prométhée y habite, et les champs alentour ont pour fondateur le cavalier Colonos⁴². Il désigne ensuite les habitants de Colone par la périphrase d'« éponymes du dieu » (τοῦ θεοῦ ἐπώνυμοι, v. 65), ce qui revient à donner à Colonos un statut divin. A l'échelle locale, qui suppose une fréquentation intime des lieux (ξυνουσία, v. 63), une figure héroïque peut donc être tenue pour un θεός.

Les emplois du terme à propos de Niobé pourraient, me semble-t-il, relever d'un usage semblable à celui d'*Œdipe à Colone*. Ce n'est peut-être pas par hasard que les lieux où se déroule l'action d'*Antigone* et d'*Électre*, c'est-à-dire respectivement Thèbes et Argos, sont précisément les cités auxquelles Niobé est mythiquement liée. Niobé, bien sûr, est aussi associée à la Lydie, puisque, depuis Homère, la pierre qu'elle est devenue se trouve sur le mont Sipyle⁴³ ; selon un témoignage du pseudo-Plutarque, Pindare faisait du mariage de Niobé l'occasion de l'introduction du mode lydien en Grèce⁴⁴, et elle est fille du Lydien Tantale dans le drame d'Eschyle qui porte son nom⁴⁵. Cependant, au moins depuis le même Eschyle, elle est aussi l'épouse d'Amphion, le constructeur mythique de Thèbes, et se trouve donc étroitement associée à cette cité⁴⁶. Antigone, d'ailleurs, rappelle ce lien en la qualifiant d'« hôte » (ξένη, v. 824).

⁴¹ Eupolis fr. 36 Kassel-Austin : ἐν εὐσκίοις δρόμοισιν Ἐκαδήμου θεοῦ.

⁴² Sur la définition des espaces sacrés dans *Œdipe à Colone*, voir J. Jouanna, "Espaces sacrés, rites et oracles dans l'*Œdipe à Colone* de Sophocle", *REG* 108, 1995, p. 38-58.

⁴³ Hom. *Il.* 24.615. Le passage est athétisé par Aristarque.

⁴⁴ [Plut.] *De Musica* 15 (*Mor.* 1136c), rattaché par Snell à Pind. fr. 52n (*Paeon* 13).

⁴⁵ Eschl. fr. 154a Radt.

⁴⁶ Comme le souligne Barrett (*op. cit.* n. 8, p. 226), les seuls auteurs qui situent explicitement toute l'histoire de Niobé en Lydie sont ceux qui suivent la version atypique du Lydien Xanthos (*FGrH* 765 F20), selon laquelle Niobé, fille d'Assaon et épouse de Philottos, subit les avances incestueuses de son père après la mort de son époux. Comme elle refuse de s'y soumettre, Assaon fait brûler les enfants qu'elle avait eu de Philottos. De chagrin, Niobé se jette du haut d'une pierre.

Les témoignages directs suggérant l'existence d'un culte héroïque de Niobé à Thèbes sont, il faut le reconnaître, assez maigres. L'indication principale consiste en une inscription datée entre le iv^e siècle et le iii^e siècle av. J.-C. et qui atteste l'existence d'un Niobeion près d'Orchomène, en territoire béotien⁴⁷. En revanche, Niobé s'inscrit dans une constellation héroïque par le biais de ses enfants et de son époux Amphion, dont le statut religieux est mieux documenté. L'attention attachée à leurs tombes, centre habituel des cultes héroïque⁴⁸, suggère en effet que ces figures étaient vénérées comme des héros à Thèbes. La tombe des Niobides est mentionnée dans les *Phéniciennes* d'Euripide⁴⁹, et ce témoignage est confirmé par Pausanias⁵⁰. Selon l'historien Armenidas (v^e siècle av. J.-C.), le nom du lieu-dit Hepta Purai (« Sept Bûchers ») viendrait soit des sept assaillants de Thèbes, soit des sept enfants de Niobé qui y périrent⁵¹. Pausanias, lui aussi, parle d'un bûcher des enfants d'Amphion (πυρὰ τῶν Ἀμφίονος παίδων), éloigné d'un demi-stade de leur tombe, qui contenait encore de la cendre à l'époque du Périégète⁵². La tombe d'Amphion occupe également une place importante dans la topographie thébaine, puisqu'elle sert de repère à Eschyle dans les *Sept contre Thèbes*⁵³, à Euripide dans les *Suppliantes*⁵⁴, puis à Xénophon⁵⁵, Arrien⁵⁶, Plutarque⁵⁷ et Pausanias⁵⁸. Nous avons même des indications sur les rites qui y étaient pratiqués, puisque Pausanias et à sa suite Stéphane de Byzance parlent d'un rituel selon lequel les Tithoréens de Phocide croyaient qu'ils rendraient leurs champs plus fertiles en prélevant à un moment précis dans l'année une motte de terre de la tombe d'Amphion

