

2. LES HYACINTHIA : ÉTUDE DE LA FÊTE

Il n'est pas exagéré de dire que les Hyacinthia constituent la pierre d'angle de la sphère religieuse amycléenne, et au-delà, de celle de Sparte, quand bien même, il serait erroné de vouloir les circonscrire à un cadre si exigü. En effet, ces fêtes se révèlent comme l'un des principaux marqueurs des rapports que les habitants de Sparte tissaient avec le sacré, voire même de ceux que la cité entretenait avec son territoire et le reste du monde grec. Dans la mesure où la religion constitue un langage codé de communication, l'Amycliaion y était appelé à jouer un rôle de premier ordre.

2.1. LES HYACINTHIA DANS L'HISTOIRE

Contrairement au mythe de Hyacinthos, nos connaissances sur les Hyacinthia sont relativement rares et éparpillées dans le temps. Malgré tout, nous disposons de quelques indices qui nous permettent de retracer le devenir de cette fête qui incarnait l'un des moments culminants du calendrier religieux laconien.

Les premières mentions « historiques » de la fête ne sont pas antérieures au Ve s. av. J.-C. Ainsi nous savons par Hérodote¹² que les Athéniens demandèrent de l'aide aux Spartiates en 479 av. J.-C. et que leur ambassade coïncida avec la célébration des Hyacinthia. Thucydide¹³, dans un passage hautement important, nous renseigne sur le fait que la trêve signée entre Sparte et Athènes en 421 devait être renouvelée tous les ans à Sparte lors des Hyacinthia et à Athènes lors des Dionysia. Le décret devait en outre être gravé sur une stèle dressée à Sparte, près du temple d'Apollon d'Amyclées et à Athènes sur l'Acropole, près du temple d'Athéna. Ce n'est pas un cas isolé; dans le cadre d'un autre accord avec Sparte, les Argiens seront également invités à prêter serment, en 420, pendant les Hyacinthia¹⁴.

¹² HÉRODOTE IX, 7; IX, 11.

¹³ THUC. V. 23. 4-5.

¹⁴ THUC. V, 41, 3. On aurait encore affiché au sanctuaire de l'Amycliaion la liste des contributions de guerre des alliés de Sparte pendant la Guerre du Péloponnèse. L'inscription semble pouvoir être datée

Xénophon pour sa part mentionne les Hyacinthia à deux reprises. Tout d'abord, dans son *Agésilaos*¹⁵ il nous apprend que le roi Agésilas II, après une expédition militaire contre les Argiens, rentra à Sparte pour prendre part aux Hyacinthia. Dans les *Hellenica*¹⁶, nous voyons les Amycléens engagés dans un conflit armé, rentrer également chez eux pour chanter le péan. Plutarque¹⁷ rapporte encore l'épisode de l'embuscade, tendue par Iphicratès, qui surprit la garnison de Léchaion vers 391 av. J.-C. lorsqu'elle rentrait à sa base après avoir escorté les gens d'Amyclées qui rentraient chez eux pour se rendre aux Hyacinthia. Une anecdote rapportée par Athénée et connue de Callisthène mentionne encore l'Amyclaion en 364 av. J.-C. en rapport avec le Spartiate Hippodamos, assiégé par les Arcadiens près de Crômnos, petite ville proche de Mégalopolis¹⁸. De ces témoignages, il résulte que la célébration s'accompagnait d'une trêve comme, si l'on en croit Pausanias, ce fut déjà le cas lors du siège d'Eira pendant la Guerre de Messénie¹⁹.

L'importance accordée à cette fête se voit encore renforcée à la lecture de certains passages comme chez Philostrate, qui dans ses *Vies des Sophistes*²⁰, nous transmet une curieuse citation. Le passage se place dans le discours du sophiste Pollux de Naucratis auquel Commode confia la chaire d'Athènes. Il s'agit en fait d'un extrait de la lettre qu'un jeune homme, esclave du roi de Babylone, écrit à son père qui habite sur une île, dont il ne précise pas le nom, et où il lui raconte qu'il est bien reçu parmi les concubines du roi parce qu'il leur fait le récit des plus belles légendes grecques. Il demande à son père de lui préciser entre autres quand les Spartiates célèbrent les jeux pour Hyacinthos. Plus tard, Théodoret, évêque de Cyr près d'Antioche, mort en 457, devait encore qualifier les Hyacinthia - dont il signale qu'elles se déroulaient à Amyclées - comme les fêtes les plus importantes de Sparte²¹ et des Laconiens.

pendant la dernière phase de cette guerre. Voir à ce sujet : M. PIÉART, « Chios entre Athènes et Sparte. La contribution des exilés de Chios à l'effort de guerre lacédémonien pendant la Guerre du Péloponnèse, IG V, 1,1 + (SEG XXXIX 370*) », *BCH* 119 (1995) p. 253-274.

¹⁵ XEN. *o.c.* 2, 17. Ce court passage est peut-être plus important qu'on ne le croirait à une première lecture si l'on songe au fait que pour Xénophon, son contemporain, le roi Agésilas II est un véritable modèle de vertu dont il s'attache à nous montrer les excellences. Mentionnant de manière expresse sa participation aux Hyacinthia il se fait l'écho non seulement de la religiosité du personnage mais par ricochet de l'importance de la fête.

¹⁶ IV. 5.11.

¹⁷ *Mor.* 219 c.

¹⁸ ATH. *Banquet des sophistes*, X, 452 a-b; CALLISTHÈNE, *Fragmente der griechischen Historiker* (éd. F. JACOBY), Berlin, 1926-1958, p. 124, fr. 13. Il découle de son récit qu'il existait dans l'Apollonion (d'Amyclées) une représentation de Limos (La Faim) sous les traits d'une femme ligotée. Voir à ce propos N. RICHER, « Des citoyens maîtres d'eux-mêmes: l'*eukosmon* de Sparte archaïque et classique » *Cahiers Glotz* 9 (1998) p. 21 n. 114.

¹⁹ PAUS. IV, 19, 4. Il est fort probable comme nous le suggère M. Piéart que ce passage, tout en appartenant à la pseudo-histoire, reflète sans doute les usages en vigueur à l'époque classique.

²⁰ Livre II, 12.

²¹ THEODORET, *Thérapeutique des maladies helléniques*, L. VIII, 907; *Epistulae*, épître 72; *Serm.* 8, p. 907.

2.2. LE DÉROULEMENT DES HYACINTHIA

En ce qui concerne le déroulement des Hyacinthia, nos connaissances se basent, à quelques exceptions près, sur les sources littéraires; or, ici encore, il s'agit le plus fréquemment d'allusions et on ne peut que regretter l'absence d'une description suivie des fêtes. La rareté des sources, unie à leur état fragmentaire et allusif, ont ouvert la voie à bon nombre de spéculations sur la lecture qu'il convient de faire des indications fournies notamment par Athénée de Naucratis, l'auteur le plus prolixe pour le cas qui nous occupe. Malheureusement, le passage d'Athénée dans *Le Banquet des sophistes* est difficile dans la mesure où il cite des auteurs très différents mais aussi, parce qu'il s'agit de témoignages souvent contradictoires entre eux. Par ailleurs, il convient de ne pas oublier qu'Athénée ne s'arrête sur les Hyacinthia que par ricochet pour ainsi dire, étant donné que son propos est tout autre : nous parler de différents types de repas attestés à Sparte. Le reste des auteurs ne nous donne que quelques indices qui nous permettront néanmoins d'observer à quel point les Hyacinthia furent considérées jusque dans l'époque romaine comme l'un des moments cruciaux de la vie religieuse laconienne. Regardons d'un peu plus près ces récits.

Dans le premier passage dont il sera question, Athénée rapporte la description de Polycrate²² par l'intermédiaire du grammairien Didymos d'Alexandrie.

Voici le récit:

«Polycratès, dans son livre Au sujet des Laconiens, expose que les Laconiens célèbrent la fête des Hyacinthia durant trois jours, et qu'à cause du deuil observé pour la mort d'Hyacinthos, ils ne se couronnent pas pendant les repas, ni n'y apportent de pain ni aucune sorte de gâteaux dans ce qui les accompagne, et qu'ils ne chantent pas des péans pour le dieu, ni n'introduisent quoi que ce soit de ce qu'ils font aux autres cérémonies; au contraire, ils mangent en se contrôlant beaucoup, puis ils s'en vont. Mais au milieu de la période de trois jours, on se livre à tout un spectacle varié, dans le cadre d'une grande et considérable panégyris. Des garçons en chiton jouent de la cithare et de la flûte, et ... ils chantent les louanges du dieu sur un ton élevé. D'autres traversent le théâtre sur des chevaux caparaçonnés. Des chœurs nombreux de jeunes gens (neaniskoi) arrivent pour chanter certains de leurs chants nationaux, des danseurs répandus parmi eux se livrent à des figures dans le style ancien, accompagnés par les flûtes et les chants. Quant aux jeunes filles (parthenoi), il y en a qui viennent sur des canathra (chairs à capote de jonc) somptueusement

²² FHG IV, 480. Auteur des *Λακωνικά*. Didymos d'Alexandrie, auteur du Ier siècle avant J.-C. qui cite à son tour Polycrate, actif à la même époque. Selon JACOBY, *FGrHist* 588 F, Polycrate aurait pu être un historien local d'origine laconienne.

ornés, d'autres font une course en paradant sur des chars attelés (de deux chevaux) et toute la ville se trouve dans l'agitation et dans la joie de la fête. Ce jour-là, ils sacrifient un grand nombre de victimes; les citoyens invitent à manger toutes leurs connaissances, y compris leurs propres esclaves. Personne ne manque la fête, tous abandonnent la ville pour y participer »²³

Dans un deuxième passage, Athénée²⁴ cite encore Polémon, qui, au IIe s. av. J.-C. avait rassemblé diverses indications sur un repas de fête qu'il nomme la *Kopis*, repas dans lequel il faut sûrement voir tout simplement les Hyacinthia, comme nous le verrons plus loin. Ce texte nous apporte non seulement des renseignements sur la nature des repas mais également sur la manière dont se déroulait la fête. Ainsi, d'après cet auteur, les gens qui s'y rendaient dormaient à l'intérieur de tentes dressées à côté du temple, sur des jonchées de bois (*stibades*) sur lesquelles on jetait des couvertures. En ce qui concerne le sacrifice animalier qui y avait lieu, il nous apprend que l'on ne sacrifiait que des chèvres²⁵. Le repas se composait de viande, gâteaux, fromage, panse, boudin, figues, fèves et haricots verts. Tous les Lacédémoniens pouvaient y prendre part, alors que les petits garçons avaient eux une fête spéciale, les Tithénidia, ou « fête des nourrices » au cours de laquelle, ces dernières les amenaient près du sanctuaire d'Artémis Korythalia au bord de la rivière Tiassos, qui coulait entre Sparte et Amyclées. Polémon se fait encore l'écho du comique attique Cratinos²⁶ qui décrit des vieillards dévorant à belles dents des boudins accrochés dans les portiques publics lors des Hyacinthia. Plus loin, Athénée rapporte le nom d'autres auteurs qui se seraient arrêtés sur notre fête comme Aristophane ou Philyllios²⁷ ou encore Epilycos, poète de l'ancienne comédie²⁸, dans son *Coraliscos*.

Si ces différents passages rassemblés par Athénée nous permettent de nous faire une certaine idée des pratiques rituelles accomplies lors des Hyacinthia, le reste des auteurs nous laisse sur notre faim. Ainsi, alors que Pausanias s'attarde à décrire le

²³ *Banquet des sophistes* 139 d-f. Traduction tirée de l'ouvrage de B. SERGENT, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, 1984, p. 113.

²⁴ *Banquet des sophistes* 138 e-139 b.

²⁵ Il est intéressant de rappeler l'intime rapport que les Laconiens semblaient avoir avec cet animal dans la sphère du sacrifice. En effet, Pausanias nous signale (III, 15, 9) que seuls les Lacédémoniens parmi tous les Grecs avaient l'habitude de donner à Héra le surnom « d'Aigophage » (mangeuse de chèvres) et de lui sacrifier des chèvres. Héraclès aurait été le fondateur de son sanctuaire et le premier à lui sacrifier cet animal. Pausanias s'explique l'étrangeté de ce type de sacrifice en disant qu'il n'y avait pas d'autre victime propitiatoire à lui offrir.

²⁶ ATH. *op. cit.* IV, 138 e. Dans son oeuvre *Les compagnons de Pluton* ; cf.: PCG IV, frg. 175; Kock, i, 63.

²⁷ Dans « Les villes ». Cf. KOCK, i, 786; PCG, fr. 15; ATH. *o.c.*, IV, 140 a.

²⁸ Epilycos: ATH. *o.c.*, IV, 140a; KOCK, i, 803; PCG V, fr. 4. «*To the Cleaver methinks I'll go, to Apollo's kirk at Amyclae, where are tall barley-cakes, fu'many, and wheaten loaves, and a broth that is bonny* ». Ed. Loeb des oeuvres d'Athénée.

trône et son décor avec un certain goût du détail, c'est à peine s'il s'arrête sur le déroulement des Hyacinthia:

«Aux Hyacinthia, avant le sacrifice à Apollon, ils font des offrandes à Hyacinthos en tant que héros, par une porte de bronze à gauche de l'autel»²⁹

Or, bien que succincte, sa remarque est loin d'être inintéressante puisqu'elle permet de confirmer la présence de deux phases dans le déroulement de la fête; un premier sacrifice - qualifié d'*énagismos* - à Hyacinthos, dont l'auteur³⁰ précise qu'il lui est adressé en tant que héros, vraisemblablement de caractère chthonien, et un deuxième destiné à Apollon du type *thysia*. Ce passage est donc relevant non seulement dans la mesure où il spécifie le type de sacrifice accompli, mais aussi parce qu'il établit clairement un rapport d'antériorité entre les gestes consacrés à Hyacinthos et ceux qui le sont à Apollon, ce qui ne doit pas être compris comme le fruit du hasard. En effet, bien que l'auteur n'emploie pas le terme, on peut envisager que nous soyons en présence d'une sorte de « *prothysia* »; c'est-à-dire, d'un type de sacrifice qui indique, presque sans exception, que l'on considérerait « antérieure » la présence du premier être honoré³¹. Le nom même de la fête constitue un indice supplémentaire en ce sens.

Macrobe³² nous dit encore que les Spartiates se couronnaient de lierre pendant les Hyacinthia. Ce passage a soulevé bon nombre d'objections de la part des chercheurs car il semble en contradiction avec Polycrate³³ qui parle de l'interdiction de les porter, mais, comme nous verrons plus loin, rien n'autorise à mettre en doute la véracité des dires de l'auteur latin:

« Les Lacédémoniens, pendant les fêtes appelées Hyacinthia qu'ils célèbrent en l'honneur d'Apollon, se couronnent de lierre, comme cela se pratique dans le culte de Bacchus »

²⁹ III, 19,3.

³⁰ Pour le sens du terme *énagismos*: J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1992, p. 238-239. Sur le langage du sacrifice chez Pausanias: G. EKROTH, « Pausanias and the Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults », in R. HÄGG (éd.) *Ancient Greek Hero Cults*, 1999, p. 145-158. Malgré l'intérêt de l'article, nous avons cependant du mal à accepter la lecture faite par l'auteur sur le type d'*énagismos* dont fait l'objet Hyacinthos ; en ce sens, Ekroth postule pour voir uniquement des libations sur le seul critère de la morphologie du trône donnée par Pausanias alors que celle-ci, sur la base des fragments architectoniques retrouvés, reste encore assez controversée. Cf. p. 154.

³¹ La *prothysia* semble avoir été une pratique couramment attestée en Grèce ancienne. Elle s'adressait, semble-t-il, en général à celui ou celle que l'on considérerait comme le plus ancien récipiendaire du culte à un endroit donné. C'était une sorte de privilège dont bénéficiaient d'habitude certaines divinités comme Gé. Très souvent, il s'agissait de divinités invoquées sous leur aspect kourotrophique. On peut voir à ce sujet Th. HADZISTELIOU-PRICE, *Kourotrophos*, Leiden, 1978; E. SIMON, *Festivals of Attica*, Madison, Londres, 1983, p. 69.

³² *Saturnales*, I. 18. 2.

³³ ATH. IV. 139d.

L'un des plus anciens textes sur les Hyacinthia apparaît, comme nous l'avons vu plus haut, chez Euripide dans son *Hélène*³⁴. Il s'agit non seulement de l'une des toutes premières attestations complètes sur la légende du héros ; il nous fournit encore un précieux renseignement sur l'un des rituels que devait comporter la fête: la *pannychis*:

« [Hélène] Aux rives de l'Eurotas,
devant le temple de Pallas,
les filles de Leucippe sont peut-être à t'attendre,
quand tu viendras te joindre, après ta longue absence,
dans la joie d'une nuit de fête,
aux chœurs et aux cortèges en l'honneur d'Hyacinthos.
Apollon défié par lui
le tua de son disque lancé,
puis le fils de Zeus exigea que pour sa victime
le pays laconien sacrifîât des bœufs. »³⁵

Saint Jérôme³⁶ se fait peut-être aussi l'écho de cette *pannychis*, qu'il appelle *nocturna sacra*, dans un passage en rapport avec le rapt d'un chœur de jeunes filles vierges qui aurait eu lieu lors de ces festivités, au temps de la Deuxième Guerre de Messénie³⁷.

Nonnos de Pannopolis dans ses *Dionysiaques*³⁸ se fait l'écho des Hyacinthia dans un passage bien plus obscur et qui fait sans aucun doute problème lorsqu'on essaie de l'interpréter dans le détail³⁹. Selon le poète, nos fêtes comprenaient le chant d'un hymne consistant en une brève formule:

« Le deuxième, le seigneur Oiagros tisse un chant riche en variations, lui, le père d'Orphée, le compagnon intime d'une Muse; il entonne cet harmonieux distique sur un air inspiré de Phoibos, la parole sobre et le verbe sonore, selon l'usage d'Amyclées:

³⁴ *Hél.* v. 1469 ss.

³⁵ Traduction tirée des *Tragédies complètes d'Euripide* des éditions La Pléiade assurée par M. DELCOURT-CURVERS (1962).

³⁶ *Adv. Iovinianum* I, 41 (XXIII, 284 Migne).

³⁷ Pausanias, qui semble raconter le même épisode, situe cependant la scène lors de la fête en honneur d'Artémis Karyateia. Cf. PAUS. IV, 16, 9.

³⁸ XIX, 100-105.

³⁹ Ce passage a été invoqué par certains auteurs, comme Sergent, pour étayer la thèse de la présence de la résurrection dans le mythe du héros. Pour Sergent, Hyacinthos, qui connaît l'apothéose sur le trône de Bathyclès, ressuscite sur un plan supérieur: celui du guerrier adulte intégré dans la société spartiate et éraste potentiel. Sergent élabore cette thèse à partir de la description de l'autel situé à l'intérieur du trône à l'Amyclaion, faite par Pausanias « ...On a sculpté des reliefs sur l'autel, ici une image de Biris, là Amphitrite et Poséidon. Zeus et Hermès conversent ; à côté se tiennent Dionysos et Sémélé avec Ino à côté d'elle. Sur l'autel il y a aussi Déméter, Koré, Pluton, à côté les Moirai et les horai, avec elles Aphrodite, Athéna et

« *A Hyacinthos le chevelu, la vie Apollon rendit.
A Staphylos, immortalité Dionysos donnera* ».

Bien que tous ces passages soient très décousus et éparpillés dans le temps, ils attestent tous l'importance des Hyacinthia au sein du monde laconien, une fête capable de tenir la comparaison avec les fêtes les plus emblématiques des autres régions de la Grèce ancienne. Il suffit de songer au fait que la célèbre révolte des Parthéniens, décisive au plus haut point pour le futur de Sparte, aurait vraisemblablement eu pour cadre les Hyacinthia⁴⁰.

Essayons à présent de décortiquer la fête à la lumière des textes dont il a été question plus haut.

2.2.1. LA DURÉE DE LA FÊTE

Bien que le passage d'Athénée⁴¹, parle d'une durée de trois jours, l'étendue de la fête a donné lieu à nombre d'interprétations différentes et constitue encore de nos jours un cheval de bataille⁴² de la recherche.

En effet, selon Athénée, nous aboutissons à un comput de trois jours où les deux premières journées apparaissent, par ailleurs, clairement différenciées. Ainsi Athénée rapporte que le premier jour des festivités se caractérisait par le *πένθος* pour la mort du héros et qu'il comportait toute une série d'interdits et de tabous, tels que manger de la viande cuite, chanter le péan et se couronner de lierre⁴³. Un changement radical d'attitude intervenait τῆ δὲ μέση τῶν τριῶν ἡμερῶν qui cédait le pas aux manifestations de joie exprimées à travers des chœurs, des danses, des concours, des

Artémis. Ils conduisent au ciel Hyacinthos et Polyboia, sœur disent-ils de Hyacinthos, qui mourut jeune fille... » Cf. B. SERGENT, *o.c.*, p. 105-106. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette lecture, qui nous semble hâtive. Voir *infra* n. 48.

⁴⁰ Cette affaire, qui aurait eu lieu à l'extrême fin du VIII^e s. av. J.-C., nous est connue notamment par Strabon qui se fait l'écho des deux sources essentielles: Antiochos de Syracuse (auteur du Ve. s. av. J.-C. Cf. STRABON, VI, 3,2) et Ephore de Cumes (actif au IV^e s. av. J.-C. Cf. STRABON, VI, 3,3). Alors qu'Antiochos place la révolte lors des Hyacinthia, Ephore la situe dans l'agora de Sparte. Sur les Parthéniens, voir entre autres : M. CORSANO, « Sparte et Tarente : le mythe de fondation d'une colonie », *RHR* 4 (1979), p. 113-140 ; G. SISSA, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris, 1987, p. 103-106.

