

DES MO



AMITIÉS GRÉCO-SUISES - LAUSANNE
BULLETIN N° 58 - NOVEMBRE 2024

SOMMAIRE

P. 3 - 8	Aikaterini Vassiliki	Jeux Olympiques dans l'antiquité : à la quête d'une renommée éternelle.
P. 9 - 14	Samuel Sottas	Enchantements et pouvoirs féminins en Grèce Ancienne.
P. 15 - 18	Véronique Dasen	Le jeu de l'amour, un jeu d'équilibre ?
P. 19 - 26	Valentina Calzolari Bouvier	Les Arméniens, passeurs de la culture grecque : les routes de la philosophie grecque en Arménie.
P. 27 - 31	Tanguy Desimone	Le monastère bénédictin du Mont Athos.
P. 32 - 33	Jean-Daniel Murith	Lire.
P. 34 - 36	Jean-Marie Brandt	La valse des drapeaux, une odyssee corfiote.
P. 37 - 38	Alexandre Antipas	Chronique des Amitiés gréco-suissees.

Notre comité a reçu, le 17 mars 2024, une lettre de l'association Jean-Gabriel Eynard annonçant la décision de leur comité de ne pas poursuivre leur collaboration pour l'édition de DESMOS. Cette décision est difficilement compréhensible car le coût de cette publication est modeste, compte tenu de sa qualité, grâce au travail et aux contributions bénévoles.

Le comité a pris acte de cette décision avec regrets et a décidé, malgré une probable augmentation du coût à l'unité, de poursuivre seul l'édition de notre revue annuelle, comme ce fut d'ailleurs le cas lors des premières années suivant sa création.

Photo de couverture : Monastère de Tatev, Arménie

JEUX OLYMPIQUES DE L'ANTIQUITÉ: À LA QUÊTE D'UNE RENOMMÉE ÉTERNELLE

En cette année olympique, il convient de rappeler que l'athlétisme dans la Grèce antique jouait un rôle de première importance, mais qu'il présentait également des aspects fondamentalement différents de ceux du sport moderne, redéfini dans ses principes à la fin du XIX^e siècle par Pierre de Coubertin.

Les Jeux

Il existait quatre Jeux panhelléniques, qui offraient autant d'occasions de rencontre pour tous les Grecs. L'esprit qui les animait tous depuis leurs origines était indissolublement lié aux cultes divins et héroïques.

Les Jeux olympiques (liés au mythe de Pélops, qui battit le roi Œnomaos dans la course de chars, le tua et prit sa fille Hippodamie pour épouse)¹, instaurés en 776 av. J.-C. à Olympie, dans le Péloponnèse, avaient lieu tous les quatre ans, un mois après le solstice d'été, soit entre fin juillet et début août; leur prestige exceptionnel fit que la période de quatre ans entre deux compétitions olympiques, devint un point de référence essentiel dans la chronologie des anciens. Le prix, une couronne d'olivier, devint vite prestigieuse et convoitée (au point de susciter l'étonnement de la cour du roi de Perse (voir Hérodote, VIII 26.2-3). Il existait, par ailleurs, un engagement mutuel de toutes les villes appartenant à la communauté olympique, engagement permettant aux athlètes et aux spectateurs

1 Plusieurs héros et épisodes mythiques, notamment liés à Héraclès, sont associés au début des jeux proprement dits ou à leur reprise après une période d'interruption. Une liste de vainqueurs permettait de remonter jusqu'à la date de 776 av. J.-C.



Coupe à boire (kylix) d'Onesimos ca. 500-490 av. J.-C.
Museum of Fine Arts Boston (Gallery 212A-B)

de se déplacer sans difficulté ou danger, la fameuse «trêve olympique»². Les trois autres compétitions panhelléniques étaient les Jeux pythiques, néméens et isthmiques.

Ces fameux jeux dits στεφανίται, «de la couronne», comprenaient des compétitions sportives habituelles qui s'inspiraient en grande partie du programme olympique, alors que des compétitions musicales et poétiques n'étaient pas absentes³. Mis à part les Jeux panhelléniques, il existait de nombreuses autres compétitions locales en Grèce⁴.

2 M. Laemmer, «La cosiddetta "pace olimpica"», dans P. Angeli-Bernardini, *Lo sport in Grecia*, Roma-Bari 1988, p. 138 sqq. On ne peut que constater une profonde différence d'esprit entre l'engagement éminemment pragmatique des Jeux olympiques de l'antiquité et l'aspiration éthique de fraternité entre les peuples actuellement mise en avant par le Comité International Olympique.

3 Voir B. Bilinski, «La composante artistique et intellectuelle du sport de compétition», dans P. Angeli-Bernardini, *Lo sport in Grecia*, Roma-Bari 1988, p.79-107.

4 Parmi celles-ci, se distinguent les Grandes Panathénées, les fêtes quadriennales célébrées à Athènes, établies sous leur forme classique en 566/565 av. J.-C. par Pisistrate. Le programme des jeux était grandiose et comprenait, outre des compétitions sportives et équestres, des concours de musique et de théâtre, une régata et même un concours de beauté.

D'illustres hommes politiques ont compris l'importance des jeux sportifs; Solon a instauré des lois pour organiser et intégrer l'activité sportive dans la *polis* (voir plus loin); d'autres, comme Arcésilas IV, roi de Cyrène, Théron d'Agrigente ou encore Hiéron, tyran de Syracuse et fondateur d'Etna en Sicile, y ont pris part eux-mêmes.

Un milieu éminemment aristocratique

D'un point de vue social et idéologique, les Jeux reposaient sur les idéaux de la classe aristocratique et notamment celui de l'excellence physique et de la primauté sur l'adversaire, qu'on se devait de surpasser « par tous les moyens »⁵.

Le caractère aristocratique des Jeux de l'antiquité se devine déjà dans l'*Illiade* (23.255 sqq), lorsqu'Achille organise, pour la mort de Patrocle, des Jeux comprenant entre autres la courses de chars, la boxe, la course à pied, le lancer de disque et de javelot. Cet ἀγών ἐπιτάφιος (funéraire), apanage exclusif de l'aristocratie guerrière donne une idée parlante des origines des concours sportifs postérieurs et de leur caractère aristocratique, au moins dans leur phase initiale.

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que les participants aux Jeux devaient supporter d'importantes dépenses (δαπάναι) pour

l'entraînement, les déplacements et le séjour prolongé⁶ sur le lieu de la compétition.

Ainsi le portrait-type de l'athlète pouvant participer aux Jeux panhelléniques est en général celui du jeune et talentueux aristocrate qui consacre l'essentiel de son temps à l'entraînement et aux compétitions⁷.

Par ailleurs, il convient de noter que les victoires sportives pouvaient également donner lieu à des avantages matériels. Certes, les prix de victoire dans les grands concours étaient simples: une couronne d'olivier à Olympie, de laurier à Delphes, de persil sauvage à Némée et à l'Isthme. Mais on sait que des privilèges et des récompenses étaient également accordés aux vainqueurs dans leur cité natale.

Le jugement ironiquement formulé par Socrate - selon lequel il mériterait, pour son activité à Athènes, les repas gratuits au prytanée (*Apologie* 36d) est connu. Il ne demande que le privilège de ceux qui ont gagné des courses de chars à Olympie, observe-t-il. Socrate reprend une vieille conviction selon laquelle la victoire sportive était surestimée.

Solon aurait exprimé une opinion semblable et aurait fixé des limites aux prix en espèces à verser aux vainqueurs olympiques athéniens (Diogène Laërce 1,55: « Il modéra encore les récompenses assignées aux athlètes, ordonnant cinq cents drachmes à ceux qui auraient vaincu aux Jeux olympiques, cent à ceux

5 Dans le désir de se surpasser et d'atteindre la gloire de la primauté, l'athlète grec n'a pas à reculer devant les astuces de toutes sortes: dans l'*Isth.*3.66 (=4.48), Pindare déclare sans hésitation: « par tous les moyens, nous devons détruire l'ennemi ». Nous sommes ici bien loin de la mentalité de fair-play à laquelle l'athlète moderne est tenu d'adhérer. Par ailleurs, l'attitude de Pindare est peu généreuse envers les vaincus. Dans la *Pyth.*8.81 sqq en l'honneur d'Aristomène d'Égine, le poète fait allusion aux athlètes battus dans le combat, en utilisant des expressions comme « corps méditant la ruine », « mordus par le malheur ». Cette vision méprisante de la défaite est conforme à l'idéal aristocratique d'excellence et de primauté dont le poète devient l'interprète privilégié.

6 Avec l'obligation de se présenter trente jours à l'avance à Olympie pour un entraînement officiel et surveillé.

7 Voir le portrait qui se dégage des chants de victoire, des *épinicies* de Pindare et de Bacchylide. Certes, même à cette époque, il était possible dans certains cas que des athlètes d'origine sociale plus modeste mais de grande capacité soient "parrainés" par des personnes riches ou des hommes d'État influents, comme par exemple les Aleuades de Thessalie, qui ont soutenu le jeune Hippoclès, fils d'un athlète célèbre, en 498 av. J.-C. (voir *Pyth.*10).

qui auraient triomphé dans les Jeux isthmiques, et ainsi des autres à proportion.» cf. Plutarque, *Solon* 23,3: «Celui qui avait remporté le prix aux Jeux isthmiques recevait cent drachmes, et le vainqueur des Jeux olympiques en avait cinq cents.» La déclaration spécifique selon laquelle la limite était de 100 drachmes pour une victoire isthmique et de 500 drachmes pour une victoire olympique est discutable, puisque les lois de Solon sont légèrement antérieures au moment où les jeux isthmiques deviennent panhelléniques, mais l'existence d'un prix en argent substantiel à cette première période semble fiable.

Xénophane de Colophon, le philosophe-poète élégiaque du VI^e-V^e siècle, s'insurge contre les récompenses et les honneurs accordés aux athlètes, les places d'honneur dans les fêtes, les repas au prytanée et les cadeaux. Il se plaint qu'ils ne contribuent en rien à l'*eunomia* de la ville et affirme la supériorité de la σοφία poétique sur la performance sportive (fr. 2 Gentili-Prato).

Déjà riche de renommée et de statut de par sa lignée, le jeune aristocrate acquiert grâce à ses victoires sportives des privilèges, des avantages matériels et des honneurs. Son haut prestige social facilite ainsi son accès à la vie publique.



Amphore, attribuée au peintre d'Euphiletos
ca. 530 av. J.-C. New York, Metropolitan Museum of Art

La quête de la renommée immortelle

Or cette victoire, afin de briller et de donner lieu à une renommée éternelle, ne doit absolument pas rester dans le silence, elle doit être dignement célébrée. C'est ici qu'intervient le pouvoir immortalisant de la parole poétique. Ce pouvoir, propre au poète, de rendre la gloire éternelle est déjà connu d'Homère (*Il.*6.357-8). Il revient à maintes reprises dans la poésie de Pindare et de Bacchylide, grands représentants du genre de l'épiniécie, chant destiné à célébrer les vainqueurs des jeux, interprété avec accompagnement de musique et de danse⁸ : le chant poétique va offrir une récompense immédiate pour les efforts surhumains que la victoire a présupposés (*Nem.*4.2-5, *Isthm.*3.7, *Isthm.*3.21 = 4.3), puis à long terme, une réputation qui perdurera après la mort (*Ol.*2.89, *Ol.*11.4-6, *Nem.*4.6, 83-85, *Isthm.*7.16-19).

La figure du poète assume, ainsi, une haute importance sociale liée à sa fonction élogieuse, célébrant des princes et des villes et présentant l'excellence sportive comme l'un des moments les plus significatifs de la vie sociale et politique : la poésie devient pour les aristocrates et les souverains un moyen de persuasion irremplaçable au service de leur pouvoir politique, de leur statut social et de leur prestige. D'où le rôle nouveau du poète qui devient l'intellectuel « professionnel » travaillant pour un commanditaire et recevant de lui en compensation une rémunération ostentatoire⁹.

La poésie devient l'élément de médiation nécessaire pour que l'exploit sportif *digne de mémoire* puisse gagner la gloire qu'il mérite.

⁸ Les épiniécies du poète Simonide de Céos (VI^e-V^e siècle av. J.-C.) nous sont beaucoup moins bien connues. G. Kirkwood, *Selections from Pindar* (edited with an introduction and commentary), Chico, 1982, p. 10.

⁹ Selon Schol.*Nem.*5.1a, Pindare exigea de Pythéas d'Égine une somme de 3000 drachmes pour la composition de la cinquième Néméenne.



Copie romaine (milieu du II^e siècle)
du Discobole de Myron (ca. 450 av. J.-C.)
Rome, Musée national romain, Palazzo Massimo

La parole poétique revendique sa supériorité, même par rapport aux arts figuratifs. Et ce, parce que la parole garde sa mobilité et donc sa capacité à se répandre : ainsi, l'héritage poétique garantira la gloire du vainqueur en la faisant renaître à chaque fois que des hommes la chanteront aux diverses occasions de la vie communautaire.

D'où la fierté de Pindare qui déclare au préambule de la cinquième *Néméenne* : « Je ne suis pas un créateur de statues, je ne produis pas de personnages immobiles sur le piédestal. Mais au-dessus de chaque navire, de chaque bateau,

metts les voiles, oh douce chanson ». Si les statues -effigies statiques- ainsi que les inscriptions commémoratives -également immobiles- que le vainqueur aurait pu ériger en souvenir de sa victoire, transmettent leur message uniquement à ceux qui les contemplant, la parole poétique abolit les frontières géographiques et temporelles.

Ainsi, le poète dépasse le sculpteur au niveau de l'efficacité communicative et de la portée du message transmis¹⁰.

Par ailleurs, le chant épique est un moyen plus propice à la renommée immortelle grâce à sa présentation plus riche et articulée du *laudandus*, de ses qualités physiques et sportives et de ses victoires antérieures, des moments marquants de la compétition, mais aussi grâce à l'éloge de sa famille et de sa patrie. Dans ce contexte, Pindare semble identifier quatre conditions pour la victoire¹¹ :

(1) la capacité innée, le don ou la qualité qui vient de la naissance et non de la formation (*Ol.*9.100 : φῦξ, cf. *Ol.*13.13 τὸ συγγενὲς ἦθος),

(2) le travail acharné (*Ol.*11.4 : « le succès récompense l'effort (πόνος) »¹²),

(3) la richesse (πλοῦτος), ainsi que la volonté de la dépenser (*Ol.*5.15 : « Les exploits, toujours, exigent labeur (πόνος) et dépenses (δαπάνη) »),

(4) la faveur divine (*Pyth.*1.41 : « C'est aux dieux (ἐκ θεῶν) que les qualités des hommes doivent toutes leurs ressources »).

