



Master

2021

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Les Grecs face à la Lydie: visions d'une civilisation anatolienne dans la
poésie archaïque

Martin, Frances Claire Meredith

How to cite

MARTIN, Frances Claire Meredith. Les Grecs face à la Lydie: visions d'une civilisation anatolienne dans la poésie archaïque. Master, 2021.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:159489>

Les Grecs face à la Lydie : visions d'une civilisation anatolienne dans la poésie archaïque

présenté par Frances Martin
sous la direction du Prof. Paul Schubert

en vue de l'obtention du diplôme de maîtrise universitaire en Sciences de l'Antiquité
avec spécialisation en langue et littérature grecques

Université de Genève, juin 2021

Table des matières

Introduction	4
I. La Lydie dans son contexte	
a. Le territoire lydien, lieu de rencontres	7
b. Lydiens, Méoniens ou Sardiens ? Quelques considérations linguistiques	11
c. De Lydos à Crésus : une chronologie du royaume lydien	13
d. Les Grecs en Anatolie	17
e. Conclusion	20
II. La Méonie homérique	
a. Homère et la Méonie	22
b. La Méonie dans le panorama anatolien	25
c. La Méonie personnifiée	29
d. La Méonie au-delà des Méoniens	33
e. Conclusion	37
III. Grecs et Lydiens au temps des Mermnades	
a. La royauté lydienne vue depuis la Grèce	39
b. Les Lydiens sur l'échiquier politique	42
c. Ἀβροσύνη : vivre à la lydienne	49
d. Conclusion	54
IV. Alcman, Sappho et Hipponax : trois poètes face à la Lydie	
a. Alcman, un Lydien à Sparte ?	56
b. La Lydie de Sappho, objet du désir	62
c. Crésus parmi les plébéiens : la Lydie d'Hipponax	69
d. Conclusion	77
V. Les Lydiens après la Lydie	
a. Une fin mythifiée	79
b. La satrapie de Lydie en conflit avec la Grèce	85

c. Des héros venus d'ailleurs : l'altérité lydienne dans les mythes grecs	88
d. Une musique (mixo)lydienne	93
e. Conclusion	97
Conclusion	99
Bibliographie	105

Introduction

Λυδοὶ δὲ νόμοισι μὲν παραπλησίοισι χρέωνται καὶ Ἕλληνας, χωρὶς ἢ ὅτι τὰ θήλεα τέκνα καταπορνεύουσι.

*Les Lydiens ont des coutumes similaires à celles des Grecs, excepté qu'ils livrent leurs filles à la prostitution.*¹

En ces mots, Hérodote résume la culture des Lydiens, peuple anatolien qui habita la vallée de l'Hermos au premier millénaire av. J.-C. La proximité de ce peuple aux Grecs, loin de se limiter à des coutumes partagées, sous-tend de nombreux autres passages des *Histoires* : avant la conquête du royaume lydien par les Perses, les sages grecs auraient fréquenté la cour lydienne, tandis que les rois lydiens auraient envoyé des offrandes aux sanctuaires grecs². Pourtant, pour Hérodote, un point majeur différencie les Grecs des Lydiens : ces derniers pratiquent une sexualité débauchée, incompatible avec les valeurs grecques. La même idée imprègne la littérature grecque du V^e siècle av. J.-C. et après, qui fait de la Lydie une civilisation sexualisée, voluptueuse et efféminée, symbole d'un luxe excessif qui mène à la mollesse.

Pourquoi une vision si péjorative d'un peuple reconnu comme autrefois si proche ? D'où tire-t-elle son origine, et à quel point reflète-t-elle la vision de ces Grecs qui côtoyèrent les Lydiens, comme Hérodote en témoigne, aux VII^e et VI^e siècles ? C'est de ces questionnements qu'est né notre travail. Par suite, nous avons tourné notre regard vers la poésie grecque archaïque, une collection de sources relativement éparse et fragmentaire, mais qui préserve malgré tout les points de vue d'auteurs contemporains du royaume lydien à son apogée. En survolant ces textes, nos questions se sont concrétisées en une volonté de retracer, grâce à un corpus constitué des passages les plus pertinents, les diverses perceptions grecques de la Lydie au cours de l'histoire de celle-ci, de ses débuts jusqu'à quelques décennies avant la rédaction des *Histoires* d'Hérodote.

Notre intention, au cours de ce travail, est donc de comprendre la genèse de l'image de la Lydie présente chez Hérodote ; mais plus largement, nous entendons au-delà de cette image et déceler celles qui lui ont précédé. Une telle approche enrichit en effet la recherche en ce qu'elle permet d'éclairer le rapport des Grecs à un peuple anatolien, et donc étranger, à l'époque archaïque. À cet effet, nous avons inclus dans notre visée le contexte politique et culturel derrière les sources de

¹ Hérodote 1.94.

² Hérodote 1.14, 1.25, 1.29, 1.92.

notre corpus, dans le but de déchiffrer à travers elles non seulement comment la Lydie était perçue, mais aussi où, comment et pourquoi les peuples grec et lydien interagissaient aux VII^e et VI^e siècles. Cela fait, il devient possible d'établir le rôle joué par ces facteurs dans le développement de différentes visions de la Lydie, et par extension, dans la formation des stéréotypes répandus au V^e siècle.

Notre travail s'inscrit dans le sillon de plusieurs recherches déjà effectuées. En particulier, les articles de Kurke (1992) et Parker (1998) suivent une approche semblable à la nôtre en étudiant les connotations d'un certain mot associé à la Lydie – respectivement ἀβροσύνη (délicatesse) et τύραννος (tyran) – de ses premières apparitions jusqu'à son usage en Grèce classique. Chacun de ces travaux a révélé le glissement du mot en question, positif à l'origine, vers un sens péjoratif. De même, une opinion favorable de la Lydie a déjà été remarquée chez certains auteurs archaïques : c'est avant tout le cas de Sappho, comme Burnett (1983), Rissman (1983) et Ferrari (2010) l'ont tous démontré. Grâce aux jalons posés par ces études, nous sommes en mesure d'affirmer que les Grecs des VII^e et VI^e siècles portaient sur la Lydie un regard souvent approbateur, voire admirateur, mais qu'un revirement de cette vision eut lieu au tournant du V^e siècle. Un examen approfondi de la question, basé sur la poésie archaïque dans son ensemble, n'a cependant pas encore été fait, et c'est sur cette lacune que notre travail s'est construit.

Afin de suivre l'émergence et l'évolution d'idées de manière aussi complète que l'état de la documentation le permet, nous avons choisi de traiter d'une période plutôt vaste : elle couvre l'entièreté des VII^e et VI^e siècles, de même que les premières décennies du V^e. Il nous a paru nécessaire de débiter avec Homère, dont les épopées offrent un aperçu des germes de la Lydie et de sa place dans l'imaginaire grec. Les deux siècles suivants représentent le coeur de notre sujet ; le royaume lydien fut alors au sommet de sa puissance, et la quantité de textes qui en font mention illustrent quelle importance cette civilisation prenait dans l'esprit des Grecs. Au palmarès de nos sources pour cette époque figurent Archiloque, Alcman, Mimnerme, Sappho, Alcée, Théognis, Hipponax, Xénophane et Anacréon. Enfin, notre étude se clôt avec Eschyle, Pindare et Bacchylide, trois auteurs qui composèrent leurs oeuvres peu après les guerres médiques, un moment charnière dans l'histoire grecque lors duquel le souvenir culturel du royaume lydien fut canonisé.

Nous avons constitué ce corpus à l'aide du site web du *Thesaurus Linguae Graecae*, qui nous a fourni une liste initiale de références textuelles au peuple lydien (identifiées grâce à une recherche de mots commençant par λυδ-). Une lecture rapide de celles-ci a révélé la présence d'éléments supplémentaires, des anthroponymes, des toponymes, ou encore des objets associés par les Grecs à la Lydie ; dans un second temps, nous avons donc procédé à une nouvelle recherche afin de recenser

toutes les apparitions de ces éléments, y compris dans des contextes où leur lien à la Lydie est implicite. Bien que notre dépistage se soit voulu méticuleux, nous admettons de bonne grâce que certains passages autrement pertinents ont pu échapper à notre attention, une erreur que nous assumons pleinement le cas échéant. Par ailleurs, les références que nous avons rassemblées ne nous ont pas toutes paru nécessiter une discussion approfondie, aussi en avons-nous relégué certaines à de brèves évocations dans notre travail, parfois seulement en notes de bas de page. Nous sommes néanmoins d'avis que ces omissions infirment peu nos conclusions et sont supplées en partie, sinon entièrement, par les passages étudiés en détail.

En ce qui concerne ces derniers, les textes que nous avons reproduits dans notre travail ainsi que la numérotation des fragments sont issus à chaque reprise des éditions Loeb. Les traductions fournies sont les nôtres, et leur valeur littéraire est limitée par le fait qu'elles servent avant tout d'appui à la compréhension. Notre argumentation se fonde en effet sur la version grecque et non pas française de nos sources ; c'est pourquoi nous avons pris soin d'analyser la forme de même que le contenu de chacune avec précision. Notre réflexion, ce faisant, s'est portée sur l'image que dépeint chaque auteur de la Lydie et la place qu'occupe celle-ci dans le passage en question, mais aussi, après une mise en relation avec les données historiographiques et archéologiques à notre disposition, sur le contexte de cette image et son apport à nos connaissances sur les Lydiens et leurs contacts avec les Grecs.

En suivant cette approche, nous ne prétendons nullement rédiger une histoire de la Lydie même, bien que notre premier chapitre en résume les points les plus importants. Au contraire, les pages qui suivent concernent l'histoire d'une relation interculturelle, vue de manière aussi immédiate que subjective par ceux qui participèrent à son écriture. Nous espérons que l'étude de cette relation permettra de nuancer nos présuppositions à son sujet, tirées entre autres des *Histoires* d'Hérodote ; et qu'elle nous amènera, enfin, à reconsidérer et approfondir notre conception du royaume lydien, qui dépend à ce jour principalement des sources grecques.

Chapitre 1

La Lydie dans son contexte

Avant de nous plonger dans la poésie grecque, il nous faut résumer l'état de nos connaissances sur la Lydie et le peuple lydien, et situer ces derniers dans le temps et l'espace ainsi qu'en relation avec leurs peuples voisins. Ce chapitre servira à cet effet, à travers quatre axes successifs : tout d'abord, ayant localisé la Lydie dans l'espace géographique, nous nous pencherons sur l'archéologie de la région et ce qu'elle apporte à notre compréhension des Lydiens ; deuxièmement, nous offrirons quelques généralités sur l'origine de ce peuple et de leur langue vis-à-vis des autres peuples anatoliens ; en troisième lieu, en nous aidant des sources littéraires, nous établirons une chronologie du royaume lydien jusqu'à sa conquête par les Perses ; enfin, nous nous intéresserons à la présence grecque en Asie Mineure et aux points de contact entre Grecs et Lydiens, afin d'établir dans quel contexte les sources poétiques dont nous discuterons par la suite s'inscrivent.