⁴¹ Par commodité et afin d'alléger le raisonnement, nous parlerons d'Athénée en termes généraux et lorsqu'il s'agira d'un point controversé, nous citerons exactement l'auteur qui s'y rapporte.

⁴² *Pour*: E. ROHDE, *Psyche*, Tübingen, 1925, I, 142-144; S. WIDE, *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893, p. 288; M. P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig, 1906, 130-131; 135-137; J.G. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, Londres, 1906, p. 37-38; L. PARETI, « Note sul calendario spartano » *Studi minori di storia antica, 2: Storia Greca* (1961), p. 213-229 ; ici, p. 27; H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille, 1939, p. 527. *Contra*: G.F. UNGER, « Der Isthmientag und die Hyakinthien » *Philologus* 37 (1877), p. 1-42 ici p. 33; G. FOUGÈRES, « Hyacinthia », *DarSag*, vol. 3:1 (1900) p. 304-306; GREVE dans le *Roscher* I, 2 col. 2761-62; STENGEL, dans *RE* IX, 1; ZIEHEN dans *RE* III, A, 1518; M. MELLINK, *Hyacinthos*, Utrecht, 1943, p. 25; I. PICCIRILLI, « Ricerche sul culto di Hyacinthos », *Studi Classici e Orientali*, 16 (1967), p. 99-116; ici, p. 110.

⁴³ ATH. IV, 139d-140a.

spectacles et des banquets. L'offrande du chiton à la statue - absente du récit de Polycrate transmis par Athénée, mais que nous connaissons par le passage de Pausanias⁴⁴ - devait vraisemblablement se produire à un moment donné de cette deuxième partie des festivités. Il convient de remarquer que, dans la version rapportée par Athénée, alors que la description de ce que l'on peut interpréter comme les deux premiers jours de la fête est assez détaillée, le troisième jour fait absolument défaut. Il s'agit peut-être d'une simple illusion due à une lecture trop stricte du texte où les commentateurs se sont efforcés de scander la fête en trois journées naturelles alors que le texte cité plus haut parle simplement du changement produit « au milieu des trois jours ». Il nous semble plus simple de comprendre que les différents actes qui avaient lieu à partir de ce moment-là se déroulaient sur *le reste de la durée de la fête* et que, puisqu'il n'y intervenait plus de changement de caractère, le besoin d'explicitier le jour exact n'avait plus de raison d'être. A partir de cette phrase, la description d'Athénée devait donc comprendre tout ce qui se passait entre « le milieu des trois jours » et la fin de la fête.

Or, le nombre des rites accomplis et l'importance de ces fêtes, soulignée par les sources antiques elles-mêmes⁴⁵, ont fait penser à certains auteurs, à la suite de Fougères⁴⁶, que les Hyacinthia devaient s'étaler sur plus de trois jours et qu'en fait Athénée se ferait l'écho d'un rythme ternaire des réjouissances. D'après Fougères et d'autres à sa suite, on aboutirait ainsi à un premier groupe de trois jours, consacrés à Hyacinthos, suivi d'une interruption des festivités d'un à deux jours et d'une reprise de cinq à huit jours consacrés désormais à Apollon; autrement dit, un total de onze jours. Fougères et à sa suite Piccirilli invoquent en outre, à l'appui de leur thèse, que les *Karneia* qui n'avaient vraisemblablement pas la même portée que les Hyacinthia duraient, elles, neuf jours⁴⁷. Cette interprétation se heurte à de nombreux problèmes. Le premier et, sans doute le plus important, est qu'il faut faire une

⁴⁴ PAUS. III, 16,2 : «*Les femmes de Sparte tissent tous les ans une tunique pour l'Apollon d'Amyclées*».

⁴⁵ Voir *supra*. On peut songer à la trêve qui était déclarée pour que les Amycléens puissent se rendre aux Hyacinthia même lorsqu'ils se trouvaient engagés dans un conflit armé. Cependant on ne peut pas conclure des témoignages conservés à l'instauration d'une véritable trêve sacrée (*ekecheiria*) qui, elle, était par contre décrétee lors des *Karneia*.

⁴⁶ s.v. Hyacinthia, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, 1900, III, I, p. 77-78. C'est aussi en ce sens que s'exprime L. PICCIRILLI, *l.c.*, p. 110 « E assurdo, inoltre, pensare che gli Hyacinthia, che erano le più importanti feste spartane, durassero soltanto tre giorni ». Nilsson par contre, suit fidèlement le texte et pense à un total de trois jours, le premier consacré à Hyacinthos, le deuxième à Apollon, alors que sur le troisième il serait impossible de se prononcer vu le silence des sources. Cf. M.P. NILSSON, *o.c.* p. 130-131; p. 135 ss.

⁴⁷ ATHEN. IV, 141 f. A l'appui de cette thèse, on invoque souvent un passage d'Hérodote (IX, 7-11) selon lequel les éphores retinrent pendant dix jours en 479 av. J.-C. les envoyés d'Athènes, refusant de leur donner audience sous prétexte que l'on célébrait les Hyacinthia. Il nous semble trop hasardeux de conclure à la lecture de ce passage - qui tient du plus pur stratagème - à une durée de 10 jours pour les fêtes. Les Hyacinthia devaient permettre tout simplement aux Spartiates de se donner du temps, d'introduire un moratoire dans une affaire particulièrement délicate comme était le fait de répondre favorablement à la promesse d'aide faite aux Athéniens pour lutter contre les Perses.

entorse au texte d'Athénée. A qui seraient donc dédiées ces réjouissances qui, selon l'auteur, intervenaient *au milieu des trois premiers jours*? Il ne pourrait plus être question d'Apollon puisque dans ce comput hypothétique nous nous trouverions encore, à l'intérieur des trois jours consacrés à Hyacinthos. Le texte de Pausanias viendrait encore ajouter un problème supplémentaire: comment expliquer alors que le premier sacrifice soit qualifié d'*énagismos* et le deuxième de *thysia* si tous les deux sont adressés au même récipiendaire, en l'occurrence, un héros? Piccirilli veut distinguer, à l'intérieur de ces trois jours, trois moments successifs correspondant respectivement à la mort, la résurrection et l'apothéose du héros, introduisant ainsi dans sa lecture la notion de résurrection, alors que celle-ci semble tout à fait étrangère au mythe d'origine⁴⁸. Cette hypothèse permettrait d'expliquer la qualification différente des sacrifices, le Hyacinthos du second sacrifice n'étant plus un héros mais un dieu !

En réalité, il nous semble que la recherche a introduit un faux dilemme qui ne tient compte des sources à aucun moment. En effet, cette thèse - qui pourtant a fait couler beaucoup d'encre - repose sur un postulat on ne peut plus fragile: l'importance de la fête doit être directement proportionnelle à sa durée. Or, il suffit de penser aux grandes festivités du monde grec ancien pour constater le peu de fondement de ce présupposé. Ainsi à Athènes, les Thargélies se déroulaient sur deux jours et les Thesmophories et les Anthestéries sur trois pour n'en citer que quelques unes. Il nous semble donc plus judicieux et prudent de nous en tenir à la durée indiquée par Athénée

2.2.2. LES RYTHMES DE LA FÊTE.

L'examen attentif du déroulement des Hyacinthia nous permet d'aller plus loin et de constater d'emblée l'existence d'un rythme binaire fondamental à l'intérieur de cette période de trois jours. Cette constatation, qui semble pourtant couler de source à la lecture des rares textes qui nous sont parvenus concernant la fête, a cependant mis du temps à s'imposer au point de brouiller les pistes et de donner lieu à des interprétations qui nous semblent tout à fait erronées, créant des contradictions dans la lecture des textes anciens où les chercheurs voyaient des incohérences insurmontables au point qu'à ce jour, l'interprétation qu'il convient de faire du rythme de la fête est loin de faire l'unanimité.

En effet, comme nous avons déjà vu plus haut, *le premier temps*⁴⁹ des festivités se caractérisait par le *πένθος* pour la mort de Hyacinthos, qui obligeait à respecter

⁴⁸ Le thème de la résurrection nous semble absolument absent du mythe. Alors que l'apothéose était admise, au moins dès la fin du VI^e siècle au moment de l'érection du trône, d'après la description du décor sculpté de l'autel, fournie par Pausanias bien des siècles plus tard, la possible résurrection de Hyacinthos n'apparaît qu'à l'époque hellénistique et encore par le biais métonymique de la fleur qui serait née de son sang. Sur cet aspect : M. MORENO CONDE, « Flor y ritos de infancia en la antigua Grecia: azafrán, narciso y jacinto », in R. OLMOS, P. CABRERA et S. MONTERO (Coords), *Paraíso cerrado, jardín abierto. El Reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*, Actas del Coloquio interdisciplinario, 17-18 nov. 2003, Madrid, Éd. Polifemo, 2005, p. 125-146.

⁴⁹ Nous préférons cette appellation qui nous semble plus juste à celle de « première journée » qui induit trop facilement en erreur.

toute une série d'interdits et de tabous, aussi bien d'ordre alimentaire que vestimentaire. D'autre part, les gens se rassemblaient, mangeaient en silence, puis, se dispersaient. Autrement dit, il s'agissait de la négation totale des gestes propres à la fête, qui se définit entre autres par le rassemblement. Or, notre héros aurait fait l'objet d'une « fête » tout aussi importante que celle d'Apollon, comprenant un sacrifice et un repas sacrificiel, mais aussi la dispersion postérieure des participants, de manière à souligner l'unité de cet acte. Toutefois contrairement aux *prothysiai* « normales » - pour autant que l'on comprenne ainsi l'*énagismos* offert à Hyacinthos - il n'était pas immédiatement suivi des sacrifices adressés à la divinité impliquée.

Le problème se pose lorsque l'on essaie d'expliquer la raison d'être de ce rythme binaire construit sur une polarité fondamentale. La plupart des chercheurs ont avancé des critères « historicistes ». Dans cette optique, les particularités du culte s'expliqueraient en invoquant la coexistence de *deux strates historiques différentes*, celle de Hyacinthos, plus ancienne et celle d'Apollon, plus récente. Cette théorie repose fondamentalement sur l'origine préhellénique du mot Hyacinthos⁵⁰. D'autre part, il convient aussi de ne pas oublier que les fêtes semblent avoir été désignées de tout temps sous le nom de Hyacinthia; autrement dit c'est le nom du héros et non pas celui du dieu celui qui sert à nommer la fête ce qui est en soi un critère d'ancienneté⁵¹. Or la réponse est loin d'être simple et dans l'état actuel de nos connaissances sur Apollon, quasiment insoluble. En effet, dans la lancée du critère historiciste il est facile de faire remonter Hyacinthos à l'époque mycénienne et de faire d'Apollon une sorte d'intrus qui aurait été imposé aux populations primitives par les « célèbres » Doriens et de lui donner une date: celle de la prise d'Amyclées où le nouveau culte double aurait été ordonné par Sparte. Cette thèse qui est assez suggestive, dans la mesure où elle arrive à concilier la présence des deux entités vénérées sur la colline de l'Amyclaion, repose sur un *a priori* qui pourrait se voir balayé un jour: l'impossibilité de lire sur les tablettes en Linéaire B le nom d'Apollon, sans oublier qu'elle introduit la conquête des Doriens, toujours sujette à controverse. Malgré sa fragilité foncière, elle a été soutenue par la plupart des chercheurs⁵² avec plus ou moins de variantes. Ainsi, sans être vraiment rebattue, elle s'est vue adjoindre tout un monde de nuances qui essaient alors d'expliquer le

⁵⁰ Cf. P. CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien*, 1979², Paris, p. 370. Pour une analyse plus détaillée des suffixes en « nth » : A. QUATTORDIO MORESCHINI, *Le formazioni nominali greche in -nth-*, Rome, 1984.

⁵¹ C'est le cas entre autres des Chthonia en honneur de Déméter Chthonia à Hermione en Argolide. Cf. Pausanias, II, 35, 5; M. MORENO CONDE, *A propos de quelques aspects des héros et divinités chthoniennes*. Mémoire de licence, (inédit) Fribourg, 1993, p. 27-43.

⁵² Parmi les derniers: P. CALLIGAS, « From the Amyklaion », *ΦΙΛΟΛΟΓΙΚΩΝ Lakonian Studies in Honour of H. Catling* British School at Athens, 1992, p. 31-48, ici p. 46. Pour M. PETERSSON, la structure double du culte pourrait plonger ses racines dans une époque encore plus ancienne, mais avoir été mise en valeur avec la création de la polis spartiate. Cf. *Cults of Apollo at Sparta. The Hyacinthia, the Gymnopaïdiai and the Karneia*, 1992, p. 25-29.

caractère antithétique de la fête en invoquant le caractère chthonien de Hyacinthos et le caractère ouranien d'Apollon, établissant de la sorte une nouvelle chronologie interne qui pourrait se résoudre une nouvelle fois en termes d'antériorité selon le postulat qui veut que les divinités chthoniennes aient précédé dans le temps les ouraniennes. Bien qu'ayant de nombreux partisans⁵³, cette thèse ne résiste pas à un examen approfondi⁵⁴.

Un deuxième type d'exégèse s'efforce d'expliquer la double composante de la fête à la lumière de la structure des rites de passage dégagée par Van Gennep⁵⁵. Dans cette optique, la mécanique des Hyacinthia permettrait de déceler une phase de séparation, de transition et d'incorporation respectivement. Le type de tabous qui interviennent lors de la période consacrée à Hyacinthos, et qui sembleraient subvertir le monde et nous placer dans un état antérieur, obéirait à ce moment de séparation qui se complèterait par le changement radical qui intervient à un moment donné de la fête (transition), alors que le conflit se résoudrait par la dernière partie où l'ordre est nouvellement rétabli (incorporation).

Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de se ranger à l'une ou l'autre théorie de manière catégorique et exclusive. Ce qui nous semble important de retenir à ce stade, est que les Hyacinthia nous permettent d'observer deux matérialisations diamétralement opposées de la sphère du sacré qui tournent autour de la notion de *deuil* et de celle de *réjouissance* et d'observer au mieux comment fonctionnait l'imaginaire religieux grec. Il est certain que cette sorte de *prothysia* implique une présence préalable, ou tout au moins, un ordre de priorité, de la première divinité par rapport à la deuxième⁵⁶. Partant de cette prémisse, et si nous l'interprétons en termes chronologiques, jusqu'où alors faudrait-il faire remonter l'apparition de Hyacinthos? Rien n'autorise, dans l'état actuel de nos connaissances, à fournir une réponse reposant sur des critères scientifiques sûrs. On peut se hasarder tout de même à proposer un raisonnement que d'autres arguments, que nous développerons par la suite, pourront étoffer. Si nous songeons au fait que la révolte des Parthéniens aurait pu avoir lieu dans le cadre des Hyacinthia et qu'elle devait déboucher sur la fondation de Tarente en 706 av. J.-C., nous aurions là une sorte de date *ante quem* pour l'instauration de ces fêtes, d'autant plus que la date de la fondation de Tarente ne semble pas poser de problèmes majeurs et se voit confirmée par l'archéologie.

⁵³ En autres, L. R. FARNELL, *Cults of the Greeks States* IV, Chicago, 1971² p. 127.

⁵⁴ On peut voir à ce sujet l'article de R. SCHLESIER, «Olympian versus Chthonian Religion» *Scr. Cl. Isr.* 11 (1991-92) p. 38-51.

⁵⁵ A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, 1909. M. Pettersson notamment adhère à cette thèse. Cf. *o.c.* p. 25-26. Son raisonnement est cependant bien plus complexe et pas toujours aisé à suivre dans la mesure où il double cette première structure tripartite de la fête d'une deuxième supérieure qui fait intervenir les autres fêtes spartiates comme les Gymnopédies et les Karnéia où, à leur tour, il faudrait lire les trois phases initiatiques.

⁵⁶ Pour CL. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, 1977, p. 313, n. 282, il ne faudrait pas lire cet « avant » employé par Pausanias en termes de chronologie historique contrairement à ce qui avançait E. ROHDE dans sa *Psyché*, p. 115, n.3.

D'autre part, bien que le récit de fondation puisse être une construction postérieure⁵⁷, ce qui nous intéresse ici, c'est moins le fait qu'il soit « vrai » que celui qu'il soit « vraisemblable ». En effet, lorsqu'il est question de la célèbre révolte, les divergences parmi les auteurs anciens se placent plus sur la nature des Parthéniens que sur le lieu de leur révolte⁵⁸. Si tel fut le cas, les Hyacinthia avaient déjà à cette date le caractère que nous présentent plus tard les sources d'une grande fête où la totalité du spectre social était représenté. Or, déjà à cette époque elles recevaient le nom du héros, ce qui est un signe indubitable de son antériorité par rapport à Apollon. Mais il ne s'agit pas seulement de la dénomination de la fête. Si les Parthéniens choisissent pour cadre de leur révolte le sanctuaire de l'Amyclaion au moment de la fête majeure du site c'est bien parce qu'on lui reconnaissait une importance et une transcendance qui n'ont pas dû se forger du jour au lendemain; bien au contraire, il nous semble que l'Amyclaion devait focaliser les rapports non seulement religieux mais sociaux de la communauté depuis un certain temps déjà, ce qui pourrait expliquer l'élection des Hyacinthia au détriment d'autres fêtes ou événements. Nous voilà remontés quelque part bien avant 706!

Deux questions primordiales en découlent: quand faut-il alors placer l'association entre Hyacinthos et Apollon et depuis quand le premier était-il installé sur la colline de l'Amyclaion. Questions, on s'en doute, des plus délicates et sans réponse évidente. Il est néanmoins probable - comme nous verrons plus loin en détail - que l'élan que connaît le sanctuaire depuis l'époque protogéométrique et, de manière plus évidente, depuis l'époque géométrique, avec un grand afflux d'offrandes, correspond au moment où se scelle l'intime rapport entre le héros, que les sources font apparaître comme autochtone, et Apollon. Le pas qui reste à franchir est assez tentant, même s'il relève de la voltige: placer le héros à l'époque mycénienne; sa présence aurait traversé les eaux troubles de la fin de l'Âge du Bronze et du début de l'Âge du Fer dans une contrée, Amyclées, à laquelle les sources prêtent une survie que peu de centres en Laconie semblent avoir connue et qui explique par ailleurs sa position dominante au moment où Sparte commence à se constituer et à forger son identité.

2.2.3. LES RITES

Comme on l'a déjà vu plus haut, nous savons par Pausanias⁵⁹ qu'avant qu'on fasse des sacrifices en honneur d'Apollon, Hyacinthos recevait un *énagismos* dont

⁵⁷ Je remercie M. Piérart de m'avoir rendue attentive sur cet aspect.

⁵⁸ En fait, il y a deux traditions à cet égard (Voir *supra*, p. 19, n. 40). La première fait des Hyacinthia le cadre de la révolte tandis que la deuxième lui donne pour cadre l'agora. Sans entrer ici dans le détail et compte tenu de l'âge présumé des Parthéniens au moment de la révolte d'une part et du fait de l'interdiction aux mineurs de trente ans de se rendre à l'agora de l'autre (Cf. PLUTARQUE, *Lyc.* 25.1), nous croyons que le fameux geste invitant à la rébellion ne peut se placer que pendant nos festivités.

⁵⁹ PAUS. III, 19,3. L'importance de la *prothysia* dans les festivités impliquant plusieurs divinités, dans

on ignore la nature exacte, mais le terme choisi autorise à penser qu'il était de caractère chthonien, comme il convient aux héros. Il était accompli à travers une porte de bronze qui s'ouvrait sur le côté gauche⁶⁰ de la base de l'autel qui servait au même temps de base à la statue d'Apollon. Cette sorte de *prothysia* devait prendre place lors de la première journée. Les cérémonies en l'honneur du héros mort obligeaient également à garder le deuil et l'abstinence, ce qui explique que pendant la partie de la fête qui lui était consacrée, il était interdit de manger du pain, de porter des couronnes⁶¹ et de chanter le péan; nous nous trouvons donc dans l'espace de « l'antifête » d'Apollon, où tous les gestes qui lui sont propres sont ici interdits aux participants.

Le port de couronnes, on s'en doute, a fait couler beaucoup d'encre. A la base de cette discussion, se trouvent les passages de Polycrate⁶² et de Macrobe⁶³ mentionnés plus haut, qui pourraient sembler contradictoires au prime abord ; le premier parlant d'interdiction alors que le deuxième dit que des couronnes de lierre étaient portées à l'occasion des Hyacinthia. Une nouvelle fois le problème n'en est plus un si nous gardons à l'esprit la construction de la fête. Il est fort probable que dans le cas concret des Hyacinthia, le premier temps - autrement dit celui marqué par le deuil pour Hyacinthos - s'accompagnait de l'interdit de se couronner alors que la deuxième partie ne connaissait plus ce tabou⁶⁴. Cette première partie se caractérise donc par le recueillement où tous les gestes sont mesurés, au sens strict du terme. L'antithèse est fondamentale; au repas frugal, suivait la dispersion des participants ; on est ici au pôle opposé des repas sacrificiels offerts aux divinités où la distribution des parts de la victime accompagne et suit le rassemblement.

Comme nous l'avons vu, « au milieu des trois jours », s'opérait un changement drastique: le deuil cédait le pas à l'explosion de la joie; la transformation des gestes était absolument radicale, ce qu'Athénée ne manque pas de signaler:

la mesure où elle tend à monter l'ancienneté que l'on reconnaissait aux uns par rapport aux autres fut déjà signalée par E. ROHDE dans son célèbre ouvrage. Cf. *o.c.*, p. 143, n. 3.

⁶⁰ La précision faite par Pausanias à propos du côté de l'autel n'est peut-être pas anodine et pourrait renforcer le caractère chthonien de l'offrande. Il est aussi possible que cette précision obéisse au fait que l'autel comportait d'autres portes. Il convient de ne pas oublier que les fouilles de l'Amyclion ont permis de découvrir plusieurs linteaux et socles que l'on n'arrive pas à reconstituer à partir de la seule description de Pausanias.