10 La supériorité de la parole sur le marbre sera plus amplement discutée par Isocrate dans l'*Eloge d'Evagoras* (73-4).

11 Voir M.M. Willcock (Ed.), *Pindar. Victory Odes: Olympians 2,7,11; Nemean 4; Isthmians 3,4,7*, Cambridge, 1995.

12 Nous citons les traductions d'Aimé Puech, éd. *Les Belles Lettres*.

Si les deux premières conditions s'appliquent également à l'athlétisme moderne, la troisième évoquée par Pindare surtout à propos des épreuves équestres se réfère essentiellement aux moyens permettant à l'athlète de s'adonner à cette activité coûteuse. Quant à la quatrième condition, qu'à notre époque moins religieuse, nous qualifierions de « chance », on constate que Pindare opère dans un monde archaïque où toute réalisation extraordinaire implique et manifeste le soutien d'un dieu, rendant le hasard inexistant.

Par ailleurs, les épinicies sont riches en réflexions morales et récits mythiques, qui mettent la réalité contemporaine en rapport avec des valeurs intemporelles et des légendes divines et héroïques.

Le monde héroïque et divin que reflètent les récits mythiques de Pindare (et qui peut varier en fonction des caractéristiques culturelles et politiques des différents publics, voire des prérogatives du commanditaire) est clairement un monde de valeurs et revêt un caractère paradigmatique et exemplaire. Même les mythes négatifs ont une efficacité paradigmatique en ce sens qu'en instillant la peur chez les hommes, ils les rendent plus enclins à respecter et à vénérer les dieux¹³. Ainsi, la coexistence de paradigmes mythiques positifs et négatifs, d'actions pieuses et impies, permet de démontrer l'attitude la plus appropriée à adopter: une attitude qui met en valeur la beauté à imiter et la laideur à rejeter dans l'action humaine¹⁴.

13 Voir Eur. *Electre* (v. 743 sqq.), où suite au récit du banquet de Thyeste qui dévore la chair de ses enfants servis par son frère Atrée, le chœur déclare: « Les mythes qui terrifient les hommes sont utiles au culte des dieux. »

14 Au niveau du récit mythique, on constate une différence profonde entre la poésie de Pindare, dans laquelle l'exemplarité du mythe opère au niveau de l'excellence héroïque, selon un code éthique nettement aristocratique, et celle de Bacchylide, dont les mythes démontrent une tendance à humaniser le héros, mettant en valeur la fragilité et la fugacité de son destin, tout comme dans la représentation de l'athlète, Bacchylide n'exalte pas autant que Pindare les valeurs exemplaires et les vertus héroïques, mais plutôt les aspects plus humains comme la beauté, la jeunesse, la force.

Grâce à la combinaison desdits éléments, le poète peut dresser un portrait exemplaire du vainqueur célébré, l'élever au-dessus de ses concitoyens et lui garantir une renommée et un prestige d'énorme étendue.

Et le poète, confiant en son talent, revendique fièrement sa capacité à immortaliser des actions inspirées par une grande valeur, actions qui resteraient autrement dans l'obscurité. Ainsi Pindare affirme que « l'obscurité profonde entoure la grande vertu privée de l'hymne » (*Nem.*7.11 sqq.). Quant à Bacchylide, dans sa troisième épinicie pour le tyran syracusain Hiéron, vainqueur olympique de la course de chars, il affirme (v. 92 sqq): « Ô Hiéron, tu as montré aux hommes les plus belles fleurs du bonheur. *Le silence n'apporte aucun ornement à ceux qui ont réussi.* » Et le poète ne se pose pas ici en serviteur, mais en égal de son commanditaire, puisqu'il va même jusqu'à déclarer que l'épinicie générera la gloire non seulement du vainqueur, mais aussi du poète (« Avec ta vraie gloire, sera chantée aussi la grâce du doux poète, le rossignol de Céos », v. 96-98).

Le déclin

L'épinicie est une poésie de valeurs absolues. Pindare exprime l'idée aristocratique de l'homme opérant sous le signe de la divinité. Face à la réalité avec tous ses risques et inconvénients, il propose « la vérité » du héros mythique observant la norme divine. Après Pindare, l'histoire de l'épinicie est courte. Même si les Jeux durent encore des siècles, jusqu'à l'édit de l'empereur Théodose en 393 après J.-C., nous connaissons peu d'épinicies postérieures à celles de Pindare et Bacchylide, et bien qu'il y en ait eu, elles ne semblent pas avoir un grand prestige. Plusieurs considérations peuvent expliquer ce déclin soudain. Premièrement, l'extraordinaire maîtrise de Pindare dans ce genre de poésie a peut-être découragé l'imitation. Deuxièmement, le milieu du V^e siècle fut une période de transformation en matière de poésie et musique, en partie bien sûr à cause de la prédominance de la poésie dramatique à Athènes qui était devenue, après les guerres médiques, le centre

incontesté de l'activité culturelle et de l'innovation. Finalement, les Jeux eux-mêmes perdirent apparemment leur place centrale dans la vie grecque. L'idéalisation de la prouesse physique, ainsi que les célébrations religieuses traditionnelles dont les Jeux faisaient partie, correspondaient plus pleinement à la vision aristocratique qui dominait la Grèce du VI^e siècle qu'à l'esprit plus rationaliste et « bourgeois » de la seconde moitié du V^e siècle¹⁵.

Le phénomène de l'athlétisme, étroitement lié à la classe aristocratique à ses débuts, mute : le nombre d'athlètes spécialisés augmente, l'activité sportive se transforme progressivement en un métier véritablement lucratif grâce aux avantages matériels substantiels et aux subventions d'État destinées aux athlètes vainqueurs ce qui permet un afflux toujours croissant d'athlètes appartenant aux classes inférieures¹⁶.

La victoire se sécularise, en ce sens que son caractère religieux initial s'atténue. L'athlète n'est plus célébré pour les traits mythiques et héroïques que lui attribuait jadis l'épiniéc.

La poésie elle-même change, devenant à l'époque hellénistique le fruit de l'érudition. Elle n'est plus liée au *hic et nunc* de l'occasion. Avec l'expansion progressive de l'alphabétisation à l'époque hellénistique, la voix vivante du poète ou le chœur des chanteurs cessent d'être les moyens privilégiés pour

15 Ce déclin du prestige des Jeux n'était cependant pas complet; Alcibiade pouvait encore, en 415, évoquer le grand effet créé sur l'opinion grecque par ses exploits sans précédent aux Jeux olympiques de 416 (Thucydide, 6.16.2); voir aussi l'épiniéc que composa pour lui Euripide (fr. 755 Page et cf. Plutarque, *Alcibiade* 11.2). Cette épiniéc représente pour nous la dernière véritable documentation d'un genre littéraire qui a fleuri dans le cadre de l'idéologie aristocratique.

16 Cette « démocratisation » progressive mais irréversible du sport (voir B. Gentili, P. Angeli-Bernardini, E. Cingano, P. Giannini, *Pindaro, Le Pitiche*, Milan, 1995, p. XXI), déjà effective à la fin du V^e siècle, a gêné l'aristocrate Alcibiade qui selon le témoignage explicite d'Isocrate (16.33) a refusé de participer aux compétitions olympiques de gymnastique en raison de la présence de personnes sans instruction et de faible classe sociale, et a préféré participer aux compétitions équestres qui, en raison de leur coût important, restaient l'apanage de compétiteurs fortunés.



*Amphore à figures noires, ca. 500-490 av. J.-C.
British Museum, num.1836,0224.193*

célébrer la victoire; celle-ci est maintenant célébrée par des documents écrits gravés sur la pierre (les épigraphes honorifiques) ou par des statues de marbre et par la représentation des athlètes triomphants sur des vases.

Conclusion

Le sport antique fut, comme le sport actuel, un moment fort de la vie sociale et communautaire.

À l'heure actuelle, le sport concentre l'attention d'un vaste public et, à travers toute sorte de médias, des présentateurs influents se chargent de célébrer et d'exalter des athlètes particulièrement talentueux, remplissant ainsi une fonction à la fois informative et élogieuse. Dans l'antiquité grecque, le poète, au moyen du langage élevé et de la forme artistiquement élaborée de l'épiniéc, promettait à l'athlète plus qu'un moyen de divulgation de la victoire; il lui offrait l'accès à une renommée éternelle, une gloire liée aux valeurs politiques, éthiques et esthétiques dont la parole poétique elle-même était porteuse.

Et puisqu'aujourd'hui encore, nous continuons à lire les compositions de Pindare et de Bacchylide, à en admirer le contenu et à nous intéresser à leurs commanditaires, nous ne pouvons que constater que le genre de l'épiniéc, si courte soit son histoire, a tenu sa promesse.

Aikaterini Vasilaki
Docteur ès Sciences de l'Antiquité,
Université de Strasbourg

ENCHANTEMENTS ET POUVOIRS FÉMININS EN GRÈCE ANCIENNE

Lorsqu'on parle de magie aujourd'hui, le sujet nous semble clair : il s'agit de pratiques qui se situent hors de la religion chrétienne, désapprouvées par elle, et d'une nature sauvage, primitive, sans rationalité. Dans le monde grec antique, cet antagonisme n'existe pas. Les pratiques « magiques », qui visent à mobiliser une force surnaturelle pour la contraindre à exécuter un ordre qui concerne la vie personnelle, sont très proches des pratiques religieuses. On y retrouve des incantations et des offrandes, mais une des différences majeures est que l'action exécutée se déroule dans un lieu privé, voire caché, en toute discrétion, souvent de nuit, contrairement aux rites de la religion officielle, d'ordinaire exécutés de jour à la vue de toute la collectivité. Des prières d'un type particulier et des objets spécifiques caractérisent aussi ce domaine d'activité.

Les Anciens ont établi une distinction dans le vocabulaire pour condamner les pratiques qui pouvaient menacer l'ordre social, notamment quand il s'agit de nuire à un membre de la communauté. Dans la seconde moitié du V^e siècle av. J.-C., marquée par le contact avec le monde perse au travers des guerres médiques, les références littéraires à la magie commencent à se multiplier. Celle-ci est avant tout une question de point de vue, le mot magie étant généralement utilisé afin de stigmatiser des pratiques qui entrent en conflit avec des normes religieuses, culturelles, sociales... Pour les auteurs grecs, notamment Hérodote dans ses *Histoires*, dépeindre le monde perse correspondait à un exercice d'autodéfinition : on décrit les Perses en les comparant aux Grecs et donc à ce qu'ils ne sont pas. Les Grecs jugent leurs coutumes barbares, leurs rites religieux incompréhensibles. On retiendra, chez Hérodote, l'une des premières descriptions

des μάγοι, *mágoi*, un terme utilisé pour désigner les prêtres perses, les prêtres d'une religion autre, des magiciens en quelque sorte. C'est dans cet espace linguistique que s'inscrivent d'autres termes issus du même radical d'origine iranienne *mag-*, comme μαγεία, *mageía*, qu'on aurait tendance à traduire par magie, en faisant attention à ne pas appliquer une conception moderne du terme au système de pensée grec qui conçoit ces mots au travers d'une identité culturelle propre.

Les pratiques qu'on qualifierait de magiques sont toutefois déjà bien présentes avant les guerres médiques dans le monde grec. Les témoignages littéraires et iconographiques mettent notamment en scène l'ambivalence des rapports entre les hommes et les femmes dont on craint les pouvoirs secrets associés aux pratiques magiques. L'*Odyssée* d'Homère met en scène Circé, une femme redoutable d'origine divine, – fille d'Hélios, le Soleil, et de Perséis, une Océanide – qui transforme en animaux les compagnons d'Ulysse, à peine arrivés sur son île¹. Charmés par sa douce voix, « ils boivent d'un seul trait » la boisson de bienvenue, et Circé « les frappe et va les enfermer sous les tects de ses porcs² ». Encore chez Homère, ce sont les sirènes, mi-femmes, mi-oiseaux, « qui charment tous les mortels qui les approchent³ » par leurs chants irrésistibles. Puis Médée, nièce de Circé, dont les enchantements ont permis à Jason de mener à bien sa quête de la Toison d'or, est évoquée dans la *Théogonie* d'Hésiode quelques décennies plus tôt. Les auteurs grecs associent ainsi régulièrement la magie à des activités féminines.

1 Homère, *Odyssée* 10,233-240.

2 Homère, *Odyssée* 10,233-240 (trad. V. Bérard).

3 Homère, *Odyssée* 10,37-44 (trad. V. Bérard).

C'est cette image de la femme dangereuse, habile dans bien des domaines comme la manipulation de substances tantôt nuisibles, tantôt bénéfiques, les *phármaka*, qui est peu à peu imprégnée par le nouveau concept de magie issu du contact avec la religion perse.

De l'ennemi externe, le Perse, s'opère une translation vers l'ennemi interne, la femme; l'altérité culturelle est relayée par une altérité genrée, un glissement visible sur la céramique grecque où les représentations de Médée en habit perse, malgré ses origines grecques, débutent vers 430 av. J.-C.⁴. Les pratiques magiques sont ici celles de l'Autre par excellence, la femme au sein de la société grecque antique où seuls les hommes sont des citoyens.



Fig. 1 : Loutrophore apulien à figures rouges, attribué au Peintre du Louvre MNB 1148, 330 av. J.-C. The J. Paul Getty Museum, Villa Collection 86.AE.680. Licence CC0.

L'image de pratiques dangereuses exécutées par des femmes transmises par les textes et les images reflète-t-elle la réalité? Plusieurs artefacts en offrent un aperçu, des peintures de vases grecs et italiotes mettant en scène des pratiques magiques aux objets apotropaiques comme les amulettes, en passant par toutes sortes d'instruments destinés à maudire un adversaire. On peut voir, sur ces vases par exemple, des représentations de femmes manipulant l'ynx, un objet en forme de petite roue au travers de laquelle passe un double cordon employé notamment dans le cadre de pratiques magiques féminines visant à charmer ou raviver la passion d'un amant.