⁴⁷ IG VII. 3170.6-7 : [ἐν τῇ ἐπὶ τῷ] Νιοβεί[ω] ὀδῶ. Comme le souligne Schachter (*Cults of Boiotia*, London, 1981, s.v. Niobe), Niobé femme de l'Amphion thébain a peut-être été attirée à Orchomène par l'intermédiaire de l'Amphion homérique, fils de Iasos, père de Chloris et roi d'Orchomène (*Od.* 11.281-284).

⁴⁸ Cf. W. Burkert (*op. cit.* n. 34, p. 203) : "A hero cult involves setting apart one particular grave, known as *heroon*, from other burials by marking off a special precinct, by bringing sacrifices and votive gifts, and occasionally by building a special grave monument."

⁴⁹ Eur. *Ph.* 159.

⁵⁰ Paus. 9.16.7.

⁵¹ Armenidas, *FGrH* 378 F6 = *Sch. ad Pind. O.* 6.23a.

⁵² Paus. 9.17.2.

⁵³ Eschl. *Sept.* 528.

⁵⁴ Eur. *Suppl.* 663. Voir la discussion de C. Collard (*Supplices/Euripides* vol. 2, Groningen, 1975, p. 443).

⁵⁵ Xen. *Hell.* 5.4.8.

⁵⁶ Arrien 1.8.7.

⁵⁷ Plut. *De Genio Socratis* 4 (*Mor.* 577B).

⁵⁸ Paus. 9.17.A.

et en la plaçant dans la tombe d'Antiope⁵⁹. Au vu de l'ensemble de ces témoignages, il semble assez clair que les Niobides et Amphion étaient vénérés à Thèbes comme des héros. Le lien généalogique inscrit Niobé dans la même sphère et confirme la mention de son *heroon* dans l'inscription d'Orchomène. Le statut divin qui lui est donné par le chœur d'Antigone pourrait donc relever de la divinisation d'une figure héroïque locale.

De fait, ce passage de statut héroïque à statut divin est précisément attesté dans le cas d'Amphion et de son frère Zéthos, peut-être sur le modèle des Dioscures laconiens avec lesquels ils partagent l'épithète λευκόπῳλοι, « portés par un cheval blanc »⁶⁰. Amphion et Zéthos sont désignés par la périphrase θεοὶ λευκόπῳλοι dans les *Phéniciennes*⁶¹, et le Thébain des *Acharniens* d'Aristophane jure, en bon Béotien, au nom des τῶ σῳ, ce qui, dans le contexte, ne peut que renvoyer à Amphion et Zéthos⁶². Dans la perspective des traditions religieuses thébaines, le terme de θεός appliqué à Niobé prend tout son sens. S'inscrivant dans la continuité du statut héroïque de sa famille et du statut divin de son époux Amphion, il se comprend de la même façon que la divinisation de Colonos dans le dème qui porte son nom.