⁶¹ Athénée n'explique pas la nature des feuilles dont les couronnes étaient tressées mais d'après MACROBE, *Sat.* I, 18, 2 il s'agissait de couronnes de lierre. Quoiqu'il en soit, l'usage du lierre pour tisser des guirlandes est déjà attesté à l'Age du Bronze et nous voyons mentionné le lierre sur les tablettes en Linéaire B.

⁶² ATH. IV, 139 d.

⁶³ *Sat.* I.18.2. Sur ce type de sacrifice et le sens de la couronne: J. RUDHARDT, *o.c.*, p. 257-272.

⁶⁴ Lecture que Pettersson propose également. Cf. *o.c.* p. 17-19. L'interdiction de porter des couronnes lors d'un deuil n'est pas un geste réservé aux Hyacinthia mais bien au contraire, il est attesté dans plusieurs contrées de la Grèce ancienne. Cf. M. BLECH, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin, New York, 1982, p. 82 ss.

« ...prenait place un spectacle très varié et une assemblée mémorable et nombreuse »⁶⁵.

Il est intéressant de parcourir le tableau descriptif dressé par l'auteur car il nous offre une véritable fresque de ce qui devait être l'une des fêtes le plus colorées de Sparte. Polycrate s'arrête d'abord sur le groupe des jeunes garçons qui s'adonnent à des chants accompagnés de la cithare et de la flûte (il s'agit de poèmes en vers anapestiques) qui célèbrent le dieu sur un ton aigu. Parallèlement à ces chants⁶⁶, d'autres garçons traversaient le théâtre sur des chevaux richement parés. Un troisième groupe, composé de chœurs de jeunes hommes (*neaniskoi*), entre et entonne des chants « nationaux » alors que des danseurs, mélangés avec eux, exécutent une danse archaïque (κίνησις ἀρχαϊκή) au son de la flûte et de la voix des chanteurs⁶⁷. L'auteur passe ensuite à la description des activités des filles⁶⁸. Elles semblent composer deux groupes distincts. Certaines sont portées sur des chars d'osier somptueusement ornés, alors que d'autres prennent part à la parade sur des chariots à deux chevaux avec lesquels elles font la course. L'auteur conclut son récit en nous disant que la ville entière est concernée et partage la joie de la fête; de nombreuses victimes sont sacrifiées et les citoyens invitent tout aussi bien leurs connaissances que leurs propres esclaves. Personne ne manque la fête; au contraire, la ville se vide de ses gens pour se rendre au spectacle.

Qu'en est-il du péan⁶⁹? Interdit dans la première partie, il devient le centre des cérémonies religieuses dans la seconde. Plus exactement, il constitue une véritable charnière entre le sombre paysage de la première partie de la fête et la luminosité de la deuxième. Afin de mieux saisir la portée du tabou qui le frappe, il convient de s'arrêter brièvement sur la nature de ce chant. A proprement parler, il s'agit d'un hymne adressé à Apollon, bien qu'il puisse l'être à d'autres divinités (comme Artémis ou Dionysos); dans ce cas, on prend bien soin d'indiquer les rapports qu'elles entretiennent avec le dieu⁷⁰. Nous savons en outre, qu'il était exécuté par un chœur associé aux processions ou aux chants accomplis devant l'autel, mais aussi avant et après la bataille, à l'occasion des mariages, d'une victoire ou dans le cadre

⁶⁵ En fait, il se fait ici l'écho de Didyme qui à son tour rapporte les dires de Polycrate dans son *Histoire de Sparte*. Cf. *FHG* IV, 480. ATH. 139 d.

⁶⁶ On s'accorde à croire qu'il devait s'agir du péan chanté en honneur d'Apollon mentionné par Xenophone. Cf. *Ages*. II, 17; *Hell*. IV, 5, 1.

⁶⁷ Ce passage n'est pas sans nous rappeler celui de la célèbre danse des Phéaciens dans la cour du roi Alcinoos en présence d'Ulysse; emblème de la perfection même, comme tout ce qui a pour cadre ce royaume idéal, rappel d'un temps figé qui échappe au devenir, autrement dit l'équivalence parfaite de la fête ! Cf. *Odyssée*, VIII.

⁶⁸ ATH. IV, 139 f.

⁶⁹ On peut voir notamment les remarques de J. RUDHARDT, *o.c.*, p. 183-185.

⁷⁰ On s'accorde à croire que jusqu'au IV^e s. av. J.-C., il ne perd pas sa connexion originelle avec Apollon. Cf. A. FAIRBANKS, *A Study of the Greek Paean*, New York, 1900, p. 66-67; C.M. BOWRA, *Greek Lyric Poetry*, Oxford, 1961, p. 408.

du *symposion*; dans tous les cas, il s'agissait d'un chant collectif. Alors que les Tragiques semblent l'avoir associé à des contextes de deuil, cet emploi ne semble pas convenir au chant du péan au point où peut l'être le thrène. En fait, comme le souligne très à propos M. Pettersson, le péan semble avoir été exécuté lors d'un moment de crise:

« *Probably it was considered to have a power of healing, and the singing and dancing of the paean restored the order which had been disturbed* »⁷¹.

Nous aurions donc affaire à un chant qui permet de restaurer l'ordre, qui scelle une période critique et permet de renouer la vie sous les meilleures auspices, en anéantissant les *miasma* introduits dans la première partie de la fête. La souillure collective contractée par la mort du héros impose une phase de deuil que le chant du péan abolit définitivement. Il semble donc convenir au mieux, dans notre cas concret, pour rompre de manière définitive avec le temps de deuil instauré dans la première partie de la fête. En l'entonnant, on opérerait une *catharsis* qui touchait tous ceux qui assistaient aux Hyacinthia, unis désormais devant la divinité dans un but unique.

Avant de clore l'analyse des rites, il faut s'arrêter sur un passage un peu obscur de la *Constitution des Lacédémoniens* d'Aristote⁷² conservé dans une scholie à Pindare, et qui ramène le temps de la fête à celui de l'Histoire. Aristote nous dit que pendant les Hyacinthia, la cuirasse de Timomachos, du clan des Egéides, originaire de Thèbes et pièce clé dans la prise d'Amyclées, était solennellement portée en procession. Bien qu'on ne puisse pas le confronter à d'autres sources, rien ne permet de douter de son authenticité, ni de préciser autrement s'il fit toujours partie des gestes des Hyacinthia où s'il fut introduit dans un deuxième temps pour des raisons politiques⁷³. Quoiqu'il en soit, nous sommes plongés là aux temps de l'annexion d'Amyclées par Sparte où l'intervention égéide fut décisive pour la victoire spartiate. Ce rituel chargé, on s'en doute, de connotations guerrières n'est pas sans

⁷¹ Cf. *o.c.*, p. 20.

⁷² ARISTOTE, Frag. 532 (Rose) = 539B Gigon = Schol. Pind. *Isthm.* 7. 18 b. Selon ce passage, Timomachos aurait appris aux Spartiates les tactiques militaires. Nous savons par Pausanias qu'à l'issue de la prise d'Amyclées et des autres villes achéennes, les Spartiates dressèrent un sanctuaire à Zeus Tropaion au bout de la rue Aphéïtas près des murs de la ville. Cf. PAUS. III, 12, 9. Il n'est pas à exclure que nous ayons affaire à un transfert ponctuel de la «relique» à l'occasion des Hyacinthia ou alors il faudrait envisager l'existence d'une chalcothèque ou d'une hoplothèque, aussi petite fût-elle à l'Amyclaion. Dans la mesure où à l'Amyclaion c'est bien le bouclier du vainqueur qui est honoré, cette consécration n'est pas sans nous rappeler le passage de Plutarque où l'auteur signale que «*les Spartiates ne consacraient pas aux dieux les dépouilles de leurs ennemis, puisqu'elles avaient été prises à des lâches*», Cf. PLUT. *Apophtegmes laconiens*, Cléomène 18, Léotychides, fils d'Aristôn 4.

⁷³ A ce propos, nous faisons nôtres les propos d'Anne Jacquemin lorsqu'elle affirme que «*puisque l'offrande prouve la victoire, il faut fabriquer des monuments pour créer un passé satisfaisant*». La présentation solennelle de la cuirasse pourrait bien obéir à ce genre d'idées. Cf. A. JACQUEMIN, "Guerres et offrandes dans les sanctuaires", *Pallas* 51 (1999), p. 141-157, ici p. 155.

rappeler le rite du bouclier de Diomède porté en procession à Argos lors d'une fête de Pallas⁷⁴.

2.2.3.1. La nourriture

Afin de mieux comprendre la nature des repas consommés lors des Hyacinthia, il s'avère nécessaire de faire un rapide excursus sur les deux types majeurs de repas de la vie spartiate. D'un côté, nous trouvons le *phidition*, autrement dit, le repas communautaire qui définit par excellence la société spartiate. C'est le repas pris en commun par les *Homoioi*, soumis à des règles immuables. De l'autre côté, la *kopis*, repas rituel pris à l'occasion des fêtes. *Phidition* et *kopis* étant, tout compte fait, les composants de l'art de vivre spartiate. Bien que ces repas présentent des différences fondamentales⁷⁵, la nourriture est foncièrement la même. Celle des *phiditia* consiste principalement en portions de viande et de pain, partagées de manière équitable; il s'agit de viande de porc accompagnée d'une soupe (*ζωμός*) complétée au besoin par du fromage, des olives ou des figues. Le *phidition* comprend encore le *ἐπαίικλον* auquel contribuent à tour de rôle les participants. La *kopis* quant à elle ne diffère pas substantiellement parlant du *phidition*, au niveau des mets. On consomme des portions de viande de chèvre ou de porc - comme aux Tithénidia -, du pain spécial (*physikilloi*) du boudin, des saucisses, du fromage frais, des figues sèches et des fèves.

Qu'en est-il des repas aux Hyacinthia? Certains auteurs⁷⁶ avancent que les deux types de repas y étaient représentés. Mais qu'en est-il au juste ? Un regard attentif peut nous permettre de tirer l'affaire au clair. Athénée se fait l'écho de plusieurs auteurs qui décrivent une *kopis* célébrée à Sparte et dans laquelle nous croyons qu'il faut reconnaître celle célébrée aux Hyacinthia, voire même, que ces fêtes aient pu, à un moment donné, avoir été connues sous ce nom, ce qui n'a rien d'étonnant

⁷⁴ Selon le mythe, ce rite aurait été instauré par le prêtre Eumèdes lors du retour des Héraclides. Nous remercions M. Piérart de nous avoir fourni cette indication. Sur le bouclier de Diomède, M. PIERART, « Pour une approche du panthéon argien par la mythologie: le bouclier d'Athéna », *Kernos* 9 (1996), p. 171-194.

⁷⁵ Alors que les *phiditia* sont proverbialement des repas frugaux et se déroulent à l'intérieur d'un espace fermé où seule la communauté des hommes est impliquée, la *kopis* est bien plus généreuse, on sort du cadre « laïc » et elle est offerte à tous.

⁷⁶ L. Bruit pense que compte tenu du caractère morne et de l'*eutaxia* du premier repas celui-ci devait être un *phidition* réduit à la consommation de viande et de soupe et limité à un cercle réduit de citoyens alors que dans la deuxième partie nous aurions affaire à une véritable *kopis*. Cf. L. BRUIT, "The Meal at the Hyacinthia. Ritual Consumption and Offering", in *Sympotica, a Symposium on the Symposion*, (1990) p. 162-174. En fait, le premier repas, par son menu, est proche du tableau que l'on dresse des *phiditia*. Mais il convient de ne pas oublier que nous sommes dans un cadre sacré et que, par définition, c'est la *kopis* qui était célébrée dans cette circonstance. Il nous semble que, plutôt que de vouloir à tout prix distinguer un premier repas du type *phidition* d'un deuxième du type *kopis* nous n'aurions que deux sortes de *kopis*. Ce qui expliquerait pourquoi Athénée tient à nous rapporter les deux versions que plus que s'accorder semblent s'opposer. Le repas sacrificiel adressé à Hyacinthos comporte une série d'interdits qui l'éloignent de la *kopis* « typique » par la propre nature du culte funéraire qui lui est adressé. Mais de là à conclure qu'il s'agissait d'un *phidition* il y a un écart sémantique que nous nous interdisons de franchir.

puisque'il s'agit d'un repas sacrificiel et que celui-ci constituait l'un des moments forts de la fête. Nous allons suivre le texte aussi fidèlement que possible. Tout d'abord, Athénée⁷⁷ nous dit que Polémon⁷⁸, en commentant un type particulier de char fait en osier, le *canathron*, mentionné à son tour par Xénophon⁷⁹, cite Cratino qui, dans son oeuvre *Les compagnons de Pluton*⁸⁰, parle d'un banquet pris à Sparte: la *kopis*. Il rapporte que les étrangers y étaient richement conviés et nous apprend encore que l'on suspendait des boudins (φύσκα) aux murs des portiques publics (λέσχα) que les vieillards essayaient d'arracher de leurs dents. Athénée s'attarde ensuite à nous expliquer les préparatifs qui accompagnaient la *kopis* qui nécessitait d'un cadre spécial. Tout d'abord, on dressait des tentes (σκηναί) auprès du dieu (παρὰ τὸν θεόν)⁸¹ et on les aménageait avec des lits de bois (στιβάδας ἔξ ὕλης)⁸² sur lesquels on plaçait des couvertures (δάπιδες). Tout le monde semble avoir eu accès à ces tentes y compris les étrangers qui se trouvaient en ville. Les participants à la *kopis* mangeaient, outre la viande des chèvres, - seul animal qui pouvait être sacrifié -, une sorte de galette appelée φυσίκιλλος semblable à un gâteau fait d'huile et de miel appelé⁸³ ἔγκρις mais de forme arrondie, un fromage vert (χλωρός τυρός), des portions de panse et d'intestin (γαστήρ, φύσκη). Le dessert se composait de fruits secs dont des figues (σύκα), des fèves (κύαμοι) et des haricots verts (φάσηλοι χλωροί). Athénée conclut cette partie de son exposé en disant une nouvelle fois que tout Spartiate pouvait y prendre part et que la *kopis* se célébrait en ville. De quelle *kopis* s'agit-il ? Nous sommes évidemment dans la sphère religieuse : le passage nous parle du voisinage avec la divinité (παρὰ τὸν θεόν), qui n'est jamais précisée. Or, si nous rapprochons ce texte de celui de Xénophon dans son *Agésilaos*⁸⁴ la solution s'impose d'elle même. En effet, l'auteur mentionne le fait que la fille de ce roi s'était rendue aux Hyacinthia sur un *canathron* ; célèbre char d'apparat sur lequel une partie de jeunes filles défilait aux Hyacinthia, comme Polycrate le raconte dans ses *Laconica*. Grâce donc à la manière dont Athénée agence ses sources, il est licite de penser que la *kopis* dont nous parle Cratino était bien celle prise lors des Hyacinthia, en honneur d'Apollon⁸⁵. Après une brève

⁷⁷ ATH. IV, 138e.

⁷⁸ Fragm. 86 PRELLER.

⁷⁹ Cf. *Agésilaos* VIII, 7.

⁸⁰ KOCK, i, 63; *PCG* IV, fragm. 175.

⁸¹ Cf. ATH. IV, 138 f. Nous préférons cette traduction plutôt que celle proposée par la plupart des traducteurs de « près du temple du dieu » alors que le terme temple ne figure pas dans le texte et que cela peut induire en erreur.

⁸² Sur les stibades, voir *infra*, n. 171.

⁸³ Cf. ATH. III, 110b.

⁸⁴ XEN. *Agés.* VIII, 7.

⁸⁵ Ce que PETERSSON avait déjà suggéré. Cf. *o.c.* p. 15-16 et n. 55. L'un des éléments qui se dégagent de cette description est que la *kopis* a lieu à l'extérieur, à ciel ouvert dans un endroit sanctionné par la présence divine mais dans le cadre de la cité. En fait, si cette affirmation pouvait en principe nous dérouter, il ne faut pas oublier qu'Amyclées était censée être la cinquième oba de Sparte donc, *in stricto sensu*, nous trouvons dans le cadre de la cité.

digression sur l'*aiklon*, l'auteur enchaîne en nous disant que, parallèlement, les Spartiates célébraient les *Tithénidia* pour les enfants et précise d'emblée que ces fêtes-ci n'avaient pas lieu en ville - comme on pourrait s'y attendre selon ce qui semble être la norme pour la *kopis* - mais en pleine campagne. Athénée poursuit son récit avec la description que Polycrate fait de la *kopis* dans son *Histoire de Sparte* qui aurait été recensée par le grammairien Didyme⁸⁶. Cette fois-ci, il est fait expressément mention des Hyacinthia et il est question de deux repas et non plus d'un seul. Le premier était pris lors de la première journée caractérisée par le deuil et l'auteur prend soin de signaler que les gens n'accomplissaient pas les gestes propres à la fête. Nous sommes dans le temps du refus. En ce qui concerne la question alimentaire, il nous dit que les gens mangent frugalement, puis, se dispersent. Ce repas ne comporte pas de pain de blé, ni de gâteaux, ni les accompagnements (τὰ ἀκόλουθα) habituels. Le changement radical qui intervient *au milieu de la période de trois jours* affecte également le type de repas. Maintenant, nous assistons au sacrifice de nombreuses victimes qu'on partage ensuite. Selon Athénée, Aristophane ou Philyllios dans son oeuvre *Les cités*⁸⁷ parlaient aussi de cette *kopis*, tout comme Epilykos⁸⁸ dans son *Coraliscos* qui, tout en la situant à l'Amyclaion, atteste de la consommation d'un brouet (ζωμός), de biscuits d'orge (βάρακες)⁸⁹ et de pains de blé. Le troisième auteur, Molpis⁹⁰, cite lui aussi la *kopis* dans sa *République des Lacédémoniens*. Selon cet auteur, il s'agissait d'un banquet à base de pain d'orge, de pain de blé, de viande, de légumes crus, de brouet, de figues, de fruits secs et de lupin. De la lecture du texte d'Athénée et, bien qu'il ait recours à deux auteurs qui se contredisent – en apparence du moins- et qui font à leur tour appel aux citations d'autres auteurs, il découle que lors de la première journée, un premier repas était pris, proche en tout des célèbres *phiditia*, caractérisées par la circonspection et le caractère fermé de la participation, bien que rien ne nous autorise à lui donner ce nom. En effet, il nous semble qu'il ne faut pas oublier le contexte sacré où il a lieu. La ressemblance n'est, somme toute, qu'extérieure; la circonspection qui entoure ce repas s'expliquant par les règles imposées par le deuil.

⁸⁶ *De la parole corrompue*, (fig. 44 Sch).

⁸⁷ *PCG* fr. 15; *KOCK*, i, 786.

⁸⁸ *ATH*. IV, 140 a; *KOCK*, i, 803; *PCG* V, fig. 4.

⁸⁹ Epilykos utilise la forme dorienne du terme plutôt que l'attique *berekes*. En III, 114 F il est encore question de ce type particulier de pain d'orge. En général, le pain d'orge (μάζα) consistait en des céréales grillés, pétris avec de l'eau, du lait ou de l'huile qui était consommé sans être préalablement cuit de manière qu'il avait une consistance molle et pouvait être modelé avec les doigts. Le *bérex* serait en fait une sorte de pain d'orge avec des « cornes ». A ce propos: J. WILKINS & D. HARVEY & H. DOBSON, *Food in Antiquity*, Exeter, 1995.

⁹⁰ *FHG*. IV, 453; *FGrH*. 590, fr. 1; *ATH*. IV, 140 a-b. Molpis ajoute par ailleurs que les cochons de lait ne s'appellent pas « orthagoriskoi » comme signalait Polémon mais « orthagoriskoi » parce qu'ils étaient vendus à l'aube (orthros) comme racontent Persés dans sa *République laconienne* (*SVF* 1, fig. 455), Dioscuridès dans son deuxième livre de la *République* (*FGrH* 584 fr. 2) et Aristote au livre I de sa *République des Lacédémoniens* (*FGrH* 586, fr. 1).

Le repas qui avait par contre lieu à un moment donné à partir du « milieu de ces trois jours » était lui une véritable *kopis*, ce que la manière dont Athénée enchaîne son récit nous permet de déduire à la suite de la description faite par Polycrate dans son *Histoire de Sparte*⁹¹.

Il est intéressant de signaler que le brouet, dont il est fait mention à deux reprises, a été mis en rapport avec la bouillie de fèves ou d'orge dont parle Alcman⁹² et, au-delà, avec celui pris lors des *Pyanopsies* athéniennes qui donna le nom à la fête⁹³. La ressemblance de certains traits constituants des *Hyacinthia* et des *Pyanopsies* en matière de consommation alimentaire ne semble plus faire de doute. Ainsi, il a été observé que l'un de rituels essentiels, comme le sacrifice d'une chèvre à Apollon, se retrouve aussi aux *Hyacinthia*, sans parler de la possible consommation du brouet à Amyclées. Peut-on aller plus loin et conclure à une sorte de symétrie sémantique des deux fêtes? À notre avis il y a plusieurs écueils comme celui de la date des célébrations⁹⁴ et le caractère de fêtes de récolte des *Pyanopsies* que les *Hyacinthia* ne nous semblent pas posséder ou, tout au moins, dont elles ne nous semblent pas constituer la raison première⁹⁵.

Tout aussi intrigante reste la notice d'Athénée (140b) selon laquelle les porcelets sacrifiés lors de la *kopis* recevaient le nom de *orthroagoriskoi* parce qu'ils étaient mis en vente à l'aube⁹⁶. Si tel était le cas lors des *Hyacinthia*, cet acte devait se passer au deuxième jour, probablement après la *pannychis* dont on déduit l'existence du passage de *l'Hélène* d'Euripide. Les *Tithenidia*, comme nous l'avons déjà vu,

⁹¹ F.H.G. IV, 480.