4 Voir le vase du peintre de Talos à Ruvo di Puglia, Musée de Jatta 1501, où Médée porte le *kandydys perse*.

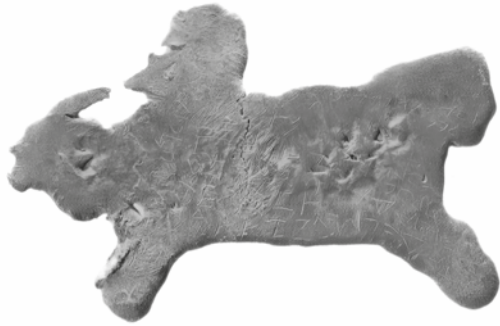


Fig. 2: Tablette anthropomorphe en plomb (9,5 x 6 cm), Karystos (Eubée), IV^e siècle av. J.-C. Paris, Cabinet des Médailles Froehner.VI.472. D'après Martin, Michaël, 2010, Sois maudit! Malédiction et envoûtements dans l'Antiquité, Paris, p. 151.

Sur un loutrophore conservé au Getty (fig. 1: 330 av. J.-C.), Aphrodite, l'iynx à la main, fait face à Zeus assis, et sert de prélude à la séduction de Lédä par celui-ci métamorphosé en cygne dans le registre inférieur, juste en-dessous des dieux. Ici, l'objet peut souligner le pouvoir séducteur de Zeus, ou suggérer que ce dernier a eu recours à l'aide d'Aphrodite afin de mener à bien sa conquête amoureuse. La catégorie des instruments de malédiction comporte divers artefacts comme des tablettes en plomb inscrites de messages à des entités surnaturelles, qu'on appelle défixions, ou tablette de défexion/de malédiction, *κατάδεσμος*, *katádesmos* («lier en bas») en grec et *defixio* («clouer») en latin, et qui accompagnent parfois des «poupées vaudou» prenant la forme de petites figurines anthropomorphes. Généralement trouvées sous la forme de petites tablettes de plomb dès le VI^e siècle av. J.-C. dans le monde grec puis romain jusqu'au VIII^e siècle apr. J.-C. environ, elles sont la plupart du temps inscrites d'imprécations résultant de situations précaires que seule la magie pouvait résoudre. Qu'il s'agisse d'un aubergiste concurrent, d'un adversaire lors d'un conflit judiciaire, d'un amant à conquérir ou d'un voleur à punir, le recours à la

magie représentait un moyen d'action discret mais efficace, car ces tablettes fonctionnaient bel et bien – de manière psychologique, un placebo en quelque sorte – comme leur utilisation sur plus d'un millénaire le montre. Il suffisait de se procurer une tablette de plomb – d'autres matériaux faisaient aussi l'affaire –, d'y inscrire une formule magique ou simplement le nom de sa victime, et de l'enfourer à un endroit stratégique: tombe, sanctuaire, puits... Si on se sentait créatif, on donnait à ces défixions des formes originales qui servaient à renforcer l'efficacité du sort comme le cas particulier d'une tablette anthropomorphe portant plusieurs textes (fig. 2; IV^e s. av. J.-C.)⁵ visant une femme nommée Isiade afin de restreindre ses mouvements, de lier ses membres et son corps dans une affaire peut-être amoureuse ou judiciaire, un envoûtement concrétisé visuellement par les mots gravés sur le plomb qui agit comme double du corps de la victime. Et si on ne connaissait pas les modalités du rituel, on faisait alors appel à un magicien professionnel.

Parmi les plus de 2'000 défixions trouvées jusqu'à aujourd'hui, seule une faible quantité porte une inscription suffisamment explicite pour identifier son contexte, sans parler de l'identité de son utilisateur. Un premier coup d'œil permet de remarquer que, lorsque l'utilisateur est connu, celui-ci est plus souvent un homme qu'une femme, remettant en question les descriptions des auteurs antiques qui

⁵ Gager, John G., 1992, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, n° 19.

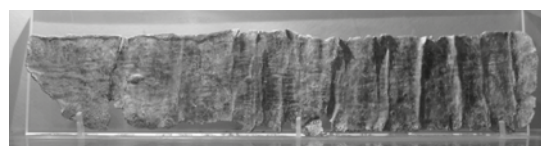


Fig. 3: Tablette de plomb (20 x 5 cm), 380-350. Pella, Musée archéologique.

tendent à assimiler la magie à la sphère féminine, bien que les femmes auraient également pu utiliser des tablettes en matériaux périssables disponibles à proximité du ménage.

Mais on y trouve aussi des femmes actives. Ainsi, sur une petite lamelle de plomb (27 x 3 cm; VI^e s. av. J.-C.) de provenance attique, on lit: (Je lie) Aristokydès et les femmes qui seront vues avec lui. Faites qu'il ne puisse se marier avec une autre femme ou jeune fille⁶.

Ici, manifestement une femme lie Aristokydès afin qu'il ne puisse pas avoir de relation avec d'autre femme (ἄλλην γυναῖκα) qu'elle. Une deuxième tablette (fig. 3 ; 380-350 av. J.-C.) de Pella porte un texte intéressant:

Le mariage et l'union de Thétima et de Dionysophôn, je les inscris pour les maudire ainsi que l'union de Dionysophôn avec toutes les autres femmes, avec les veuves, avec les vierges, mais surtout avec Thétima; et je les confie à Makron et aux divinités.

6 Trad. Martin, Michaël, 2010, *Sois maudit ! Malédiction et envoûtements dans l'Antiquité*, Paris, p. 116.

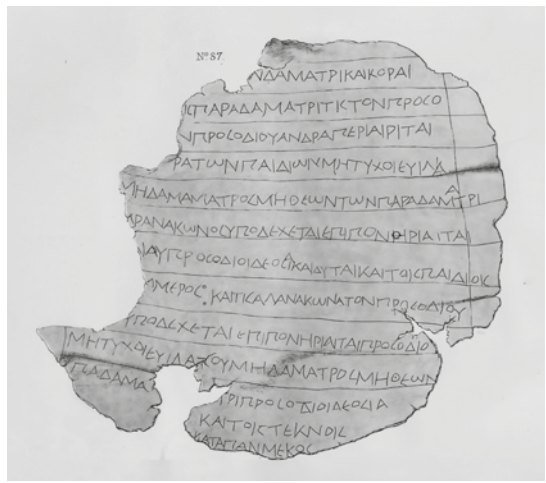


Fig. 4 : Tablette de plomb fragmentaire, perdue, II^e-I^{er} siècle av. J.-C. D'après Newton, Charles T., 1863. *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae, I, Oxford, n° 87, fig. 9.*

Et quand moi j'aurai déterré cette tablette, que je l'aurai déroulée et qu'à nouveau je l'aurai lue, qu'alors seulement Dionysophôn prenne femme, mais pas avant. Qu'il ne prenne en effet pas d'autre femme que moi. Puissé-je, moi, vieillir auprès de Dionysophôn et aucune autre. C'est en suppliante que je viens à vous; prenez en pitié Phila, dieux chéris, car je suis une pauvre femme sans aucun ami. Mais, pour moi, veillez à ce que cela ne se produise pas et que Thétima meure de male mort...le mien; quant à moi, puisse-je connaître bonheur et félicité...⁷

L'utilisatrice de la tablette, dont le nom lacunaire a été interprété comme Phila⁸, veut proscrire l'union entre Thétima et Dionysophôn au profit de son propre mariage avec ce dernier, en tenant à l'écart toute autre femme. On remarque également que ce souhait est en quelque sorte résiliable, puisque Phila peut annuler l'enchantement à tout moment en déterrando la tablette. Le langage utilisé, qui semble devenir de plus en plus désespéré au fil du texte, suggère que Phila a rédigé elle-même la tablette. Quant à son identité, on pourrait y voir une épouse de Dionysophôn menacée par un nouveau mariage, une prétendante, ou même une hétéra voulant assurer sa relation avec cet homme⁹. Pour une femme de l'époque, un mari fidèle représentait bien souvent un gage de sécurité économique et sociale, autant pour une épouse que pour une prostituée, un besoin parfois vital justifiant un recours à des pratiques désapprouvées par la société antique.

7 Trad. Dubois, Laurent, 1995, « Une tablette de malédiction de Pella: s'agit-il du premier texte macédonien? », *Revue des Études Grecques* 108.1, p. 197 (légèrement modifiée).

8 Voutiras, Emmanuel, 1988, *ΔΙΟΝΥΣΟΦΩΝΤΟΣ ΓΑΜΟΙ: Marital Life and Magic in Fourth Century Pella*, Amsterdam, p. 8.

9 Ficheux, Gaëlle, 2007, *Eros et Psyché. L'être et le désir dans la magie amoureuse antique*, thèse Université de Rennes 2, p. 67-69 et 74-75.

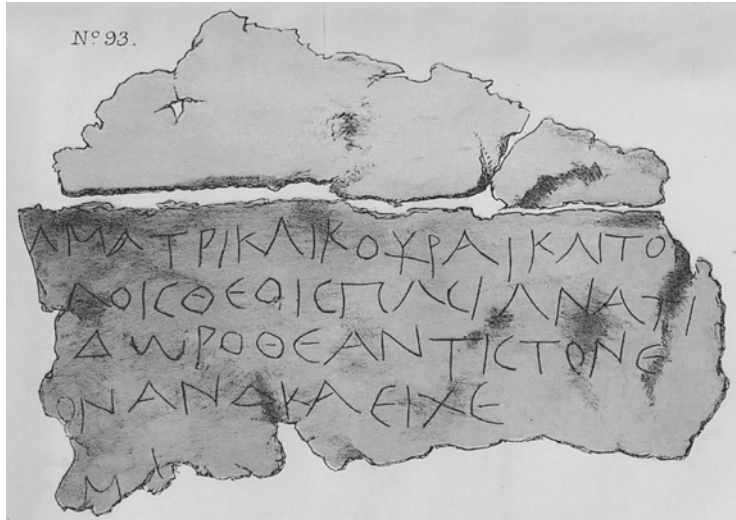


Fig. 5 : Fragment de tablette de plomb, perdue. II^e-I^{er} siècle av. J.-C.
D'après Newton 1863, n° 93, fig. 14.

Deux documents provenant du sanctuaire de Déméter et Perséphone de Cnide dévoilent d'autres cas de figure. Bien que ces deux tablettes soient quelque peu particulières par leur langage et leur lieu d'enfouissement – on les appelle « prières pour la justice » –, elles sont généralement analysées au même titre que les défixions dites « standards ». Elles font partie d'un lot de 13 artefacts similaires qui traitent de problèmes divers et qui ont potentiellement toutes été employées par des femmes, dans un sanctuaire, révélant peut-être une sorte de justice féminine organisée. Sur ces deux tablettes, on lit (fig. 4 ; II^e-I^{er} s. av. J.-C.) :

Prosodion consacre à Déméter, Korè et aux dieux qui sont aux côtés de Déméter la personne qui a enlevé le mari de Prosodion, oui, le mari de Prosodion, Nakôn, à ses enfants ; que cette personne ne trouve propices ni Déméter ni les dieux qui sont aux côtés de Déméter, si cette personne accueille les proches de Nakôn, au détriment de Prosodion, mais que les lois divines soient pour Prosodion et pour ses enfants, chaque fois. Et que la personne étrangère qui accueille Nakôn, le mari

de Prosodion, pour le malheur de Prosodion, ne trouve pas propices Déméter ni les dieux qui sont près de Déméter, mais que les lois divines soient pour Prosodion et ses enfants, en toutes circonstances.¹⁰

Et (fig. 5 ; II^e-I^{er} s. av. J.-C.) :
...Je dédie à Déméter, Korè et tous les autres dieux, Dorothea qui a pris mon homme ; Déméter...¹¹

Dans la première, Prosodion maudit la personne ayant séduit son mari Nakôn et, dans

la deuxième, Dorothea est dédiée à Déméter et Korè pour avoir volé l'homme de l'utilisatrice de la tablette. Prosodion mentionne à deux reprises ses enfants, et l'absence de punition envers Nakôn pourrait indiquer qu'il s'agit d'une demande de protection contre l'inconstance du mari¹², une situation manifestement similaire dans l'autre tablette, bien que son état très fragmentaire complique l'analyse. Gardons toutefois à l'esprit l'existence de défixions homoérotiques d'époque romaine rédigées en grec, impliquant une femme voulant en charmer une autre. Malgré leur datation bien plus tardive (II^e-IV^e s.), elles font planer un doute constant sur l'identité des utilisateurs lorsque leur sexe n'est pas explicite.

Ce que ces quatre exemples nous montrent, c'est une volonté de remédier à une situation potentiellement néfaste en contrôlant l'activité sexuelle d'une ou plusieurs victimes,

10 Trad. Bernand, André, 1991, *Sorciers grecs*, Paris, p. 314-415 (légèrement modifiée).

11 Trad. personnelle.

12 Eidinow, Esther, 2007, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford, p. 224.

un mari ou un amant ainsi que ses potentielles conquêtes amoureuses. Cette utilisation de la magie, qu'on qualifierait de défensive, est bien différente des descriptions des sorcières littéraires, mais il ne faut pas non plus négliger un usage à destination érotique de ces tablettes, visant à accaparer un amant afin de satisfaire un désir sexuel sans finalité maritale.

Samuel Sottas
Université de Fribourg

En savoir plus :

Carastro, Marcello, 2006, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble.

Graf, Fritz, 1994, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris.

Martin, Michaël, 2010, *Sois maudit ! Malédictions et envoûtements dans l'Antiquité*, Paris.

Galoppin, Thomas, sous presse, *Entre le plomb et les pierres. Transformations des pratiques magiques dans les mondes grec et romain*, Paris.



MANZ PRIVACY HOTELS
SWITZERLAND

FEEL THE DIFFERENCE...

Hotel Continental
Lausanne - Switzerland

L'hôtel Continental, situé en face de la gare, dispose de 116 chambres entièrement rénovées en 2009 et 2010.

Notre Café-restaurant « Le Pain Quotidien » ouvert 7j/7 dès 07h00 à 19h00

Le fitness ACTIVFITNESS, de plus de 1000 m² gratuitement à disposition de nos clients.

Et nos 5 salles de conférences décorées par le célèbre peintre suisse Hans ERNI.