Le territoire lydien, lieu de rencontres

Les sources grecques sont loquaces quant à l'environnement des Lydiens : elles les situent en Anatolie occidentale, au sud de la Mysie et au nord de la Carie, dans la vallée de l'Hermos (aujourd'hui le Gediz). C'est sur la rive gauche de ce fleuve qu'était située la capitale lydienne, Sardes, de laquelle le village qui s'y trouve actuellement, Sart, préserve le nom. Un autre cours d'eau, le Pactole (Sart Çayı), coule au pied de la citadelle en provenance du mont Tmôle (Boz Dağ), lui-même à une vingtaine de kilomètres de Sardes. Le mont Sipyle (Manisa Dağ), un peu plus loin, marque l'horizon ouest. Enfin, sur la rive droite de l'Hermos et à une dizaine de kilomètres seulement de Sardes, le lac gygéen (Marmara Gölü) complète le panorama lydien. À proximité se dressent les tumuli de Bin Tepe, dont le plus élevé était identifié par les Grecs à la tombe d'Alyatte ; ouverte et fouillée en 1853, elle avait malheureusement déjà été pillée dans l'antiquité.

Si le cœur géographique de la civilisation lydienne est depuis longtemps connu, il a fait l'objet de très peu de fouilles archéologiques. La plupart se sont concentrées sur la ville de Sardes, et de surcroît, sur ses niveaux plus tardifs ; seul 1% environ du niveau datant du royaume lydien a été exploré³. Malgré tout, des sondages de surface ont montré que la région était habitée depuis le paléolithique moyen⁴. Ses habitants montèrent en puissance vers le XVIII^e siècle av. J.-C., lorsque

³ Payne & Wintjes 2016 : 47.

⁴ Roosevelt 2010 : 41.

de grands forts apparurent dans la vallée de l’Hermos, le plus important étant celui de Kaymakçı près du lac gygéen. Presque quatre fois plus grand que la citadelle contemporaine de Troie VI, il fut occupé jusqu’au début du XII^e siècle et constituait sans doute la capitale régionale. Les trouvailles archéologiques montrent qu’il s’agissait d’une ville économiquement active, prospère, et hautement fortifiée⁵.

Son nom reste inconnu, mais il est vraisemblable que son territoire était celui appelé *Šēḫaš utnē* (pays de la rivière Šēḫa) par les Hittites⁶. Ce pays fut conquis par le roi hittite Muršili II (1321-1295 av. J.-C. environ), et en effet, les trouvailles archéologiques de la vallée de l’Hermos montrent une certaine influence hittite sur ses habitants⁷. La culture matérielle est néanmoins largement locale, et a des caractéristiques proches de celles des autres sites de l’Anatolie occidentale⁸. De nombreuses preuves de contacts avec les Grecs mycéniens ont également été retrouvées, plaçant la citadelle de Kaymakçı, et la vallée de l’Hermos de manière générale, dans une position stratégique à cheval entre le pouvoir mycénien à l’ouest et les Hittites à l’est⁹.

Kaymakçı et les autres forteresses de la région furent abandonnées à la fin de l’âge du bronze. Quelques destructions de sites sont attestées, à inscrire dans le contexte de destruction générale de localités méditerranéennes pendant l’effondrement de l’âge du bronze tardif, et des changements dans la culture matérielle ont eu lieu, mais une certaine continuité est visible à travers l’occupation durable de certains sites, dont Sardes, déjà habitée vers la fin de l’âge du bronze¹⁰. La continuité culturelle du début de l’âge du fer jusqu’à la conquête perse au VI^e siècle est certaine. Il en découle que les Lydiens se trouvaient déjà sur place au tournant du XII^e siècle, mais il est difficile de déterminer s’ils sont arrivés en Lydie à ce moment-là, ou s’ils y habitaient déjà au temps de Kaymakçı. Au vu des changements culturels ainsi que des considérations linguistiques développées ci-dessous, il est bien possible qu’une nouvelle population s’installa dans la région, mais il nous faut rester précautionneux face à cette possibilité. En effet, l’irruption d’un nouveau peuple ne signifie pas la disparition de son prédécesseur, et il se peut tout à fait que les habitants de la vallée de l’Hermos restèrent sur place et furent simplement gouvernés par une nouvelle élite, fraîchement arrivée ou non.

⁵ Roosevelt *et al.* 2018 : 680-682.

⁶ La rivière Šēḫa est sans doute l’Hermos ou le Caystre.

⁷ Roosevelt 2010 : 53.

⁸ Roosevelt *et al.* 2018 : 664-665.

⁹ Roosevelt *et al.* 2018 : 682-683.

¹⁰ Roosevelt 2010 : 57-60.

La capitale de cette élite fut Sardes. Ville encore peu importante durant les premiers siècles de l'âge du fer, elle gagna en ampleur et se distingua par-dessus les autres sites lydiens vers la fin du VIII^e ou le début du VII^e siècle. Située sur une acropole entourée de falaises de trois cent mètres de haut, elle occupe une position facile à défendre dans un environnement aux ressources naturelles nombreuses. Son palais n'est pas préservé, mais l'étendue du site – sa population est estimée à jusqu'à 50'000 habitants à l'époque royale lydienne – témoigne de sa puissance¹¹. Sa richesse est également bien documentée, autant dans les sources littéraires qu'archéologiques : une raffinerie d'or a notamment été retrouvée près des bancs du Pactole, réputé dans l'antiquité pour les pépites d'or qu'il charriait.

Ces minéraux ont entre autres servi à produire certaines des plus anciennes pièces de monnaie. Datant probablement de la fin du VII^e siècle et trouvées pour la plupart à Ephèse, elles sont en électrum et frappées d'une tête de lion, de toute évidence un symbole de la royauté lydienne. Un grand nombre d'entre elles possèdent l'inscription WALWET ou KUKALIM. Ces deux mots, dont la lecture a longtemps été débattue, sont aujourd'hui interprétés comme le prénom lydien Alyatte (lui-même à rapprocher du louvite *walw/i-* « lion ») et l'expression « je (suis) de Gygès »¹². Tous deux se référeraient au roi Alyatte, descendant de Gygès.

Cette identification pose toutefois problème en ce qu'Hérodote appelle le fils de Gygès Ardys et non pas Alyatte, ce dernier ayant régné deux générations plus tard. Dale soulève la possibilité que le roi se soit légitimé à travers le fondateur de sa dynastie plutôt qu'à travers son propre père, mais propose plutôt de réorganiser la chronologie royale afin que le règne d'Alyatte coïncide avec la datation des pièces¹³. Nous rappellerons cependant l'existence d'un fragment de l'historien Nicolas de Damas, qui fait du roi mermnade Sadyatte non pas le fils d'Ardys, comme chez Hérodote, mais d'un certain Alyatte¹⁴. En optant pour la version de Nicolas de Damas, nous n'aurions ni besoin de modifier la chronologie royale, ni d'admettre une préférence idéologique d'Alyatte pour son ancêtre plutôt que pour son propre père : il y aurait simplement eu deux Alyattes, l'un fils de Gygès et auteur des pièces du VII^e siècle, et l'autre père de Crésus.

Ces inscriptions monétaires figurent parmi les rares traces écrites laissées par les Lydiens. En effet, aucune chronique royale, aucune histoire, aucun décret indigène n'a été retrouvé à ce jour, au contraire de la plupart des puissances méditerranéennes de l'âge du fer. Les textes que nous avons à

¹¹ Roosevelt 2009 : 65.

¹² Dale 2015a : 153-158.

¹³ Dale 2015a : 158-160.

¹⁴ *FGrHist* 90 F 63.1 (*Excerpta* de Constantin Porphyrogénète, *De virtutibus et vitiis* 1.343.21).

disposition, en grande partie fragmentaires et composés de quelques mots seulement, sont au nombre de 119 et proviennent surtout des environs de Sardes. Les plus anciens datent de la fin du VIII^e ou du début du VII^e siècle, mais la majorité sont à dater du V^e ou même du IV^e siècle av. J.-C., c'est-à-dire après la conquête perse¹⁵. Funéraires ou consécrateurs pour la plupart, ils nous informent avant tout sur la linguistique et la religion lydiennes.

De cette religion, les noms de peu de divinités ont été préservés. La plus importante semble être Artémis, Artimus en lydien, seulement présente dans les inscriptions à partir du milieu ou de la fin du VI^e siècle. Il est probable qu'elle fut importée en Lydie depuis Ephèse : elle porte souvent le titre *Artimus Ipsimšiš* (Artémis d'Ephèse), et Hérodote et Nicolas de Damas associent tous deux le roi Crésus au culte d'Artémis de cette ville¹⁶. Lews, ou Zeus, attesté dès le milieu du VI^e siècle, témoigne lui aussi de l'influence grecque. Il était probablement à l'origine une forme du dieu de l'orage anatolien, syncrétisé avec le dieu du tonnerre grec ; de là dériverait la tradition selon laquelle Zeus serait né sur le mont Tmôle¹⁷.

D'autres divinités lydiennes sont d'origine orientale. Parmi elles, nous mentionnerons Kufawa, appelée Kubaba par les Hittites et les Hourrites et Cybèle par les Grecs, nommée dans une inscription du début du VI^e siècle trouvée à proximité d'un autel, très probablement celui de la déesse, dans la raffinerie d'or de Sardes¹⁸. Le dieu louvite Sāndas fait également quelques apparences textuelles. Déjà connu au deuxième millénaire av. J.-C., il était assimilé à Héraclès par les Grecs du premier millénaire.

Les quelques sources écrites lydiennes témoignent donc d'une religion mêlant des traditions locales à des influences externes, comme les trouvailles matérielles de l'âge du bronze tardif le montrent déjà. S'il est difficile de déterminer, à partir des fouilles archéologiques, quand les Lydiens s'installèrent en Lydie, il est évident que les peuples locaux, situés au croisement de diverses civilisations, profitèrent longtemps de cette position stratégique pour échanger avec leurs voisins. Combinée avec les richesses naturelles de la région, leur localisation permit une montée en puissance facile autant du temps de Kaymakçı que des rois de l'âge du fer.

¹⁵ Payne & Wintjes 2016 : 96-97.

¹⁶ Hérodote 1.92 ; *FGrHist* 90 F 65.3-4 (*Excerpta* de Constantin Porphyrogénète, *De virtutibus et vitiis* 1.344.9).

¹⁷ Voir par exemple Jean le Lydien, *De mensibus* 4.71.

¹⁸ Hanfmann 1983b : 225-226.

Lydiens, Méoniens ou Sardiens ? Quelques considérations linguistiques

Les inscriptions de Sardes, aussi peu nombreuses qu'elles soient, nous offrent également des renseignements précieux en ce qui concerne la langue lydienne. Celle-ci, déchiffrée au début du XX^e siècle, fait usage d'un alphabet de 26 caractères dont le sens de lecture va principalement de droite à gauche. Le nom indigène de la langue, quant à lui, n'est pas le lydien mais le *sfardēti*, c'est-à-dire le sardien. Il s'agit de toute évidence d'une langue indo-européenne, appartenant à la famille anatolienne, mais une classification plus précise reste difficile. Bien que le lydien partage divers éléments avec le hittite et les langues louvites, il serait imprudent de les attribuer systématiquement à une origine commune plutôt qu'à des contacts linguistiques soutenus, les deux cas étant attestés dans la langue lydienne¹⁹. Par ailleurs, celle-ci présente des caractéristiques uniques qui trahissent un développement relativement isolé, ce qui rend problématique son rattachement aux branches hittite ou louvite²⁰. C'est pourquoi, aujourd'hui, la plupart des chercheurs s'accordent à qualifier sa position linguistique de « controversée »²¹.