⁹² Cf. Frg. 96P. Il la désigne sous l'expression πίνυλον πολτόν.

⁹³ Cf. H. JEANMAIRE, o.c., p. 528; M. P. NILSSON, o.c., p. 135; Cl. CALAME, o.c., p. 319; I. CHIRASSI, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, 1968, Roma, p. 49; L. BRUIT, l.c., p. 162-173. L'auteur signale, à notre avis avec raison, que malgré l'existence de similarités au niveau des produits consommés, l'usage différent que l'on fait des végétaux ne permet pas de croire à l'existence d'un même modèle à l'origine. Cf. l.c. p. 168.

⁹⁴ Alors que les *Pyanopsies* se placent au mois d'octobre et viennent cristalliser, dans le temps de la fête, la récolte, rien n'autorise à placer les *Hyacinthia* à cette période de l'année ni vraisemblablement à en faire des fêtes de la récolte comme nous verrons plus loin. Cl. Calame, tout en étant conscient des limites de cette interprétation qui découlent de la difficulté inhérente au calendrier spartiate, suggère que la *kopis* des *Hyacinthia* pourrait marquer la fin de la saison des récoltes par la consommation des fruits de la terre. Cf. o.c., p. 320 et n. 294.

⁹⁵ Si le rapprochement avec les *Pyanopsies* se heurte à un problème de calendrier et du sens global, cela n'empêche pas pour autant que ces deux fêtes présentent toute une série de traits qui autorisent à soutenir la comparaison. En effet, toutes les deux ont des analogies sur le plan sémantique ; à la cérémonie d'enterrement d'Egée qui précède la consommation de la bouillie aux *Pyanopsies* ferait pendant la phase de deuil due à la mort de Hyacinthos, avant les réjouissances qui comportaient l'ingestion d'un repas sacré. Calame va encore plus loin dans ce raisonnement et ajoute que les *Hyacinthia* réunissaient sous une seule dénomination les pratiques qu'à Athènes s'accomplissaient lors des *Pyanopsies* d'abord et lors des *Oschophories* ensuite, cette dernière étant « le prolongement rituel » des premières, où il y avait des danses chorales et une procession ayant pour but l'intégration finale des adolescents dans la société. Cf. o.c., p. 321.

⁹⁶ Voir p. 30, n 90. On peut aussi envisager que c'était à ce moment-là qu'ils étaient sacrifiés.

comportaient aussi le sacrifice de ce type de porcelets. On peut peut-être envisager que, dans les deux cas, ce repas avait lieu lors de la deuxième journée après avoir passé la nuit sur le lieu de la fête, ce qui permettrait également d'expliquer la nécessité de dresser des tentes.

2.2.3.2. Le chiton

À notre connaissance, Pausanias est le seul auteur à mentionner l'offrande d'un chiton à la statue d'Apollon. En fait, bien que l'auteur ne précise à aucun moment que cette offrande avait lieu à l'occasion des Hyacinthia, tous les auteurs s'accordent à croire que c'était lors de cette fête que le chiton était remis annuellement à Apollon. Ce chiton, était tissé à Sparte, dans le sanctuaire des Leucippides, dans une chambre qui prenait le nom de Chiton⁹⁷. Il devait être porté en procession jusqu'au sanctuaire de l'Amyclaion en empruntant la Ἰακινθίης ὁδός dont parle Athénée⁹⁸, voie sacrée qui reliait Sparte à Amyclées⁹⁹. Cette voie devait déboucher sur l'entrée du sanctuaire, entrée que les fouilles ne sont pas parvenues à définir exactement, mais qui se trouvait sans doute, vers la petite selle qui relie la colline de l'Amyclaion avec ses voisines. Les vierges Leucippides, Hilaéira et Phoebé, étaient desservies par un sacerdoce féminin rempli par des jeunes filles vierges. Les Leucippides apparaissent associées au culte de Dionysos Colonatas desservi aussi par des jeunes filles, les Dionysiades.

Cette pratique n'est pas le seul apanage des Hyacinthia. L'offrande de l'habit à la divinité, que ce soit un dieu ou une déesse, à l'occasion de grandes fêtes, est une pratique rituelle attestée dans plusieurs contrées de la Grèce¹⁰⁰, tout comme la coutume d'offrir d'autres genres de présents ou celle d'habiller les anciennes statues de culte, tout particulièrement, les statues féminines. Il s'agit, à quelques exceptions près¹⁰¹, de xoana¹⁰². C'est un geste accompli par des jeunes filles¹⁰³ qui s'insère

⁹⁷ Paus. III, 16, 2.

⁹⁸ IV, 173 f. K. O. MÜLLER (*Die Dorier*, Breslau, 1824, II² p. 438) fut le premier à l'identifier avec la voie processionnelle qui reliait Sparte à Amyclées. Cette identification passa inaperçue pendant longtemps et M. Mellink eut le mérite de la reprendre et de la mettre en rapport avec la procession qui devait conduire le chiton destiné à Apollon depuis le cœur de la ville au sanctuaire de l'Amyclaion. Cf. *o.c.* p. 17.

⁹⁹ Cette voie sacrée, qui devait être bordée de statues, était encore entretenue à l'époque romaine. Ainsi Pratoalos, un curateur de routes, avait sa statue à l'Amyclaion; cf. *IG* V, 1497.

¹⁰⁰ Elle est déjà attestée dans l'*Iliade* (V, 87; VI, 301).

¹⁰¹ Dans le cas de notre statue, nous avons affaire vraisemblablement à une sorte de colonne en bronze sur un support en bois; autrement dit, à un *sphyrélaton*. Notre Apollon, qui selon Pausanias mesurait autour de 14 mètres, était en outre armé d'une lance et d'un arc; c'est-à-dire, il s'agit d'un *agalma hoplisménon*. Ce n'est pas un cas isolé à Sparte où l'on peut relever la présence d'une Aphrodite Hoplismène (PAUS. III, 15, 10) et où, aux dires du roi spartiate Charillos, toutes les statues de Sparte étaient armées. Cf. PLUT. *Moralia* 232 C.

¹⁰² Pour la liste complète, voir, I.B. ROMANO, *Early Greek Cult Images*, Ann Arbor Mich., 1984; *ibidem*, « Greek Cult Images and Cult Practices » in R. HÄGG (éd.) *Early Greek Cult Practices*, 1988, p. 127-134; J.-Chr. VINCENT, « Le xoanon chez Pausanias: littératures et réalités culturelles » *DHA* 29/1 (2003), p. 31-75 (avec bibliographie).

¹⁰³ On peut invoquer entre autres le cas d'Athènes où, lors des *Arréphories*, on élisait deux petites filles

dans des fêtes de renouveau impliquant toute la communauté et dont il constitue probablement le point cardinal; celui où la communauté humaine établit un lien matériel avec le sacré.

Il est évident que l'offrande d'un habit à porter par la divinité devait avoir une portée religieuse qui nous échappe en partie, quoiqu'elle continue encore de nos jours à être pratiquée dans certaines contrées. Il convient cependant de ne pas exclure d'emblée un geste purement fonctionnel qui aurait pu acquérir une dimension religieuse avec le temps. En effet, il ne faut pas oublier que le langage utilisé en général pour décrire ces vieilles statues par les auteurs anciens insiste sur leur apparence fruste, plate ou laide. L'habit aurait pu servir alors à rendre plus vivantes ces *agalmata*, à leur conférer le semblant d'humanité que le ciseau du sculpteur ne leur avait pas donné. Quoiqu'il en soit, la dimension religieuse du geste est bien là; en redonnant de la splendeur à la divinité c'est toute la communauté qui se reflète dans ce geste. C'est une manière on ne peut plus plastique de renouer les vieux liens de prospérité que la divinité tutélaire est censée garantir.

2.2.3.3. Les concours

Bien que les attestations dont nous disposons soient relativement tardives, la fête devait comporter des concours dès son origine¹⁰⁴. Ceci expliquerait l'apparition d'un disque¹⁰⁵ d'époque archaïque avec une inscription qui le signale comme prix des concours amycléens. Aristote¹⁰⁶ semble aussi s'en faire l'écho et, bien plus tard, Lactance Placide¹⁰⁷ parle des Hyacinthia comme s'il s'agissait tout simplement de jeux. On peut encore invoquer le texte de Philostrate, mentionné plus haut, où les Hyacinthia sont citées sur pied d'égalité avec les Isthmia et les Pythia¹⁰⁸. Cependant, il reste difficile de préciser quel genre d'épreuves y avait lieu. Polycrate ne nous parle que de performances musicales et de courses de chars pour ce qui touche aux épreuves agonistiques. A l'époque impériale cependant, alors que la province romaine de l'Achaïe apparaît en position privilégiée dans la sphère agonistique, au

d'origine noble, âgées entre sept et onze ans, qui, neuf mois durant, allaient tisser le péplos qui sera remis à Athéna lors des *Panathénées*. A Argos aussi, des adolescentes étaient chargées de tisser le péplos pour Héra ou à Olympie encore où le péplos destiné à Héra était tissé par un groupe de seize femmes d'Élis, cf. PAUS. VI, 16, 2-6.

¹⁰⁴ Cet avis n'est pas unanimement partagé; ainsi P. Brulé signale, sans donner plus de précisions, que les Hyacinthia ne connaîtront de concours que tardivement. Cf. P. BRULÉ, "Fêtes grecques : périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées », in *L'Initiation. Actes du Colloque de Montpellier*, vol. 1, Montpellier, 1992, p. 19-38; ici p. 37.

¹⁰⁵ D'après sa forme asymétrique, ce disque ne semble jamais avoir servi cependant comme objet de compétition mais peut-être comme prix lors des concours ou comme offrande votive. L'inscription qu'il porte sur l'une de ses faces semble aller en ce sens: AELON AMYKLLIAIO dont Mellink propose la lecture ἄε(θ)λον Ἀμυκλιαίου « prix pour les jeux amycléens »; Cf. MELLINK, *o.c.* p. 17.

¹⁰⁶ Scholie à Pindare (*Isth.* 7, 18).

¹⁰⁷ « *Amyclae Laconica civitas sacra Apollini, in qua Hyacinthus in agone celebrantur* ». Schol. Stat. *Theb.* 4, 223.

¹⁰⁸ Voir *supra* p. 14, n. 20.

point qu'elle abritait les quatre fêtes de l'*archaia periodos* (Concours Olympiques, Pythiens, Néméens et Isthmiques), les Hyacinthia ne semblent pas avoir intégré ce circuit panhellénique. Il semblerait donc qu'on leur conférerait un statut autre que celui réservé aux fêtes mentionnées plus haut¹⁰⁹. Malgré tout, les Hyacinthia semblent avoir joui d'une certaine vitalité jusque dans l'Antiquité tardive. C'est au moins ce qui découle de la dédicace d'un desservant du culte qui consacre une inscription élégiaque¹¹⁰ en l'honneur d'un bienfaiteur local vantant ses mérites. Il le qualifie expressément de « athlothetés » (donneur de prix). Une autre dédicace¹¹¹ fragmentaire d'un « didaskalos » (instructeur) suggère qu'à l'époque romaine avaient encore lieu de vieux chants et des danses. Deux inscriptions¹¹² d'époque antonine parlent de « concours hyacinthiens » comprenant des épreuves athlétiques et hippiques. Au III^e siècle, sous l'empereur Maximin encore, Tabae de Carie, frappant une monnaie célébrant la concorde des citoyens de Tabae et de Lacédémone, fait figurer sur le revers de ses pièces très probablement la statue de culte d'Apollon Amycléen¹¹³. Nous verrons plus loin qu'au moins à l'époque romaine, les femmes jouaient un rôle non négligeable dans l'organisation des concours, comme il ressort de deux inscriptions citées plus haut.

2.2.4. LA PARTICIPATION

Du récit rapporté par Athénée, il découle que les Hyacinthia se caractérisaient par une large participation aux réjouissances au point qu'il ne serait pas exagéré de dire que toutes les catégories sociales y étaient admises. Parallèlement à ce fait, nous constatons une subdivision en classes d'âge très forte qui nous rappelle que nous sommes bien en milieu lacédémonien.

Afin de mieux saisir l'importance et le rôle des groupes présents, car il convient de rappeler qu'on y participe par *groupes*, au sens large du terme, et non pas à titre individuel - du moins les auteurs qui en parlent s'expriment de cette manière - nous allons les passer en revue

2.2.4.1. Les enfants

Les παῖδες avaient une place non négligeable lors des festivités. Pendant la deuxième partie de la fête, ils jouaient de la lyre, chantaient au son de la flûte ou

¹⁰⁹ Point non plus de mention parmi ceux que Rome reconnaissait comme isélastiques au moins depuis le III^e s. ap. J.-C. Parmi ces *agones*, nous retrouvons par contre les *Commodea* à Sparte. À côté de cette classe spécifique on dénombreait encore les *agones hieroi kai stephaneitai*, bien plus nombreux et en dernier lieu des concours panhelléniques : les *agones themateitai*. Les Hyacinthia ne semblent pas non plus avoir jamais été désignées de la sorte. Sur ce sujet voir: A.J.S. SPAWFORTH, « Agonistic Festivals in Roman Greece », in S. WALKER & A. CAMERON, *The Greek Renaissance in the Roman Empire*, 1989, Londres, p. 193-197.

¹¹⁰ Elle appartenait à un monument commémoratif. Cf. *IG* 455, datée du IV^e s. ap. J.-C.

¹¹¹ *SEG* II, 88.

¹¹² *IG*, V. 1, 586-7.

¹¹³ Nous sommes là dans la mouvance des préoccupations de filiation des populations de l'Asie Mineure qui dans le cas concret se réclament d'un ancêtre laconien et concrétisent leurs revendications en illustrant ses pièces de la figure la plus symbolique et ancestrale.

traversaient encore le théâtre sur des chevaux parés pour l'occasion. Qui fait partie de ce groupe d'âge¹¹⁴? Les études sur les catégories d'âge à Sparte, sur la base notamment des témoignages de Plutarque dans son *Lycurgue*, complétés par d'autres auteurs, sont parmi les plus poussées sur la société spartiate même s'il n'est pas toujours aisé de saisir les nombreuses subdivisions à l'intérieur des groupes principaux. Pour ce qui nous concerne ici, Athénée ne parle que de *paides*. Les scholies à Strabon¹¹⁵ et à Hérodote font des *paides* la catégorie qui regroupe les classes d'âge entre 14 et 20 ans. En fait, cette tranche comprendrait les éphèbes¹¹⁶. Mis à part les témoignages littéraires, nous pouvons peut-être nous faire une idée de l'apparence physique des ces jeunes à travers les quelques statuettes retrouvées sur le site¹¹⁷. Il s'agit de garçons imberbes aux cheveux courts, représentés nus ou portant une sorte de chlamyde sur le dos et couronnés d'une sorte de calathos ou de couronne de roseaux, s'échelonnant entre 540-500 av. J.-C. Quoique peu nombreuses, ces représentations nous permettent néanmoins de tirer une série de conclusions. Selon Plutarque¹¹⁸ et Xénophon¹¹⁹, les enfants entre sept et douze ans avaient les cheveux courts et marchaient pieds nus, ils ne pouvaient s'habiller que du chiton. Vers les douze ans, on leur rasait la tête¹²⁰ et, une fois l'âge de l'éphébie dépassé, Lycurgue aurait autorisé les hommes à porter les cheveux longs¹²¹. Autrement dit, nos représentations s'accordent bien aux dires de Polycrate qui parle d'enfants habillés d'un chiton. Nous serions dans la tranche d'âge entre 7 et 12 ans¹²². En ce qui concerne les « autres » qui traversent le théâtre sur des chevaux, ils

¹¹⁴ L'étude fondatrice sur le sujet des classes d'âge reste celle de C. M. TAZELAAR, « *Paidés kai Epheboi*. Some Notes on the Spartan Stages of Youth », *Mnemosyne* 20 (1967), p. 127-153 qui rassemblait et passait en revue les sources anciennes.

¹¹⁵ Cf. DILLER, *AJP*, 62 (1944) p. 500 et D. M. MACDOWELL, *Spartan Law*, Édimbourg, 1986, p. 161 (ἐφηβεύει μὲν γὰρ παρα Λακεδαιμονίοις ὁ παῖς ἑπτῆτων ἰδ' μέχρι κ')

¹¹⁶ Dans le cas d'Athènes, les éphèbes commençaient leur initiation au mois de Boedromion (septembre-octobre) et devaient accomplir de tâches particulières pendant celui d'Elaphébolion (mars-avril). C'est à ce moment qu'ils sacrifiaient un taureau à Dionysos sous la direction de l'archonte. Cf. *CIA* 2. 471 (IG 2. 471); *CIA* 4. 318b (IG 2. 478).

¹¹⁷ Athènes, Mus. Archéo. Nat., X 7547 et X 7570.

¹¹⁸ Lyc. 16.6.

¹¹⁹ *Rép. Lac.* 2.3.

¹²⁰ PLUT., *Lyc.* 22,2 et 16,11. Ils pouvaient en plus porter un himation.

¹²¹ XEN. *Rép. Lac.* 11, 3.

¹²² La mise en parallèle des statuettes avec les textes a rarement été faite. Mellink est l'un des derniers auteurs à la faire ce qui nous permet d'attirer l'attention sur l'importance d'approcher les Hyacinthia non seulement à travers les sources littéraires mais en essayant d'établir un dialogue fructueux avec toutes les données connues. L'interprétation de ces pièces ne fait pas l'unanimité et ainsi leur découvreur, Tsountas, voyait dans ces représentations Apollon; Eitrem, Hyacinthos lui-même, alors que Mellink signalait déjà, ce à quoi nous souscrivons, qu'il pourrait s'agir d'une dédicace de l'un des enfants qui prenait part aux chœurs. Il est cependant vrai que sur les statuettes en bronze le garçon n'apparaît pas habillé du chiton mais porte un vêtement rejeté sur les épaules. Nous pourrions être en présence de cas de nudité rituelle ou avoir affaire à des conventions iconographiques dans la mesure où, en général, les personnages masculins sont représentés nus.

doivent appartenir à la classe des *paides* mais, sans plus de spécification, être dans la fourchette entre sept et dix-sept ans. Il est possible encore que nous ayons une illustration de l'importance de ces sortes de concours hippiques si nous songeons au nombre relativement important de statuettes de jeunes à cheval retrouvées dans les fouilles¹²³.

2.2.4.2. Les *neaniskoi*

On sait par Polycrate que des chœurs de nombreux jeunes hommes chantaient devant le public des chants nationaux tandis que des danseurs exécutaient des danses de style archaïque. Mais qui sont donc ces *neaniskoi* ? Du récit de Polycrate il découle que, probablement, on ne les comptait plus parmi les *paides*; autrement dit qu'ils avaient plus de dix-sept ans. La classe d'âge des *neaniskoi* est attestée ailleurs qu'à Sparte. Ainsi, la loi gymnasiarchique de Béroia¹²⁴ nous apprend que les *neaniskoi* sont les jeunes gens qui ont accompli leur service éphébique et qui, par conséquent, ont vingt ans ou plus. En Macédoine, les jeunes atteignaient la majorité légale à dix-huit ans, fait attesté à l'époque hellénistique et probablement déjà à l'époque classique, mais devaient accomplir encore l'éphébie qui durait, elle, deux ans comme à Athènes et dont la sortie était marquée par des fêtes¹²⁵. En ce qui concerne Sparte, nous savons par Plutarque que les jeunes Spartiates arrivés à l'âge de vingt ans mettaient un terme à leur *agogé*. A partir de ce moment, le jeune devenait *eiren* et intégrait l'armée. Ce changement de statut était sanctionné par la possibilité de laisser pousser ses cheveux et par le fait que le jeune homme recevait la panoplie du soldat¹²⁶. Malgré tout, ils n'étaient pas encore des citoyens à part entière et devaient attendre l'âge de trente ans pour qu'il leur soit permis d'entrer à l'agora¹²⁷. Fort probablement c'est aussi à cet âge qu'ils se mariaient et devenaient ainsi citoyens de plein droit. Nous pouvons donc conclure avec un certain degré de vraisemblance que les *neaniskoi* dont il est question dans le texte de Polycrate avaient plus de vingt ans mais n'avaient pas encore atteint leur trentième année.

En ce qui concerne leur apparence, un texte d'Aristote transmis par Plutarque¹²⁸ nous renseigne sur le fait que les *neoi*, les jeunes entre vingt et trente ans, devaient se raser la moustache, ce qui n'empêche pas qu'ils pouvaient porter la barbe comme nous voyons sur certaines coupes laconiennes¹²⁹.

¹²³ Seul un petit nombre de ces pièces est inventorié au Musée de Sparte (n° 2640-2642B). Malheureusement, elles se trouvent dans un état de conservation assez précaire ce qui ne nous permet que d'attester leur relative fréquence.

¹²⁴ Cf. Ph. GAUTHIER & M.B. HATZOPOULOS, *La loi gymnasiarchique de Beroia*, Paris, 1993, p. 76-78; p. 176-177.

¹²⁵ En milieu macédonien, les *Xandika* du mois de mars fêtaient l'agrégation des jeunes ayant sorti de l'éphébie à la fin du mois de septembre (Hyperbérétaios). Cf. M. B. HATZOPOULOS, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Paris, 1994, p. 89.

¹²⁶ XEN. *Rép. Lac.* 11,3; PLUT. *Lyc.* 17, 2.

¹²⁷ PLUT. *Lyc.* 25, 1.

¹²⁸ ARIST. *Constitution des Lacédémoniens*, fr. 545, 1 = Plutarque, *Cléomène*, 9, 3.

¹²⁹ Ainsi sur la coupe dite de « la marche funèbre » provenant de Tarquinia, attribuée au P. de la Chasse



Fig. 1 Inscription du bol en bronze d'Aigiai.