2, Place de la Gare, CH-1001 Lausanne / Switzerland
Tel: +41 21 321 88 00, Fax +41 21 321 88 01
www.manzprivacyhotels.ch, reservation@hotelcontinental.ch

LE JEU DE L'AMOUR, UN JEU D'ÉQUILIBRE ?

Pendant six ans, le projet Locus Ludi, financé par le Conseil européen de la recherche¹, a exploré l'histoire et l'anthropologie du jeu dans l'Antiquité classique en déconstruisant de nombreuses idées reçues. Ainsi, l'amalgame moderne entre 'jeu' et 'sport', transmis par l'expression les « Jeux Olympiques », fondée en 1896 par Pierre de Coubertin, est dû au latin *ludus* qui n'opère pas dans la langue la distinction que font les Grecs. En Grèce ancienne, le jeu, appelé *paidia*, est associé à *païs*, 'l'enfant', 'le jeune', et à l'éducation, *paideia*, tout en suggérant une émotion agréable et un sentiment de joie. *Paizein*, 'jouer', signifie aussi 'séduire', et inclut plus largement des activités collectives qui suivent des règles tout en procurant du plaisir, comme la danse et la musique. Ce que nous appelons 'sport' correspond au terme *agôn*, 'compétition', qui se déroule lors d'un concours public qui voit s'affronter des champions récompensés par des prix (*athla*) qui font le prestige du gagnant et de sa cité. Jeu et *agôn* peuvent demander un entraînement, mais les *agônes* sont liés à l'idée d'effort et de fatigue, tandis que les *paidiai* sont définies comme un délasserment divertissant, même si des jeux peuvent se dérouler dans le gymnase, comme le cerceau ou les jeux de balles. Les *paidiai* n'ont pas de prix, ni de conséquence sur la vie réelle en dehors de l'expérience du jeu. Leur organisation est spontanée, sans contrainte de lieu, de temps, ni de choix des partenaires, potentiellement d'âge, de sexe et même de statut social différent.

¹ ERC Advanced Grant Locus Ludi. *The Cultural Fabric of Play and Games in Classical Antiquity* (contrat de financement # 741520) www.locusludi.ch.

La distinction entre les deux catégories s'est conservée en français : on 'joue' à la balle, au cerceau et d'un instrument de musique, on ne 'joue' pas au lancer du javelot, au vélo ou au ski.



Fig. 1 : Hydrie attique à figures rouges, d'Attique, Athènes, Musée National 1178 (CC1247). © Hellenic Ministry of Culture and Sports/ Archaeological Receipts Fund (photo Gerassimos Skiadaresis).

Les peintres de vases grecs des époques archaïque et classique (VI^e-IV^e s. av. J.-C.) ont représenté de nombreuses activités ludiques. Leur objectif n'était pas de montrer le déroulement d'un jeu réel, ce qui permettrait d'en reconstruire les règles. La plupart des scènes de jeux concernent un âge de la vie particulier, celui du passage à l'âge adulte, synonyme de mariage pour les filles. Sur de nombreux vases, les peintres transposent dans un espace métaphorique ludique la phase de prélude à l'union. Loin d'être de simples objets du désir



Fig. 2 a: Cratère attique à colonnettes à figures rouges, Boston, Museum of fine Arts 10.191. Photo from the Beazley Archive, courtesy of the Classical Art Research Centre, University of Oxford.

masculin, les jeunes filles y apparaissent actives à séduire leur futur conjoint. La dynamique du jeu fait aussi apparaître une manière de se représenter leurs incertitudes et leurs émotions sous le patronage d'Éros et Aphrodite.

Un exemple de métaphore ludique se trouve sur une dizaine de vases attiques et italiotes des V^e et IV^e siècles avant notre ère qui montrent un jeu d'adresse pratiqué sur une planche posée en équilibre sur une pierre ou un rondin². Seules les jeunes filles pratiquent ce jeu, à l'exception de figures surnaturelles comme Éros ou de figures théâtrales parodiques. La planche fait monter et descendre les joueuses à tour de rôle. Elles ne sont pas assises, comme aujourd'hui, mais elles se tiennent debout à chaque extrémité de la planche prêtes à bondir ou en train de sauter, les coudes collés au corps, les poings fermés. La gagnante est celle qui garde l'équilibre le plus longtemps

2 Pour le catalogue, Green 2014. Sur les balançoires et bascules, Dasen 2024, p. 239-252.

sans tomber. Le jeu est donc compétitif et entraîne l'adresse et la concentration. L'exercice permet aux imagiers de montrer le corps en mouvement des jeunes filles, toujours vêtues d'un *chiton*, une longue tunique ceinturée, contrairement aux garçons qui s'entraînent nus dans la palestra. Sur une hydrie attique à figures rouges d'Athènes (fig. 1 ; vers 430-420)³, les deux filles sont vêtues de longs *chitons* dont le haut est maintenu par des bandelettes croisées⁴. Leurs bras sont levés comme pour manifester leur parfaite maîtrise corporelle et leur énergie. Au centre, deux femmes les observent, l'une d'elles tient un miroir qui renforce la dimension séduisante de l'exercice.

D'autres scènes soulignent le caractère érotique du jeu. Sur un fragment de cratère à colonnettes attique à figures rouges (fig. 2 ; 470-460 av. J.-C.)⁵, la planche est posée en équilibre sur un rondin placé devant un pommier. Les deux jeunes filles portent un long *chiton* ceinturé. Celle de gauche semble avoir un vêtement plus épais avec des motifs brodés ou tissés. Elle est ornée de boucles d'oreilles, d'un collier, les cheveux ceints d'une bandelette. La posture des joueuses est concentrée, coudes au corps, les poings fermés. Les pieds de la joueuse de gauche sont fermement posés sur la planche, tandis que sa partenaire saute. La dimension pré-nuptiale de la scène est présente à plusieurs niveaux. Le sens de l'équilibre que demande le jeu témoigne de la maîtrise de soi, *sophrosunè*, une qualité attendue de la fille bonne à épouser. Des détails se réfèrent au mariage à venir. Derrière les joueuses, le pommier rempli de fruits fait allusion au verger divin d'Aphrodite. La maturité des pommes renvoie à celle des jeunes filles en âge de se marier. Dans un poème de Sappho, chanté lors de noces, la jeune fille est

3 BAPD 215620 ; Green 2014, no 4, fig. 8a-b ; Dasen 2024, p. 242-243, fig. 3.41 a-b.

4 Bauer, Élodie, « Les bandelettes croisées : l'attribut de la femme active grecque ? », *Eugesta*, 11, 2021, p. 1-33.

5 BAPD 206537 ; GREEN 2014, no 2, fig. 6 et no 6, fig. 10 ; DASEN 2024, p. 244-245, fig. 3.42a, b.

comparée à une pomme savoureuse, *glukumalon*, qui rougit avec pudeur, restée inaccessible aux cueilleurs⁶. La frise de chevaux ailés au bas de la robe de la jeune fille de gauche semble faire écho à deux thèmes récurrents dans la littérature grecque, la comparaison de la femme non mariée avec une pouliche indomptée⁷, et le souci de préserver la jeune fille de violences sexuelles avant le mariage. Un cheval ailé représente la constellation que devient Hippè, la fille de Chiron, qu'Euripide décrit dans *Mélanippe la Sage*⁸. La jeune fille chassait dans la forêt lorsqu'elle fut violée par Aiolos, fils d'Hellen. Enceinte, elle s'enfuit dans les montagnes. Alors que l'accouchement devenait imminent, sur le point d'être découverte par son père, elle pria Artémis de la transformer pour ne pas être reconnue; c'est ainsi que la déesse la plaça parmi les constellations à un emplacement où Chiron, qui est aussi la constellation du Centaure, ne peut pas la voir, et sous la forme d'un cheval dont seul l'avant-train est visible afin de cacher son sexe féminin⁹. La cavalcade des chevaux ailés de la robe de la joueuse pourrait ainsi rappeler le danger que peut faire courir la beauté irrésistible, *charis*, des jeunes filles nubiles.

Le nom de Pégase est aussi lié sémantiquement à la source, *pègè*; on raconte que partout où les sabots du cheval frappaient la terre, une source se formait¹⁰. Le défilé de chevaux pourrait être de cavales et faire allusion aux sorties des femmes pour se procurer de l'eau à une fontaine pour préparer la fête qui accompagne les noces¹¹, voire

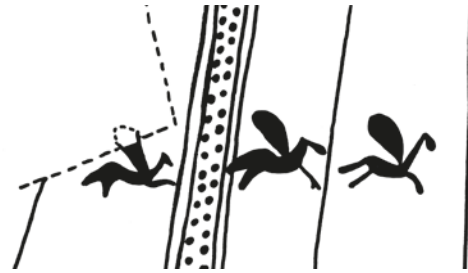


Fig. 2 b : Détail. Dessin Véronique Dasen.

prendre de l'eau à la source Kallirhoè pour le bain des mariés¹².

Sur une hydrie attique de Madrid (440-430 av. J.-C.)¹³, la symbolique nuptiale du jeu est intensifiée par la présence surnaturelle d'Éros debout au milieu de la planche, s'appêtant à offrir une ceinture à la gagnante. Les joueuses s'appellent Archedikè et Hapalina, des noms aux connotations érotiques qualifiant différents tempéraments. Face à Hapalina, 'la douce', Archedikè peut faire référence au nom d'une hétéaire célèbre, mêlant ainsi deux niveaux d'attraction sexuelle.

Dans la céramique italiote, le sujet est traité de manière parodique. Sur un cratère en cloche de Paestum attribué au Peintre Astéas (fig. 3 ; vers 380 av. J.-C.)¹⁴, deux personnages portant les masques comiques d'un homme barbu et d'une femme sont en train de sauter à tour de rôle sur une planche à bascule devant un arbrisseau. Leurs vêtements rembourrés, avec un phallus postiche pour l'homme, les désignent comme des acteurs de comédie dite *phlyaque*¹⁵. Un masque est suspendu au centre de la scène. Plusieurs détails

6 Sappho, frgt 105 Lobel-Page (116 D)

7 Anacréon, frgt 417 Page.

8 Eratosthène, *Catastérismes*, 18 (Euripides, VII, *Fragments*. Aegeus-Meleager, voir aussi Hygin, *Astronomiques*, II.18.

9 Sur ce récit, ZUCKER 2016, p. 135-140.

10 Sur la source Hippocrène (*hippos*, « le cheval », *krènè*, « la source ») qui jaillit sous le coup de sabot de Pégase sur le Mont Hélicon, voir Hésiode, *Théogonie*, 6.

11 Sur les scènes à la fontaine, PFISTERER-HAAS 2002.

12 Sur Kallirhoè et le bain pré-nuptial, SABETAI 2008, p. 293.

13 Hydrie f.r. Madrid, Musée archéologique 11128; BAPD 214155; GREEN 2014, 8, n° 3, fig. 7a-b; DASEN 2024, p. 247, fig. 3.43.

14 GREEN 2014, fig. 1 a-b (P. d'Astéas); DASEN 2024, p. 249-250, fig. 3.46.

15 Du verbe *phlyarèin*, « débiter des blagues »; TAPLIN Oliver, 2007, *Pots and Plays. Interactions between Tragedy and Greek Vase-Painting of the Fourth Century B.C.*, Los Angeles.

permettent de les identifier. Le chapeau cylindrique, *polos*, qui coiffe la tête de l'homme caractérise Zeus, très représenté dans la céramique de Paestum. Le masque de la femme correspond à celui d'une maîtresse de maison. Comme J. R. Green l'a proposé, il s'agit sans doute d'Alcmène, la femme d'Amphitryon séduite par Zeus qui l'a trompée en prenant l'apparence de son mari.

Le sens original du mythe est détourné de manière humoristique. Tout d'abord, la scène renverse les idées reçues sur la passivité des femmes grecques. Le jeu ne peut fonctionner que si les deux partenaires y participent de manière volontaire. Le personnage féminin, à l'air décidé, est bien en chair et si lourde qu'en retombant sur la planche elle a propulsé Zeus en hauteur. De plus, le motif utilise un schéma réservé à une autre classe d'âge, celle des jeunes filles. Le Zeus qui prend ici la place d'Éros est une figure âgée, lourdaude, en quête d'aventure avec une femme mariée, mais très érotique puisque Zeus aurait demandé au soleil de ne pas se lever pendant trois journées pour engendrer le plus fort des mortels, Héraclès, dont la puissance dit celle de cette union. L'arbrisseau fait aussi un clin d'œil parodique du côté des jeunes filles. Ce n'est pas un pommier et il ne porte pas de fruits, mais il pourrait faire allusion au verger d'Aphrodite. L'amour serait-il le secret d'une deuxième jeunesse ?



Fig. 3 : Cratère en cloche paestan à figures rouges, collection privée. D'après Green 2014, p. 3, fig. 1a.

C'est peut-être le message que l'imagier entendait transmettre.

Le motif du jeu de planche à bascule conserve sa force métaphorique mais se transforme dans la longue durée en image



Fig. 4 : Intaille en hématite, Vienne, Kunsthistorisches Museum Wien Sem. 1045 . D'après Erika Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, München, III, 1991, p. 152, n° 2181, pl. 87.

d'équilibre idéal amoureux. Sur une série d'intailles en hématite d'époque romaine (fig. 4 ; II^e s. apr. J.-C.), le couple d'Aphrodite et Arès enlacé sur une planche à bascule traduit à la fois le désir d'équilibre dans la passion et d'égalité des partenaires.

Véronique Dasen
Université de Fribourg/ERC LocusLudi

En savoir plus :

BAPD Beazley Archive Pottery Database (<https://www.beazley.ox.as.uk/databases/pottery>)
Dasen, Véronique, 2024, *Le Jeu comme métaphore. Images ludiques de Grèce ancienne* (Jeu/Play/Spiel 11), Liège.

Green John R., 2014, « Zeus on a See-Saw. A Comic Scene from Paestum », *Logeion. A Journal of Ancient Theatre*, 4, p. 1-27. Pfisterer-Haas Susanne, « Mädchen und Frauen am Wasser. Brunnenhaus und Louterion als Orte der Frauengemeinschaft und der möglichen Begegnung mit einem Mann », *Jahrbuch des Deutschen archäologischen Instituts*, 117, 2002, p. 1-79.