Quant à Argos, où se déroule *Électre*, Niobé y est aussi une figure importante, mais d'une autre façon qu'à Thèbes – on a ici un cas complexe d'homonymie. D'après une tradition qui, selon Apollodore, remonterait à Hésiode et Acusilaos, la Niobé argienne est la fille du premier homme Phoronée, la première épouse mortelle de Zeus, et la mère des héros éponymes Argos et Pélasgos⁶³. Or Argos et Pélasgos, figures fondatrices, recevaient un culte héroïque à Argos. D'après Pausanias, un bois sacré était

⁵⁹ Paus. 10.32.10-11; Stéphane de Byzance s.v. πθοραία. Schachter (*op. cit.* n. 47, p. 29) émet cependant des doutes sur l'authenticité de cette tradition, où il voit une invention archaïsante fondée sur une source poétique.

⁶⁰ L'épithète qualifie les Dioscures laconiens chez Pindare (*P.* 1.66) et les Dioscures thébains chez Euripide (*Antiope* fr. 48.98-99 Kambitsis; *H.f.* 29; *Ph.* 606). Selon L.R. Farnell (*Greek Hero Cult and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921, p. 212-217), le statut de Dioscures et l'épithète λευκόπῳλοι qualifiant Amphion et Zétos seraient des innovations d'Euripide et ne reposeraient pas sur des traditions anciennes. Cependant, comme le souligne A. Schachter (*op. cit.* n. 47, p. 29), le fait même qu'Euripide emploie trois fois l'épithète suggère que celle-ci était familière aux spectateurs; d'autre part, Pindare parle de Thèbes comme « la ville aux chevaux blancs des Cadméens » (λευκίπποι Καδμείων ἄγναι, *P.* 9.83) ce qui montre que la thématique de l'épithète λευκόπῳλοι était associée à Thèbes déjà à l'époque de Pindare.

⁶¹ Eur. *Ph.* 606.

⁶² Ar. *Ach.* 905. Pour l'interprétation de l'expression, voir la note d'A. Sommerstein, *The Comedies of Aristophanes vol. I: Acharnians*, Warminster, 1980, p. 202.

⁶³ Apd. 2.1.1.5-2.1.2.1.

dédié à Argos fils de Niobé⁶⁴, et Pélasgos avait sa tombe dans le temple de Demeter Pelasgis⁶⁵. Pline parle d'une source Niobé dans les environs d'Argos⁶⁶. Niobé est donc reliée à des héros fondateurs d'Argos et joue elle-même un rôle dans la toponymie de la cité.

La Niobé argienne est bien sûr distincte de la Niobé thébaine : dans la version transmise par Apollodore, elle n'est ni fille de Tantale, ni concernée par l'histoire de la rivalité avec Léto. Cependant, il semble qu'un lien ait été établi entre les deux figures et qu'une partie des caractéristiques de la Niobé thébaine aient été transférées sur la Niobé argienne. Bien que cette dernière ait pour père Phoronée et non Tantale, Pausanias rapporte – pour la critiquer – une tradition argienne selon laquelle les os de Tantale reposaient à Argos⁶⁷. Le même auteur raconte que Méliboea-Chloris, seule survivante des Niobides avec son frère Amyklas, avait une statue dans le sanctuaire de Léto à Argos⁶⁸ ce qui, comme l'a montré Lyons, est une forme de résolution, au niveau du culte, de l'antagonisme entre Niobé et Léto à la génération précédente⁶⁹. La tradition argienne de deux Niobides survivant au massacre remonte sans doute au v^e siècle, puisque les noms de Méliboea et Amyklas sont précisément ceux que, selon Apollodore, la poétesse argienne Télésilla (v^e siècle avant J.-C.) donnait aux deux enfants survivants de Niobé⁷⁰. Niobé est donc une figure locale d'Argos, et, bien qu'elle appartienne à une généalogie différente de la Niobé thébaine, l'histoire de la rivalité avec Léto y est partiellement reprise. La Niobé dont parle Électre dans la tragédie de Sophocle est certes la rivale de Léto qui voit périr ses enfants, comme dans la tradition thébaine, mais c'est aussi une figure locale d'Argos.