Nous ignorons si nous devons reconnaître des *neaniskoi* dans les «Hyakinthioi» qui auraient dédié un bol en bronze à Athéna Agrotéra trouvé en Laconie, dans la région d'Aigiai, entre Koutoumon et Limni et que l'on date du VI^e-début du Ve siècle av. J.-C.. Cet objet¹³⁰ nous semble d'une énorme importance car il nous permet d'envisager l'existence de groupes de garçons qui se plaçaient sous le patronage de Hyacinthos constituant de la sorte une espèce de confrérie qui leur permettrait de se présenter comme un collectif et participer sous ce nom à d'autres rituels. Malheureusement, dans la mesure où il s'agit à ce jour d'un *unicum* nous ne pouvons pas tirer de conclusions ni sur l'âge ni sur la fonction de ce groupe que nous voyons évoluer hors du sanctuaire¹³¹. Néanmoins, la présence de Hyacinthos à Aigiai, sous une forme qui reste difficile à préciser était sûrement loin d'être anecdotique compte tenu de la trouvaille d'une deuxième inscription – tout aussi rare que la précédente - datant de 550-500 av. J.-C. où celui-ci est qualifié de « *aïtas* », bien-aimé¹³².

et datée vers 550. Berlin, Staatliche Mus. VI. 3404.

¹³⁰ L'Inscription, qui se trouvait au Musée de Gytheion, fut gravée sur la lèvre du bol en gravure rétrograde en lettres laconiennes: ΗΥΑΚΙΝΘΙΟΙ ΘΕΩ ΤΑΙ ΑΓΡΟΙΚΟΙ « *Les Hyakinthioi ont dédié (cet objet) à l'Athéna des champs (vel: à la vierge des champs)* ».

¹³¹ Cf. H. WATERHOUSE & R. HOPE SIMPSON, « Prehistoric Laconia : Part II », *ABSA* 51 (1961), p.114-175, ici p. 175, fig. 127; H. VAN EFFENTERRE & FR. RUZÉ, *Nomina. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec. Coll. EFR 188*, Rome, 1994, n° 76, p. 292-293. On peut peut-être rapprocher cette inscription d'une autre trouvée sur une stèle fragmentaire laconienne datant de la fin du III^e. s. av. J.-C, trouvée à Pitane, où il est notamment question des *Aiatai*. Ces *Aiatai* ou *Aisiatai* -autrement inconnus- ont été également interprétés comme une sorte de confrérie religieuse à mettre en rapport cette fois-ci avec le culte de Poséidon Aisios à Délos (Cf. I. Délos *ID* 1581, 1902, datant de 102-101 av. J.-C.). Nous aurions quelque chose de semblable encore dans ces *Tainarioi* consacrés au culte de Poséidon Ténarien (Cf. *IG* V, 1, 210-212, datée du I^{er} s. av. J.-C.). Sur ces confréries voir : M. DEL BARRIO VEGA, « Remarques sur une inscription de Sparte (MS 6747) », *ZPE* 141 (2002), p. 134-136.

¹³² Cf. *SEG* 28 (1978) n° 404.

2.2.4.3. L'univers féminin

Aussi bien à la lumière des sources littéraires qu'épigraphiques, nous constatons aisément l'importance du rôle dévolu aux femmes lors des Hyacinthia. Outre la remise du chiton, dont le tissage était assuré par leurs soins, elles semblent avoir eu une part très active lors des activités concernant les rites adressés à Hyacinthos¹³³. Selon Athénée¹³⁴, les jeunes filles vierges se rendaient à la deuxième partie de la fête, les unes portées sur des chars somptueusement parés, les *κάνναθρα*¹³⁵ alors que d'autres défilent sur des chars de course à attelage de deux chevaux, avec lesquels elles faisaient des courses; autrement dit, elles sont entourées d'une solennité toute particulière. Mais en fait, qui sont ces *parthenoi*¹³⁶? Ce terme reste un peu vague dans la mesure où il s'applique à toute fille qui n'est pas encore mariée, ce qui constitue une fourchette assez large si par ailleurs, comme le signale Plutarque¹³⁷, les filles Spartiates accédaient au mariage plus tard que dans d'autres régions, alors qu'elles étaient déjà dans la fleur de l'âge¹³⁸. Nous savons encore par Euripide¹³⁹ qu'il y avait des *κῶμοι* de jeunes filles qui avaient lieu la nuit et dont le but était de commémorer le meurtre involontaire de Hyacinthos. C'est cette procession qu'aurait rencontrée Hélène lors de son retour à Sparte. Comme nous l'avons vu plus haut, Saint Jérôme¹⁴⁰, mettait ces *nocturna sacra* liés aux Hyacinthia en rapport avec le

¹³³ G. ABRUZZESE CALABRESE, « Una attestazione del culto di Hyacinthos a Taranto », *Taras* 7(1987), p. 8-33, ici p. 27, va encore plus loin et affirme que leur présence était tout particulièrement importante « nella parte dedicata a Hyacinthos ».

¹³⁴ IV, 139 d-f.

¹³⁵ XEN. *Agés.* 8,7. L'*Etymologicum Magnum* donne *πείριυθος* comme parallèle au terme *cannathra*. MELLINK, *o.c.* p. 17, n. 1 met en parallèle ces chars d'apparat avec les *pilenta* conduits par des femmes à Rome lors des cérémonies religieuses ou agonistiques (Cf.: LIVIUS, V, 25; FESTUS, s.v. « pilenta » et ISIDORE, *Etym.* XX, 12,4. Dans le monde grec, les femmes auraient aussi conduit des chars lors des Grandes Eleusinia (ARISTOPH. *Plut.* 1013 et schol.) jusqu'à ce que Lycurgue l'interdise (PS. PLUT. X *or. vitae* 842 a) On peut se demander à quoi ressemblaient ces chars d'apparat. On sait qu'ils étaient faits d'osier et que, selon Plutarque (Ages. 19,7) et Hesychius (s.v. *cannathra*), ils étaient richement parés avec des animaux fantastiques: *eidwla grupwn kai tragelafwn*. Ch. PICARD, « Amyclae et les Hyacinthies » *L'Acropole* 4 (1929), p. 206-222, ici p. 214, traduit ce dernier mot par « boucs-cerfs ». Nous avons bien l'impression d'avoir affaire à des constructions faites pour l'occasion où on rivalisait peut-être pour les parer au mieux. Porter Nauert avait rapproché ces chars d'apparat des chariots figurés sur le sarcophage d'Haghia Triada dans une interprétation hasardeuse de cette pièce où il voyait une représentation des Hyacinthia. Cf. J. PORTER NAUERT, « The Haghia Triada Sarcophagus: an Iconographical Study », *AntK* 8 (1965), p. 91-98.

¹³⁶ Pour une étude poussée des différentes réalités que recoupe ce terme: G. SISSA, *o.c.*

¹³⁷ *Lyc.*, 15, 4.

¹³⁸ Le terme « parthénos » pourrait être compris selon Cl. Calame comme « ce statut particulier de la jeune femme qui, pubère, n'est pas encore mariée ». Une sorte de notion temporelle qui désigne l'attente entre l'enfance et le *gamos*. Cf. *o.c.* I, p. 65. Le terme « parthénos » n'a de sens qu'au sein de la société des citoyens à part entière. La fille qui perd sa virginité et qui est découverte est automatiquement dépouillée de ses droits et écartée de la société; elle devient une inférieure. Selon Plutarque, le père avait le droit de vendre sa fille séduite ce qui automatiquement la mettait hors du réseau des relations où elle évoluait comme jeune fille.

¹³⁹ *Hél.* 1465-1478.

¹⁴⁰ Voir *supra* p. 18, n. 36.

rapt d'un chœur de jeunes filles qui aurait eu lieu lors des festivités, au temps de la Deuxième Guerre de Messénie.

Claude Calame pense par ailleurs, que le fragment 3 d'Alcman peut être mis en relation avec les Hyacinthia. Dans ce passage, il est question d'Astymeloussa, une jeune fille qui tient le rôle de chef de chœur et à laquelle sont consacrés la plupart des vers retrouvés. Le poète nous la décrit coiffée d'une couronne, à la tête de dix choreutes, au moment où elle traverse un endroit - que l'auteur ne précise pas - mais où tout le dème se trouve rassemblé. Ceci porte Calame à croire que nous pourrions bien nous trouver dans le cadre de notre fête et que le passage pourrait alors avoir trait soit à la présentation des nouvelles initiées, soit à celle des initiées au statut adulte¹⁴¹.

Selon les sources littéraires anciennes, nuit et élément féminin seraient donc présents et, probablement, intimement associés aux Hyacinthia¹⁴². Il reste cependant difficile à préciser quand cette *pannychis*¹⁴³ avait lieu exactement, mais vraisemblablement elle devait intervenir entre le premier et le deuxième jour; très probablement après la dispersion des hommes qui avaient pris place au repas sacrificiel en honneur de Hyacinthos puisque Euripide parle de « la joie d'une nuit de fête ». De son témoignage on peut inférer également qu'aussi bien les jeunes filles vierges que les femmes mariées prenaient place dans les chœurs et les cortèges qui se déroulaient pendant la nuit. En ce qui concerne le parcours effectué, nous pouvons avancer avec certitude qu'il semble partir du centre de la cité, voire de l'Acropole, où en tout cas, dans le passage d'Euripide, Hélène risque de trouver les vierges Leucippides. Il devait emprunter en dernier lieu l'*odos Hyacinthi* qui reliait Sparte au sanctuaire¹⁴⁴.

¹⁴¹ Cf. Cl. CALAME, *o.c.*, t. II, p. 144.

¹⁴² Un passage de Plutarque dans ses *Moralia* 775 D (*Amat. narr.*) nous apprend l'existence de mystères que les femmes spartiates accompliraient la nuit lors d'une fête à laquelle étaient admises non seulement les femmes mariées mais aussi les jeunes filles, les esclaves et les enfants. Il reste cependant impossible de se prononcer sur la possible appartenance de ces rites aux Hyacinthia. Le passage de Plutarque et celui de l'*Hélène* d'Euripide ont cependant été mis en rapport par certains auteurs: UNGER, *l.c.* p. 32, n. 27; S. WIDE, *o.c.*, p. 288, n. 1.

¹⁴³ Le phénomène de la *pannychis* a été étudié par Antaya qui conclut trop rapidement à notre avis que ce type de rituel était toujours associé à la Grande Mère sous ce qu'il interprète comme des « aspects » (Artémis, Athéna, Déméter, les Nymphes). Lorsqu'elle apparaît à l'intérieur des fêtes destinées à un dieu, tel qu'Apollon, Dionysos, Asclépios ou Aion soit elle ne serait pas originelle, soit elle se rapporterait à la notion de fertilité qui accompagnerait ces cultes. Cf. R.A. ANTAYA, *The All-Night Festivals of the Greeks*, Baltimore, 1984, p.3. L'auteur tire toutes ces conclusions sans donner aucun argument de poids valable ce qui les rend fragiles. En dernier lieu : B. BRAVO, *Pannychis e simposio : feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*, Pise, 1997.

¹⁴⁴ La présence d'une *pannychis* aux Hyacinthia a permis à certains auteurs d'attirer l'attention sur les ressemblances qui semblent se profiler entre nos fêtes et les Panathénées où une *pannychis* précède également la procession. Cf. J.D. MIKALSON, « Erechtheus and the Panathenaia », *AJPh* 97, 2 (1976), p. 141-153 ; P. BRULÉ, *l.c.*. En fait ces lectures reprennent d'une certaine manière une approche que S. Wide avait déjà amorcée par la mise en parallèle entre les figures d'Erechthée-Poséidon et Hyacinthos-Apollon.

L'épigraphie¹⁴⁵ atteste non seulement de la présence féminine mais des charges que certaines femmes détenaient, au moins à l'époque romaine, en rapport avec les concours célébrés lors des Hyacinthia. Au moins deux inscriptions nous apprennent les noms de Pompeia Polla Theoxenou et de Memmia Xenocratia Deximachou qui, au II^e s. ap. J-C., détenaient toutes les deux les charges de *archeis* et de *théoros* titre décerné à vie. La prééminence des femmes aux festivités fera dire à certains auteurs comme L. Piccirilli que « *Gli Hyacinthia erano, poi, l'unica festa greca nella quale non solo le donne avevano gran parte, ma ad esse era anche permesso di partecipare a danze e cori notturni...* »¹⁴⁶

On peut se demander comment insérer cette forte présence féminine¹⁴⁷ dans le discours général de la fête en Grèce et dans celui de la Laconie en particulier. Il semblerait en principe qu'on leur réservait une place bien plus limitée que celle qu'occupaient leurs collègues masculins. Les jeunes filles semblent s'adonner à des pratiques ayant trait aux rites d'initiation tout comme leurs camarades masculins ; or, la légende étiologique de la fête ne ménage aucune place à l'aspect féminin. La manière cependant dont les jeunes filles prennent part aux Hyacinthia est peut-être moins obscure qu'on ne le pense. En effet, nous savons que le moment crucial de l'initiation des jeunes filles était celui du mariage. Le moment qui marquait l'abandon du monde de la *parthénos* pour devenir *gyné*. Or, il semble bien que dans la Grèce ancienne et en particulier au Péloponnèse, le rite d'initiation pré-nuptial était souvent associé à la course. Ainsi, les célèbres *Héraia* à Olympie faisaient intervenir de jeunes filles de différents âges dans les courses à pied, courses qui auraient été instituées par Hippodamie en l'honneur d'Héra, en reconnaissance d'avoir permis son mariage avec Pélops¹⁴⁸. A Sparte même, une fête en l'honneur de Dionysos Colonatas faisait intervenir onze jeunes filles appelées Dionysiades dans une course à

¹⁴⁵ *I.G. V*, 1, 586 et 587. Ces inscriptions furent trouvées lors de la campagne de Tsountas. ἀρχῆς καὶ θεωρὸς διὰ βίου τοῦ σεμινοτάτου ἀγώνος τῶν Ἰακινθίων, elles devaient diriger les courses et les concours de chars conduits par les jeunes filles. Une autre inscription fragmentaire sur une tuile datant du III^e s. av. J-C. contenait une liste de douze noms de femmes. Cf. C.N. EDMONSON, « A Graffito from Amyklai », *Hesperia*, 28 (1959), p. 162-164. Sur les charges religieuses au Péloponnèse à l'époque romaine, voir A. HUPFLOHER, *Kulte im kaiserlichen Sparta : eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter*, Berlin, 2000; sur les charges féminines à l'Amyclaion, en particulier: p. 65-69.

¹⁴⁶ Cf. *l.c.* p. 102-103.

¹⁴⁷ Elle est également manifeste au niveau du matériel surtout à l'époque hellénistique où les statuettes de jeunes filles et de femmes au péplos portant le polos sur la tête et, souvent des offrandes, se comptent par dizaines tout comme les représentations d'Artémis et d'Athéna. Il faut se garder néanmoins de croire que ces représentations n'ont trait qu'au monde féminin, car les statuettes des déesses ont très bien pu avoir été dédiées par des hommes. Sur le rôle des femmes à Sparte en général: J. REDFIELD, « The women of Sparta » *Classical Journal* 73 (1977-78), p. 146-161; B. KUNSTLER, « Family Dynamics and Female Power in Ancient Sparta » in M. SKINNER (éd.) *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity*, Lubbock, 1987, p. 31-48; J. DUCAT, « La femme de Sparte et la guerre », *Pallas* 51 (1999), p. 159-171.

¹⁴⁸ PAUS. V, 16, 2-4.

pied¹⁴⁹. Le cas des Leucippides¹⁵⁰ à Sparte encore offre un exemple pertinent de ce genre d'association¹⁵¹ pour ne pas citer les rites des *Arkteia* en honneur d'Artémis, célébrés à Brauron et à Munychia¹⁵².

Or, alors que les courses à pied semblent intimement liés au rite pré-nuptial, - ce qui à Sparte se concrétise encore plus dans la mise en scène du rapt, reflété aussi bien à travers le mythe que dans la vie quotidienne¹⁵³ ; course et mariage, dans le cas des jeunes filles, étant une parfaite équation qui fonctionne sans faille dans l'éthologie spartiate- ces courses à pied semblent absentes des Hyacinthia où les maigres témoignages dont nous disposons ne parlent que de parades¹⁵⁴ et d'une course de chars. Autrement dit, il n'est nulle part fait mention expresse de course à pied pour les jeunes filles de même qu'on ne parle que de la traversée du théâtre sur des chevaux pour les jeunes garçons. En général, la course dans un contexte sacré - comme dans notre cas - ne doit pas être considérée comme une activité banale, comme un pur divertissement dont le seul but serait de mettre en lice des jeunes gens afin de démontrer leur excellence à une épreuve gymnique. Il nous semble que dans un espace aussi ritualisé que la fête, la course se double d'une dimension autre. Dans une lecture initiatique, elle viendrait constituer le rite de sortie d'une classe d'âge donnée ayant atteint la maturité. Ce fait est attesté dans plusieurs régions de la Grèce ancienne. Ainsi, en Crète la course (ἐγδραμεῖν) était le rite de passage par excellence de l'adolescence à l'âge adulte. Les *Oschophories* à Athènes, qui commémoraient le retour des jeunes garçons, comportaient également des courses à

¹⁴⁹ PAUS. III, 13,7. Hesychius, s.v. Διονυσιάδες affirme qu'il s'agit de jeunes filles qui exécutaient une course à pied à la fête de Dionysos. Le caractère pré-nuptial de la course a été analysé notamment par Cl. CALAME, *o.c.* p. 333. Pour les Héraia: N. SERWINT, « The Female Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiation Rites », *AJA* 97 (1993), p. 403-422.

¹⁵⁰ Pour les sources: APOLL. *Bibl.* 3,2,2; HYGIN, *Fab.* 80 et Pausanias au livre III.

¹⁵¹ Le rapport de Dionysos avec la sphère féminine n'a rien d'étonnant étant donné que le dieu est très souvent associé aux notions de fertilité impliquant les deux sexes et, de nombreuses reprises, les femmes seules. C'est le cas des Dionysiades que nous venons de voir ou celui des Thyiades à Delphes. Par Pausanias, III, 20, 3 nous savons encore que sur le Taygète il y avait un temple consacré à Dionysos qui était ouvert seulement aux femmes.

¹⁵² Ce culte a été analysé sous ses différents aspects notamment par Lilly Kahil dont on peut citer parmi d'autres: « Autour de l'Artémis attique », *AntK* 8 (1965), p. 20-32, « Le cratéristique d'Artémis et le Brauronion de l'Acropole », *Hesperia* 50 (1981), p. 253-63, et plus récemment par T. SCANLON, « Race or Chase at the Arkteai of Attica », *Nikephoros* 3 (1990), p. 73-120 ; voir en dernier lieu Br. GENTILI et Fr. PERUSINO (éds.), *Le Orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pise, 2002.

¹⁵³ PLUT. *Vie de Lycurgue*, 15, 4. La manière donc Plutarque décrit le jour des noces de la femme spartiate est, on ne peut plus explicite en ce sens.

¹⁵⁴ On pourrait s'interroger sur la lecture qu'il convient de faire du passage de Jérôme (*Adv. Iovinianum* I, 308 Migne) qui nous parle du rapt de 15 jeunes filles la nuit alors que celles-ci célébraient les Hyacinthia. Conserve-t-il un souvenir des rituels liés au mariage? Tout en ne rejetant pas cet argument, il nous semble que la précision du nombre des filles nous rapprocherait davantage du culte des Dionysiades. Le culte de Dionysos Colonatas et les Hyacinthia, comportant tous deux des fêtes féminines nocturnes, ceci pourrait expliquer la méprise de l'auteur.

ped et à cheval. Aux *Karneia*, une course de cinq jeunes gens représentait les subdivisions du corps civique. On peut même aller plus loin ; il devait se tisser une intime relation entre courses de jeunes garçons et de jeunes filles au moins dans certaines régions. Ainsi, à Sicyone, le sanctuaire de Karneios était tout près de celui d'Héra Prodromia. A Théra, l'épigraphie associe Apollon Karneios avec Héra Dromaia et à Sparte la course des *Dionysiades* avait lieu près du point de départ de la course légendaire qui avait départagé les prétendants d'Hélène. Autrement dit, les épreuves de course intégraient aussi la *paideia* des filles, - ce qu'atteste Plutarque¹⁵⁵ - et faisaient partie des rites qui marquaient leur maturité. On s'explique mieux par ce biais l'existence de courses sur des chars exécutées par des filles lors des Hyacinthia. Elles pourraient marquer un double but qui n'est en fait qu'un seul : sacralsant leur maturité physique, elles servent également à ritualiser le moment qui précède de peu le mariage.

Comment peut-on alors expliquer les rituels féminins aux Hyacinthia? Il nous semble qu'il s'agit bien plutôt d'une *montre des parthenoi* qui seront appelées à être les futures compagnes des jeunes garçons que du rite prénuptial à proprement parler qui, lui, est bien réglé et se déroule différemment, comme nous venons de voir. Les jeunes filles se montrent sous leur meilleur jour, entourées d'une pompe spéciale où tout semble mis en oeuvre pour inciter le regard¹⁵⁶. C'est une véritable prise de contact avec le monde féminin qui s'opère à l'Amyclaion, monde qui évolue d'habitude sur des terrains tout à fait dissociés des masculins. En ce sens, nous souscrivons aux conclusions de Cl. Calame lorsqu'il voit dans les chœurs soit la présentation des nouvelles initiées soit celles des initiées au statut adulte¹⁵⁷.

2.2.4.4. Les citoyens

Il est intéressant de noter qu'alors que les jeunes gens encore soumis à l'agogé sont présents par classe d'âge, les hommes adultes (*politai*) le font à travers le cadre politique puisqu'on s'y réfère en les appelant citoyens. Dans ce cadre il faudrait certainement compter les membres des ambassades envoyés à Sparte pour renouveler les différents serments qui engageaient Sparte avec ses voisines comme cela dut être le cas en 421 avec Athènes et en 420 avec Argos¹⁵⁸.