Cette controverse est compliquée par l'absence d'attestations du peuple ou de la langue lydiens au deuxième millénaire av. J.-C. Un grand nombre d'ethnonymes, de toponymes et de parlers anatoliens du premier millénaire peuvent en effet être retracés jusqu'aux sources hittites, ce qui éclaire notre compréhension de chaque région et de son développement : à titre d'exemple, les Lyciens apparaissent chez les Hittites sous le nom de Lukka, et la langue lycienne se rapproche fortement du louvite parlé en Anatolie occidentale au deuxième millénaire²². Cependant les Lydiens, ou à défaut, les Sardiens ne sont aucunement mentionnés par les Hittites. Le nom de ces derniers pour le territoire de la Lydie classique, « pays de la rivière Šēḫa », ne nous renseigne pas davantage sur l'identité ethnique et linguistique de ses habitants.

Face à cette impasse, les sources grecques peuvent nous offrir une piste. Hérodote, dans le premier livre de ses *Histoires*, nous indique que :

Οἱ δὲ πρότερον Ἄγρωνος βασιλεύσαντες ταύτης τῆς χώρας ἦσαν ἀπόγονοι Λυδοῦ τοῦ Ἄττος, ἀπ' ὅτεν ὁ δῆμος Λύδιος ἐκλήθη ὁ πᾶς οὗτος, πρότερον Μηίων καλεόμενος.

¹⁹ Rieken 2017 : 298-299.

²⁰ Ce rattachement a malgré tout été défendu par certains chercheurs : pour le lydien comme appartenant à la branche louvite, voir Rieken 2017 : 302-303, et pour le rapprochement avec le hittite, voir Carruba 1961 : 462-463.

²¹ Payne & Wintjes 2016 : 63.

²² Il est à noter que, si l'identification des Lyciens à Lukka est relativement certaine, elle n'implique pas que ce peuple habitait la Lycie classique au deuxième millénaire déjà.

*Ceux qui régnaient sur cette terre avant Agron étaient des descendants de Lydos fils d'Atys, d'après lequel tout ce peuple fut appelé lydien, étant auparavant appelé méonien.*²³

Lydos fils d'Atys est vraisemblablement une figure inventée afin d'expliquer le nom des Lydiens ; nous retiendrons toutefois l'information selon laquelle le peuple aurait changé de nom, et se serait à l'origine appelé méonien. L'usage de ce dernier terme pour un peuple de la vallée de l'Hermos et du pied du Tmolé est confirmé par Homère, qui le préfère à la désignation « lydien », dont il ne se sert jamais²⁴. Sur la base de ces témoignages, le linguiste Beekes défend une théorie selon laquelle les Méoniens, venus d'une autre région – il propose le nord, ce qui s'accorderait avec un déplacement causé par l'entrée des Phrygiens en Anatolie – se seraient installés en Lydie après l'effondrement de l'âge du bronze tardif et auraient adopté l'ethnonyme du substrat lydien²⁵. Beekes argumente de façon convaincante que la forme λυδ- « lydien », absente des sources du deuxième millénaire, dériverait de la racine *luwiy- « louvite »²⁶. La population de la région aurait donc été de langue louvite jusqu'à l'arrivée des Méoniens, qui auraient diffusé leur propre langue, le *sfardēti-*, nommée d'après leur centre administratif de Sardes.

Quant à l'origine des Méoniens, Beekes la place dans la région de Māša, qu'il identifie à la Mysie classique, en s'appuyant sur des considérations étymologiques ainsi que sur des témoignages grecs selon lesquels les Mysiens descendraient des Lydiens, et parleraient une langue proche de la leur²⁷. Selon Beekes, les Méoniens seraient les descendants des Mysiens plutôt que l'inverse, et leur origine relativement isolée expliquerait le caractère unique de leur langue. Cette proposition a été reprise, dans ses grandes lignes, par d'autres chercheurs, mais contestée par d'autres : Simon observe notamment que la disparition du /s/ nécessaire pour passer de Māša à Μηνία est linguistiquement impossible²⁸. La localisation de Māša est également problématique, et il existe autant d'indices pour une position au nord-ouest de l'Anatolie (donc proche de la Mysie classique)

²³ Hérodote 1.8.

²⁴ Homère, *Iliade* 2.864-866. Voir le deuxième chapitre de ce travail pour une discussion de cet auteur.

²⁵ Beekes 2002 : 215-217, Beekes 2003a : 49.

²⁶ Beekes 2003a : 47-48.

²⁷ Beekes 2002 : 205-214.

²⁸ Simon (à paraître) : 11-12. Pour les arguments en faveur de l'équivalence Māša/Μηνία, voir Bryce 2006 : 142-143 ; Hawkins 2013 : 37-38 ; Högemann & Oettinger 2018 : 107-115.

que d'associations avec le sud, en particulier avec Lukka²⁹. Si cette deuxième possibilité s'avère correcte, elle réfuterait la théorie de Beekes.

D'après une autre explication du terme « méonien », celle de van den Hout, le toponyme Maddunašša et les prénoms Maddunāni et Madduwatta, mentionnés dans les sources hittites, contiendraient un élément **maddun-* qui aurait donné **mayun-* ou **maiwon-* en lydien³⁰. Ce développement a cependant été contesté sur des bases suffisamment convaincantes pour qu'il nous paraisse raisonnable de l'écarter³¹.

La place des Lydiens (ou Méoniens) et de leur langue parmi les autres peuples anatoliens reste donc vague. Des considérations ci-dessus, nous pouvons malgré tout retirer que l'un des noms grecs pour ce peuple, « lydien », a vraisemblablement *luwiy-* pour étymologie. Que ce nom préserve la trace d'un changement d'ethnonyme, ou d'une migration des Méoniens vers des terres louvites, est bien possible ; mais il ne serait pas prudent de croire Hérodote sur parole, son récit étant plus probablement une manière simple de réconcilier l'existence des termes « méonien » et « lydien » pour le même peuple. Nous concluons malgré tout que les deux désignations sont attestées, que les circonstances ayant mené à leur usage sont floues, et enfin, que le terme indigène pour la langue lydienne ne reflète ni l'une ni l'autre mais est *sfardēti-*, ou « sardien ».

De Lydos à Crésus : une chronologie du royaume lydien

C'est après l'effondrement de l'âge du bronze tardif que la présence des Lydiens en Lydie devient indubitable. Les sources littéraires sur leur royaume sont parfois assyriennes, mais généralement grecques, aucune source littéraire indigène n'ayant été retrouvée. Nos connaissances dépendent donc principalement d'Hérodote et de Xanthos de Lydie, tous deux du V^e siècle av. J.-C., ainsi que de Nicolas de Damas (I^e siècle av. J.-C.), qui s'est servi des *Lydiaca* de Xanthos comme source et dont l'oeuvre nous est partiellement parvenue grâce à Constantin Porphyrogénète. Parmi ces trois historiens, tous sauf Hérodote sont fragmentaires, et aucun n'a été contemporain d'une Lydie indépendante. De plus, chacun porte son propre regard sur cette culture qui n'est pas la sienne (hormis Xanthos, lui-même un Lydien). Leurs témoignages sont donc à lire d'un oeil critique.

Malgré les divergences de leurs récits, les historiens grecs s'accordent à diviser la royauté lydienne en trois dynasties : les Atyades d'abord, puis les Héraclides, et enfin les Mermnades. Le premier roi aurait été Atys, et le deuxième son fils Lydos, héros éponyme que nous avons déjà rencontré plus

²⁹ Gander 2017 : 274-275.

³⁰ Van den Hout 2003 : 303-308.

³¹ Gander 2015 : 483-489, Simon (à paraître) : 12-13.

haut. L'inscription d'autres personnages dans la lignée atyade est difficile, et l'avis des chercheurs diverge à leur sujet. À titre d'exemple, Camblitas, glouton ayant dévoré sa propre femme selon Nicolas de Damas, est rangé parmi les Atyades par Payne & Wintjes mais parmi les Héraclides par Pedley ; ces conjectures se basent sur la mention d'Iardanos dans le fragment en question, et son identification (ou non) avec le père d'Omphale, reine de laquelle les Héraclides sont dits descendre³². Quoi qu'il en soit, les témoignages au sujet de Camblitas, de même que les autres récits pouvant être attribués à la période atyade, ont un caractère plus mythique que factuel et constituent une source généralement peu fiable. La période atyade est donc mal connue, et dérive de l'imagination des Lydiens confondue avec celle des Grecs plutôt que d'une réalité historique.

Aux Atyades succédèrent les Héraclides, une dynastie dont l'historicité est plus certaine. Selon Hérodote, ils auraient régné 505 ans, une durée qui fait coïncider leur montée au pouvoir avec la fin de la guerre de Troie. Si des bases réelles pour cette datation ne sont pas à exclure, elle a tout autant dû découler d'une volonté grecque de synchroniser l'histoire lydienne avec la leur, volonté sous-tendant sans doute aussi la désignation d'Héraclès comme ancêtre de la famille royale. Les noms des rois héraclides, cependant, sont de toute évidence lydiens, et leur répétition montre qu'ils sont dynastiques : ainsi il est question d'Alyatte, d'Adyatte et de Sadyatte, des noms qui réapparaîtront chez les Mermnades et qui représentent sûrement des variantes de prononciation du même nom³³.

Le dernier Héraclide nous offre des indications précieuses concernant le caractère anatolien de cette royauté. Nommé (S)adyatte par Nicolas de Damas, une information dont la source est sans doute Xanthos de Lydie, ce roi est introduit par Hérodote comme « Candaule, que les Grecs nomment Myrsile »³⁴. Candaule a été reconnu très tôt comme un titre ; sur la base d'un fragment d'Hipponax, qui fait référence à « Hermès étrangleur de chiens, Candaule en méonien », Evans interprète Candaule comme un nom cultuel signifiant « étrangleur de chiens »³⁵. Plus récemment, toutefois, le linguiste Yakubovich y a reconnu une origine carienne **hantawa-* « roi »³⁶. Ce personnage n'aurait donc pas été Candaule mais *le* Candaule, c'est-à-dire le roi, un mot que les Grecs auraient pris pour son nom de trône qui, dans la lignée de ses prédécesseurs, aurait vraisemblablement été (S)adyatte.

³² *FGrHist* 90 F 22 (*Excerpta* de Constantin Porphyrogénète, *De virtutibus et vitiis* 1.339.5). Voir Payne & Wintjes 2016 : 26 ; Pedley 1972 : 13.

³³ Dale 2011a : 17.