3. Tradition thébaine, tradition argienne et tragédie athénienne

Si l'on se place dans le cadre des traditions thébaines et argiennes, le statut divin donné à Niobé dans *Antigone* et *Électre*

⁶⁴ Paus. 3.4.1.

⁶⁵ Paus. 2.22.1.

⁶⁶ Plin, *H.N.* 4.18.1.

⁶⁷ Paus. 2.22.2-3. Au sujet de la place de Tantale dans le Péloponnèse, voir M. B. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie*, Athènes, 1958, p. 227 n. 2 et G. Nagy, *Pindar's Homer : the Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore et Londres, 1990, p. 294-295.

⁶⁸ Paus. 2.21.9-10.

⁶⁹ D. Lyons, *Gender and Immortality: Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*, Princeton, 1997, p. 160.

⁷⁰ Apd. 3.5.6.1-5. Eusèbe situe le floruit de Télésilla en Ol. 82.2 (451/450 av. J.-C.). Selon une tradition rapportée par Plutarque, Pausanias, Polyænus et la *Souda*,

va au-delà de la figure littéraire et possède une pertinence religieuse, puisqu'il s'inscrit dans la continuité du statut héroïque que possèdent son époux et ses enfants à Thèbes et à Argos et fait d'elle, comme eux, une héroïne locale. Le terme θεός serait donc employé au sujet de Niobé de façon comparable à son application au héros Colonos dans *Œdipe à Colone*. La question est alors de savoir s'il est raisonnable de prendre en compte des traditions héroïques locales dans l'interprétation de tragédies représentées à Athènes. Trois éléments nous y encouragent : l'importance des traditions locales dans les tragédies de Sophocle, la place qu'y occupent les cultes héroïques, et la pertinence d'une allusion à une figure héroïque dans *Antigone* et *Électre*.

Bien que les tragédies de Sophocle soient destinées à être représentées à Athènes, elles s'inscrivent de façon précise dans les traditions mythiques et cultuelles du lieu de l'action. Dans *Antigone*, la strophe que chante la fille d'Œdipe après sa comparaison avec Niobé est tout entière ancrée dans les traditions religieuses et la topographie thébaines : elle y invoque les « dieux de ses pères » (v. 839), la source Dircé (v. 844) et l'enceinte consacrée à la déesse éponyme Thébè (v. 844-845). Cet appel aux figures locales est renouvelé à la fin du quatrième épisode, où les derniers mots d'Antigone qu'on emmène à la mort sont pour invoquer la ville de ses pères, la cité de Thèbes et les dieux ancestraux (v. 937-939). Un semblable intérêt pour les traditions épichoriques se retrouve dans *Électre*, qui s'ouvre sur une majestueuse évocation d'Argos par le biais de ses figures mythiques – Io – et ses lieux de culte – le temple d'Héra et l'agora consacrée à Apollon Lycien (v. 4-8). Oreste invoque ensuite « la terre de ses pères et les dieux du sol » (v. 67) et plus loin, dans le *kommos*, le chœur fait allusion au héros argien Amphiaraos (v. 837-841). Bien que destinées à un public athénien, les deux tragédies contiennent des références aux traditions locales. Une allusion au statut héroïque de Niobé à Argos et à Thèbes y est donc tout à fait possible.

Cette hypothèse s'accorde avec la place qu'occupent les cultes héroïques – certes en majorité athéniens – dans les tragédies de Sophocle. Leur importance est particulièrement sensible dans

Télésilla aurait dirigé la défense d'Argos par les femmes après la bataille de Sepeia (494 av. J.-C.). Bien que l'histoire soit sans doute fictive, elle n'est peut-être pas complètement anachronique. Jacoby (*ad FGrH* 310 F6) la tient pour une fiction du iv^e siècle av. J.-C., ce qui donne une certaine crédibilité au fait que Télésilla aurait vécu au début du v^e siècle.