2.2.4.5. Les vieillards

Le cas des vieillards est particulièrement intéressant dans la mesure où une nouvelle fois nous avons affaire à une classe d'âge et non plus à une catégorie civique. Bien évidemment, il convient de ne pas oublier le contexte dans lequel ils

¹⁵⁵ *Lyc.*, 14, 3.

¹⁵⁶ Cet aspect de l'exhibition des jeunes filles a bien été mis en valeur pour le cas d'Athènes par E.-M. AYER, *La présence des femmes dans les cultes civiques d'Athènes au Ve. siècle*, Mémoire de licence, Université de Fribourg, (inédit), Fribourg, 1997.

¹⁵⁷ Voir *supra*, p. 39, n. 141.

¹⁵⁸ Bien que n'étant pas des citoyens spartiates il nous semble plus cohérent de les insérer à l'intérieur de ce groupe que dans celui de connaissances qui semblent dépourvues de toute charge politique.

sont cités car l'auteur cherche à dépeindre une fresque comique où les vieillards sont en fait tournés en dérision. Ce but premier de l'auteur explique que l'on aie traité de la sorte le groupe des *gérontes*, la classe d'âge la plus importante de la société spartiate. Malheureusement, le passage ne permet pas de tirer d'autres conclusions et nous ignorons s'ils avaient une tâche particulière aux Hyacinthia.

2.2.4.6. Les étrangers

Les étrangers sont nommés différemment dans le texte d'Athénée. Nous constatons au moins trois formes que nous croyons utile de relever. La première occurrence¹⁵⁹ est celle de *xenoi* sans autre précision. Un peu plus loin¹⁶⁰, il est question de *tous epidémountas* autrement dit, les étrangers de passage, et en troisième lieu¹⁶¹ nous retrouvons le terme *gnorimoi* les connaissances, ou plus exactement, les notables. Ces termes nous permettent d'affirmer d'une part que l'étranger devait être présent sous ses différentes facettes et différents degrés de rapprochement et de familiarité avec les Spartiates et de l'autre que les Hyacinthia avaient bien le caractère d'une fête ouverte placée, entre autres, sous le signe de l'hospitalité, de la *xenia*¹⁶².

2.2.4.7. Les esclaves

La présence des esclaves à la fête est un signe indubitable - au sein d'une société très rigide comme l'est la société spartiate - du caractère de rassemblement des Hyacinthia. D'une part, l'assistance des *douloi* à la panégyrie ne fait qu'accentuer la dissolution de la stricte hiérarchie qui réglait le monde spartiate, de l'autre elle apporte une légitimation religieuse à leur statut. Par une sorte de vision spéculaire, la participation des esclaves nous offre un témoignage de première main du système social spartiate et de la valeur qui leur est accordée¹⁶³. Malheureusement, nous ignorons quel rôle ils jouaient dans les festivités¹⁶⁴.

¹⁵⁹ ATH. IV, 138 e.

¹⁶⁰ ATH. IV, 138 f. Le verbe « epidêmein » est encore utilisé pour désigner le séjour des divinités dans les cités. La notion d'hôte est inhérente au verbe et à ses dérivés. Cf. ALCÉE, *Hymne*, I,1; Schol. Pind. *Ol.* III.

¹⁶¹ ATH. IV, 139 f. Le terme « gnorimoi » a fait couler beaucoup d'encre, dans la mesure où certains auteurs ont cru pouvoir lire entre les lignes qu'il pourrait s'agir des périèques. Cartledge va encore plus loin et affirme que les seuls non-Spartiates présents aux Hyacinthia étaient les hilotes (Cf. P. CARTLEDGE, « City and Chora in Sparta : archaic to hellenistic » in, W.G. CAVANAGH & S.E.C. WALKER (éds), *Sparta in Laconia*. Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium. *BSA Studies*, 1998, p. 39-47, ici, p. 46. En fait, rien n'autorise cette interprétation. Nous croyons qu'il est plus prudent de se limiter aux textes où ces « connaissances » pourraient très bien avoir trait aux étrangers qui se trouvaient en ville au moment des fêtes et qui étaient aimablement invités à se joindre aux festivités, tout comme le propre terme l'indique, les proches des Spartiates habitant ailleurs. M. PETERSSON *o.c.* p. 10, n. 12, penche pour voir dans ces « gnorimoi » directement des connaissances étrangères que l'on aurait invitées pour l'occasion.

¹⁶² A ce sujet, L. BRUIT, « Les dieux aux festins des mortels. Théoxénies et xéniai » in, A.F. LAURENS (éd.), *Entre Hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Paris, 1989, p. 13-24.

¹⁶³ Je remercie Paloma Cabrera de m'avoir rendue attentive à ce dernier point.

¹⁶⁴ La présence d'esclaves prenant part à des festivités nous est connue ailleurs dans le Péloponnèse, en

2.2.4.8. Les nourrissons

Comme nous l'avons vu plus haut, les enfants mâles en bas âge ne participaient pas à proprement parler aux Hyacinthia mais avaient une fête parallèle: les Tithénidia¹⁶⁵. On sait que ces fêtes avaient lieu à l'extérieur de la ville, à la campagne. Selon le récit d'Athénée, les nourrices amenaient les enfants mâles auprès de l'image d'Artémis Korythalia dont le temple se trouvait à côté de la source du Tiassos¹⁶⁶. Le texte de Pausanias¹⁶⁷ nous permet de situer avec beaucoup de précision l'endroit où devait se dérouler cette fête. En effet, le Périégète nous dit qu'en descendant de Sparte en direction d'Amyclées il y avait une rivière appelée Tiasa qui était considérée comme la fille d'Eurotas et que tout près, se dressait le sanctuaire des Charites lacédémoniennes, Phaéna et Cléta, chanté par Alcman¹⁶⁸. La fondation de ce sanctuaire devait remonter très haut puisqu'il passait pour avoir été construit par Lacédémon. On peut envisager que l'image d'Artémis Korythalia, à laquelle les nourrices présentaient les enfants, se trouvait à l'intérieur de ce sanctuaire, intimement lié au monde kourotrophique. On sait qu'une autre *kopis* y était célébrée, presque en tout point semblable à celle qu'Athénée avait décrite pour les Hyacinthia, sauf qu'à cette occasion on sacrifiait encore des cochons de lait (γαλαθηνούς ὀρθαγορίσκους), une offrande chère aux divinités chthoniennes et kourotrophes¹⁶⁹. M. Pettersson suggère que par ce geste, après avoir été acceptés dans un premier temps par la communauté¹⁷⁰, les nourrissons mâles recevaient la sanction divine.

Les Tithenidia s'insèrent bien à l'intérieur de la vénération pour les divinités kourotrophes dont semblent faire preuve les Spartiates. Ce qui pourrait être paradoxal au sein d'une société qui se caractérise par le contrôle des émotions et prompt à ôter à l'enfance tout ce qui sert à la définir, n'est qu'une contradiction apparente dans la mesure où la protection de ses rejetons est la seule garantie de survie pour la société. Ainsi, tout près du sanctuaire d'Orthia était vénérée Eileithyia et à Sparte même elle partageait un sanctuaire et un culte avec Apollon Karneios et Artémis Hégémone.

Arcadie notamment où, comme le précise Athénée, dans le cadre de certains sacrifices aux héros, «on festoie tous ensemble y compris les esclaves». Cf. ATH. IV, 149 c.

¹⁶⁵ Terme dérivant de *tithenai*: nourrir, mais qui a aussi une acception (*tithenai* ou *paratithenai*) servant à désigner le dépôt d'offrandes qu'on ne brûle pas et qui est déposé sur une table prévue à cet effet. Les Tithenidia sont à lire comme la fête des nourrices.

¹⁶⁶ Le Tiassos ou Tiasa était, avec le Phellias, l'un des affluents de l'Eurotas.

¹⁶⁷ PAUS. III, 18, 6.

¹⁶⁸ Frg. 105 Bergk⁴ = 62 PAGE.

¹⁶⁹ On peut imaginer l'importance de ces fêtes et du rôle des nourrices à Sparte si l'on songe au passage où Plutarque dans la *Vie de Lycurgue* dit que les nourrices laconiennes étaient assez prisées au point d'être engagées dans d'autres régions de la Grèce. Bien que certainement anecdotique et ne faisant pas l'unanimité des Anciens, le fait que la nourrice laconienne d'Alcibiade eut pour nom Amycla n'en est pas moins pour autant un curieux clin d'œil ! Cf. PLUT. *Lyc.* 16, 5.

¹⁷⁰ Cf. *o.c.*, p. 80.

2.3. L'ESPACE DE LA FÊTE

Il n'est peut-être pas inutile de préciser que la fête avait lieu sur la colline de l'Amyclaion, ce qui pourrait nous faire penser que nous nous trouvons déjà à l'extérieur de la ville, si nous songeons au fait qu'il fallait emprunter l'*odos hyacinthis* pour s'y rendre. Or, comme nous avons déjà vu, Athénée signale que la *kopis* était célébrée *en ville*. Nous n'aurions pas quitté le cadre de la polis dont Amyclées, en tant que cinquième oba de Sparte, faisait aussi partie. Cette apparente contradiction tient sûrement au caractère particulier que semble avoir conservé Amyclées tout au long de son existence malgré son annexion par Sparte. Il ne faut pas oublier que lorsque Pausanias fait sa description de Sparte, il cite bien les quatre *obai* primordiales alors qu'il qualifie Amyclées de « polisma ». Il est fort probable que l'Amyclaion devait avoir un statut quelque peu exceptionnel où, tout en faisant partie de la ville, il se situait déjà en marge, hors les murs pour ainsi dire. Comment concilier autrement les dires d'Athénée lorsqu'il nous signale que toute la ville se vidait de ses gens ou les prérogatives dont jouissaient les Amycléens engagés dans des activités guerrières au moment de l'approche des fêtes et que par contre n'avaient pas le reste des Spartiates? Comme nous verrons plus loin, les fouilles ont permis de dégager une série de structures qui ne sont pas toujours faciles à interpréter. Il est clair cependant qu'avant la *monumentalisation* que connut le site vers le milieu du VI^e s. av. J.-C. avec la construction du trône de Bathyclès, un autel de cendres et vraisemblablement l'*agalma* d'Apollon focalisaient les activités rituelles et qu'il faudrait compléter le paysage avec les nombreuses tentes qui étaient dressées pour l'occasion où les participants passaient la nuit¹⁷¹. Il convient cependant de ne pas oublier que c'est à un espace symbolique que nous avons affaire et qu'il déjoue la « topographie ».

Dans le cas des Hyacinthia nous observons une sorte de mouvement centrifuge où le pôle d'attraction n'est autre que la colline de l'Amyclaion vers où convergent les processions et cortèges à travers la voie sacrée tout en restant dans le cadre de la cité, contrairement aux Tithenidia que l'on place explicitement à l'extérieur et que la description du paysage faite par Polémon¹⁷² met bien en exergue. Nous ignorons

¹⁷¹ L'emploi des *stibades* a fait l'objet de nombreuses analyses qui mettent en rapport leur utilisation soit avec les rites d'initiation propres des cultes des sociétés agricoles où elles viendraient symboliser la nature sauvage, soit en termes de simulation de la vie militaire future des jeunes garçons. Cf. parmi d'autres: H. JEANMAIRE, *o.c.*, p. 416 ss; J.-M. VERPOORTEN, « La "stibas" ou l'image de la brousse dans la société grecque », *RHR* 162 (1962), p. 147-160; L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, en particulier le chapitre 2 consacré aux « Frairies antiques », p. 21-61 ; CORSANO, *l.c.*, p. 125; W. BURKERT, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, 1983 p. 107. On connaît l'emploi de ces jonchées outre aux *Hyacinthia* et aux *Tithenidia* aux *Thesmophories*. Pour une recension des principales festivités caractérisées par leur emploi nous renvoyons à l'article de Verpoorten.

¹⁷² ATH. IV, 139 a-b.

quel était le point de départ des processions bien que le texte d'Euripide nous permette d'envisager qu'au moins une partie du ou des cortèges, mais en tout cas celui auquel prenaient part les vierges Leucippides, devait se trouver à un moment donné près du temple d'Athéna.

Un aspect qui nous semble avoir été négligé par la recherche est celui de la mention, par Polycrate¹⁷³, du théâtre que traversaient une partie des jeunes gens montés sur des chevaux. De quel théâtre s'agit-il? Il est difficile de croire que l'auteur se réfère au théâtre¹⁷⁴ de Sparte, situé sur l'un des flancs de l'Acropole alors que, plus loin dans le même passage, il dit expressément que la ville se vidait de ses gens pour se rendre à l'Amyclaion. Or, les fouilles du sanctuaire n'ont pas permis de mettre au jour des structures qui pourraient être mises en relation avec une construction de la sorte. A titre d'hypothèse, il nous semble que l'on peut envisager l'existence d'une structure démontable, peut-être en bois, dressée pour l'occasion - ce qui expliquerait l'absence de restes - et qui aurait pu abriter ces courses, voire d'autres actes du programme liturgique. Tout aussi difficile reste le fait de savoir si ce « théâtre » avait toujours fait partie des constructions nécessaires à la festivité où s'il ne fut introduit que dans un deuxième temps, alors que l'on tenait à magnifier l'endroit.

2.4. LE SACERDOCE AUX HYACINTHIA

Aucune source ne nous parle directement de la personne ou du groupe auquel incombait l'organisation de la fête. On peut cependant déduire que, contrairement à d'autres fêtes comme les Gymnopédies¹⁷⁵ pour lesquelles Plutarque¹⁷⁶ dit de manière explicite que les éphores en avaient la charge, les Hyacinthia pouvaient ne pas être sous leur égide directe. L'un des rares témoignages que nous ayons sur la participation des dignitaires politiques, bien que biaisé, est assez éclairant. D'après Xénophon¹⁷⁷, lorsque le roi Agésilaos se rendit aux Hyacinthia, il joua un rôle qui

¹⁷³ ATH. IV, 139 e.

¹⁷⁴ Le premier théâtre de Sparte est cité à partir de 465 av. J.-C. Quant à celui décrit par Pausanias dans la *Périégèse*, il s'agit d'une réfection d'époque augustéenne. A ce propos: G.B. WAYWELL & J.J. WILKES et S.E.C. WALKER, « The Ancient Theatre at Sparta », in *Sparta in Laconia*, p. 97-111. La présence du théâtre ne semble jamais avoir fait l'objet de remarques de la part des chercheurs; pourtant il nous semble qu'elle pose problème. Faut-il envisager qu'une partie des célébrations avait pour cadre le théâtre en ville même ou faut-il plutôt envisager l'existence sur la colline de l'Amyclaion d'un bâtiment de cette sorte dont on n'aurait retrouvé aucune trace? Le théâtre de Sparte semble être de construction relativement récente et d'autre part la morphologie de la colline de l'Amyclaion s'adapte mal à recevoir un édifice de cette sorte ou alors il faudrait le chercher hors du mur de soutènement ce qui semble tout aussi invraisemblable.

¹⁷⁵ Les rois s'y rendent également; Cf. HÉRODOTE, VI, 67.

¹⁷⁶ *Agésilas*, 29, 3-4.

¹⁷⁷ *Agésilas*, 2, 17. Bien évidemment, il ne faudrait pas tirer de ce passage des conclusions trop hâtives car la place des rois ou du roi dans la fête a pu être modifiée à travers les âges. En ce qui concerne les Karneia,

pourrait sembler mineur par rapport à la charge qu'il détenait dans la mesure où il fut tenu d'obéir aux ordres d'un troisième: « à la place qui lui fut assignée par le chef du chœur, il exécuta le péan en honneur du dieu ». Or, il nous semble qu'une telle lecture serait hâtive. En effet, le chef du chœur ne fait que l'honorer avec la tâche la plus importante des fêtes, celle qui marque le changement de rythme dans les Hyacinthia et qui ouvre la porte aux réjouissances : le chant du péan, geste sacré par excellence. Il est intéressant de noter que, d'après le texte de Xénophon, ce rôle est dévolu au roi et non pas aux épheores.

Or, il est évident que, dans la mesure où les Hyacinthia présentent un programme liturgique complexe et fortement structuré, et qu'il s'agit à n'en plus douter de la fête majeure de Sparte, il est licite de penser qu'il devait être organisé par un certain type de sacerdoce bien qu'il soit difficile d'en préciser la nature. Certains auteurs penchent pour une prêtrise héréditaire¹⁷⁸. Nos sources à ce niveau ne datent que de l'époque romaine. Ainsi, nous connaissons l'existence à l'époque antonine du synéphèbe Callicratès, appartenant à l'un des lignages mantiques de la cité, qui aurait été le prêtre d'Apollon à Amyclées et dont la charge aurait été héréditaire¹⁷⁹. Il a été question plus haut des chefs de chœur (hommes et femmes) ainsi que de femmes détenant les charges de *archeis* et *theóros* à l'époque romaine au moins, mais on peut également envisager l'existence de gens préposés aux sacrifices dans leurs différentes phases, tout comme d'un collège religieux formé de jeunes filles vierges chargées de tisser le chiton pour Apollon. Nous avons également quelques attestations de bienfaiteurs, notamment de l'époque des Sévères dont celle de Pompeia Polla¹⁸⁰, qui se trouve de nos jours à l'entrée du sanctuaire. D'autre part, il n'est pas non plus à exclure que les mystérieux *Hyacinthioi* aient constitué, comme nous l'avancions plus haut, une sorte de confrérie, voire de collège religieux.

2.5. LES HYACINTHIA DANS LE CALENDRIER

L'un des éléments les plus difficiles à cerner est sans doute le moment de l'année où avaient lieu les Hyacinthia. Cette difficulté, on s'en doute, est loin d'être

c'étaient les célibataires tirés au sort qui recevaient alors le nom de *Karneatai* qui devaient organiser et financer les concours. Cf. PLUTARQUE, *Vie de Lycurque* 15, 2.

¹⁷⁸ P. CARTLEDGE & A. SPAWFORTH, *Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of Two Cities*, Londres, New York, 1992, p. 164.

¹⁷⁹ *IG* V, 1, 259. Des familles aristocratiques de *manteis* héréditaires prenant part aux cérémonies publiques sont attestées à Sparte dès l'époque augustéenne et jusqu'au IIIe s. au moins. Il existait en fait deux grands lignages dont l'un disait descendre directement d'Apollon, via le clan mantique des Yamides éléens, dont une branche se serait installée à Sparte, à l'époque classique. L'obscur passage de Lactance Placide, qui parle d'un oracle à l'Amyclæon, pourrait ainsi avoir un sens. Cf. LACT. PLAC. ad Stat. *Theb.* VII, 412.

¹⁸⁰ Cf. *IG* V.1. 587. Cette Pompeia devait appartenir à l'une des familles qui dominaient le paysage politique de l'époque au même titre que celles des Pomponii, des Memmii, des Aelii ou des descendants de Tib. Claudius Brasidas.

banale. Le rythme même de la fête est, à bien des égards, le véritable indicateur de sa nature, dans la mesure où la fête est non seulement le lieu de rencontre entre le temps humain et le temps mythique qu'elle perpétue, mais parce qu'elle rythme immuablement la vie de la communauté. En règle générale, les Hyacinthia ont été placées par les différents chercheurs qui se sont penchés sur la question entre le mois de mai et le mois d'octobre¹⁸¹, une fourchette bien trop large, qui se prête à des interprétations diamétralement opposées. Ainsi, pour les tenants du mois de mai, les Hyacinthia seraient une fête du printemps et, de ce fait, Hyacinthos serait à lire comme le symbole de la nature printanière éphémère, fanée par la chaleur de l'été.

Une donnée est sûre: il s'agit d'une fête annuelle¹⁸². Peut-on aller plus loin? Selon une glose d'Hésychius¹⁸³ les Hyacinthia se déroulaient au mois spartiate d'Hécatombaion¹⁸⁴. Par Xénophon nous savons encore qu'elles se plaçaient immédiatement après les Jeux Isthmiques¹⁸⁵. Le problème se pose bien évidemment au moment de transcrire ces mois par rapport à notre notion de l'année. Ainsi les Jeux Isthmiques ont été placés au début de l'été ou dans la première moitié du mois de mai¹⁸⁶. Pour Sergent, Hyacinthia, Gymnopédies et Karnéia se situeraient en

¹⁸¹ C'est entre autres le cas de J. Chamonard, auteur de la traduction des *Métamorphoses* d'Ovide pour l'édition Flammarion, 1966, p. 446, n. 601. P. Brulé penche lui pour juin-juillet et suit en cela A. BRELICH lorsqu'il parle d'une fête du début de l'été suivant de peu la moisson. (Cf. *Paides e Parthenoi*, Rome, 1969, p. 134); Piccirilli suit Unger dans ses conclusions et place les Hyacinthia dans la deuxième moitié du mois de mai. Cf. *l.c.* p. 110.

¹⁸² THUC. V, 23, 4.

¹⁸³ s.v. Ἑκατομβεύς: μῆν παρὰ Λακεδαιμονίους, ἐν τῷ τὰ Ὑακίνθια.

¹⁸⁴ Malgré cette précision nous ne sommes pas beaucoup plus avancés vu les difficultés que pose le calendrier spartiate. K.O. Müller, par exemple, identifiait le Hécatombeus spartiate au Hécatombaion attique ce qui le conduisait à placer les Hyacinthia au mois de juillet. Cf. *o.c.* I², p. 358 ss. Quoiqu'il en soit et comme Unger le signalait déjà, le mois d'Hécatombaion, autrement dit, celui de l'hécatombe devait correspondre à un moment de l'année qui pouvait différer d'une contrée à l'autre mais où étaient accomplis de grands sacrifices, sacrifices, qu'il est aisé de penser, devaient correspondre à la fête principale de l'endroit. Cf. UNGER, *l.c.* 33 (cf. n. 217); FOUGÈRES, *l.c.* p. 306. Les Hekatombaia deviennent parfois une sorte d'appellation générique de sorte que certaines fêtes comme les Héraia à Argos sont aussi appelées Hekatombaia (cf. SCHOL. PIND. *Ol.* VII, 152). On sait par ailleurs que selon Hérodote (V, 57) le septième jour du mois Hécatombeus était le jour de sacrifice à Apollon. Pour sa part, Strabon mentionne l'existence de la fête laconienne des Hékatombaia (VIII, 4,11) qu'Unger et Fougères pensent pouvoir faire correspondre aux Hyacinthia. Si l'on accepte la correspondance entre l'Hécatombaion attique et le spartiate nous serions dans la période des mois de juin-juillet correspondante au solstice d'été.