³⁴ Κανδαύλης, τὸν οἱ Ἕλληνας Μυρσίλον ὀνομάζουσι, Hérodote 1.7. Nicolas de Damas fait autant usage d'Adyatte que de Sadyatte, cf. *FGrHist* 90 F 47 (*Excerpta* de Constantin Porphyrogénète, *De insidiis* 14.4).

³⁵ Ἐρμῆ κυνάγχα, Μηιονιστὶ Κανδαῦλα, Hipponax, fr. 3a.1 ; Evans 1985 : 231.

³⁶ Yakubovich 2010 : 94-95.

Myrsile a été mis en lien, également très tôt, avec le prénom Muršili porté par trois rois hittites. Muršili II assujettit notamment une grande partie de l'Anatolie occidentale, et Dale remarque que plusieurs toponymes de la région semblent préserver ce nom³⁷. De même, d'autres personnages d'origine anatolienne ou Grecs d'Asie Mineure se sont appelés Myrsile, dont le tyran de Mytilène sous lequel le poète Alcée fut exilé. Sur ces bases, Dale interprète le Myrsile lydien comme un nom de trône, voire un titre signifiant « roi », qui se serait propagé en Anatolie occidentale après les conquêtes de Muršili II et aurait servi à rattacher les dynasties locales à un passé glorieux³⁸.

Cette proposition a néanmoins une faiblesse : elle implique que la famille royale de Sardes se voyait comme une descendante de la royauté hittite, or il n'y a aucune raison de croire que ce fut le cas³⁹. De plus, Dale précise à juste raison que Myrsile n'était pas le nom usité chez les Lydiens, qui préféraient Candaule (ou, vraisemblablement, le véritable nom du roi, (S)adyatte). L'usage de Myrsile par les Grecs signifie que le terme parvint à ces derniers depuis un autre peuple anatolien, et qu'ils l'associèrent à un roi lydien par la suite. Il ne faut donc pas en déduire que l'idéologie royale lydienne s'appuyait explicitement sur l'héritage des Hittites, mais plutôt qu'elle s'inscrit dans un contexte d'échanges interculturels complexes : de revendication lydienne avant tout, comme le démontre la répétition de noms dynastiques indigènes, elle aurait adopté le titre Candaule des Cariens, tandis que les Grecs lui auraient appliqué celui de Myrsile mais aussi, si l'on en croit Hérodote, une origine grecque à travers Héraclès.

Le successeur de (S)adyatte fut Gygès, fondateur de la dynastie mermnade. Les traditions autour de sa montée sur le trône varient et ont globalement un caractère mythique, mais elles s'accordent toutes sur le fait que le changement a été violent ; elles pourraient préserver le souvenir d'une guerre civile menée par une faction de la noblesse contre la royauté⁴⁰. Quelles qu'en soient les circonstances, Gygès trouva sa place sur le trône, et devint par ailleurs le premier roi lydien attesté dans les sources contemporaines grecques et mésopotamiennes. Vers le début du règne d'Aššurbanipal (669-631 av. J.-C.), un messenger de « Gūgu roi de Luddi » parvint à la cour assyrienne et demanda le secours du roi assyrien contre les Cimmériens, un peuple dont les attaques faisaient souffrir la Lydie⁴¹. Un autre texte, relatant le même épisode, précise que le messenger venait

³⁷ Dale 2011a : 18-19.

³⁸ Dale 2011a : 19-23.

³⁹ Oreshko 2017 : 60.

⁴⁰ Payne & Wintjes 2016 : 30.

⁴¹ *Gu-ug-gu MAN KUR Lu-ud-di*, prisme A, col. II l. 95.

d'un royaume si lointain qu'aucun interprète de sa langue n'était disponible à la cour assyrienne⁴². Si l'aide qu'offrit malgré tout Aššurbanipal fut un temps précieuse pour Gygès, elle ne le sauva pas : le prisme A nous informe que les Cimmériens détruisirent Sardes, et Gygès mourut lors de cette défaite⁴³.

Son fils – nommé plutôt Alyatte qu'Ardys, comme nous l'avons précédemment vu – devint roi après lui. Les décennies suivantes, sous les règnes de Sadyatte puis d'un autre Alyatte, virent des tentatives d'agrandissement du royaume lydien, vers l'ouest et les cités grecques mais également vers l'est, ce qui mena à un conflit avec les Mèdes. Selon Hérodote, ce conflit dura cinq ans et se termina par une éclipse solaire prédite par le Grec Thalès, identifiée par les scientifiques modernes à celle du 28 mai 585⁴⁴. Impressionnés par cet événement céleste, les Lydiens et les Mèdes mirent fin aux combats et conclurent une alliance.

Le dernier roi lydien fut Crésus, dont la réputation d'homme riche dure encore jusqu'aujourd'hui. Ce fut lui qui réussit enfin à soumettre les cités grecques d'Asie Mineure à son autorité, et intensifia les contacts gréco-lydiens à travers ses dons aux sanctuaires grecs. Son règne se termina par la guerre qu'il mena contre les Perses, gouvernés par Cyrus, et qu'il perdit malgré ses attentes : Hérodote raconte que Crésus, ayant été informé par l'oracle de Delphes qu'un grand pouvoir serait détruit si les Lydiens enclenchaient la guerre, s'y lança et détruisit le sien⁴⁵. Si la véracité de cette anecdote est douteuse, Sardes tomba effectivement aux mains des Perses vers 546 av. J.-C. Selon la tradition grecque, Crésus échappa de peu à l'immolation par le feu, mais il est plus vraisemblable que le roi ne survécut pas à la destruction de son royaume ; comme nous le verrons au dernier chapitre de ce travail, la troisième épinicie de Bacchylide soutient cette hypothèse. La mort de Crésus est également défendue par Burkert, qui en voit la preuve dans des parallèles proche-orientaux au récit grec, ainsi que dans la Chronique de Nabonide, un texte babylonien qui semble mentionner la conquête de la Lydie par Cyrus et l'exécution du roi lydien⁴⁶. Enfin, Payne & Wintjes relèvent que Cyrus ne laissa pas Crésus à la tête de la Lydie après sa conquête, et suggèrent que cela indiquerait le décès d'une manière ou d'une autre du roi⁴⁷.

⁴² Prisme E₁, col. IV l. 9-14.

⁴³ Prisme A, col. II l. 119-120.

⁴⁴ Hérodote 1.74 ; Stephenson & Fatoohi 1997 : 281.

⁴⁵ Hérodote 1.53-56.

⁴⁶ Burkert 1985. Cette interprétation a récemment été contestée, cf. Rollinger 2008.

⁴⁷ Payne & Wintjes 2016 : 43.

En effet, l'administration de la région fut reprise par deux Lydiens, Tabalos (d'origine perse selon Hérodote, mais plus probablement indigène du pays) et Pactyès⁴⁸. Ce dernier monta très rapidement une révolte contre les Perses, qui fut écrasée et provoqua une réorganisation de l'administration locale : désormais, le royaume devenu satrapie perse ne serait plus jamais gouverné par des Lydiens. La ville de Sardes resta cependant un centre politique et économique important, et la langue lydienne, si elle finit par s'estomper autour du III^e siècle av. J.-C., continua d'être parlée par la population sous domination perse.

Faut-il donc parler de fin de la Lydie ? Il est certain que le royaume et l'élite à sa tête disparurent au milieu du VI^e siècle, ouvrant la région à de nouvelles influences culturelles, mais la perte d'indépendance ne signifie pas l'extinction d'un peuple. De plus, ce dernier, comme l'archéologie et la linguistique le démontrent, était déjà culturellement mixte sous les rois des Sardes, combinant l'influence de ceux-ci à un art matériel dérivant d'un fonds anatolien commun, à un ethnonyme probablement louvite, ainsi qu'à l'usage du titre carien Candaule. Les Lydiens, s'ils se sont même vus comme ethnie plutôt que comme des peuples divers partageant une région et une langue commune, ont donc une existence allant bien au-delà du royaume lydien.

Les Grecs en Anatolie

Nous avons vu, jusqu'ici, que la Lydie eut un caractère culturel et linguistique propre mais indéniablement d'origine anatolienne, et qu'elle entretint de forts liens avec les civilisations environnantes – Hittites et Louvites au deuxième millénaire av. J.-C., Cariens et Mysiens parmi d'autres au premier millénaire. D'un autre côté, nous avons survolé quelques points de contact avec la Grèce. Il nous paraît à présent utile de nous y plonger plus profondément et de retracer la présence grecque en Lydie.

Contrairement à ce que laisserait croire Homère, qui ne mentionne pas de villes grecques sur la côte anatolienne, l'arrivée des Grecs de l'autre côté de la mer Egée est très ancienne. Des objets mycéniens ou d'inspiration mycénienne tout au long de la côte, de Troie à Müsgebi près d'Halicarnasse, et dans les îles côtières témoignent de contacts gréco-anatoliens dès le XV^e siècle av. J.-C.⁴⁹. À Milet avant tout, les données archéologiques montrent une présence mycénienne forte à partir de la deuxième moitié du XV^e siècle, suffisamment pour qu'elle n'indique pas seulement des échanges commerciaux mais sans doute une communauté grecque mycénienne installée sur

⁴⁸ Pour l'origine de Tabalos, voir Rung 2015 : 8-10.

⁴⁹ Mac Sweeney 2017 : 387-389.

place⁵⁰. Cette affirmation est soutenue par les sources hittites, qui décrivent des interactions avec le peuple Aḫḫiyawa – aujourd’hui accepté par la plupart des chercheurs comme étant une variante du grec Ἀχαι(φ)οι, « Achéens », c’est-à-dire les Grecs mycéniens – en Anatolie occidentale, en particulier aux XIV^e et XIII^e siècles⁵¹. Les textes hittites révèlent une volonté des Grecs de s’assurer une présence sur la côte, tantôt en s’opposant aux rois locaux, comme lors du conflit entre le Grec Attariššiya et l’Anatolien Madduwatta, tantôt de manière plus paisible : en effet, le nom du roi de Wiluša (probablement Troie) au XIII^e siècle, Alakšandu, ou Alexandre, indiquerait un élément grec dans la famille royale, acquis à travers des échanges culturels soutenus, voire même un mariage dynastique⁵².

Durant toute cette période, Milet (Millawanda/Milawata en hittite) semble avoir servi de levier aux Grecs, et leurs tentatives d’accroître leur influence sur la région diminuèrent seulement avec le retour de Milet aux Hittites dans la deuxième moitié du XIII^e siècle⁵³. Ephèse (ou Apaša) connut elle aussi une certaine présence mycénienne et fut le siège du roi anatolien Uḫḫa-ziti, qui se souleva contre les Hittites vers 1318 av. J.-C. avec le soutien du roi d’Aḫḫiyawa⁵⁴.

Les trouvailles mycéniennes sur le site de Kaymakçı ne sont donc ni surprenantes, ni rares, et démontrent que les Grecs étaient en contact avec la Lydie en tant que région géographique bien avant le royaume lydien. Ces contacts continuèrent après l’effondrement de l’âge du bronze. À l’époque archaïque, la présence grecque sur la côte anatolienne se solidifia, et les cités grecques se développèrent et devinrent des centres culturels, littéraires et scientifiques ouverts sur le monde qui les entourait. Leur floraison coïncida avec celle de la Lydie, toute proche, qui se tourna rapidement vers elles. Comme à l’âge du bronze, Milet et Ephèse furent des points importants dans cette rencontre, mais de même qu’à l’âge du bronze, ils étaient loin d’être les seuls.