*Œdipe à Colone*⁷¹, mais on en trouve des traces dans les autres tragédies. En particulier, Burian et Henrichs ont montré que le rituel conduit par Teucer sur le corps d'Ajax (v. 1175-1185) et l'importance attachée à sa tombe (v. 1164-1167) indiquent que des pouvoirs spéciaux sont attribués au défunt⁷². Cet intérêt de la tragédie sophocléenne pour les cultes héroïques trouve d'ailleurs sa contre-partie dans la biographie prêtée à leur auteur par la tradition antique. La *Vita Sophoclis* souligne la piété du poète, prêtre d'un héros Halon associé à Asclèpios⁷³. Selon *l'Etymologicum Magnum*, Sophocle participa à l'établissement du culte d'Asclèpios à Athènes et, après sa mort, reçut lui-même un culte héroïque sous le nom de Dexion⁷⁴. On a donc affaire à un auteur sensible aux questions religieuses et chez qui il n'est pas rare de trouver des allusions à des cultes héroïques.

Enfin, il est d'autant plus vraisemblable de prêter une profondeur religieuse au statut divin de Niobé dans *Antigone* et dans *Électre* que cette interprétation est pertinente dans le contexte des deux tragédies. Faire allusion à une figure héroïque revient à insister sur le pouvoir que certains morts détiennent dans l'au-delà. Tel est précisément l'un des enjeux d'*Antigone* et d'*Électre*, deux pièces ancrées autour du statut des morts et dont les figures éponymes partagent, parmi d'autres caractéristiques, un même attachement aux défunts⁷⁵.

⁷¹ La bibliographie sur la portée religieuse de *l'Œdipe à Colone* est trop vaste pour être intégralement citée ici. Voir en particulier I.M. Linforth, "Religion and Drama in *Oedipus at Colonus*", *University of California Publications in Classical Philology* 14, 1951, p. 75-192; P. Burian, "Suppliant and saviour: Oedipus at Colonus", *Phoenix* 28, 1974, p. 408-429; D.A. Hester, "To Help One's Friends and to Harm One's Enemies: A Study in the *Oedipus at Colonus*", *Antichthon* 11, 1977, p. 22-41; A. Henrichs, "The 'Sobriety' of Oedipus: Sophocles OC 100 Misunderstood", *HSCP* 87, 1983, p. 87-100; D. Birge, "The Grove of the Eumenides. Refuge and Hero Shrine in *Oedipus at Colonus*", *Cj* 80, 1985, p. 11-17; C. Calame "Mort héroïque et culte à mystère dans *l'Œdipe à Colone* de Sophocle", dans F. Graf (éd.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstagsymposium für Walter Burkert*, Stuttgart, 1998, p. 326-56.

⁷² P. Burian, "Supplication and Hero Cult in Sophocles' *Ajax*", *GRBS* 13, 1972, p. 151-156; A. Henrichs, "The Tomb of Aias and the Prospect of Hero Cult in Sophokles", *CA* 12, 1993, p. 165-180.

⁷³ *Vit. Soph.* 11 = T 1.11 Radt.

⁷⁴ *Etym. Magn.* 256-6 s.v. Δεξιῶν. La réalité historique du culte de Dexion est confirmée par deux inscriptions du iv^e siècle av. J.-C. (*IG* II² 1252 et 1253) qui mentionnent une association d'«*orgeones* d'Amynos et Asklèpios et Dexion» qui contrôlait un «*autel d'Amynos et Asklèpios*» et un autre de «*Dexion*». Cf. R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford, 1996, p. 184-185.

⁷⁵ Sur le statut héroïque souvent donné aux défunts dans la tragédie et la possibilité de leur adresser des prières, voir V. Langholf, *Die Gebete bei Euripides und die Zeitliche Folge der Tragödien*, Göttingen, 1971, p. 10-11.