La glose d'Hésychius est apparemment en contradiction avec l'épigraphie qui atteste aussi à Sparte l'existence du mois Hyacinthios (*JG* V, 18B, ligne 38) ce mois suivrait celui d'Agrianios correspondant au mois de hekatombeion (juillet/août). Cependant, pour Brelich ceci ne doit pas constituer un écueil insurmontable. Il signale en appui de cette thèse que les mois pouvaient changer au fil des temps, voire même, à l'intérieur d'une même région. L'auteur conclut donc que les Hyacinthia avaient lieu au même mois que les *Gymnopédies*, autrement dit, au mois de juillet. Cf. *o.c.*, p. 134. D'autres auteurs comme L. PARETI, « Note sul calendario spartano » *Studi minori di storia antica*, 2: *Storia Greca* (1961), p. 213-229; ici p. 228 suggèrent que les mois Hyacinthios et Karneai étaient les derniers du calendrier spartiate ce qui nous place, plus ou moins, à la même période.

¹⁸⁵ *Hell.* IV, 5, I et II. Avec un intervalle de quelque cinq jours.

¹⁸⁶ THUC. VIII, 3,2; VIII, 9, 1; VIII, 10, 1. Mois de mai: UNGER, *l.c.* p. 33 ss.

Canicule, juste après le solstice d'été (le 21-22 juin); autrement dit, elles se seraient succédé dans cet ordre dans une période d'un mois au maximum entre le 22 juillet et le 22 août, période astronomique désignée sous ce terme¹⁸⁷.

Par ailleurs, le mois Hyacinthios était attesté dans plusieurs endroits de tradition dorienne¹⁸⁸. D'autre part, c'est en général l'existence d'un mois du nom Hyacinthios celle qui permet d'en déduire l'existence des Hyacinthia, selon l'opinion communément acquise que les noms des mois dérivent de la fête principale qui y avait lieu¹⁸⁹. Selon Fougères, il devait correspondre à mai-juin. Une inscription de Théra¹⁹⁰ atteste que, pour l'année 149/150 ap. J.-C., le 18ème jour de juillet correspondait au 25ème jour du mois Hyakinthios, ce qui permet de placer les Hyacinthia pendant l'été, en juin-juillet. Le constat est analogue à Rhodes où le mois Hyacinthios précède celui de Panamos-Hekatombaion c'est-à-dire, à la même époque que Skirophorion (juin-juillet). Tout ce faisceau d'indices nous porte à croire que les Hyacinthia ont de très fortes chances d'avoir été célébrées durant le mois de Hyacinthios correspondant à la période la plus torride de l'été. Cet enchevêtrement d'équivalences ne nous permet pas cependant de situer la fête à un jour près, compte tenu du fait que nous manions des données disparates dans le temps et dans l'espace et que les calendriers en Grèce sont loin d'être homogènes. Il nous semble donc que la prudence s'impose et que, dans l'état actuel de la recherche sur le calendrier spartiate¹⁹¹, nous ne pouvons pas aller plus loin.

Quoiqu'il en soit, les Hyacinthia étaient un marqueur de l'année dont la portée politique était assurée. Il suffit de penser au renouvellement annuel de la paix de

¹⁸⁷ La Canicule se caractérise par le fait que l'étoile Sirius ou Canicule se lève et se couche avec le Soleil pendant la période la plus chaude de l'année. B. SERGENT, « Le sens d'une danse spartiate », *DHA* 19, 2 (1993), p. 161-178, ici p. 168, n. 43 se fait l'écho d'une thèse assez suggestive avancée par Orth en 1913 déjà et reprise par G. DUMEZIL dont nous tirons la référence. Dans son *Mythe et épopée*, III, 1973, p. 65 il voit en Kynortas, le frère de Hyacinthos, un personnage au nom transparent « Lever du Chien » autrement dit, de Sirius et dont la raison d'être ne serait autre qu'indiquer le moment de la fête.

¹⁸⁸ Ce mois est également attesté à Gytheion (*IG* V, n° 1209) ou sur l'île de Skiathos où il figure sur une dédicace à Septime Sévère, dressée par les archontes (193-211 ap. J.-C.). Cf. *IG* XII, 8, 634.

¹⁸⁹ Cf. notamment W. Burkert, *o.c.*, p. 225-227.; A.E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, Munich, 1972, p. 284-297; s.v. « Hyacinthos » « Bakinthos », « Wakinthios ». A Ténos encore est attesté le terme [Υ] ακλιθευς comme nom de tribu. Cf. *IG* 2338. Voir en dernier lieu l'ouvrage de C. TRÚMPY, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg, 1997, qui fait une étude exhaustive et particulièrement méthodique sur le calendrier grec (pour le mois Hyakinthios en particulier, voir n° 102) et plus récemment *Ibidem*, « Les fondements religieux des calendriers grecs », in V. PIRENNE-DELFORGE et Ö TUNCA (éds.), *Représentations du temps dans les religions*, Genève, 2003, p. 221-233. En fait, alors que le nombre d'endroits répertoriés par l'épigraphie où les Hyacinthia auraient eu lieu laisserait penser que l'on pourrait tirer des renseignements des *Isohyacinthia* pour mieux comprendre celles d'Amyclées, nos espoirs se voient vite déçus car force est de constater que les données sur la manière dont elles se déroulaient, sont presque inexistantes.

¹⁹⁰ *IG* XII, 3, 325.

¹⁹¹ D'autres auteurs encore éludent cet épineux problème et avancent une période comprenant le printemps et l'été, comme G. ABRUZZESE CALABRESE, *l.c.*, p.26.

421, signée entre Athènes et Sparte et qui avait respectivement pour cadre les Grandes Dionysies¹⁹² et les Hyacinthia. Ce choix met une nouvelle fois en exergue, si besoin en était, l'importance des Hyacinthia¹⁹³. Par ailleurs, il ne s'agit pas d'un cas d'espèce; nous savons que l'accord signé par Athènes en 418 avec Argos, Elis et Mantinée stipulait que les Athéniens devaient prêter serment dans ces cités trente jours avant les Jeux Olympiques et à leur tour ces alliés devaient le faire à Athènes dix jours avant les Grandes Panathénées; autrement dit, on choisissait la fête principale des parties engagée par le traité. Parmi les différentes fêtes spartiates, le choix des contractants se porte sur les Hyacinthia, très probablement non seulement parce qu'il s'agissait des festivités principales mais encore parce que le sanctuaire de l'Amyclaion et l'Apollon qu'on y vénérât assurait le patronage des serments à portée « internationale »¹⁹⁴.

2.6. LECTURES AUTOUR DES HYACINTHIA

Regardons à présent quelles sont les lectures que l'on peut faire de la fête qui rendit célèbre l'Amyclaion.

Le mythe de Hyacinthos rassemblait tous les éléments requis pour attirer l'attention aussi bien des Anciens que des Modernes. Imprégné d'un *pathos* que le passage ovidien consacrerait à tout jamais, on l'a très souvent mis en relation avec la fête en suivant les principes de la méthode étimologique. Cette démarche a donné lieu, dans le cas présent, à bon nombre de surinterprétations qui ne sont pas étrangères à la volonté de ranger Hyacinthos, et tout ce qui s'y rattache, à l'intérieur des courants historiographiques et philosophiques en vogue. En ce sens, Hyacinthos n'a pas échappé à l'air du temps. Nous nous contenterons ici de retracer les grandes lignes directrices dans l'étude du *casus Hyacinthi*, afin de mieux situer notre propre lecture¹⁹⁵. Ce parcours des différents jalons de la recherche moderne nous permettra d'une part de constater le péril inhérent à toute volonté « d'étiquetage » et de l'autre de relever la part de mérite de différentes interprétations qui ont certainement balisé la route et ouvert de nouvelles voies d'approche au phénomène de la fête.

¹⁹² Ces fêtes avaient lieu à Athènes entre le 9 et le 14 d'Elaphébolion (mars/avril).

¹⁹³ Dans un même ordre d'idées on peut citer une inscription sur un accord signé entre Argos, Cnossos et Tylissos et trouvée sur l'agora d'Argos. Selon ce texte fragmentaire, daté entre 460-450 av. J.-C. et lorsqu'il est question des sacrifices à accomplir par Cnossos et Tylissos nous apprenons que «*les deux parties sacrifieront en commun une vache adulte, et le sacrifice aura lieu avant les Hyacinthia* ». Cf. H. VAN EFFENTERRE & Fr. RUZE, *o.c.*, n° 54.

¹⁹⁴ Voir à ce propos, M. PIÉRART, *l.c.*, (1995), p. 272 et n. 105.

¹⁹⁵ En fait la discussion sur Hyacinthos a toujours tourné autour de deux axes, à tel point qu'il serait difficile de dire lequel des deux a connu le plus grand succès : en premier lieu, l'interprétation à donner au mythe, s'attachant tout particulièrement au rapport entre Hyacinthos et Apollon ainsi qu'au caractère et à la finalité de la fête qui n'a été sentie ni étudiée pendant longtemps que comme un prolongement du mythe et, en deuxième lieu, les essais de reconstruction du célèbre trône de Bathyclés dont la difficulté n'a fait qu'aiguillonner l'imagination des chercheurs.

Les premiers travaux sur Hyacinthos¹⁹⁶ rangent le personnage dans l'orbite du monde agraire et, dans un deuxième temps, l'abordent à travers le prisme de sa métonymie par excellence: l'enfant divin. C'est le cas de Fr. G. Welcker¹⁹⁷ suivi par G. F. Schömann¹⁹⁸, pour qui Hyacinthos était la personnification du phénomène printanier. Les rituels de la première partie des Hyacinthia, d'un caractère plaintif, sont interprétés comme les signes du deuil pour la végétation mourante; nous sommes en plein « *dying vegetation /child* » si cher au courant naturaliste. Plus tard, G. F. Unger, tout en adhérant aux interprétations précédentes, introduit quelques variantes dans son raisonnement. Dans la mesure où il présente Hyacinthos comme une divinité solaire faible, en contraste avec la force d'Apollon, dieu-soleil de la lumière diurne et de la chaleur estivale, Hyacinthos ne serait qu'un aspect d'Apollon « *ein Teil-Apollon* » dont la mort symboliserait la fin du printemps et le début de l'été et, les Hyacinthia, des *Leichenspiele* (jeux funéraires). Le père de l'histoire de la religion grecque ne pouvait ne pas s'arrêter sur le cas de Hyacinthos. En parcourant l'oeuvre du savant suédois nous constatons qu'il s'opère en fait une évolution dans son approche; ainsi, dans son premier travail¹⁹⁹ les Hyacinthia sont interprétées, au regard du rituel culinaire: une *panspermia*, et des danses nocturnes exécutées par des femmes, comme un culte de la fertilité, ce qui lui fait affirmer que Hyacinthos est un démon « *in der Erdtiefe wohnenden Fruchtbarkeitsgott* »²⁰⁰. Dans ses travaux postérieurs, Hyacinthos allait devenir pour Nilsson l'une des principales illustrations de sa théorie de l'enfant divin minoen²⁰¹ sans que cela apporte des modifications à son interprétation de la fête. Bon nombre de chercheurs allaient souscrire à ses conclusions en introduisant parfois des précisions de détail²⁰². Sans entrer dans les détails de cette interprétation, force est de conclure qu'alors que le mythe et le culte de Hyacinthos renferment des éléments végétaux (nom du héros, naissance d'une fleur du sang coulant de la blessure, consommation de fruits et

¹⁹⁶ Les premiers articles à aborder la figure de Hyacinthos et l'interprétation à donner à sa fête se placent peu avant le milieu du XIX^e siècle et ainsi K. O. Müller ne manqua pas de l'aborder dans son célèbre *Die Dorier*. Par contre, le premier article ayant pour sujet les Hyacinthia mettra encore quelques décennies à paraître: G. F. UNGER, « *Der Isthmientag und die Hyakinthien* » *Philologus* 37 (1877), p. 13 ss. La campagne de fouilles de Tsountas en 1890 et les interventions postérieures devaient impulser toute une série de travaux, qui aboutiront dans les années 40 du XX^e siècle à la thèse de M.J. Mellink, *Hyacinthos* publiée à Utrecht en 1943; depuis, toute une série d'articles ont vu le jour mais force est de constater que notre personnage en était rarement le sujet premier de ces recherches.

¹⁹⁷ *Die griechische Götterlehre* I, Göttingen, 1857, p. 472 ss.

¹⁹⁸ *Griechische Altertümer*, Berlin, 1859, vol. II, p. 404; 1873³ p. 457 ss.

¹⁹⁹ *Die griechische Feste*, 1906, p. 129-140.

²⁰⁰ Cf. *o.c.*, p. 140.

²⁰¹ *Minoan-Mycenaean Religion*, Lund, 1927. Dans la deuxième édition de 1950 rien de nouveau est apporté sur Hyacinthos (p. 485-87). Il convient de rappeler que l'oeuvre de Mannhardt sur les coutumes des paysans en Europe, dont la première édition date de 1875-1877 et qui sera rééditée en 1904-1905, allait marquer profondément l'esprit des chercheurs de l'époque avec sa définition du *Korn-dämon*.

²⁰² C'est le cas de L. FARNELL, *The Cults of the Greek States* vol. IV, Oxford, 1907, p. 126 (divinité pré-dorienne et dieu-enfant), de J. E. HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge,

légumes aux Hyacinthia) rien ne permet de dire que nous soyons dans le monde agricole, celui des plantes cultivées. Il est dès lors difficile d'admettre que les Hyacinthia soient à comprendre comme une fête des prémices du printemps.

Une autre des méthodes mises en oeuvre afin de comprendre les Hyacinthia a été de procéder par analogie de manière à déceler dans d'autres fêtes des traits qui permettraient d'établir des liens sur des aspects aussi divers que la nature, le déroulement, la date dans l'année ou l'importance d'un groupe d'âge ou de genre. Si la méthode comparatiste peut apporter ses fruits il n'en demeure pas moins qu'elle entraîne le risque, à notre avis, de partir très vite sur une seule donnée et d'échafauder de la sorte des hypothèses qui ne supportent pas une analyse plus détaillée, sans parler du risque d'enjambements malencontreux. En effet, s'il y a un commun dénominateur à la fête, dans la mesure où celle-ci sacralise le temps et introduit une césure dans le rythme humain pour mieux saisir le divin, il n'en demeure pas moins que nous avons affaire à des contrées de caractère différent et que l'articulation des gestes ne doit pas toujours être comprise en termes d'équation. Malgré tout, il nous semble possible, au moins dans une perspective herméneutique, d'envisager l'existence de ce que nous appellerons volontiers un *dialogue* avec les autres fêtes qui jalonnaient le calendrier spartiate. En ce sens, il est tentant de rapprocher les Hyacinthia des autres deux temps forts du calendrier religieux laconien: les *Gymnopédies* et les *Karnéia*. Cette méthode a été tentée avant nous, en dernier lieu, par M. Pettersson, de manière approfondie²⁰³. Or, il nous semble difficile de suivre cet auteur lorsqu'il conclut à l'existence d'un cycle où les trois fêtes viendraient à être l'équivalent des trois stades des rites d'initiation; à savoir: rites de séparation, liminalité et agrégation, individualisés en premier terme dans le célèbre ouvrage de Van Gennep²⁰⁴. En effet, pour Pettersson, les Hyacinthia constitueraient le premier culte d'un cycle rituel, la période de transition de la deuxième partie des fêtes se poursuivant avec la célébration des Gymnopédies et les Karneia marquant la fin. Mais regardons de près ces fêtes car il nous semble qu'elles comportent par rapport aux Hyacinthia plus d'éléments divergents que concordants. Tout d'abord la raison de leur institution. D'après la Suda²⁰⁵, les Gymnopédies

1922, p. 13 (*eniautos daimon*), de Ch. PICARD, *l.c.*, p. 210 (ancien esprit de la terre, évocation de l'une des « passions » de la terre) ou de J.M. Mellink, dont la thèse se trouve dans le sillage des études de M.P. Nilsson malgré la parution quelques années auparavant du travail d'H. Jeanmaire qui allait orienter la recherche sur de nouvelles voies. Hyacinthos est toujours compris dans l'oeuvre de Mellink comme une manifestation du dieu de la végétation qui renaît annuellement au printemps et meurt en automne, trouvant son expression religieuse à travers la fête. R. F. WILLETTS dans son *Cretan Cults and Festivals*, Londres, 1962, p. 222 parle de Hyacinthos en termes de « Minoan youthful god » et plus loin le définit comme « an annually dying and reborn god of vegetation, akin not only to Adonis, Attis and Osiris, but to his Cretan counterpart, Zeus Kretagenes » le faisant remonter à l'époque préhistorique. La fête viendrait sceller, à travers le geste de la *prothysia*, « the compromise between the Olympian and the Minoan youthful god ».

²⁰³ Cf. *o.c.*, 1992, p. 26 et chap. 4.

²⁰⁴ Cf. *o.c.*, p. 20 ss.

²⁰⁵ s.v. Γυμνοπαΐδια. Selon Eusèbe, traduit par Saint Jérôme (cf. EUSEBE, *Hier.* (éd. Helm, p. 94, lignes 8-9), les *Gymnopédies* auraient été fondées en 668 av. J.-C. par Thalétas de Gortyne, Xénodamos de Cythère,

célébrent la victoire de Sparte en Thyréatide au VI^e s. av. J.-C. Les Karneia, quant à elles, commémoraient, semble-t-il, la fin de la Première Guerre Messénienne²⁰⁶. Gymnopédies et Karneia ont donc un lien indéniable avec l'orbite de la guerre. Certes, on pourrait nous objecter que l'ostentation de la cuirasse de Timomachos devait rappeler la prise d'Amyclées et que par ce biais nous aurions aussi dans les Hyacinthia cet appel au monde guerrier. L'écho devait bien être là, mais il ne nous semble pas qu'il en constitue le motif étymologique premier comme ce fut semble-t-il le cas des deux autres fêtes invoquées plus haut. Par ailleurs, nous croyons que l'on peut mettre en avant un détail qui nous semble-t-il pourrait clore ce débat. La notion d'endurance, foncièrement inhérente aux Gymnopédies et aux Karnéia, voire, aux rites d'Artémis Orthia semble totalement absente des Hyacinthia²⁰⁷. Alors que l'exercice en pleine canicule ou la flagellation sont le moteur de ces fêtes qui peuvent même entraîner la mort des participants, rien de la sorte ne nous est connu pour les Hyacinthia qui se définissent avant tout comme une fête de réjouissances. Les auteurs anciens, qui n'ont pas manqué de souligner le caractère d'épreuve, de résistance physique, aussi bien des Gymnopédies que des Karneia en pleine canicule²⁰⁸ ne prêtent pas ce caractère à notre fête²⁰⁹.

Xénocritos de Locres, Polymnestos de Colophon et Sakadas d'Argos, PLUT., *Moralia* 1134B-C. Les Gymnopédies semblent avoir eu lieu au mois de Karneios entre le 4 et le 6.

²⁰⁶ Voir à ce propos, N. RICHER, *Les Ephores. Études sur l'histoire et sur l'image de Sparte (VIIIe-IIIe siècles avant Jésus-Christ)*, Paris, 1998, p. 539, n. 24. Selon Démétrios de Skepsis, elle représentait le militaire professionnel à Sparte et pendant le mois où avait lieu la fête, les jeunes Spartiates étaient tenus de vivre comme s'ils étaient de guerriers en campagne. Cf. ATH. IV, 141 e-f. On sait aussi qu'une danse d'hommes en armes avait lieu encore pendant les *Karneia*; cf. CALLIM. *Hymne à Apollon*, 85.

²⁰⁷ Un petit nombre de sources d'époque tardive introduit la flagellation autour de l'autel lors des Hyacinthia mais il nous semble qu'il a pu s'opérer un glissement de manière que la caractéristique la plus relevante des fêtes laconiennes a été prêtée à toutes les autres. Il ne faut pas oublier en ce sens que Libanios, lors de son séjour à Athènes, entre 336 et 339, disait qu'assister à la fête des fouets à Sparte était, pour tout voyageur de passage en Grèce, le spectacle à ne pas manquer. Cf. *Discours* I, 23. C'est dire la banalisation de ces gestes qui ne semblent plus avoir qu'un intérêt « touristique ». Pour la présence possible des flagellations aux Hyacinthia: Philostrate: ἡ δὲ Ἑλλάς πῶς ἔεφη, περὶ αὐτῶν γινώσκει - Ξυνίασιν, εἶπεν, ὥσπερ εἰς τὰ Ἰακίνθια καὶ τὰς Γυμνοπαιδίας, θεασόμενοι ξὺν ἡδονῇ τε ὀρμῇ πάση. Hétychius, s.v. « Gymnopaidia » avance: « Certains disent que c'est une fête spartiate au cours de laquelle les éphèbes couraient en cercle autour de l'autel de l'Amyclaion en se frappant le dos les uns les autres. Mais c'est faux... ». Une Scholie à Platon, *Lois* I, 633 b, s'exprime au sens contraire. Certains chercheurs envisagent néanmoins que ce rite puisse faire partie des Hyacinthia et si tel est le cas, la flagellation pourrait être comprise comme l'épreuve marquant la fin de l'agogé, « en quelque sorte le couronnement ». Cf. J. DUCAT, « Un rituel samien », *BCH* 119 (1995), p. 339-368; ici p. 348; traduction Hétychius, p. 353. D'autres auteurs acceptent l'existence d'une distribution de coups de fouet aux Gymnopédies et à Amyclées comme B. SERGENT, « Le sens d'une danse spartiate », *DHA* 19,2 (1993), p. 161-178.