Les interactions gréco-lydiennes peuvent se résumer selon deux axes : celui de la guerre d’une part, celui des échanges pacifiques de l’autre. Du côté martial d’abord, Hérodote relate nombre de campagnes menées par les rois mermnades contre les communautés grecques, du règne de Gygès jusqu’à celui de Crésus⁵⁵. Sous Gygès, Smyrne aurait été attaquée et Colophon capturée ; sous

⁵⁰ Bryce 1989 : 1-2.

⁵¹ La question de savoir à quels Grecs le terme Aḫḫiyawa s’appliquait – ceux de la péninsule grecque entière, du Péloponnèse, des îles égéennes et/ou de la côte anatolienne – est encore débattue.

⁵² Accusation de Madduwatta (KUB 14.1 + KBo 19.38). La trace d’un tel mariage dynastique se trouverait peut-être dans le texte fragmentaire KUB 26.91.

⁵³ Bryce 1989 : 15-17.

⁵⁴ KBo 3.4 + KUB 23.125 ii 15-32.

⁵⁵ Hérodote 1.14-22, 1.26-27.

Ardys/Alyatte, le tour de Priène serait venu de tomber sous le joug lydien ; sous son petit-fils Alyatte, Clazomènes aurait été envahie et Smyrne capturée ; enfin, Crésus aurait conquis l'entièreté des cités ioniennes. En outre, chaque roi mermnade s'en serait pris à Milet. Ces récits doivent être lus d'un regard critique : il n'est pas certain que toutes ces campagnes eurent lieu, et dans le cas de Milet, il se peut qu'Hérodote insista sur l'importance de cette ville afin d'annoncer son rôle d'instigatrice de la révolte ionienne⁵⁶. Malgré tout, il est très plausible que les Lydiens voulurent mettre la main sur Milet, très puissante à cette époque, et sur la côte de manière générale, puisque le contrôle des villes portières impliquait le contrôle des routes de commerce entre la mer Egée et l'Anatolie centrale.

Cette volonté d'étendre leur influence sous-tend aussi les dons des rois lydiens aux sanctuaires grecs. Hérodote attribue à Gygès, Alyatte et Crésus de riches dons à l'oracle de Delphes, et dans le cas de Crésus, également ailleurs en Grèce, y compris à Didyme près de Milet et au sanctuaire d'Artémis à Ephèse⁵⁷. Dans ce dernier cas, de nombreuses trouvailles archéologiques viennent confirmer le mécénat lydien, dont des colonnes portant l'inscription fragmentaire « le roi Crésus a dédié »⁵⁸. Les pièces de monnaie discutées plus haut, frappées avec une tête de lion et les mots WALWET et KUKALIM, furent également retrouvées dans ce sanctuaire, démontrant une participation royale lydienne au culte d'Artémis d'Ephèse à la fin du VII^e siècle déjà.

Selon le récit d'Hérodote, ces dédicaces auraient été effectuées afin de demander l'aide de l'oracle, puis, une fois cette aide octroyée, comme remerciements. Knight les interprète plutôt à travers la Third Space Theory, qu'il définit dans le cas de l'archéologie comme un espace culturel mixte, ni entièrement grec, ni entièrement lydien, dans lequel ces deux peuples se rencontrent⁵⁹. Dans cette optique, les dédicaces lydiennes représenteraient plutôt une ouverture du dialogue interculturel effectuée à travers la religion, sphère « at the meeting point between secular and divine authority »⁶⁰. Il est certain que cette ouverture du dialogue, exposant le pouvoir et la richesse des Mermnades, avait pour motif les intérêts royaux lydiens, et son but, comme nous le confirmerons dans les chapitres suivants, devait être d'influencer les élites grecques en leur faveur. Elle n'avait donc pas lieu sur un terrain égal, mais servait à montrer aux Grecs ce qu'ils avaient à gagner en s'associant à la Lydie.

⁵⁶ Knight (à paraître) : 3.

⁵⁷ Hérodote 1.14, 1.25, 1.92.

⁵⁸ Βασιλεὺς Κροῖσος ἀνέθηκεν, cf. Kaplan 2006 : 133.

⁵⁹ Knight (à paraître) : 2.

⁶⁰ Knight (à paraître) : 6.

Et certes, les élites grecque et lydienne de l'époque archaïque semblent avoir été proches. Parmi de nombreux exemples provenant de l'archéologie, nous citerons un sarcophage retrouvé à Acanthos en Chalcidique, sur lequel des banqueteurs portent des turbans lydiens ; la scène représente également des *λύδια*, des vases à parfum d'origine lydienne⁶¹. De même, la tradition d'une rencontre entre Crésus et Solon pourrait témoigner de la présence d'intellectuels grecs à la cour lydienne. Enfin, l'affirmation d'Hérodote que « les Lydiens ont des coutumes similaires à celles des Grecs » démontrerait que cette proximité était encore ressentie au V^e siècle, souvenir d'une époque où ces deux cultures se mêlaient régulièrement⁶².

Il ne faut donc pas voir les Grecs comme un peuple à part, séparé de son environnement anatolien, ni les interactions gréco-lydiennes comme une rencontre entre les sphères distantes de l'Orient et de l'Occident. Au contraire, la présence grecque en Anatolie peut être retracée jusqu'au XV^e siècle av. J.-C., et sur le territoire de la Lydie jusqu'au XIV^e siècle au moins – en d'autres mots, avant même que le peuple lydien soit attesté avec certitude. Les Grecs apparaissent dès cette époque comme un acteur parmi d'autres dans la région, ce qui aboutit, à ce temps-là déjà, à un héritage culturel mixte qui peut être retrouvé en particulier dans la mythologie grecque⁶³. Leur présence perdura après la transition vers l'âge du fer, lorsque les cités grecques prirent de l'ampleur, ce qui fit d'elles les cibles d'attaques mermnades mais rapprocha aussi leurs élites de la noblesse lydienne. Les contacts ne se firent donc pas seulement en temps de guerre, mais aussi dans les sanctuaires, à la cour, et lors de banquets ; Milet et Ephèse y jouèrent un rôle particulièrement important, mais il ne faut pas limiter notre regard à ces deux villes, une grande partie de la côte anatolienne y ayant également pris part. L'influence fut également mutuelle, autant des Grecs sur les Lydiens, comme le prouve l'importance d'Artémis à Sardes, que des Lydiens sur les Grecs, comme vu à travers le sarcophage d'Acanthos.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons pu cerner la Lydie à travers son histoire, sa culture matérielle et sa langue, et nous confronter à quelques problèmes dans leur interprétation. Nous avons vu, tout d'abord, que les origines du peuple lydien sont peu claires. À l'âge du bronze tardif, la région de la Lydie faisait partie du pays de la rivière Šēḫa, dont la forteresse la plus importante était située près du lac gygéen et avait des liens avec les Grecs mycéniens, de même qu'avec les Hittites. Il n'est

⁶¹ Crielaard 2009 : 62.

⁶² Λυδοὶ δὲ νόμοισι μὲν παραπλησίοισι χρέωνται καὶ Ἕλληνας, Hérodote 1.94.

⁶³ Voir Bachvarova 2016 pour une étude récente et détaillée en ce qui concerne les épopées homériques.

néanmoins pas certain qu'elle ait été gouvernée par le peuple lydien, ce dernier n'étant pas nommé de manière évidente dans les sources contemporaines. Nous acceptons avec précaution la théorie d'une migration lydienne, soutenue par les deux ethnonymes – Lydiens et Méoniens – pour ce groupe ainsi que par les changements évidents dans l'archéologie au tournant du XII^e siècle av. J.-C., tout en rappelant que l'arrivée d'une nouvelle population ne signifie pas la disparition de la précédente. En effet, la durabilité de certains sites, ainsi que la diversité linguistique et matérielle évidente durant toute l'histoire de la région jusqu'à sa conquête par Cyrus et même après, montre que la Lydie comprenait de nombreux éléments culturels, y compris celui déjà présent à l'âge du bronze.

L'un de ces éléments fut les Grecs, actifs en Anatolie et en particulier à Milet et Ephèse à partir du XV^e siècle. C'est grâce à eux que nous pouvons établir une chronologie du royaume lydien, qui culmina sous la dynastie mermnade aux VII^e et VI^e siècles. Sous cette dynastie, la ville de Sardes auparavant peu remarquable se transforma en un centre puissant, coeur du pays lydien et siège de la royauté, une importance reflétée dans le nom indigène pour la langue lydienne, *sfardēti*. Avec l'aide des nombreuses ressources naturelles de la vallée de l'Hermos, tout particulièrement l'or charrié par le Pactole, le pouvoir sardien s'étendit sur une grande partie de l'Anatolie, y compris sur les cités grecques au bord de l'Égée, et trouva même des échos dans les sources assyriennes. Mais loin d'être uniquement guerrière, l'influence lydienne s'exprima à travers divers liens avec les cultures environnantes : alliance avec les Mèdes, offrandes aux sanctuaires grecs, échanges mutuels avec l'élite grecque, et emprunts linguistiques aux autres langues anatoliennes, dont le titre royal Candaule.

C'est donc dans ce contexte de rencontre avec une civilisation à son apogée, bel et bien anatolienne mais existant aux côtés des Grecs et interagissant avec eux depuis des siècles, que s'inscrit la poésie grecque archaïque.

Chapitre 2

La Méonie homérique

Le chapitre précédent a permis d'ancrer la Lydie dans un espace géographique, historique et culturel réel ; dès lors, nous pouvons explorer comment elle est représentée et perçue par les Grecs. Dans ce chapitre, nous nous intéresserons au rapport d'Homère et des poèmes homériques à la Méonie, c'est-à-dire la Lydie. Nous commencerons par examiner les traditions reliant le personnage d'Homère à cette région, avant de procéder à une analyse de texte plus concrète : il sera d'abord question de la caractérisation de la Méonie et de sa place dans le panorama anatolien ; nous expliquerons ensuite comment les héros méoniens de la guerre de Troie incarnent la topographie et la culture de leur patrie ; enfin, nous démontrerons à travers l'exemple de deux personnages, Niobé et Apollon, que la Méonie des poèmes homériques ne se limite pas toujours à un peuple précis.

Homère et la Méonie

La Lydie fait sa première apparition dans la littérature grecque avec l'*Illiade* d'Homère. Cette épopée, mise par écrit dans les premières décennies du VII^e siècle av. J.-C., nomme en effet parmi les alliés des Troyens un peuple originaire de la vallée de l'Hermos : il s'agit des Méoniens, compris par les Grecs plus tardifs comme des Lydiens. Nous avons vu au premier chapitre que la relation exacte entre ces deux ethnonymes, de même que l'étymologie de « méonien », est floue, et qu'il est difficile d'établir à partir d'eux une histoire de la Lydie. Malgré cela, les nombreux sites faisant partie du paysage lydien et associés par Homère aux Méoniens, ainsi que l'information fournie par Hérodote selon laquelle « Méoniens » aurait été la désignation des Lydiens avant le roi Lydos, indiquent que le peuple lydien fut l'héritier culturel et territorial, sinon génétique, des Méoniens⁶⁴.