Sabetai Victoria, 2008, « Women and the Cycle of Life », in Nikolaos Kaltsas, Alan Shapiro (éds), *Worshipping Women: Ritual and Reality in Classical Athens*, New York, p. 289-297. Zucker Arnaud (éd.), 2016, *L'Encyclopédie du ciel. Mythologie, astronomie, astrologie*, Paris.

LES ARMÉNIENS, PASSEURS DE LA CULTURE GRECQUE : LES ROUTES DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE EN ARMÉNIE

LES ARMÉNIENS ET LE MONDE GREC

Les contacts de l'Arménie avec la langue et la culture grecques remontent à une époque très ancienne. Des inscriptions rupestres retrouvées à Armavir (à une trentaine de kilomètres à l'ouest d'Erevan) entre 1911 et 1927, bien connues d'épigraphistes renommés tels que Louis et Jeanne Robert, témoignent de la présence d'intellectuels grecs en Arménie depuis la fin du III^e / début du II^e siècle avant J.-C. .

Deux d'entre elles conservent respectivement des vers hexamétriques sur Hésiode et son frère Persée, ainsi qu'un centon de vers (modifiés) d'Euripide. L'auteur devait être un poète itinérant grec au service de la cour arménienne². Au I^{er} siècle, la présence non seulement d'intellectuels, mais aussi de comédiens grecs à la cour du roi Tigran le Grand (95-55 av. J.-C.) est confirmée par Plutarque (*Lucullus*, 29 et *Crassus*, 33) ainsi que par d'autres sources littéraires grecques. Les tragédies grecques d'Euripide étaient jouées, en grec, dans le théâtre de Tigranakert, la capitale du royaume arménien. Le fils et successeur de Tigran lui-même composa aussi des tragédies et rédigea des discours en grec. L'historien Mérodore de Scepsis, par ailleurs, aurait écrit, à la demande du roi, une *Histoire de Tigrane* aujourd'hui presque entièrement perdue (FGrHist 184 F 1).

1 Robert, J. et L., « Bulletin Épigraphique », *Revue des Études Grecques* 65 (1952), p. 181-185 ; cf. Mahé, J.-P., « Le site arménien d'Armavir : d'Ourartou à l'époque hellénistique », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 40/4 (1996), p. 1279-1314

2 Lamberterie, Ch. de, « Un poète hellénistique en Arménie », dans A. Blanc – A. Christol (éds) *Langues en contact dans l'Antiquité. Aspects lexicaux*, Nancy 1999, p. 151-167.

A partir du début du IV^e siècle, suite à l'adoption du christianisme comme religion du royaume, le grec commença à être utilisé, avec le syriaque, comme langue de la liturgie et à être enseigné dans les écoles religieuses ouvertes pour la formation du clergé. Tout de suite après l'invention de l'alphabet arménien, au début du V^e siècle, il resta l'une des langues de référence pour les élites religieuses arméniennes, qui déployèrent leurs efforts dans la transmission de la littérature chrétienne grecque et syriaque en Arménie à travers une intense activité de traduction de textes exégétiques, collections liturgiques, homélies, œuvres apocryphes et hagiographiques, et ainsi de suite. La priorité, au V^e siècle, fut accordée aux écrits religieux chrétiens, mais à partir de la fin du V^e siècle / début du VI^e, les Arméniens donnèrent le départ à une deuxième activité de traduction de textes profanes en langue grecque, qui persista jusqu'au VIII^e siècle. Les œuvres d'Aristote et de Philon, les *Progymnasmata* de Théon et d'Aphthonios, la *Grammaire* attribuée à Denys le Thrace, le *Roman d'Alexandre* du pseudo-Callistène (fig. 1) et bien d'autres encore entrèrent en Arménie sous forme de traduction.

Étudiants arméniens dans les hautes écoles grecques

La familiarité avec la littérature grecque profane remonte à une époque antérieure au V^e / VI^e siècle et est liée à la présence d'étudiants arméniens dans les hautes écoles grecques de l'Antiquité, et notamment dans les écoles de rhétorique d'Antioche et d'Athènes. C'est à Athènes qu'un ancien élève originaire d'Arménie, connu sous le nom de Prohérésios, se distingua au point de



Fig. 1: Alexandre avec les gymnosophistes (ms. Art. 424 de San Lazzaro - Venise ab 1300-1325, fol. 91r)

devenir, plus tard, l'un des professeurs réputés de cette école (Eunape, *Vies des sophistes*, X). Les rejetons des élites arméniennes ont donc été acteurs au sein des réseaux culturels de l'Antiquité tardive et c'est dans cette perspective

globale qu'il faut s'approcher de l'histoire intellectuelle arménienne.

La fréquentation des écoles grecques a continué aux siècles suivants aussi. Des

Arméniens eurent accès à la bibliothèque de la cathédrale Sainte-Sophie de Constantinople au VIII^e siècle, où ils traduisirent le traité *Sur la nature de l'homme* de Némésios d'Émèse et le traité *Sur la création de l'homme* de Grégoire de Nysse, qui exercèrent une grande influence sur l'histoire de la philosophie naturelle arménienne, ainsi que les œuvres du pseudo-Denys l'Aréopagite (*Sur les noms divins*, *Hiérarchie céleste*, *Hiérarchie ecclésiastique*, *Théologie mystique*, *Épîtres*). Au VII^e siècle, l'Arménien Anania Shirakatsi fréquenta l'école et la bibliothèque du savant grec Tychikos, à Trébizonde, où il put parfaire sa connaissance des disciplines du *quadrivium* (arithmétique, musique, géométrie, astronomie) et contribuer ensuite à enrichir l'Arménie des arts mathématiques. La fréquentation des écoles grecques au IV^e siècle, quant à elle, permit aux Arméniens de se familiariser avec les œuvres des disciplines du *trivium*: grammaire, rhétorique et dialectique³. Ces disciplines ont été ensuite enseignées dans les écoles arméniennes, à partir du VIII^e siècle au moins et jusqu'à l'âge moderne.

3 Sur la diffusion des arts libéraux (*trivium* et *quadrivium*), voir V. Calzolari (éd.), *Les arts libéraux et les sciences dans l'Arménie ancienne et médiévale* (Textes et Traditions 36), Paris 2022.

On trouve ainsi un bagage culturel commun durable entre monde arménien et monde grec. Dans les lignes qui suivent, on présentera plus particulièrement les voies de la diffusion, en Arménie, de la philosophie néoplatonicienne étudiée dans l'école Alexandrie.



Fig 2: Portrait de David écrivant les *Prologomènes* (ms 1746 du Matenadaran d'Erevan, recueil de textes philosophiques de l'an 1280, fol. 2r). © Samuel Agramanyan



Fig. 3: Grégoire Tatevatsi entouré de ses élèves (ms. 1203 du Matenadaran d'Erevan, Caffa 1449, fol. 14v). © Samuel Agramanyan

La réception du Néoplatonisme alexandrin en Arménie

Au VI^e siècle, Alexandrie constituait un centre d'études prestigieux, où les étudiants pouvaient recevoir une formation dans le

trivium et dans la médecine⁴. Tout comme l'école philosophique d'Athènes, l'école

⁴ Griffin, M., « Ammonius and the Alexandrian School », dans A. Falcon (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity* (Brill's Companion to Classical Reception 7), Leiden 2016, p. 394-418.

d'Alexandrie proposait un programme axé autour d'un double cursus aristotélicien et platonicien. Les œuvres d'Aristote, en particulier ses travaux sur la logique, étaient considérées comme l'outil nécessaire pour aborder les dialogues de Platon, qui étaient abordés à la fin du cursus. A cette époque, l'école d'Alexandrie eut comme professeurs Ammonios, Olympiodore, David, Elias, le pseudo-Elias et, au VII^e siècle, Etienne, le dernier philosophe sur lequel nous sommes renseignés. Selon les sources arméniennes médiévales, David était originaire d'Arménie (fig. 2), une information qui fait l'objet de débats⁵.

Quoi qu'il en soit de cette question, il est certain que les Arméniens ont connu les programmes scolaires des écoles néoplatoniciennes grecques. Comment le démontrer? Il suffit de comparer le syllabus de l'école d'Alexandrie (ou d'Athènes) et le corpus d'œuvres philosophiques traduites en arménien avant le VIII^e siècle. Une telle comparaison permet d'identifier de nombreuses coïncidences entre le corpus arménien et le programme des lectures du cursus aristotélicien de l'école d'Alexandrie aux V^e-VII^e siècles.

Dans cette école, la formation commençait par une introduction générale à la philosophie. Les étudiants étaient invités à réfléchir sur l'existence, la nature et la qualité distinctive de la philosophie, ainsi que sur les raisons de son existence. Dans la deuxième partie de ces leçons, on traitait de la division de la philosophie en philosophie

théorique et philosophie pratique, ainsi que des subdivisions de ces deux branches respectivement en physique, mathématique, théologie et, pour la philosophie pratique, politique, économie, éthique. Les notes de cet enseignement oral, réunies par les élèves, ont été à l'origine de plusieurs recueils de *Prolégomènes à la philosophie*, parmi lesquels on compte les *Prolégomènes* de David. Après cette introduction générale, le cursus continuait avec une lecture commentée de *l'Introduction* de Porphyre à la logique aristotélicienne (*l'Isagoge*) et une présentation de la biographie d'Aristote. Après cette étape, les élèves pouvaient aborder la lecture des œuvres d'Aristote, en commençant par les *Catégories* et en continuant avec le *De interpretatione* et les *Premiers Analytiques*.

La lecture de ces œuvres était accompagnée d'une explication textuelle, ligne par ligne. Ces explications orales des professeurs ont par la suite donné lieu aux commentaires écrits sur les différentes œuvres. Or, parmi les ouvrages qui existent en traduction arménienne on compte précisément les *Prolégomènes à la philosophie* de David, les *Catégories* et le *De interpretatione* d'Aristote, *l'Isagoge* de Porphyre, ainsi que des commentaires respectivement sur *l'Isagoge*, les *Catégories* (conservé dans un manuscrit unique, acéphale) et les *Premiers Analytiques*. Deux œuvres du pseudo-Aristote ont été également traduites et ont connu une large diffusion en arménien: le *De mundo* et le *De virtutibus*⁶.

5 Calzolari, V., «David et la tradition arménienne», dans V. Calzolari – J. Barnes (éds), *L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque* (Philosophia Antiqua 116, Commentaria in Aristotelem Armeniaca. Davidis Opera 1), Leiden – Boston 2009, p. 15-36.

6 Calzolari, V., «Aux origines de la formation du corpus philosophique en Arménie: quelques remarques sur les versions arméniennes des commentaires grecs de David», dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists* (Philosophia Antiqua 107), Leiden – Boston 2007, p. 259-278.

Si l'on élargit la comparaison au corpus philosophique syriaque créé à la même époque, on peut identifier de nombreuses coïncidences aussi. Le corpus syriaque comprend, en effet, les traductions de l'*Isagoge*, du *De interpretatione*, des *Catégories*, des *Premiers Analytiques*, du *De mundo* et du *De virtutibus*⁷. Ces coïncidences entre le corpus syriaque et le corpus arménien sont importantes, car elles témoignent de la circulation possible, à la même époque (VI^e-VII^e siècle), d'un ensemble d'œuvres philosophiques grecques communes dans ces deux aires orientales. Cette constatation est intéressante du point de vue de la circulation des « bibliothèques des philosophes néoplatoniciens » en dehors de leur milieu de production et d'utilisation. L'identification des voies de diffusion de ces œuvres après la fermeture des écoles d'Athènes et Alexandrie fait l'objet de débats, sur lequel les limites imposées à ce travail nous empêchent de nous arrêter⁸.

Cette question doit être traitée dans la perspective générale de la préservation et de la transmission de l'héritage grec classique dans l'Antiquité tardive, une question qui a été souvent traitée avec une perspective exclusivement gréco-centrique et byzantino-centrique. A ce propos, il faut souligner que cette transmission s'est également faite grâce aux voies orientales, dont la voie arménienne, à une époque où les *scriptoria* de la capitale byzantine étaient en veilleuse.

7 Hugonnard-Roche, H., « La tradition gréco-syriaque des commentaires d'Aristote », dans V. Calzolari – J. Barnes (éds), *L'œuvre de David l'Invincible*, op. cit., p. 153-173.

8 Hadot, I., *Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines. Un bilan critique*, Sankt Augustin 2014; Hoffmann, Ph., « Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles », dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*, op. cit., p. 135-153.

L'importance des traductions arméniennes pour la préservation et la transmission des textes grecs

Les traductions arméniennes jouent souvent un rôle fondamental dans la reconstitution philologique du texte grec. Quelques textes ont été perdus en grec mais existent en arménien : c'est le cas du *Commentaire sur les Premiers Analytiques*⁹ et de quelques œuvres de Philon et du pseudo-Philon. Même dans le cas de textes préservés en grec aussi, le témoignage de l'arménien – ou du syriaque, de l'arabe, etc. – est important, sinon essentiel. Les manuscrits grecs qui ont été utilisés par les traducteurs sont, en effet, plus anciens que les manuscrits grecs qui nous sont parvenus ; l'arménien préserve ainsi parfois des variantes qui remontent au texte grec primitif.

Les différences entre le texte grec et la traduction arménienne ne doivent pas être expliquées uniquement sur la base des aléas de la transmission manuscrite. Parfois, ces différences sont dues à des modifications intentionnelles de la part des traducteurs et, très rarement, à des mauvaises compréhensions. Pour bien apprécier la portée des modifications délibérées, il faut réfléchir au fait que les traducteurs, vrais passeurs de culture, étaient, dans leur pays, des pionniers. Ils se sont trouvés confrontés à l'exigence de comprendre, et de faire comprendre en arménien de nouvelles notions et pratiques philosophiques pour un public qui n'était pas encore (totale-ment) familier de la philosophie grecque. Ils ont ainsi eu une double attitude à l'égard des œuvres à traduire. Ils ont souvent respecté à la lettre le texte grec, mais dans certains cas, ils l'ont élaboré, entre autres afin de le rendre plus accessible à un public novice.

9 Topchyan, A., *David the Invincible, Commentary on Aristotle's Prior Analytics* (Philosophia Antiqua 122, Commentaria in Aristotelem Armeniaca. Davidis Opera 2), Leiden – Boston 2010.