Comme le remarque Griffith, l'opposition qui met aux prises Créon et Antigone est moins celle du séculier et du religieux que celle des divinités d'en-haut et celles d'en-bas⁷⁶. Antigone n'invoque Zeus que deux fois, d'abord pour le présenter comme le persécuteur de sa race (v. 2), puis pour souligner qu'il n'est pas à l'origine du décret de Créon (v. 450). En revanche, elle fait appel de façon répétée à Hadès, aux dieux d'en-bas et aux morts pour justifier son acte⁷⁷. Pour elle, dieux et morts participent d'un même ensemble (v. 542), et c'est celui dont elle entend suivre les lois⁷⁸. Créon, en revanche, distingue nettement les morts de la sphère divine : pour lui les dieux ne se soucient pas du corps de Polynice (v. 282-283)⁷⁹ et malgré les avertissements de Tirésias, il refuse de croire que le corps d'un mort peut polluer les dieux (v. 1043-1044). Dans ce contexte, une allusion au statut héroïque de Niobé est tout à fait pertinente et répond à un des enjeux de la tragédie, puisqu'elle implique qu'une morte peut participer de la sphère divine.

Suggérée dans *Antigone*, la puissance des morts et des héros est manifeste dans *Électre* qui, dans la lignée des *Choéphores* d'Eschyle, évoque le pouvoir détenu par le défunt Agamemnon au-delà de la tombe⁸⁰. Ce pouvoir est la terreur de Clytemnestre, hantée par le songe où elle a vu Agamemnon revenir à la lumière (ἐλθὼν ἐς φῶς, v. 419), et qui tente de l'apaiser en envoyant Chrysothémis verser des libations sur sa tombe, mais il est tout l'espoir d'Électre. En dépit du scepticisme du chœur, qui soutient dans la *parados* qu'Électre ne pourra jamais faire revenir son père du lac d'Hadès⁸¹, celle-ci tient pour impossible

⁷⁶ M. Griffith, *op. cit.* n. 31, p. 47 n. 139. L'opposition entre dieux d'en-haut et dieux d'en-bas est clairement formulée par Tirésias aux vers 1068-1073.

⁷⁷ Hadès : 519, 542, 811, 911; Persephassa : 894; les dieux d'en-bas (οἱ κάτω θεοί) : 451; les dieux ancestraux (οἱ θεοὶ προγενεῖς) : 938; ceux d'en-bas (οἱ ἐνεργεῖν, οἱ κατῶ), les morts : 25, 75, 521, 560.

⁷⁸ Cf. I.A. MacKay, "Antigone, Coriolanus, and Hegel", *TAPA* 93, 1962, p. 166-174 : "The gods whose approval she primarily seeks are the *di manes*; not the Olympians, but the spirit of her ancestors".

⁷⁹ J.C. Kamerbeek *ad loc.* fait de cette opposition un moteur de la tragédie : "It is precisely this that Creon fails to understand and this is what the tragedy is essentially about".

⁸⁰ Sur le statut héroïque d'Agamemnon dans *Électre* de Sophocle, voir J. Mikalson, *Honor Thy Gods: Popular Religion in Greek Tragedy*, Chapel Hill and London, 1991, p. 36. Pour son statut dans les *Choéphores* d'Eschyle, voir A.F. Garvie, *Aeschylus Choephoroi*, Oxford, 1986, p. 176-177.

⁸¹ Soph. *El.* 137-139. Le passage implique *a contrario* que tel est le secret espoir d'Électre et rappelle le vocabulaire du fr. 480 Radt, où la ψυχή d'Achille revient sur terre et parle « après avoir quitté les rives sombres et obscures du lac » (λίμνη).

que les morts ne soient que poussière et néant (v. 245-250)⁸² et conseille à Chrysothémis de prier Agamemnon pour qu'il vienne en personne du fond de la terre leur prêter secours contre leurs ennemis (v. 453-454).