La Méonie et ses habitants sont explicitement mentionnés six fois dans l'*Illiade*, et quatre passages supplémentaires font référence à des lieux ou personnages méoniens sans les nommer comme tels, faisant de la Méonie une région relativement bien attestée mais qui ne joue pourtant pas de rôle majeur dans l'épopée – au contraire de la Lycie, par exemple, qui est la terre natale du héros Sarpédon⁶⁵. Ces attestations sont cependant remarquables en ce qu'elles préservent un grand nombre de toponymes et de descriptions du paysage, davantage que pour toute autre région anatolienne en-dehors de la Troade. Présents dans l'*Illiade* sont les monts Tmôle et Sipyle, les

⁶⁴ Hérodote 1.8.

⁶⁵ Pour les mentions explicites de la Méonie ou des Méoniens, voir Homère, *Illiade* 2.864-866, 3.401, 4.141-142, 5.43, 10.431, 18.291. Pour les mentions implicites, voir 2.461, 17.216, 20.381-392, 24.615.

fleuves Hermos, Hyllos et Caystre, le lac gygéen, et les localités de Tarne et Hydè. Ces lieux semblent être bien connus par l'auteur du poème, qui se sert de l'un d'eux au chant II pour établir une comparaison avec l'armée grecque :

Τῶν δ', ὡς τ' ὀρνίθων πετεηνῶν ἔθνεα πολλά,
χηνῶν ἢ γεράνων ἢ κύκνων δουλιχοδείρων,
Ἀσίῳ ἐν λειμῶνι, Καῦστρίου ἀμφὶ ῥέεθρα,
ἔνθα καὶ ἔνθα ποτῶνται ἀγαλλόμενα πτερύγεσσι,
κλαγγηδὸν προκαθίζοντων, σμαραγεῖ δέ τε λειμῶν,
ὥς τῶν ἔθνεα πολλὰ νεῶν ἄπο καὶ κλισιάων
ἐς πεδίον προχέοντο Σκαμάνδριον· αὐτὰρ ὑπὸ χθῶν
σμερδαλέον κονάβιζε ποδῶν αὐτῶν τε καὶ ἵππων.

*De même que les races nombreuses des oiseaux ailés, oies, grues ou cygnes au long cou, volent çà et là sur la prairie d'Asie, des deux côtés du cours du Caystre, en se glorifiant de leurs ailes et se posant bruyamment les uns devant les autres, et la plaine en résonne ; ainsi des races nombreuses se répandaient hors des navires et des campements vers la plaine du Scamandre ; et la terre retentissait terriblement sous leurs pieds et ceux des chevaux.*⁶⁶

Le détail de cette comparaison est à relever. Il n'est pas non plus anodin : aucune autre description de l'Asie Mineure dans l'*Illiade*, en-dehors de la Troade, ne révèle une connaissance aussi précise de l'environnement en question. En raison de cette familiarité avec les abords du Caystre, Mazon interprète le passage comme « un souvenir personnel. L'auteur de ces vers est un Ionien. »⁶⁷

Il est donc vital, afin de comprendre la place de la Méonie dans l'*Illiade*, de commencer par nous pencher sur les traditions grecques autour de l'origine d'Homère. Ce personnage s'est vu attribuer de très nombreux lieux de naissance : la *Souda* en cite vingt, parmi lesquels les villes ioniennes de Smyrne, Colophon et Cyme, et l'île de Chios. La même encyclopédie le dit fils du fleuve Mélès, dont l'embouchure se situe à proximité de Smyrne. Les liens d'Homère à la Ionie sont bien établis dès la fin du VI^e siècle, période à laquelle les plus anciennes traces de la famille des Homérides à Chios semblent remonter, et sont de toute évidence reflétés dans le langage du poète, principalement ionien avec certains éléments éoliens⁶⁸.

⁶⁶ 2.459-466.

⁶⁷ Mazon 1987 : 47.

⁶⁸ West 1975 ; Horrocks 1997 : 212-213.

La terre natale d'Homère serait donc la côte ionienne, adjacente au territoire lydien. La proximité du poète à cette région ressort encore plus dans une tradition parallèle, qui le rend fils d'un certain Méon, c'est-à-dire « le Méonien » : l'idée apparaît pour la première fois au V^e siècle chez l'historien Hellanicos, est présente dans l'Anthologie grecque, dans laquelle plusieurs épigrammes appellent Homère « le Méonide », et aurait été maintenue entre autres par Aristote qui, d'après le traité *Sur Homère*, aurait affirmé que le poète fut adopté par Méon, roi des Lydiens⁶⁹. Les Grecs conféraient donc à Homère des origines doubles – tantôt ioniennes, tantôt méoniennes, tantôt un mélange des deux – issues d'une région en particulier, et ce depuis la fin de l'époque archaïque. Mais pourquoi donner au poète grec par excellence des racines non-grecques ?

Nous ne suggérerons pas que l'auteur de l'*Illiade* fut véritablement un Lydien, ou de famille gréco-lydienne mixte ; une telle affirmation serait difficile à prouver, et reposerait sur la supposition qu'un poète réel et unique surnommé Homère aurait existé, supposition que nous nous garderons de faire. Au contraire, il nous faut inscrire la tradition selon laquelle les épopées homériques auraient été composées par un Méonien, ou par un Ionien adopté par un Méonien, dans le cadre plus général des contacts entre Grecs et Anatoliens et de l'influence anatolienne sur la poésie grecque archaïque. Nous avons vu au chapitre précédent que les Grecs étaient présents sur la côte anatolienne au XV^e siècle av. J.-C. déjà, et qu'ils continuèrent tantôt à s'allier, tantôt à s'opposer, et tantôt à se mêler culturellement aux peuples anatoliens jusqu'au temps de Crésus. De même, de nombreux éléments d'origine proche-orientale, ou témoignant de rapports amicaux entre Grecs et Anatoliens, sont reconnus par les chercheurs depuis longtemps déjà dans l'*Illiade* et l'*Odyssée* : en particulier, le lien d'hospitalité entre l'Argien Diomède et le Lycien Sarpédon au chant V de l'*Illiade*, les parallèles entre Achille et le héros mésopotamien Gilgamesh, et les funérailles de Patrocle rappelant le rituel hittite de *šalliš waštaiš* méritent d'être mentionnés⁷⁰.

Il est concevable que cette mixité fut exprimée par les Grecs à travers l'idée d'un Homère mi-grec, mi-anatolien. Si nous acceptons que la genèse des épopées homériques telles que nous les connaissons eut lieu en Ionie, hypothèse soutenue par leur dialecte de même que par la longue tradition d'un Homère ionien, le peuple anatolien le plus accessible aux aèdes grecs devait tout naturellement être celui qui habitait la vallée de l'Hermos. Ce dernier fut sans doute le véhicule de certains éléments littéraires d'origine hittite, voire mésopotamienne, contribuant ainsi au fond culturellement diversifié de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* ; mais il faut nous garder d'en déduire que les

⁶⁹ Proclus, *Chrestomathie* 1.4 ; *Anthologie grecque* 5.30, 7.2, 7.15, 7.138, 7.213, 7.674, 9.28, 9.97, 9.192, 9.575 ; Pseudo-Plutarque, *Sur Homère* 1.3.

⁷⁰ Voir Rutherford 2007 pour une discussion en profondeur de ce dernier point.

Lydiens, en tant que civilisation spécifique, jouèrent un rôle majeur dans la création de ces textes. La tradition d'un Homère méonien ne prouve certes pas l'existence d'échanges gréco-lydiens soutenus avant le VII^e siècle, mais plutôt la conscience grecque d'un fond anatolien dans la poésie épique, désigné « méonien » en raison de sa transmission probable à travers la vallée de l'Hermos. Il en reste que le personnage d'Homère fut associé très tôt au territoire lydien, et le texte de l'*Iliade* indique effectivement que la région était familière au poète. Malgré cela, l'intrigue de l'épopée, focalisée sur la Troade, relègue la Méonie et ses habitants à une position mineure, tandis que l'*Odyssée* les passe entièrement sous silence. De ce fait, il convient de se demander comment ce peuple périphérique et pourtant bien connu s'inscrit dans la guerre de Troie, et de déterminer ce que les mentions de la Méonie révèlent à propos de la place géographique de même que symbolique de cette région parmi ses voisines.

La Méonie dans le panorama anatolien

La Méonie apparaît pour la première fois dans l'*Iliade* au chant II. Introduite de façon allusive à travers la mention du Caystre, dans la comparaison discutée plus haut, elle est nommée explicitement dans le Catalogue des Troyens. Ce dernier, plus bref et moins détaillé que le Catalogue des vaisseaux qui le précède, est agencé en cercles concentriques partant de Troie et ses environs et se terminant en Lycie, alliée la plus lointaine des Troyens. La Méonie se trouve en antépénultième position dans cette énumération, précédant seulement la Carie et la Lycie ; le poème sous-entend donc qu'il s'agit d'une région distante. De manière typique pour le Catalogue des Troyens, qui cite peu de villes par comparaison avec le Catalogue des vaisseaux, les Méoniens sont situés par rapport à des repères naturels :

Μήοσιν αὖ Μέσθλης τε καὶ Ἄντιφος ἡγησάσθην,
οἷε Ταλαιμένεος, τῷ Γυγαίῃ τέκε λίμνη,
οἳ καὶ Μήονας ἦγον ὑπὸ Τμῶλῳ γεγαῶτας.

*Mesthlès et Antiphos commandaient aux Méoniens, tous deux fils de Talémène, que le lac gygéen a enfantés ; ils menaient les Méoniens nés sous le Tmôle.*⁷¹

L'emplacement des Méoniens dans le Catalogue, après les Phrygiens et avant les Cariens, reflète leur position géographique, au sud-ouest de la Phrygie et au nord de la Carie. Cette proximité non

⁷¹ 2.864-866.

seulement physique mais littéraire entre Méoniens et Phrygiens, et entre Méoniens et Cariens, revient à plusieurs reprises dans le récit : le lien entre Méoniens et Phrygiens est particulièrement présent, figurant dans quatre passages au total parmi les six qui nomment les Méoniens de manière explicite⁷². L'association est fondée, tout d'abord, sur la distance qui sépare ces territoires de la Troade. Hélène s'y réfère lorsqu'elle s'imagine où Aphrodite pourrait encore l'envoyer :

Δαιμονίη, τί με ταῦτα λιλαίειαι ἠπεροπεύειν ;

ἢ πῆ με προτέρω πολίων εὖ ναιομενάων

ἄξεις, ἢ Φρυγίης ἢ Μηονίης ἐρατεινῆς,

εἴ τίς τοι καὶ κεῖθι φίλος μερόπων ἀνθρώπων ;

*Insensée ! Pourquoi t'efforces-tu de me séduire ainsi ? Vas-tu donc m'emmener plus loin encore, dans l'une des villes bien habitées de Phrygie ou de l'aimable Méonie, parce qu'il y aurait, là-bas aussi, un homme parmi les mortels qui t'est cher ?*⁷³

Ces vers révèlent la géographie mentale d'Hélène. Originnaire de Sparte, elle considère la Grèce comme un pays familier et la Troade comme étrangère et lointaine, mais Troie n'est pas au bout du monde ; il lui serait possible de se retrouver contre son gré dans une terre encore plus étrangère et lointaine, terres dont la Phrygie et la Méonie servent d'exemple. Celles-ci symbolisent dès lors les confins de l'Anatolie pour Hélène, et par extension pour les Grecs – mais aussi pour les Anatoliens eux-mêmes. Hector utilise en effet la même formule en expliquant la situation financière dans laquelle les Troyens se trouvent :

Πρὶν μὲν γὰρ Πριάμοιο πόλιν μέροπες ἄνθρωποι

πάντες μυθέσκοντο πολύχρυσον πολύχαλκον·

νῦν δὲ δὴ ἐξαπόλωλε δόμων κειμήλια καλά,

πολλὰ δὲ δὴ Φρυγίην καὶ Μηονίην ἐρατεινὴν

κτήματα περνάμεν' ἵκει, ἐπεὶ μέγας ὠδύσατο Ζεὺς.