Pionniers avisés, au courant des débats philosophiques de l'Antiquité tardive, ils ont parfois supprimé des passages qui, au fil du temps, étaient devenu problématiques¹⁰. Par ailleurs, à travers leurs traductions, ils ont introduit en Arménie un vocabulaire, des approches et un style argumentatif nouveaux, qui seront plus tard adoptés par les Pères de l'Église arménienne médiévale dans leurs commentaires des ouvrages religieux.

Les Pères médiévaux se sont parfois adonnés à la pratique du commentaire philosophique. L'histoire intellectuelle arménienne au Moyen Âge a été, en effet, caractérisée par une importante nouveauté, à savoir par la rédaction des premiers commentaires écrits directement en arménien sur les œuvres d'Aristote et de Porphyre ainsi que sur les *Prologomènes* de David, qui étaient désormais devenus un livre faisant autorité.

La diffusion de la pensée grecque dans l'Arménie médiévale

Les traductions arméniennes des œuvres du syllabus aristotélicien d'Alexandrie trouvèrent leur place dans le programme d'études des écoles monastiques médiévales, à côté de la Bible et des traités de théologie. Parmi les écoles les plus célèbres, on peut mentionner l'école de Tatev (image de couverture) et son recteur le plus illustre, Grégoire Tatevatsi (1344-1409), qui a été immortalisé dans une enluminure qui le représente entouré de ses disciples, (fig. 3). Les œuvres de philosophie étaient encore étudiées à l'âge moderne, comme nous le

témoigne l'historien Arakel de Tabriz, auteur d'un *Livre d'histoires* (1669), dans lequel il rappelle les souffrances des Arméniens sous la domination perse au XVII^e siècle. Dans cet ouvrage, il déplore le déclin culturel enregistré par les Arméniens à cause des invasions étrangères des XV^e-XVII^e siècles, et consacre un chapitre entier (ch. 29) à la renaissance qui caractérisa le XVII^e siècle. Il s'agit bien, pour Arakel, de la renaissance des « savoirs profanes », qui « avaient été perdus », puis revivifiés grâce aux efforts de Basile Gavaratsi, abbé du monastère de Amrdol (près de Bitlis, dans les environs du lac de Van). Arakel dépeint cette renaissance culturelle en insistant sur l'idée de l'existence d'une tradition qui avait été transmise de façon presque ininterrompue pendant des siècles.

Cette tradition comprend les anciennes œuvres grecques du syllabus alexandrin, traduites en arménien, et leurs commentaires. Elle avait failli périr, souligne Arakel, mais elle fut sauvée par Basile. « Pour le bien de la nation » – relate l'historien – Basile commença, en effet, à étudier acharnement l'*Isagoge*, les *Prologomènes* de David, les *Catégories* d'Aristote. Après avoir bien assimilé ces ouvrages, il déploya ses efforts afin de les expliquer et les apprendre à de nombreux disciples. Dans ses derniers jours, Basile leur adressa une injonction: « Maintenant, je vous l'ordonne: vous devez faire de même, aussi longtemps que vous vivrez. Lisez constamment ce que je vous ai donné sous forme de leçons [...] et enseignez à vos élèves à faire de même. » Le « testament » (arm. *ktak*) de Basile fut bien recueilli par ses élèves, qui continuèrent de lire et enseigner « les livres profanes » à côté des commentaires des Pères de l'Église. La liste des livres profanes mentionnés par Arakel énumère les *Prologomènes* de David, les *Catégories*, le *De interpretatione*, le *Commentaire sur les Premiers Analytiques* et l'*Isagoge* de Porphyre.

10 Calzolari, V., « Aux origines de la formation du corpus philosophique en Arménie », op. cit., p. 267-268; Calzolari, V., « La version arménienne des *Prolegomena philosophiae* de David et son rapport avec le texte grec », dans V. Calzolari – J. Barnes (éds), *L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*, op. cit., p. 48-54 (à propos de l'omission d'un passage portant sur les théories aristotéliciennes concernant la nature du ciel).

On retrouve l'ancien patrimoine de traductions arméniennes issu des programmes des écoles néoplatoniciennes grecques.

Arakel insiste sur l'idée d'un progrès constant et d'une diffusion du savoir depuis le Moyen Age jusqu'à l'époque de Basile et de ses successeurs. Il place, par ailleurs, dans une seule ligne de transmission le savoir philosophique appris dans des monastères arméniens situés à la fois dans l'Empire ottoman et dans l'Empire perse. Les frontières des Empires ne sont même pas mentionnées dans ses pages sur la diffusion de l'héritage grec en milieu arménien. Ce qui importe, pour Arakel, est l'idée de la diffusion d'une tradition savante commune aux Arméniens. Ce savoir commun, hérité de la Grèce ancienne et perpétué dans les monastères arméniens médiévaux, est considéré comme un patrimoine à transmettre aux Arméniens au-delà des frontières politiques des Empires dans lesquels ils étaient dispersés¹¹.

11 Après la chute du royaume arménien de Cilicie en 1375, les Arméniens ne retrouvèrent leur indépendance qu'en 1918. Pendant des siècles, ils furent dispersés entre les Empires ottoman, perse, russe (à partir de 1828), ainsi que dans de nombreuses « colonies », en Europe, au Moyen et Extrême Orient.

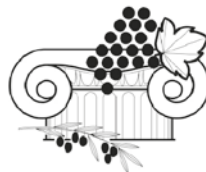
Cette emphase sur l'existence d'un héritage culturel qui s'est pérennisé à travers les siècles en dépit de dominations étrangères et de migrations permet à Arakel de suggérer à ses lecteurs que les Arméniens font bien partie d'une seule nation avec des repères culturels identitaires.

Il est fascinant de constater que le patrimoine grec, issu en grande partie des écoles néoplatoniciennes, est considéré par cet historien du XVII^e siècle comme un patrimoine arménien, sur lequel se base la conscience nationale arménienne.

Valentina Calzolari Bouvier¹²,
Université de Genève

12 Les trois images ont été auparavant publiées dans V. Calzolari (éd.), *Illuminations d'Arménie. Arts du livre et de la pierre dans l'Arménie ancienne et médiévale*, Cologne: Fondation Martin Bodmer, 2007, p. 174 (n° 1), 201 (n° 2), 211 (n° 4).

Importation directe de spécialités grecques
Vins-Alimentation-Spiritueux



Route de Lausanne
CH-1610 Oron-la-Ville
Tél. 021 907 90 10 / 781 20 10
Fax 021 907 62 10

LE MONASTÈRE BÉNÉDICTIN DU MONT ATHOS

Sur le Mont Athos, situé à l'extrémité sud-est de la péninsule de Chalcidique en Grèce, se trouvait, parmi les monastères grecs, géorgiens et slaves, un monastère latin. Cet article se propose de faire un historique de ce monastère et un résumé des informations à notre disposition sur celui-ci.

L'un des chapitres du mémoire de maîtrise que j'ai consacré aux moines occidentaux dans l'Empire byzantin traitait du monastère bénédictin « des Amalfitains » se trouvant sur le Mont Athos (voir fig. 1). Ce monastère très peu connu, en particulier à cause du petit nombre de documents et de sources conservés à son sujet, est un rare exemple de l'implantation de moines de rite latin dans l'Empire byzantin, majoritairement de rite grec. C'est le seul monastère latin sur le Mont Athos: les autres étant grecs, slaves ou géorgiens¹. Il a été en fonction pendant au maximum trois siècles: de la fin du X^e siècle jusqu'à la fin du XIII^e siècle au plus tard.

La fondation

Le monastère semble avoir été fondé par des moines en exil ou en pèlerinage venus d'Italie du Sud. C'est ce qui ressort de sources hagiographiques parlant des fondateurs des monastères d'Iviron et de Lavra.

La première est une source géorgienne: *la Vie des Saints Jean et Euthyme*². Elle raconte la vie des moines géorgiens Jean et de son fils Euthyme et de leur fondation du monastère d'Iviron, encore en fonction aujourd'hui. Elle

a été rédigée en 1045 par Georges l'Hagiorite, un moine de ce même monastère³. Dans un passage de l'œuvre, l'arrivée d'un certain Léon de Bénévent ainsi que de six autres moines bénédictins est narrée. Il était le frère du duc de Bénévent⁴ et par conséquent issu d'une famille noble. Ces hommes arrivèrent sur le Mont Athos, où les communautés monastiques étaient alors en plein essor, après en avoir entendu parler, et ils furent bien accueillis par les moines géorgiens d'Iviron. Les moines latins résidèrent un temps parmi les Géorgiens, mais face à l'afflux de nouveaux disciples, les moines d'Iviron conseillèrent à Léon de fonder son propre monastère.

3 Pertusi 1963, p. 220.

4 Duché lombard du Sud de l'Italie. Pour les théories sur l'identification de ce duc, qui pourrait être Pandolf II, Pandolf I^{er} Tête de fer, ou Landolf IV, voir Merlini 2017, p. 43-44.

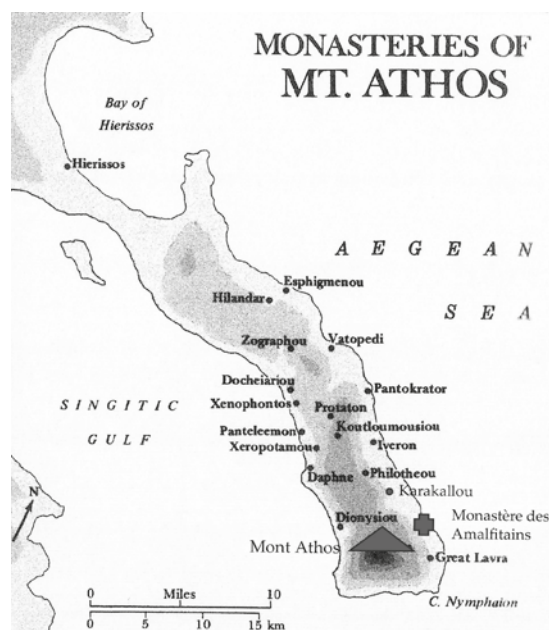


Fig. 1 : Emplacement du monastère sur le Mont Athos, d'après la carte du Oxford Dictionary of Byzantium

1 Comme monastère grec, on peut citer la Grande Lavra, le plus important et le plus ancien monastère de la Sainte Montagne, comme monastère slave, le monastère serbe de Chilandar, et comme monastère géorgien, celui d'Iviron.

2 L'œuvre a été traduite par B. Martin-Hisard en 1991.

Il suivit leur conseil et il fonda un monastère avec leur aide. Par conséquent, le monastère fut fondé du vivant de Jean le Géorgien (mort vers 1006)⁵. Il est précisé qu'à l'époque de l'auteur de cette vie ce monastère était le seul monastère latin.

La seconde source pertinente est *la Vie d'Athanasie*, composée par Athanasios⁶ de Panaghiou, un moine résidant à Constantinople, avant 1025⁷. L'œuvre, écrite en grec, raconte la vie d'Athanasios l'Athonite, le fondateur de la Grande Lavra⁸ entre 962 et 963 avec l'aide de son puissant ami l'empereur Nicéphore II Phocas (963-969), qui venait de prendre le pouvoir. Ce monastère est encore en fonction aujourd'hui. La fondation monastique d'Athanasios avait, selon cette source, attiré beaucoup d'hommes intéressés par une nouvelle vie. Ces hommes venaient de tout l'Empire byzantin, et pas seulement de l'Asie Mineure et des Balkans, mais aussi de régions périphériques, dont l'Italie. Ainsi, la source hagiographique décrit la visite de vieux moines amalfitains auprès d'Athanasios. Ceux-ci lui avaient apporté du garum, une sauce de poisson macéré, comme cadeau. Il semble que ces moines ne vivaient pas dans la Grande Lavra et venaient par conséquent d'un autre monastère: probablement du monastère bénédictin fondé par Léon. Dans ce cas, le monastère bénédictin existait du temps d'Athanasios (mort entre 997 et 1011)⁹.

5 Pertusi 1953, p. 403.

6 L'œuvre a été traduite en italien par D'Ayala Valva en 2017.

7 D'Ayala Valva 2017, p. 23.

8 Une laura (*lavra*) est à l'origine un établissement monastique qui regroupe des ermites autour de bâtiments communs où ils se retrouvent pour célébrer la liturgie en commun, mais le terme a été progressivement appliqué à des grands monastères cénobitiques, en particulier sur le Mont Athos.

9 Pertusi 1953, p. 407.

Les documents de l'Athos nous permettent quant à eux de donner une date approximative de fondation. À la fin d'un premier document daté de décembre 984¹⁰, il y a les signatures de deux moines latins, Jean et Arsène, qui attestent de leur présence sur la Sainte Montagne. Ce sont seulement des moines et aucun d'eux n'a le titre d'abbé. Par conséquent, le monastère amalfitain n'avait pas encore été fondé¹¹. Dans un autre datant de novembre 991¹² se trouve la signature de Jean, un moine aussi qualifié d'higoumène, équivalent de l'abbé dans le monachisme oriental. Un Latin ne pouvant pas être l'abbé d'un monastère grec, cela signifie que le monastère bénédictin était fondé en novembre 991, mais pas encore en décembre 984.

Le monastère après sa fondation

En ce qui concerne l'histoire du monastère après sa fondation, nous pouvons uniquement nous baser sur des sources documentaires. Un nom commença à s'imposer peu à peu dans les documents pour désigner ce monastère: le monastère des Amalfitains (ἡ τῶν Ἀμαλφηνῶν μονή). Ce nom est utilisé de manière assurée depuis avril 1035¹³. Il existe des documents plus anciens où le nom était utilisé, mais comme nous n'en possédons que des copies ultérieures, il se pourrait que cela soit un ajout effectué lors de la copie. Il est possible que ce nom ait été donné à cause du fait que la majorité des moines du monastère était d'origine amalfitaine, même si ce n'était pas le cas dès le début. C'est le nom (qui a quelque peu évolué: la forme actuelle est μορφονού, gén. μορφονούς) qui est utilisé encore aujourd'hui par les moines de l'Athos pour en parler.

10 *Actes d'Iviron I*, 6.

11 Pertusi 1963, p. 221 ; Merlini 2017, p. 65.

12 *Actes de Lavra I*, 9.

13 *Actes de Lavra I*, 29.



Fig. 2: Grèce et Asie Mineure byzantines en 900 ap. J.-C. ([https://fr.wikipedia.org/wiki/Strymon_\(thème\)#/media/Fichier:Byzantine_Greece_ca_900_AD.svg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Strymon_(thème)#/media/Fichier:Byzantine_Greece_ca_900_AD.svg), consulté le 25.08.23).