²⁰⁸ C'est le cas entre autres de PLATON, *Lois* I, 633 c: « Il y a chez nous le redoutable entraînement des Gymnopaidiai, quand il s'agit de résister aux assauts de la canicule » (Nous empruntons la traduction à B. SERGENT, *l.c.*, p. 166.) ou de la SUDA, s.v. *Lykourgos* et *Gymnopaidiai*.

²⁰⁹ Nous ne suivons pas cependant Sergent lorsqu'il affirme que puisque les Gymnopédies étaient dédiées à Apollon Pythien et que celui-ci était identique à l'Apollon Amycléen, il serait alors logique qu'une partie des actes des Gymnopédies aient pour cadre le sanctuaire de l'Amyclaion. Cf. *l.c.*, p. 169. L'auteur se base

Cette différence de nature ne permet pas à notre avis de mettre sur pied d'égalité les Hyacinthia et les Gymnopédies ou les Karneia. Il n'en reste pas moins que toutes trois ont pour divinité tutélaire Apollon et que leur voisinage dans le temps ne devait pas être fortuit. Nous croyons bien qu'il existe un rapport intime entre ces trois festivités tout comme le souligne Pettersson mais il nous semble que la clé de lecture utilisée par ce chercheur n'est pas adéquate. Bien plus qu'à une sorte de « métaphore » des rites de passage dans leur trois phases fondamentales, - étiquetage par ailleurs moderne -, les Hyacinthia se placent bien plutôt à une sorte de charnière, soit au moment où se montrent tous ceux qui ont accompli les tâches inhérentes à leur stade de *paideia* dans l'année ou à celui où se montrent tous ceux qui, aussi bien filles que garçons, vont entamer un nouveau degré du parcours.

Outre la mise en parallèle avec le reste des fêtes spartiates, qui apparaîtra de manière récurrente dans l'historiographie et, avant même que les premières théories sur l'enfant divin et ses différents niveaux de cristallisation soient devenues obsolètes²¹⁰, une nouvelle lecture du mythe²¹¹ se profila à l'horizon. Les travaux de Jeanmaire²¹² auxquels feront suite ceux de Brelich sont venus éclairer d'un jour nouveau la problématique; les Hyacinthia embrasseraient en fait tous les traits d'une fête initiatique dont le mythe conserverait la trace; autrement dit, la mort du héros serait à lire comme le passage définitif et sans retour au monde adulte. Hyacinthos, par sa mort, devient éraste potentiel et abandonne le monde des éromènes²¹³.

sur le passage de Pausanias qui, en décrivant la statue d'Apollon Pythien à Thornax, dit qu'elle est identique à celle de l'Amyclaion. Or, à notre connaissance aucune source ne qualifie expressément l'Apollon d'Amyclées par l'épiclèse de Pythien et les sources anciennes s'accordent à préciser le cadre des Gymnopédies où même une zone de l'agora leur était réservée.

²¹⁰ En fait les interprétations en clé « végétale », de Hyacinthos et de sa fête sous ses différentes formes ont fait long feu et ont été reprises avec plus ou moins de bonheur jusqu'à nos jours. C'est le cas notamment de L. Piccirilli, pour qui nous aurions affaire à une divinité pré-dorienne de la végétation qui deviendra, avec l'arrivée d'Apollon, concomitante pour l'auteur à celle des Doriens, une simple divinité des Enfers subordonnée à celle de la lumière. Du besoin de réconcilier deux êtres qui se présentent pour l'auteur comme diamétralement différents, voire irréconciliables, serait né le mythe. Dans le sillage de Piccirilli on peut encore mentionner les travaux d'I. CHIRASSI, *o.c.*, p. 157-177, de B. C. DIETRICH, «The Dorian Hyacinthia: a Survival from the Bronze Age», *Kadmos* 14 (1975), p. 133-142, J. MIKALSON, « Erechtheus and the Panathenaia », *AJPh* 97, 2 (1976), p. 141-153; R. A. ANTAYA, *o.c.*, p. 112 et plus récemment de J. SOLOMON, *Apollo, Origins and Influences*, Londres, 1994, p. 43.

²¹¹ Outre ces deux grands courants, il faut relever la figure d'autres auteurs qui ne vont pas se ranger automatiquement du côté des courants préétablis tels que E. Rohde qui eut le mérite de replacer le héros dans son contexte géographique et de s'interroger sur la présence du tombeau et sur l'existence d'une *prothysia*. Cf. *o.c.*, 1894, p. 131; 1898 p. 137-141.

²¹² H. JEANMAIRE, *o.c.*

²¹³ D'autres auteurs comme G. ABRUZZESE CALABRESE, *l.c.*, p. 7-33 font une compilation des différents « acquis » sur la fête suivant en général les lignes tracées par Brelich, Chirassi, Pugliese Carratelli et Fougères sans proposer de discussion alternative. D'autres encore comme Pettersson voient dans le jeune Hyacinthos, éromenos d'Apollon, une invention iconographique qui voit le jour à la fin du VI^e s. av. J.-C. en rapport probablement avec les nécessités du symposium aristocratique à Athènes (Cf. *o.c.*, p. 124) dans ce qui nous semble une lecture biaisée des sources.

Brelich²¹⁴ devait cependant franchir un pas de plus, ce que d'autres auteurs comme Calame²¹⁵ ou Sergent²¹⁶ feront à leur tour après lui. Ces auteurs voient dans les Hyacinthia une fête du renouveau total qui faisait déjà parler à Brelich de fête de *capodanno*. Ils soutiennent, non sans raison, que l'on connaît d'autres fêtes proprement initiatiques dans le milieu spartiate comme les *Gymnopédies* où seuls interviennent ceux que concerne le passage de classe d'âge; or, les Hyacinthia impliquent bien toute la société et encore la divinité, comme le montre de manière indubitable le fait que la statue d'Apollon reçoive un nouveau péplos à cette occasion. Le fait que le traité²¹⁷ signé entre Sparte et Athènes soit renouvelé annuellement lors des Hyacinthia à Sparte et des Dionysia à Athènes viendrait encore étayer cette interprétation, tout comme le caractère ouvert de la fête, paradoxal au sein d'une société tellement stricte en la matière.

Il est facile de s'emballer devant tous ces éléments si nous les prenons les uns après les autres, hors contexte. Or, il nous semble qu'une certaine prudence s'impose. En effet, les Hyacinthia présentent une structure foncièrement antithétique mais on ne doit pas en conclure que nous sommes en présence d'une fête de fin d'année où les premiers gestes seraient alors à comprendre comme le bouleversement, la négation de l'ordre établi pour mieux l'affirmer. Nous négligerions le fait que deux divinités se partagent la fête (ou un héros et un dieu pour être plus exacts) et que cette dualité est à la base de bon nombre de rites. Nous ne retiendrons de ces thèses que les notions de renouvellement et de rassemblement qui émanent de ce type des fêtes et qu'indubitablement, les Hyacinthia partagent²¹⁸.

Nous avons dit plus haut qu'une interprétation de la fête en termes exclusivement agraires serait erronée, or, dans cette *catharsis* globale et à travers les interdits alimentaires, ce passage du monde sauvage au monde civilisé qu'incarne en Grèce l'activité agricole, est aussi pris en compte. Ainsi, on nous dit que le premier jour on s'abstient de consommer du pain et des gâteaux. Or, il nous semble, qu'elle s'explique mieux par le fait que la mort introduit une rupture dans l'ordre humain - une interruption, en lui interdisant les gestes garants de sa survie et devant laquelle ils s'avèrent vains - que par une quelconque volonté de retour à une étape antérieure

²¹⁴ Cf. *o.c.*, p.142-144. Brelich cherchait à devancer les possibles critiques sur son interprétation qui n'auraient qu'à attirer l'attention sur le fait que l'année officielle spartiate commençait après l'équinoxe d'automne et que, de ce fait, on pourrait difficilement faire coïncider les Hyacinthia avec cette période de l'année. Il étudie le problème en avançant que dans une même année on pouvait rencontrer plusieurs moments que, du point de vue religieux, fonctionnent comme « capodanno ». Cf. *o.c.*, p. 142, n. 88.

²¹⁵ Cf. *o.c.*, vol. II. p. 313-318.

²¹⁶ Cf. *o.c.*, 1984, p. 115-116.

²¹⁷ THUC. V, 23.

²¹⁸ En ce sens, nous souscrivons ici à l'avis de P. Brulé qui voit dans ce terme « une image servant à mieux faire sentir l'image de renouvellement du cosmos et des sociétés humaines qui s'y attachent ». Cf. *l.c.*, p. 26. Les avis les plus extrêmes vont jusqu'à dire que la première partie de la fête consacrée au héros se caractérise par « l'absence de toute forme de culte » ce qui nous semble absolument indéfendable. Cf. M. CORSANO, *l.c.*, p. 124 n. 18.

à la civilisation. L'abandon de tous les rites caractéristiques de la fête, auquel le deuil contraint introduit un certain état de sauvagerie dans la mesure où les gestes qui servent à définir la communauté se voient interdits. Elle impose en outre la « dissolution » alors que le rassemblement, la présence de groupes fortement structurés est ce qui définit au mieux la société spartiate; le deuil dissout momentanément les piliers de la communauté.

En conclusion, les Hyacinthia présentent une structure antithétique dans une optique qui somme toute n'est pas étonnante dans la pensée grecque et qui pourrait se résoudre en une sorte d'aphorisme: nier pour mieux affirmer. La division en deux parties diamétralement opposées ne fait pas de doute, c'est par ailleurs ainsi qu'elle semblait être vécue par les participants mais aussi par les auteurs qui nous en ont parlé. Or, cette opposition radicale ne peut servir qu'à mieux marquer l'interdépendance entre les deux. Elles se regardent en miroir de manière à intégrer un tout. En ce sens, les Hyacinthia nous apparaissent comme l'une des fêtes les plus intéressantes de la Grèce ancienne du point de vue anthropologique.

2.7. LES HYACINTHIA : ESSAI D'INTERPRÉTATION

A notre avis et, après le parcours que nous venons de faire à travers les différentes interprétations émises, un premier constat s'impose: il faut se refuser à vouloir ranger à tout prix la figure de Hyacinthos et sa fête dans une catégorie trop hermétique au risque de procéder à une mésinterprétation en contraignant la figure à une catégorisation, somme toute moderne, tout comme de se garder de cantonner le mythe et la fête, qui nous intéressent ici, à l'intérieur de cloisons auxquels nous habitue trop souvent la recherche.

En fait, les Hyacinthia sont peut-être moins obscures qu'on ne le pense. Face aux deux grands courants dont il a été question plus haut, il nous semble qu'il convient d'introduire certaines nuances que nous avons déjà avancées en partie. En ce qui concerne l'étiquette de « rituel d'initiation », une première remarque d'ordre sémantique s'impose. Par rite d'initiation²¹⁹ on comprend d'habitude une série de gestes bien définis et réglés, exécutés par un groupe donné qui, à son tour, est défini par des critères de genre et d'âge ou d'appartenance à un groupe social donné. Autrement dit, ils sont exclusifs par définition. Or, rien de tout cela se retrouve dans les Hyacinthia, où nous voyons que tous les groupes d'âge et les groupes sociaux sont représentés. Il y a bien partage des tâches entre hommes et femmes et encore par âges et catégories sociales, mais point d'exclusion. En ce sens, il nous semble

²¹⁹ Il existe une vaste production scientifique sur le thème de l'initiation en Grèce. Nous aimerions juste attirer l'attention ici sur un article qui mettait déjà dans les années 60 du XX^e siècle l'accent sur l'importance d'une utilisation correcte du terme. Cf. A. BRELICH, « Initiation et histoire », in C.J. BLEEKER (Éd.), *Initiation. Contributions to the Theme of the Study: Conference of the International Association for the History of Religions*, Leiden, 1965, p. 222-231.

que la prudence s'impose au moment de manier des termes qui sont très spécifiques. En effet, l'acception du terme dans les dictionnaires n'est autre que « admission à une religion, un culte, dans une société secrète, à un état social particulier » le terme apparaît donc connoté par la notion de fermeture. Au risque d'être accusée de formalisme, nous pensons que, dans ce cas concret, des réserves s'imposent compte tenu des connotations du terme. Il suffit de penser à d'autres fêtes spartiates qui s'insèrent bien dans cette définition, comme les Gymnopédies ou les Karnéia pour ne citer que les plus emblématiques. Les Hyacinthia nous semblent par contre obéir à une autre logique.

Notre deuxième remarque va à l'encontre de l'appellation spécifique de « fête de fin d'année » car on n'observe pas le renversement typique de ce genre de festivités où, pendant un temps donné, la société est bouleversée de fond en comble allant même jusqu'au renversement des rôles. A notre avis, nous sommes bien plus dans une « fête de montre »²²⁰, dans une grande kermesse qui permet aux différents groupes qui évoluent d'habitude en solitaire, de prendre conscience de l'existence du reste, d'établir somme toute, des liens qui permettront aux uns et aux autres de parachever leur formation ou leur intégration. C'est cette lecture qui nous semble rendre le mieux compte des parades des jeunes filles. Nous ne sommes pas en présence de courses à pied, qui elles ont une symbolique arrêtée et préfigurent le moment ultime de leur initiation, qui ne peut conduire dans la mentalité spartiate, qu'au mariage mais, bien au moment où elles défilent à la vue de tous et qui plus est, sur des chars somptueux, préparés sûrement ex professo pour l'occasion. Tout est là pour dresser une fresque bariolée, somptueuse, au pôle opposé de la circonspection générale de la société spartiate et de la rigidité qui entoure la plupart de ses fêtes. On peut en ce sens invoquer un passage assez révélateur de Plutarque lorsqu'il affirme que « *c'était aussi un moyen d'exciter au mariage que ces processions, cette nudité, et ces luttes des jeunes filles sous les yeux des jeunes gens, qui se sentaient entraînés, comme dit Platon, par la force contraignante de l'amour*²²¹ ». C'est bien ce que nous avons là; une incitation au mariage et non pas le rituel à proprement parler qui lui se régît par des gestes bien configurés. Quelque chose de semblable se passe également dans le cas des garçons qui cherchent à montrer leur excellence aux différents concours devant un large public qui est là pour sanctionner l'exploit. L'acception de fête de fin d'année nous semble donc seulement admissible dans la mesure où les Hyacinthia partagent avec elles les notions de rassemblement et d'intégration de toute la population, comme nous l'avons mis en avant plus haut.

A ce niveau de notre discours interprétatif il nous semble utile de revenir au mythe, car il renferme peut-être la clé ultime de lecture. En effet, un fait semble avoir échappé à la recherche. Notre héros meurt; il n'atteint pas l'âge adulte, il reste

²²⁰ Nous empruntons ce terme qui nous semble transcrire au mieux le caractère de la fête à P. Brulé. Cf. *l.c.*, p. 31 et p. 36.

²²¹ PLUT. *Lyc.* 15, 1.

à tout jamais figé dans la figure de l'éternel *initianthus* - dont Achille restera à tout jamais le héros paradigmatique - ce qui par définition ne peut pas exister parce que tout futur membre à part entière de la communauté est tenu d'accepter sa destinée et d'évoluer au point de pouvoir intégrer le monde des adultes, au sens large du terme, atteignant une maturité physique et civique. La mort de Hyacinthos ne semble alors pouvoir être comprise qu'en termes initiatiques ou, tout au moins, c'est ainsi qu'elle a été saisie par la plupart des chercheurs qui se sont arrêtés sur la question. Or, nous croyons que l'on peut proposer une autre lecture qui ne fait pas elle intervenir des notions de sublimation. En effet, la mise en scène d'une mort initiatique est attestée dans de nombreuses cultures anciennes et dans des sociétés tribales mais elle se produit à la fin du parcours de l'initié de manière à sceller le passage entre une étape désormais révolue et une nouvelle qui exige du candidat un apprentissage préalable; que ce passage ait été compris comme une sorte de mort, n'a rien d'étonnant. Le problème est que l'initiation de Hyacinthos n'aboutit pas, il n'atteint pas le monde des érades potentiels; bien au contraire, il nous semble matérialiser la crainte inhérente à toute société ancienne de ne pas voir ses enfants atteindre l'âge adulte avec tout ce que cela implique pour la communauté. L'enfance et l'adolescence étaient des périodes on ne peut plus critiques où la mortalité devait peser lourd sur l'avenir de la société. À notre avis, Hyacinthos sert à stigmatiser cette crainte omniprésente et pourrait fonctionner alors comme le *pharmakos* par excellence. Par son biais, la société entière se voue à une sorte d'exorcisme collectif contre l'angoisse de la mort des générations futures, ce qui expliquerait aussi l'importance dont sont revêtues les Tithénidia par la même occasion. On renoue par ce biais avec les forces kourotrophiques et de gestation en chassant ce qui ne « doit pas être » incarné dans la mort *par accident* de Hyacinthos et dans celle de Polyboia encore vierge; deux destins tronqués qui ne verront pas leurs noms gravés sur leurs tombeaux²²². Ils sont les paradigmes²²³, des jeunes qui n'atteignent pas leur *télos* et

²²² PLUT. *Lyc.*, 27, 3-4. Le fait de commémorer ceux qui ont échoué bien que dans notre pensée puisse paraître étrange était par contre tout à fait concevable en milieu laconien. Ainsi par exemple Lucien nous dit que les jeunes gens morts pendant les flagellations auraient eu des statues dressées aux frais de l'Etat, bien que les dires de l'auteur n'aient pas pu être ratifiés. Il en va de même des jeunes femmes mortes en couches. En ce sens nous souscrivons aux propos de Jean Ducat lorsqu'il signale qu'il existait aussi à Sparte « une belle mort » féminine : la mort en couches. Cf. J. DUCAT, « La femme de Sparte et la guerre », *Pallas*, 51 (1999), p. 159-171, ici p. 170. La figure de Polyboia reste très difficile à cerner et ce n'est par Pausanias qu'elle est mise en relation avec Hyacinthos (III, 19, 4). Curieusement alors que l'auteur la décrit représentée à côté de son frère sur l'autel de l'Amyclaion en nous précisant qu'elle est morte alors qu'elle était encore jeune fille, nous ne trouvons nulle trace dans les récits généalogiques de la protohistoire laconienne. Mis à part le passage de Pausanias nous ne disposons que d'une glose d'Hésychius (s.v. Πολύβοια) où elle est définie comme « une déesse pouvant être identifiée avec Artémis ou Coré » et une autre glose de Méthode (*Inedita poet. Graec.* frg. Éd. Reitzenstein, Rostock 1890/91) où Polyboia est celle « par qui la paix s'établit sur Terre et celle qui apprivoise les bêtes ».

²²³ C'est aussi en ce sens que L. Bruit interprète la fête : « ... *the death of Hyakinthos is paradeigmatic, expressing the ever-present threat of destruction to the living forces of the city. It is against this death that the city is to forearm itself, by celebrating first the rites of mourning aimed at exorcizing it and then the festival which presides over the introduction of the young generation* ». Cf. *l.c.*, p. 166.

de ce fait ne reversent pas dans la communauté les efforts déployés pour leur agogé. En ce sens, nous ne pouvons que partager les propos de L. Bruit : devant le miroir de la stérilité, on ne peut qu'invoquer les forces fécondatrices. La mort de Hyacinthos, mais aussi celle de Polyboia, sont paradigmatiques et illustrent les forces de destruction qui peuvent toujours guetter la cité. En commémorant leur mort, la cité entière se livre à une catharsis collective pour faire appel ensuite aux forces renaissantes de la nature, nature construite, donc culture. C'est contre cette mort que la cité se dresse, en célébrant tout d'abord des rites de deuil et d'exorcisme qui cèdent le pas ensuite aux réjouissances de l'introduction de la jeunesse, de la jeune génération, autrement dit, celle qui est appelée à garantir la continuité dans l'espace de la communauté. La fête double trouverait ainsi toute sa cohérence ; au deuil pour la vie inaboutie des jeunes générations incarné en Hyacinthos s'en suit le bonheur retrouvé de la cité.

Il est évident que tout rituel se prête à plusieurs lectures et, par ailleurs, il ne faut pas exclure le fait que le culte ait évolué au fil des âges et que certains aspects aient été mis en avant au détriment d'autres, sans oublier que les sources littéraires ne nous offrent que des images figées et éparpillées dans le temps. Il ne faut pas exclure, par la même occasion, que les réaménagements qui changèrent le visage du sanctuaire lors de l'érection du trône²²⁴ virent aussi des changements au niveau de la liturgie, mais l'origine du culte nous semble obéir aux raisons invoquées plus haut. Dans cette optique, Hyacinthos, par ce curieux jeu de contraires qui se met en place dans la religion grecque, pourrait avoir été dans un premier temps et avant de se voir adjoindre la figure d'Apollon, la divinité tutélaire autochtone des jeunes garçons, comme ce fut vraisemblablement le cas de manière plus évanescence de Polyboia pour les jeunes filles, et voir son rôle limité par la suite²²⁵.

²²⁴ Le contexte politique dut également être déterminant. Sur cet aspect, FAUSTOFERRI, o.c. et en dernier lieu : M. MORENO CONDE, « Los seres híbridos en el Peloponeso y su apropiación con fines políticos », in, I. IZQUIERDO & H. LEMEAUX (Coords.) *Seres Híbridos. Apropiación de motivos míticos mediterráneos*, Madrid, 2003, p. 167-179.

²²⁵ Toute proportion gardée, son cas pourrait être proche des rapports qui se tissent entre Iphigénie et Artémis où, pour ainsi dire, la première se spécialise, dans la mesure où elle va recevoir les habits des femmes mortes en couches et incarner d'une certaine manière, l'aspect négatif qui peut guetter la naissance.