Auparavant, tous les hommes mortels disaient que la ville de Priam était riche en or et en bronze. Mais aujourd'hui, les beaux trésors ont disparu de nos demeures, et de nombreux biens

⁷² 3.401, 10.431, 18.291.

⁷³ 3.399-402.

*vendus sont parvenus jusqu'en Phrygie et en aimable Méonie, depuis que le grand Zeus s'est mis en colère.*⁷⁴

En nommant la Phrygie et la Méonie à la suite et, comme Hélène, dans le même ordre qu'elles apparaissent dans le Catalogue des Troyens, Hector fait d'elles l'emblème des terres anatoliennes les plus lointaines. Simultanément, le prince les oppose à Troie : celle-ci, autrefois fortunée, vide sa trésorerie pour survivre et n'a plus les capacités de résister à un siège, tandis que les Phrygiens et les Méoniens s'enrichissent à ses dépens. Le passage accentue ainsi non seulement la distance, mais aussi l'aisance de ces deux régions. Associées l'une à l'autre, la Phrygie et la Méonie évoquent l'Anatolie au-delà de la Troade, dans l'espace géographique de même que temporel : leur mention par Hector annonce la montée en puissance de nouveaux royaumes, autrefois en marge, mais qui menacent désormais d'éclipser Troie.

Il s'agit sans doute d'une allusion délibérée à la réalité historique de la part du poète, pour lequel l'Anatolie contemporaine était dominée par la Phrygie et la Lydie. De tels présages de prospérité se retrouvent également dans les adjectifs qui qualifient la Méonie de l'*Iliade*. Parmi eux, on trouve ἐριβῶλαξ (au sol fertile, pour Tarne), πίων (gras ou riche, pour Hydè), et ἰχθυόεις (poissonneux, pour l'Hyllos), qui dénotent tous une richesse due à des ressources naturelles abondantes. À ces éléments s'ajoute une comparaison homérique rapprochant les Méoniens des Cariens, cette fois-ci, dans le cadre du travail de deux matériaux précieux, l'ivoire et la pourpre :

Ὡς δ' ὅτε τίς τ' ἐλέφαντα γυνὴ φοίνικι μίηνη
Μηονίς ἢ Κάειρα, παρήιον ἔμμεναι ἵπων·
κεῖται δ' ἐν θαλάμῳ, πολέες τέ μιν ἠρήσαντο
ἰππῆες φορέειν· βασιλῆϊ δὲ κεῖται ἄγαλμα,
ἀμφότερον κόσμος θ' ἵπῳ ἐλατῆρί τε κῦδος·
τοῖοί τοι, Μενέλαε, μιάνθην αἵματι μηροῖ
εὐφυέες κνήμαί τε ἰδὲ σφυρὰ κάλ' ὑπένερθε.

De même qu'une femme méonienne ou carienne tache de pourpre un ivoire, qui deviendra une bossette à cheval ; il reste dans la réserve, et de nombreux cavaliers le souhaitent, mais l'ornement est réservé pour un roi, car il sera à la fois la parure du cheval et la renommée de

⁷⁴ 18.288-292.

*son conducteur ; ainsi, Ménélas, tes cuisses vigoureuses furent tachées par le sang, et tes mollets aussi, et en-dessous d'eux, tes belles chevilles.*⁷⁵

L'ivoire et la pourpre étaient, dans le monde grec antique, tous deux des biens de luxe en raison de la complexité de leur production : l'ivoire devait être importé depuis la Syrie, l'Égypte ou l'Afrique du Nord, tandis que la pourpre nécessitait la collecte et le broyage d'une quantité énorme de mollusques, 12'000 d'entre eux étant nécessaires rien que pour teindre la bordure d'un tissu⁷⁶. La précision que la bossette à cheval en question est destinée à un roi confirme ce prestige. Il est toutefois intrigant qu'aucun autre texte grec, à notre connaissance, ne fait mention d'ivoire teint en pourpre. Malgré cela, nous n'excluons pas qu'un tel art ait été pratiqué en Méonie et/ou en Carie, d'autant plus que, comme Kirk le fait remarquer, « the singling out of the craftswoman and the dyeing operation may suggest personal observation »⁷⁷.

Le travail de l'ivoire, de même que la production de pourpre, sont inconnus en Méonie et en Carie, mais ces industries étaient florissantes dans l'Égée autant au deuxième qu'au premier millénaire. Celle de la pourpre était notamment pratiquée à Troie, comme le prouvent des dépôts de coquillages datant de l'âge du bronze tardif, et si aucune trouvaille de ce type n'a encore vu le jour ailleurs sur la côte anatolienne, il est probable que Troie n'était pas unique dans la production de pourpre⁷⁸. Il se peut donc tout à fait que la prospérité en développement de la Méonie homérique soit attribuée non seulement à ses ressources naturelles, mais à cet artisanat à partir de matériaux précieux.

La comparaison ci-dessus accorde également une place centrale aux chevaux. Ces derniers réapparaissent dans une épithète au chant X, lorsque Dolon décrit le camp troyen à Ulysse et Diomède : nommant les Méoniens après les Phrygiens selon la convention habituelle, il appelle les Méoniens *ἵπποκορυσταί* (équipés de chevaux)⁷⁹. Mais malgré l'importance de la cavalerie lydienne dans les textes plus tardifs, il ne faut pas la voir comme une particularité de ce peuple chez Homère. Les chars de combat tirés par des chevaux sont utilisés autant par les Achéens que par les Troyens, et les épithètes formés sur la base de *ἵππό-*, ainsi que les noms contenant l'élément *ἵππ-*, sont très prisés par les Troyens et leurs alliés. Quant au terme *ἵπποκορυσταί*, il sert à qualifier les guerriers de manière générale à deux reprises, et les Péoniens à deux autres ; il n'est rattaché aux Méoniens

⁷⁵ 4.141-147.

⁷⁶ Hayward 1990 ; Reese 1987 : 203-204.

⁷⁷ Kirk 1985 : 346.

⁷⁸ Singer 2008 : 28.

⁷⁹ 10.431.

qu'au chant X, et ce seulement parce que les Péoniens sont déjà désignés comme ἀγκυλότοξοι (aux arcs courbes)⁸⁰. L'association des Méoniens aux chevaux est donc à comprendre comme typique d'un contingent homérique, et surtout d'un peuple anatolien.

La Méonie est finalement, dans le cadre de l'*Iliade*, une région entre deux stades. Foncièrement anatolienne dans sa caractérisation, son alliance avec les Troyens, et ses rapprochements avec d'autres peuples d'Anatolie, elle occupe une place encore marginale mais qui prend de plus en plus d'ampleur. Le poète dépeint ainsi une civilisation à l'état embryonnaire, peu distincte de ses voisines, mais qui se distinguera ; les descriptions qu'il offre à son public permettent à celui-ci d'établir une continuité entre le monde de l'épopée et celui de leur époque. Néanmoins, il ne faut pas en déduire que la Méonie d'Homère reflète une période unique, ni même réelle, dans l'histoire de la Lydie. Bien que le portrait soit bâti d'éléments sans doute authentiques, il s'agit avant tout d'une construction littéraire née de l'imaginaire des Grecs, assemblée au cours de plusieurs générations, et visant dans sa forme finale à esquisser un pouvoir contemporain tel qu'il aurait pu l'être, et non pas tel qu'il l'était, à ses débuts.

Il est par conséquent difficile de déterminer à quel point l'*Iliade* nous renseigne sur la région de Lydie avant l'arrivée au pouvoir des Mermnades. En particulier, nous ignorons si l'absence remarquable de la capitale lydienne, Sardes, fait partie de ce remaniement archaïsant ou si elle témoigne véritablement d'un temps où le centre politique local se trouvait ailleurs. Homère mentionne dans les faits deux villes méoniennes, Tarne et Hydè ; mais nous ne pouvons rien affirmer de certain à leur sujet, excepté que Hydè se situe au pied du Tmôle⁸¹. Ni l'une ni l'autre ville n'était connue des Grecs plus tardifs, qui tentèrent de les expliquer comme des noms alternatifs pour Sardes⁸². Il n'est pas exclu que les épopées homériques ont préservé dans ce cas-ci le souvenir de villes disparues, reliques d'un passé pré-sardien – mais rien ne prouve non plus que Tarne et Hydè ont bel et bien existé et n'étaient pas des inventions poétiques, insérées dans le récit afin de reléguer la Méonie à un temps mythologique lointain et étranger.

La Méonie personnifiée

Si le territoire méonien est bien représenté dans l'*Iliade*, les héros qui en sont originaires, quant à eux, sont rares. Le texte en nomme quatre : Mesthlès et Antiphos, fils de Talémène et commandants

⁸⁰ 2.1, 16.287, 21.205, 24.677.

⁸¹ 5.44, 20.385.

⁸² Strabon 13.4.6 ; Σ *Iliade* D 5.44.

des Méoniens ; Phéostos, fils de Boros ; et Iphition, fils d'Otryntée⁸³. Tous portent des noms grecs, faisant d'eux sans doute des fabrications homériques. En outre, chacun occupe un rôle très mineur dans le récit. Deux des quatre personnages, Phéostos et Iphition, n'apparaissent que pour être aussitôt tués, et seul Mesthlès est mentionné à une seconde (et très brève) reprise après son introduction, parmi d'autres meneurs anatoliens qu'Hector encourage à se battre⁸⁴.

Au contraire d'autres alliés troyens, aucun Méonien ne s'illustre par ses exploits, ni ne prend même la parole dans le texte. L'absence de description de ces personnages est remarquable : alors que presque tous les lieux méoniens reçoivent une épithète, à l'exception du Caystre et du lac gygéen, seul un héros, Iphition, possède les rudiments d'une personnalité. De manière typique pour un guerrier homérique, il est qualifié de ἐσθλόν (noble) et πολέων ἡγήτορα λαῶν (meneur de nombreux hommes), et Achille l'appelle πάντων ἐκπαγλότατ' ἀνδρῶν (le plus terrible de tous les hommes). En somme, il s'agit d'un combattant talentueux, mais nous n'en savons rien de plus.