Les rapports avec ces voisins semblaient bons, comme cela a été vu auparavant, lors de l'arrivée des premiers moines bénédictins, mais ce ne fut pas toujours le cas. En effet, nous avons un acte datant de 1018-1019¹⁴ qui nous apprend que le monastère bénédictin avait un différend avec le monastère de la Grande Lavra et celui de Karakalou concernant le bornage des territoires de leurs monastères. Pour régler cette situation, il y a eu un arbitrage fait par les instances dirigeantes du Mont Athos. Les limites des trois monastères et les peines en cas de transgressions furent ainsi fixées. Une des rubriques du document concernait la garantie de l'accès du monastère latin aux eaux qui ruisselaient sur son terrain. Ce document prouve donc que le monastère et son terrain étaient reconnus et qu'il n'était pas considéré comme de seconde zone.

En plus des terrains qu'il avait sur l'Athos, le monastère latin en possédait également en

dehors de la péninsule monastique. Il existe en effet un document de juin 1081¹⁵ rapportant la confirmation de l'achat par le monastère bénédictin d'un domaine situé dans le thème¹⁶ du Strymon (voir fig. 2). Ce domaine appartenait jusque là au monastère du Kosmidion, situé au nord-ouest de Constantinople. Le monastère latin était ainsi en contact, non seulement avec les monastères de l'Athos, mais aussi avec des monastères de la capitale impériale. La fondation latine avait d'autres possessions dans ce thème et même vers Thessalonique, la deuxième ville de l'Empire¹⁷.

Le monastère était reconnu par le pouvoir impérial de Constantinople et a même pu obtenir certains avantages. Dans son typikon¹⁸ de septembre 1045¹⁹, l'empereur Constantin IX Monomaque (1042-1055) donnait le droit au monastère latin de posséder un bateau de fort tonnage, ce qui était normalement interdit aux monastères pour les empêcher de faire du commerce. Cependant, le monastère bénédictin avait besoin de s'approvisionner vers l'extérieur, en particulier vers Constantinople, contrairement aux autres monastères de l'Athos pouvant compter sur des donateurs locaux.

15 *Actes de Lavra I*, 42.

16 Division administrative de l'Empire byzantin.

17 Voir *Actes de Lavra I*, 43, de juillet 1081 et *Actes de Lavra II*, 79, d'août 1287.

18 Règle d'un monastère byzantin. L'ensemble des typika qui nous sont parvenus ont été traduits en anglais et commentés et sont accessibles en ligne: <https://archive.org/details/thomas-hero-byzantine-monastic-foundation-documents>

19 *Actes du Protatôn 8*, I. 99-101.

14 *Actes de Lavra I*, 23.

Un bateau transportant assez de marchandises était alors nécessaire pour assurer sa survie. Le monastère avait également obtenu à une date inconnue, mais antérieurement à juin 1081²⁰, le statut de « monastère impérial » (βασιλική μονή). Cela constituait un signe d'apogée et de reconnaissance par le pouvoir impérial au vu des avantages que représentait ce statut. Un monastère impérial était indépendant et n'était soumis à aucune autorité, que ce soit des autorités locales ou du clergé, mais seulement de l'empereur. De plus, il recevait d'importantes donations de la part de l'empereur et bénéficiait d'exemptions fiscales. Ainsi, grâce à un chrysobulle²¹ de juillet 1081²² émanant de l'empereur, Alexis I^{er} Comnène (1081-1118) avait décidé d'exempter les terrains et les domaines possédés par le monastère latin.

En plus de ces documents concernant le monastère, nous en avons plusieurs autres qui portent des signatures latines, en général celle d'un abbé, à la fin. Dans certains cas, leur place, parmi les premières, signifie que le monastère avait une importance considérable dans la hiérarchie des monastères de la Sainte Montagne. La dernière signature d'un abbé latin se trouve dans un acte de septembre 1169²³. C'est la première et unique fois que le saint personnage auquel était dédié le monastère est nommé: il s'agit de la Vierge Marie.

La fin du monastère

Au cours du XII^e siècle, les sources deviennent de plus en plus silencieuses au sujet du monastère latin. Il y a ensuite un silence complet entre la fin du XII^e siècle et la fin du XIII^e.

20 Date du document le mentionnant pour la première fois (*Actes de Lavra I*, 42).

21 Document officiel émanant de la chancellerie impériale et signé par l'empereur, muni d'un sceau en or.

22 *Actes de Lavra I*, 43.

23 *Actes de Saint Pantéléèmon* 8, 1. 46.

En effet, un document d'août 1287²⁴ nous apprend que le monastère était en ruines (notamment l'église et les cellules des moines) et les cultures en friche. Il avait également été abandonné de ses moines. C'est alors que le monastère de la Grande Lavra avait demandé aux higoumènes²⁵ de la Sainte Montagne si elle pouvait prendre possession du monastère latin, ou plutôt ce qu'il en restait, ainsi que des terrains et domaines lui appartenant. Ils acceptèrent et cette décision fut ensuite confirmée par le patriarche Grégoire II (1283-1289) et l'empereur Andronic II Paléologue (1282-1328) un mois plus tard²⁶. C'est suite à cette acquisition que la plupart des documents concernant le monastère bénédictin se sont retrouvés dans les archives de Lavra. Aujourd'hui il ne reste cependant qu'une tour, érigée plus tard (voir fig. 3).

Les causes de cet abandon sont inconnues, mais plusieurs hypothèses existent. Je ne citerai cependant celle qu'il me paraît la plus pertinente et qui est celle de V. von Falkenhausen. Il pourrait s'agir du vieillissement des frères et de l'absence de relève, dus sans doute à la « concurrence » des autres monastères latins en Orient, fondés en particulier après la prise de Constantinople de 1204, et du développement des ordres mendiants²⁷.

En plus du mystère qui entoure la fin du monastère, nous n'avons malheureusement aucune information concernant son organisation, le nombre de moines et leur vie quotidienne.

Tanguy Desimone
BA, Université de Lausanne
Laurea (MA), Université de Pise

24 *Actes de Lavra II*, 79.

25 Équivalent de l'abbé dans le monachisme oriental.

26 *Actes de Lavra II*, 80 et 81.

27 Falkenhausen 2005, p. 117-118.

Documents

Actes de Lavra I = Actes de Lavra. Première partie : des origines à 1204, Lemerle P., Guillou A., Svoronos N., Papachryssanthou D. (éds.), Paris : CNRS Éditions/ P. Lethielleux, 1970.

Actes de Lavra II = Actes de Lavra. Deuxième partie : de 1204 à 1328, Lemerle P., Guillou A., Svoronos N., Papachryssanthou D. (éds.), Paris : CNRS Éditions/ P. Lethielleux, 1977.

Actes de Saint-Pantéléémôn, Lemerle P., Dagron G., Ćirković S. (éds.), Paris : CNRS Éditions/ P. Lethielleux, 1982.

Actes d'Iviron I = Actes d'Iviron, vol. I : des origines au milieu du XIe siècle, Lefort J., Oikonomidès N., Papachryssanthou D. (éds.), Paris : CNRS Éditions/ P. Lethielleux, 1985.

Actes du Prôtaton, Papachryssanthou D. (éd.), Paris : CNRS Éditions, P. Lethielleux, 1975.



Fig. 3 : Tour en ruine de l'ancien monastère des Amalfitains (https://athosweblog.files.wordpress.com/2022/01/13-amalfi-20210505_thd_0085.jpg, consulté le 10.09.2024).

Sources littéraires

D'Ayala Valva L. (trad.), *La Vita di Atanasio l'Athonita di Atanasio di Panaghion*, Rome : Città Nuova, 2017.

Martin-Hisard B., « *La vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos* », *Revue des Études Byzantines* 49, 1991, p. 67-142.

Littérature secondaire

Falkenhausen (von) V., « *Il monastero degli Amalfitani sul Monte Athos* », in Chialà S., Cremaschi L. (éds.), *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos. Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina, Bose, 12-14 settembre 2004*, Magnano : Qiqajon, 2005, p. 101-118.

Merlini M., « *When the Byzantine Mount Athos also prayed in Latin. The amazing history of the foundation of the Benedictine Monastery* », in Țiplic I. M., Crîngaci Țiplic M., *Medieval Changing Landscape. Settlements, Monasteries and Fortifications*, Sibiu : Editura "Astra Museum", 2016, p. 191-226.

Merlini M., *Un monastero benedettino sul Monte Athos (X-XIII sec.)*, Subiaco : Tipografia Editrice Santa Scolastica, 2017.

Pertusi A., « *Nuovi documenti sui benedettini amalfitani dell'Athos* », *Aevum* 27, 1953, p. 400-429.

Pertusi A., « *Monasteri e monaci italiani all' Athos nell' alto Medioevo* », in *Le millénaire du Mont Athos, 963-1963, Études et mélanges*, Chevetogne : Édition de Chevetogne, 1963, p. 217-251.

OUROBOROS
LEFTERIS GIANNAKOUDAKIS

Trad. Clara Vilain

Ed. Cambourakis 2024. 293 p.

L'image du serpent qui se mord la queue apparaît sous forme de tatouage sur le bras d'un policier. Il est le signe de ralliement d'un groupe de copains qui, dans les années nonante, contestaient certaines dérives nationalistes suscitées par la création de l'État voisin de Macédoine (du Nord). Mais, en 2008 les copains de l'époque se sont perdus de vue et la vie les a parfois bien éloignés. Dans une Athènes en proie aux manifestations violentes dans l'odeur âcre des gaz lacrymogènes, un ancien boxeur, Alexanguelos Elefantis, qui tente de noyer dans l'alcool ses échecs professionnels et amoureux, reçoit l'étrange mission de s'occuper de la fille adolescente d'un célèbre professeur de philosophie qui vient de mourir dans des circonstances suspectes.

Dans un climat délétère créé par un groupe nationaliste et xénophobe qui a gangréné jusqu'à la police, Alexanguelos va tenter de comprendre, sur fond de musique rock dont les paroles se trouvent en exergue de chaque chapitre, ce qui se passe autour de lui et pourquoi un second meurtre rend sa mission plus dangereuse encore. Le lecteur est emporté dans une enquête assez complexe qui lui fait découvrir les rues d'Athènes (un peu comme dans les romans de Markaris) et retrouver les fantômes de décembre des années nonante (le titre grec du roman est littéralement *Les fantômes de décembre*).

GIOCONDA
NIKOS KOKANTZIS

Trad. Michel Volkovitch

Editions de l'Aube, 124 p.

Un récit authentique et bouleversant vous attend. C'est l'histoire de la passion qui a lié le narrateur Nikos à une jeune juive Gioconda, à Thessalonique pendant l'occupation allemande. Il aura fallu plus de trente ans à l'auteur pour revenir sur ses années d'adolescence marquées par la guerre et la terrible éradication de la population juive déportée à Auschwitz, dont un millier seulement sont revenus.

La passion brûlante qui va lier les deux jeunes gens est racontée comme un conte magique, dans une ville alors habitée par une population multiculturelle où l'on entendait toutes les langues du bassin méditerranéen, avec des personnages décalés et attachants comme Théo le professeur belge de musique et sa fille la blonde Zizi: un monde désormais disparu, emporté par la tourmente de la guerre. Mais à la lecture, c'est l'hommage à la vie, à l'intensité du moment qui domine. Nikos et Gioconda auront vécu, en peu de temps d'amour fou qui les engage corps et âme, l'équivalent d'une vie.

NICOLAS VERDAN, LA RÉCOLTE DES ENFANTS

Ed. L'Atalante 2023 343 p.

Pendant la période ottomane, le sultan envoyait ses troupes sur les territoires habités par les Grecs pour y enlever les enfants: le pédomazema παιδομάζεμα. Les garçons étaient formés pour l'armée et devenaient janissaires, les filles allaient au harem. Pendant la guerre civile en Grèce, juste après la deuxième Guerre mondiale, les enfants des partisans étaient envoyés par leurs parents dans les pays communistes (il y en eut près de trente mille) pour échapper à l'orphelinat où les rejetons des traîtres assoiffés de sang devenaient les «enfants» de la généreuse reine Frideriki, du bon côté, celui de la royauté. Sur fond de ce «pedomazema» Nicolas Verdan va tisser son roman. Le narrateur Evangelos Moutsouris, ancien des services secrets, doit ramener la voiture de sa fille Andromède qui vit avec son mari, médecin comme elle, à Zurich, jusqu'à Athènes. Il neige, mais tout au plaisir de conduire, il décide d'aller jusqu'à Brindisi et de passer par l'Albanie pour rejoindre la Grèce. Sur le ferry il va rencontrer le vieux Zacharias, qui était enfant en 1949 et a vécu sur le mont Gramos avec les partisans. C'est l'occasion pour l'auteur de se plonger dans l'histoire grecque de la deuxième moitié du XX^e siècle. Il apprend alors que sa petite-fille Zoï a disparu.

Sur la piste de l'adolescente Evangelos, fidèle à ses intuitions d'ancien enquêteur, va vivre des aventures étonnantes en Albanie et en Épire avant de retrouver la Suisse. Comme il s'agit d'un thriller, il ne faut pas en dire trop. Vous lirez donc les péripéties angoissantes par lesquelles passe ce grand-père, en quête de l'enfant sur fond de détournement vers l'islamisme

radical et de captation pédophile sur internet. L'enfance est confrontée à de nombreux prédateurs et la récolte est aisée pour ceux qui savent s'y prendre.

Nicolas Verdan rédige certes un roman noir, mais avec finesse et on y sent une nostalgie de la Grèce dont l'histoire est bien présente en filigrane et en hommage à sa mère grecque qui a vécu la guerre civile.

J-D Murith

A lire encore

Eftychia Stavrianopoulou

Agir et subir

Femmes et familles face aux mutations de l'époque hellénistique.

Les Belles-Lettres 2024, 209 p.

Violaine Sébillote-Cruchet

Artémise

Ed. Fayard, 443 p.

Stephane Fry

Mythos

Ed. L'Iconoclaste, 292 p.

Ed. Livre de poche, 530 p.