Le lien entre le possible statut héroïque de Niobé et celui, clairement affirmé, d'Agamemnon, va peut-être même plus loin qu'un simple écho thématique. Quelques vers après la comparaison d'Électre avec Niobé, toujours dans la *parodos*, le chœur incite Électre à prendre courage et évoque plusieurs puissances sur lesquelles il lui conseille de se reposer : Zeus, le dieu Chronos, Oreste, et « celui qui règne en θεός au bord de l'Achéron » (ὁ παρὰ τὸν Ἀχέρωντα θεὸς ἀνάσσω, v. 183). Pour Jebb, la périphrase se rapporte à Hadès⁸³. On peut cependant, avec Blaydes, Paley, Campbell et Kamerbeek, souligner l'ambiguïté de l'expression et évoquer la possibilité qu'elle renvoie à Agamemnon.

Cette hypothèse est encouragée, d'une part, par le vocabulaire de la périphrase. Quelques vers plus haut, Agamemnon avait déjà été évoqué en liaison avec Achéron, le fleuve des Enfers⁸⁴, et le verbe ἀνάσσω se prête tout à fait à désigner son pouvoir *post mortem*. Le substantif correspondant ἀνάκτωρ désigne le défunt Darius dans les *Perses*⁸⁵ et Agamemnon lui-même dans les *Choéphores*, en un passage qui souligne son statut particulier parmi les morts⁸⁶. L'autre emploi du verbe ἀνάσσω dans *Électre* se rapporte non à un roi ou un dieu mais au héros Amphiaraios, une autre victime de machinations féminines qui dans l'au-delà « règne en pleine possession de ses pouvoirs » (πάμπνοχος ἀνάσσει, v. 841)⁸⁷. D'autre part, la coordination de la périphrase du vers

⁸² Cf. R. Jebb *ad loc.*: « she believes that his spirit lives in the world below, and will be active in aiding the vengeance ».

⁸³ R. Jebb *ad loc.*

⁸⁴ Soph. *El.* 1371-39 : ἀλλ' οὐτοὶ τὸν γ' ἐξ Ἀΐδα/παγκοίνου λίμνας πατέρ' ἀν-/στάσεις οὔτε γόοισιν οὔτ' λιταῖς.

⁸⁵ Eschl. *Pers.* 651.

⁸⁶ Eschl. *Ch.* 357.

⁸⁷ *πάμπνοχος* est un *hapax legomenon* de sens discuté. Kells *ad loc.* comprend « qui rassemble toutes les âmes autour de soi », par analogie avec *Od.* 11.485 et Eschl. *Ch.* 354-359. Il semble beaucoup plus pertinent, cependant, de suivre l'interprétation de Jebb *ad loc.*, qui glose l'épithète par πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἔχων. Comme le souligne Chantraine (*DELG*, s.v. ψυχή), le terme repose sur la même formation que les dérivés du type ἔμπνοχος « animé », ἄμπνοχος « sans souffle, sans vie », εὐμπνοχος « de bon courage », etc. D'autre part, le sens de « qui conserve toutes ses facultés mentales » s'intègre parfaitement dans la tradition selon laquelle Amphiaraios se distingue des morts ordinaires (les ἀμπνοχοὶ d'Eschl. fr. 273a Radt) par l'acuité de son esprit. Déjà chez Pindare, le héros argien revient sur terre pour donner un oracle aux Épigones, ce qui suggère qu'il a conservé toutes ses capacités mentales dans l'au-delà (*P.* 8.38-55). À partir du milieu du v^e siècle, il est tenu pour vivant parmi

183 avec une évocation d'Oreste – d'ailleurs désigné par son patronyme – aux vers 180-182 laisse attendre une allusion à Agamemnon. Tout au long de la tragédie, Oreste est étroitement associé à son père, en particulier dans l'esprit d'Électre. Aux vers 453-458, celle-ci enjoint le chœur de prier pour qu'Agamemnon les aide contre leurs ennemis et qu'Oreste triomphe des siens. La répétition du terme *ἐχθροί* (v. 454 et 456) accentue le parallélisme entre l'action d'Agamemnon et celle d'Oreste. Plus loin, après l'annonce de la mort prétendue d'Oreste, la perte du frère est immédiatement associée à la mort du père (*σοῦ τ' ἀπεστερημένη/καὶ πατρός*, v. 813-814 ; cf. également v. 1151-1152). Dans ce contexte, la coordination des vers 180-184 associe Oreste à Agamemnon plus naturellement qu'à Hadès⁸⁸. Vocabulaire et syntaxe concourent donc à suggérer que, dans le contexte d'*Électre*, l'expression du vers 183 est au moins ambiguë. Si l'on y voit une allusion à Agamemnon, celui-ci se trouve désigné comme *θεός* quelques vers après l'usage du même mot au sujet de Niobé. Le statut divin donné à Niobé serait alors comme l'annonce du pouvoir dont Électre espère qu'il réside dans le héros Agamemnon.

Le terme *θεός* attaché à Niobé dans *Antigone* et *Électre* peut donc être entendu de diverses manières, et tel était sans doute le cas pour les spectateurs de Sophocle. Il est certainement possible d'y voir une hyperbole soulignant le caractère exceptionnel de la mort qui attend Antigone ou exprimant l'admiration d'Électre pour l'éternelle pleureuse. Il prend cependant une résonance particulière lorsque l'on se souvient du statut héroïque ou quasi-héroïque de Niobé à Thèbes et à Argos, et du fait que son époux Amphion possède un statut divin dans les traditions thébaines. De même que le héros Colonos est qualifié de « dieu » par les habitants de son dème éponyme, l'usage du terme « déesse » à propos de Niobé dans *Antigone* et *Électre* trouve sa légitimité dans le statut particulier que celle-ci occupe à Thèbes

les morts (Eur. *Suppl.* 925-927; Xén. *Cyn.* 1.8). Sur l'opposition *πάμπνοχος/ἀπνοχος*, voir A. Henrichs, "Namenlosigkeit und Euphemismus: Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama", dans H. Hofmann et A. Harder (éd.), *Fragmenta dramatica: Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*, Göttingen, 1991, p. 161-201.

⁸⁸ Cette interprétation évite aussi d'avoir à construire *ἀνεπίτροπος* comme un zeugma. L'épithète signifie clairement « qui ne revient pas » dans le cas d'Oreste, sens qui convient très bien au deuxième membre de la phrase si celui-ci renvoie à Agamemnon. En revanche, si le deuxième membre de la phrase désigne Hadès, il faut donner à l'épithète le sens de « qui ne revient pas » dans le cas d'Oreste et de « qui n'écoute pas » dans le cas d'Hadès, ce qui est un peu plus difficile.

et à Argos. L'hypothèse d'une allusion à des traditions héroïques non athéniennes est encouragée par le contexte d'*Antigone* et d'*Électre*, deux tragédies centrées autour du pouvoir que héros et défunts exercent sur le monde des vivants.

Cette proposition d'explication du statut divin accordé à Niobé ne doit cependant pas gommer le caractère profondément original, voire provocateur, de sa mise en œuvre dans *Antigone* et *Électre*. Juxtaposés à l'évocation des souffrances de Niobé, de sa mort et de ses pleurs, ces deux emplois du terme θεός donnent au concept une signification très particulière, puisqu'ils s'appliquent à une figure qui n'est pas immortelle au sens strict, mais qui accède à une forme d'éternité au travers de la métamorphose et des pleurs. Contrairement aux dieux des épopées homériques et hésiodiques, divinité n'est plus ici synonyme d'immortalité. Niobé accède à l'éternité mais c'est celle de la pierre et de ses larmes, à chaque printemps renouvelées au sommet du mont Sipyle⁸⁹.

Marianne HOPMAN.

⁸⁹ Cet article est le texte revu d'une communication présentée à l'Association des Études Grecques en mars 2003. Je remercie pour leurs suggestions les participants à cette rencontre ainsi que Paul Demont, Albert Henrichs, Charles de Lamberterie, Bernardette Leclercq-Neveu et Gregory Nagy.