Jeanne Tsatsos

Paroles du silence

Lumière dans l'obscurité

Trad. Bernard Grasset

Ed. bilingue Le bois d'Orion, 2024

LA VALSE DES DRAPEAUX

UNE ODYSSEE CORFIOTE

Georges Zoupanos, né en 1937, a vécu la guerre à Corfou et sa carrière à Lausanne. Chirurgien retraité depuis 2001, il revit ses émotions de petit garçon. Avec la complicité de Catherine son épouse, il écrit en français son histoire en 2006 et la publie en 2017 à compte d'auteur.

"La valse des drapeaux" de Georges Zoupanos a été traduite en grec par Nicolaos Asonitis pour son master en science de la traduction, sur la thématique du dilemme du traducteur (interprétation, trahison). Son professeur Nicolas Papadimitriou a entrepris la publication attendue cet automne par l'Université d'Ionie.

Le lecteur s'approprié ce témoignage-choc, personnel et universel, greffé d'indispensables repères historiques et géographiques avec la rigueur du geste chirurgical.

1940: la dictature albanaise sépare Georges de sa grand-mère aux pâtisseries au goût de miel, famille commerçante jusque-là prospère, dont le couple conserve la *Maison de la muraille* face à l'île de Vido. Les Italiens bombardent Corfou, l'occupent, imposent salut fasciste et langue transalpine. Georges: *La plume de coq de leurs couvre-chefs militaires évoque le poulailler de grand-mère: on pourrait plumer les poules et les vendre aux Italiens, ces Cocorofteri (prêteurs de plumes de coq) et Cocoromyali (cervelles de coqs).*

1941: les privations sont le lot des Corfiotes. *Un bol de polenta chaude avec des traces d'huile était accueilli favorablement. Mais nous n'avons manqué de rien: mon père gagnait suffisamment sa vie pour nourrir sa famille. La guerre le frôle: l'avion grandit devant mes yeux, soudain hoquète et lâche une fumée noire, pique sur nous tel un effrayant oiseau d'acier, soudain il dévie, s'écrase à 60 mètres et explose. Les 6 occupants français sont carbonisés.*

Le père, avocat, ami et défenseur des Juifs de Corfou, au fait de la réalité allemande, parle cette langue. Particulièrement avisé, il anticipe la défaite italienne, l'invasion nazie, son réquisitionnement comme interprète, la défaite nazie et sa condamnation comme *collabo*. Il organise donc leur prochaine migration au nord, à *Choroepiskopi*, village de ses parents, dans leur *Zoupanatika*. Le couple (elle est institutrice) pourvoira aux besoins scolaires.

13 septembre 1943, les Allemands attaquent. *Pluie de bombes incendiaires, fracas épouvantable, Corfou brûle, les habitants en pyjama s'enfuient en tous sens. La famille se réfugie dans les caves de l'actuel Hotel Cavalieri. [...] Furieux contre l'ennemi, je pris une tige de roseau, je visais un des avions. Stupéfait, je vis sortir une fumée noire, puis il piqua du nez et s'abîma en mer: Papa, papa, j'ai abattu un avion ennemi!*

La famille quitte le confortable appartement de l'Esplanade et s'installe dans la *Zoupanatika*. 19 septembre 1943: les nazis débarquent après des bombardements ravageurs et chassent les Italiens dans le sang.

Trois semaines plus tard, les canons s'installent au col de Troubeta. *Une seule salve et nous sommes tous morts, déclare le père. La famille s'abrite dans une ferme éloignée à Valanio. Nous partîmes à pied. L'âne était chargé de nos bagages, bien modestes, quelques habits, des chaussures et quelques livres. Pas besoin de vivres: la ferme est à quelques heures du village.*

Le père emporte l'huile d'olive (ses honoraires d'avocat) amenée du pressoir paternel, monnaie d'échange pour la nourriture. *Quelqu'un frappa à la porte-fenêtre. Mon père n'ouvrit pas tout de suite. On frappe de nouveau.*

Qui êtes-vous, que voulez-vous ? une voix au bord des larmes : prego, prego, aiuto. Nous avons ouvert la porte. Il pleurait, était exténué. Mi chiamo Giuseppe, sono Italiano, aiuto.

Printemps 1944, les nazis recherchent déserteurs, collabos et juifs. Le village est menacé d'être incendié, ses habitants fusillés: deux familles juives y sont réfugiées.



Maison familiale de Georges Zoupanos

Les Zoupanos élisent domicile dans une grotte qu'ils ont aménagée en secret. Au fond de moi-même, j'étais très satisfait de partir à l'aventure. J'allais vivre dans ma grotte, comme Robinson Crusoé. Une famille juive cachée dans le puits du village est sauve, l'autre, dans une habitation, est déportée. Le village est épargné.

L'occupation et la guerre ravagent la capitale. Les Britanniques bombardent l'île et chassent les nazis. Par chance, la guerre civile qui déchire la Grèce dès 1945, épargne l'île.

Valse des Drapeaux évoque à la fois le tourbillon de l'île solitaire que son emplacement, entre Orient et Occident, Grèce et Italie, livre aux envahisseurs: Vénitiens, Français, Prussiens, Autrichiens, Italiens, Allemands, Britanniques, sans compter l'impératrice Sissi, et sa passion pour l'Antiquité avec l'Achilleion.

Le lecteur découvre une île, une histoire, un décor et des habitants au caractère attachant. Il se rappelle *le Petit Prince*, sa fleur, sa planète; Homère, le jardin phéacien, le palais d'Alcinoos; le foyer d'Ulysse, Pénélope et Télémaque.

Il admire la *mêtis* résiliente et s'émerveille de cette île parfumée aux jardins de fleurs, d'oliviers et de cyprès, au charme vénitien, aux chapelles et châteaux-forts, aux contreforts nichés de villages cachés, paradis que les invasions ont meurtri sans lui ôter son âme.

2017-2023 : traduction en grec de l'avocat *Nicolas Assonitis* sous l'égide du professeur honoraire *Nicolas Papadimitriou*, tous deux résidents de Corfou.

2024 : le professeur Papadimitriou fait publier la traduction sur les Presses de l'Université Ionienne.

Cette contribution au lien avec la Grèce, le monde d'Homère, le passé, nos parents, ouvre la perspective rédemptrice de la culture. Georges fait sienne la devise de son père : *C'est uniquement grâce aux études et à l'instruction qu'on devient quelqu'un de bien dans sa vie.* *DESMOS*, lien en grec ancien et moderne, est la marque de fabrique de La Valse des Drapeaux.

Le paradoxe de cet ouvrage traduit en grec tisse un lien inédit entre Lausanne et Corfou.

Jean-Marie Brandt,
29 avril 2024



L'Achilleion, palais de Sisi à Corfou

CHRONIQUE DES AMITIÉS GRÉCO-SUISES DE LAUSANNE

Après une année 2023 consacrée essentiellement à la commémoration du Traité de Lausanne, les Amitiés gréco-suisse de Lausanne ont proposé, durant la période fin 2023-2024, à leurs membres, les activités suivantes :

21 novembre 2023

Alexandre Glikine, écrivain, s'est prêté volontiers à un entretien, mené par Jean-Daniel Murith, membre de notre comité. M. Glikine nous a ainsi exposé son parcours ainsi que la genèse de son recueil de nouvelles *Richter 6,5 et autres nouvelles grecques* (Edition Presses Inverses). La lecture de quelques extraits de son recueil, avec un accompagnement musical de circonstance, a terminé la soirée.

4 décembre 2023

La série de conférences relatives au Traité de Lausanne et de ses conséquences sur les populations s'est terminée par une très intéressante conférence de Yannis Polyzos, professeur émérite de l'Ecole d'Architecture d'Athènes. M. Polyzos a développé la thématique de l'établissement des réfugiés de 1922, de l'Asie Mineure, dans l'espace athénien. Il a notamment développé les mécanismes et les conséquences urbanistiques de leur implantation ainsi que la problématique actuelle de la valorisation de cet héritage en oubli.

26 février 2024

Dans la Grèce ancienne, les peintres utilisent le jeu de manière métaphorique, pour parler de la jeunesse, de l'amour, des passages d'âge, de l'agôn, et de la performance. Ce sont les subtilités symboliques des peintures des vases antiques que Véronique Dasen est venue nous dévoiler, lors d'une passionnante conférence.

25 mars 2024

Un pan méconnu de la culture grecque antique nous a été révélé par Valentina Calzolari Bouvier, qui nous a expliqué comment les Arméniens ont joué un rôle de « passeurs » de la culture grecque. Comment, au fil des siècles, l'Arménie s'est trouvée en contact avec cette culture et comment les centres arméniens de traduction de l'Antiquité tardive ainsi que les lieux de copie et d'instruction rattachés aux écoles monastiques arméniennes médiévales ont joué un rôle essentiel dans la diffusion de la pensée grecque, et notamment des disciplines du trivium et du quadrivium. (Voir l'article p. 19)

15 avril 2024

Sous le titre « Le nouveau départ: l'hellénisme de Constantinople de 1453 à 1600 ; ruptures et continuité », Costas Stamatopoulos, historien, nous a brillamment présenté la naissance parallèle, après 1453, dans le contexte ottoman, à la fois de la Constantinople turque et de la Constantinople grecque. Comment, au sein de cette dernière, deux mouvements se dessinent: le lent déclin du monde post-byzantin progressivement englouti dans la réalité ottomane en pleine ascension et des traits et faits de « résistance » d'une coloration néo-hellénique qui surprend.

29 avril 2024

A cette date s'est tenue notre Assemblée générale statutaire. Après le rapport du président, l'Assemblée a approuvé les comptes et a renouvelé sa confiance à l'ensemble du comité et à son président.

L'Assemblée générale s'est terminée avec une conférence musicale d'Antoine Fachard, qui avec passion et enthousiasme nous a raconté l'instrument phare de la culture musicale grecque, le bouzouki, et joué quelques morceaux pour illustrer ses propos. Magnifique moment pour clôturer l'assemblée.

14 octobre 2024

A partir de sa thèse de doctorat, Camille Semenzato nous entraîne sur les traces des Muses en Grèce Antique.

Desmos

Notre comité a été déçu et triste de recevoir, le 17 mars 2024, une lettre de l'association Jean-Gabriel Eynard annonçant la décision de leur comité de ne pas poursuivre leur collaboration pour l'édition de DESMOS. Cette décision est difficilement compréhensible car, ainsi que nous l'avions précisé, le coût de cette publication – 2'490.- pour l'association Jean-Gabriel Eynard, (9.40/unité) – est modeste, compte tenu de la qualité de la publication, grâce au travail et aux contributions bénévoles. Le comité tient à remercier André-Louis Rey, rédacteur délégué de JGE, pour l'excellente collaboration pendant toutes ces années.

Le comité a pris acte de cette décision et a décidé, malgré une probable augmentation du coût à l'unité, de poursuivre seul l'édition de notre revue annuelle, comme ce fut d'ailleurs le cas lors des premières années suivant sa création. En effet, nous estimons que DESMOS est essentiel pour maintenir le LIEN – comme son nom l'indique – entre tous les membres de AGS.

Nouveaux membres

M^{me} Olga THEOFANIDIS

M. Stelios PASCHALIS

M^{me} Lucy ISLER

M^{me} Maria GAITANOU EMBIRICOS

M^{me} Marie-Hélène HASSAB ALLA

M^{me} Christina COURAMBIALI

M. David TUNEZ

ASSOCIATION DES AMITIÉS GRÉCO-SUISES

L'Association des Amitiés gréco-suisse a été fondée en 1930 sur l'initiative du baron Pierre de Coubertin, désireux d'associer les Grecs résidant à Lausanne au renouveau du Mouvement olympique. Le premier président en fut le docteur Francis MESSERLI.

Son but est de créer et de maintenir des relations d'amitié entre la Grèce et le canton de Vaud dans divers domaines, notamment culturel. Elle organise des conférences et des rencontres; elle garde un contact régulier avec les professeurs de la Faculté des Lettres de l'Université et les représentants officiels de la Grèce et de l'Eglise orthodoxe.

Elle s'abstient de toute prise de position politique, tout en affirmant sa fidélité aux principes de la démocratie appliqués en Europe occidentale.

Elle publie un bulletin : «Desmos», en français : le lien, dont le nom indique bien la raison d'être et les intentions.

On devient membre des Amitiés gréco-suisse en s'adressant au Comité : Amitiés gréco-suisse, c/o Alexandre Antipas, Av. du Léman 32, 1005 Lausanne : courriel : info@amities-grecosuisse.org
compte de chèque postal IBAN : CH 85 3000 0001 1000 4528. 0

Cotisation annuelle:

membre individuel:	fr. 50.–
étudiant:	fr. 20.–
couple:	fr. 70.–
membre à vie individuel: (versement unique)	fr. 500.–
membre à vie couple:	fr. 700.–

Comité:

Président: M. Alexandre ANTIPAS

Vice-président suisse:

M. Philippe DU PASQUIER

Vice-président grec:

M. Yannis GERASSIMIDIS

Trésorier: M. Michel ERB

Membres:

Mme Vally LYTRA

M. Jean-Daniel MURITH

Mme Elvira RAMINI

M. Pierre VOELKE M.

Christian ZUTTER

M. David BOUVIER

Membres de droit:

Mme Christiane BRON,

rédaCTRICE du bulletin

Rév. P. Alexandre IOSSIFIDIS,

prêtre de l'Eglise orthodoxe de Lausanne.

Membres d'honneur:

M. Claude BERARD

M. Yves GERHARD

Mme Raymonde GIOVANNA

M. Karl REBER

www.amities-grecosuisse.org

Editeur, annonces:	Amitiés gréco-suisse, c/o Alexandre Antipas, 32, av. du Léman, 1005 Lausanne
Rédaction:	Christiane Bron, Lausanne Jean-Daniel Murith, Lausanne André-Louis Rey, Genève
Collaboration:	Yves Gerhard, Lausanne
Imprimerie:	CopyPress Sàrl, Puidoux



**ÉCOLE
LEMANIA**

Entrée en cours d'année

**Études
secondaires**

Maturité suisse

**Baccalauréat
français**

Summer Camp

021 320 15 01
admissions@lemania.ch
www.lemania.ch



**Un suivi
personnalisé**

Votre école au cœur de Lausanne



**Épicier
Traiteur Grec**

Ygrec
Grand-Rue 27, 1095 Lutry

076 330 46 90
info@epiceriegrecque.ch
www.epiceriegrecque.ch



Amitiés gréco-suisse, c/o Alexandre Antipas,
32, av. du Léman, 1005 Lausanne