C'est en réalité l'environnement naturel plutôt que l'individualité qui caractérise les personnages méoniens. Le lieu d'origine de ces derniers est toujours précisé et souvent décrit afin d'accentuer, une fois de plus, la distance qu'ils ont parcouru depuis leur Μηονίη ἐρατεινή (aimable Méonie) pour arriver aux portes de Troie. Le cadre paisible et pastoral de leur naissance sert en particulier de contraste à leur mort violente. Iphition nous fournit le meilleur exemple de cela :

Ἐν δ' Ἀχιλεὺς Τρώεσσι θόρε φρεσὶν εἰμένος ἀλκὴν,
σμερδαλέα ἰάχων, πρῶτον δ' ἔλεν Ἴφιτίωνα,
ἐσθλὸν Ὀτρυντεΐδην, πολέων ἡγήτορα λαῶν,
ὄν νύμφη τέκε νηὶς Ὀτρυντῆι πτολιπόρθῳ
Τμῶλῳ ὑπο νιφόνετι, ὕδης ἐν πίονι δήμῳ·
τὸν δ' ἰθὺς μεμαῶτα βάλ' ἔγχει δῖος Ἀχιλλεὺς
μέσσην κακ κεφαλὴν· ἢ δ' ἀνδιχα πᾶσα κεάσθη,
δούπησεν δὲ πεσῶν, ὃ δ' ἐπεύξατο δῖος Ἀχιλλεὺς·
Κεῖσαι, Ὀτρυντεΐδη, πάντων ἐκπαγλότατ' ἀνδρῶν·
ἐνθάδε τοι θάνατος, γενεὴ δέ τοι ἐστ' ἐπὶ λίμνῃ
Γυγαίῃ, ὅθι τοι τέμενος πατρώϊόν ἐστιν,
Ἵλλῳ ἐπ' ἰχθυόεντι καὶ Ἔρμῳ δινήεντι.

⁸³ 2.864, 5.43, 20.382.

⁸⁴ 17.216.

Achille se jeta sur les Troyens, vêtu de force en son coeur, vociférant terriblement, et s'empara d'abord d'Iphition, le noble fils d'Otryntée, meneur de nombreux hommes, qu'une Naïade enfanta à Otryntée destructeur de villes, sous le Tmôle neigeux, dans le pays gras d'Hydè. Alors qu'il s'élançait droit en avant, le divin Achille le frappa de sa lance à travers le milieu de la tête ; celle-ci fut fendue toute entière en deux, et Iphition tomba avec un bruit sourd, et le divin Achille se vanta : « Tu gis ici, fils d'Otryntée, le plus terrible de tous les hommes ! Ici même tu as rencontré la mort, alors que ton lieu de naissance est au bord du lac gygéen, là où se trouve ton domaine paternel, près de l'Hyllos poissonneux et de l'Hermos tourbillonnant. »⁸⁵

Le contraste est rendu explicite par Achille, qui place θάνατος (mort) et γενεή (lieu de naissance) directement à la suite l'un de l'autre. Il souligne ainsi l'aspect tragique d'une mort dans un pays étranger en évoquant, presque avec nostalgie, la provenance d'Iphition à travers plusieurs points de repère : Hydè, le Tmôle, l'Hyllos et l'Hermos, et le lac gygéen.

L'importance de ce dernier pour les Méoniens de l'*Illiade* doit retenir notre attention. En plus de définir leur identité ethnique à travers la topographie de leur patrie, le lac gygéen est présent dans la généalogie même de trois des quatre héros : Iphition est né de l'une de ses Naïades, tandis que le lac en personne est la mère de Mesthlès et Antiphos. Une telle filiation est hautement inhabituelle dans la mythologie grecque, qui fait certes figurer de nombreux héros enfantés par des divinités aquatiques mais aucun – en-dehors des personnages susmentionnés – par un lac. Si ce lien entre les Méoniens et le lac gygéen est au premier abord intrigant, il n'est pas inexplicable ; nous proposons qu'il témoigne d'une conception religieuse lydienne selon laquelle cette étendue d'eau serait un lieu ancestral sacré.

C'est en effet sur ses rives que se trouvent les ruines des forteresses de l'âge du bronze, dont Kaymakçı, ainsi que les tumuli de Bin Tepe. Les plus anciens de ces tumuli datent du VI^e siècle av. J.-C., et il ne faut donc pas voir en eux la preuve qu'un cimetière royal lydien à grande échelle existait là du temps d'Homère. Malgré cela, Luke & Roosevelt relèvent qu'un nombre de tumuli ont été bâtis aux alentours des forteresses, indiquant que les Lydiens du premier millénaire avaient conscience de ces vestiges, leur attribuaient des qualités ancestrales, et cherchaient à réclamer cet héritage. Les archéologues précisent également qu'aucun tumulus n'a été construit directement sur les citadelles de l'âge du bronze, ce qui contraste avec d'autres sites et implique un traitement

⁸⁵ 20.381-392.

respectueux de ces lieux⁸⁶. La région du lac gygéen aurait donc été symbolique pour les Lydiens, à la croisée du présent et d'un passé sacralisé.

Nous ne soutiendrons pas, comme Luke & Roosevelt, que le lac gygéen était associé par les Lydiens aux « mythical heroes » méoniens de l'*Iliade*, étant plutôt d'avis qu'il faut inverser l'association⁸⁷.

Il nous paraît en effet peu vraisemblable que des personnages aussi peu développés au-delà de l'archétype du guerrier homérique, qui ne jouent à peu près aucun rôle dans le récit, et dont les noms n'ont aucunement un caractère anatolien, proviendraient d'une tradition ancestrale lydienne. Il est plus probable qu'Homère créa ces héros de toutes pièces pour ensuite les rattacher à la Méonie à travers une région perçue, de manière concevable au VII^e siècle déjà, comme un lieu d'origine.

Le nom du lac lui-même renforce cette hypothèse. « Gygéen » ne peut se référer au Gygès de la dynastie mermade, qui monta sur le trône en 687, alors que l'*Iliade* date de la même époque ou peu avant ; le délai est trop court pour que le lac reçoive le nom d'un homme fraîchement couronné, et pour que ce nom soit transmis aux Grecs et intégré dans une épopée archaïsante. S'il se peut que l'endroit reçut le nom d'un prédécesseur homonyme de Gygès, une lecture littérale est préférable : en effet, le grec *γυγαί-/γυγή-* est visiblement le pendant du lycien *χυγε-*, du louvite *hūḫa-* et du hittite *huhḫa-*, signifiant tous « grand-père » ou plus généralement « ancêtre ». D'après cette interprétation, le lac gygéen ne serait pas le lac de Gygès à proprement dire, mais le lac ancestral. Remarquons que chez les Hittites déjà, *huhḫa-* pouvait se rapporter à un lieu de culte, comme le montre la formule *pir huhḫaš* ou « maison des ancêtres », un bâtiment dans lequel des rites en l'honneur des rois défunts avaient lieu⁸⁸. De même, le lien entre sources d'eau et cultes mortuaires est bien attesté au deuxième millénaire : entre autres, le complexe de Südburg, une construction hittite à proximité d'un bassin, comporte une inscription qui mentionne le DEUS VIA+TERRA, « dieu de la route souterraine » (ou « route souterraine divinisée »), ce qui confirme la fonction chthonienne du site ainsi que de l'eau, qui devait faciliter le passage d'un monde à l'autre⁸⁹.

La perception du lac gygéen comme un endroit sacré reliant les Méoniens à leurs aïeux a donc des parallèles anatoliens solides, et se reflète dans le nom qu'Homère lui attribue. Sachant cela, lorsqu'Achille évoque le *τέμενος πατρώιον* d'Iphition aux abords de ce lac, dans le passage cité plus haut, nous pourrions nous demander si le poète n'entendait pas *τέμενος* au sens de « part de

⁸⁶ Roosevelt 2016 : 418.

⁸⁷ Roosevelt 2016 : 414-415.

⁸⁸ Voir par exemple le deuxième jour du festival *išuwā-* (KUB 23.28 + 23.65 + 32.61 + KBo 27.198), lors duquel des offrandes sont portées aux « divinités des pères » du roi, c'est-à-dire aux rois divinisés, dans le *pir huhḫaš*.

⁸⁹ Erbil & Mouton 2012. Rappelons également l'usage de *zappiya-*, « gouter », dans la prière de Kantuzili (KUB 30.10 obv. 15), pour décrire une âme qui s'en va vers les souterrains.

terre consacrée », et πατρώιον au sens d' « ancestral » – une locution qui serait équivalente au *pir hūhḫaš* des textes hittites. Lu de cette manière, le discours d'Achille dramatiserait la mort d'Iphition non pas loin de la maison de son père, mais loin d'un site culturellement important et qui symbolise une lignée d'ancêtres de laquelle le héros, en périssant à Troie, est désormais coupé.

L'auteur de l'*Iliade* se sert ainsi d'une conception religieuse locale, qui lui est de toute évidence familière – et qui devait par conséquent aussi être connue, dans ses grandes lignes, de son public – afin d'enrichir sa représentation des Méoniens et d'accentuer le pathétisme de la situation dans laquelle ils se trouvent. De façon simultanée, les héros méoniens sont eux-mêmes transformés en une personnification de cette conception religieuse : leur rattachement au lac gygéen n'est pas idéologique mais bien concret, puisque ce lac ou l'une de ses Naïades est leur mère. Une telle littéralité s'accorde avec le portrait qu'Homère dresse d'eux. Peu individualisés, définis par leur environnement et incarnant des éléments de leur culture, les Méoniens sont finalement, dans le texte de l'*Iliade*, une esquisse de la Méonie même.

La Méonie au-delà des Méoniens

Le lac gygéen n'est pas le seul endroit du paysage méonien à être associé à un personnage par Homère. Au chant XXIV, lors de la rencontre entre Priam et Achille, ce dernier encourage le roi troyen à se nourrir en évoquant l'histoire de Niobé :

Καὶ γάρ τ' ἠύκομος Νιόβη ἐμνήσατο σίτου,
τῆ περ δώδεκα παῖδες ἐνὶ μεγάροισιν ὄλοντο,
ἕξ μὲν θυγατέρες, ἕξ δ' υἱέες ἠβώοντες·
τοὺς μὲν Ἀπόλλων πέφνεν ἀπ' ἀργυρέοιο βιοῖο
χωόμενος Νιόβη, τὰς δ' Ἄρτεμις ἰοχέαιρα,
οὔνεκ' ἄρα Λητοῖ ἰσάσκετο καλλιπαρήφ·
φῆ δαιώ τεκέειν, ἦ δ' αὐτὴ γείνατο πολλούς·
τῶ δ' ἄρα καὶ δαιώ περ ἐόντ' ἀπὸ πάντας ὄλεσσαν.
Οἱ μὲν ἄρ' ἐννήμαρ κέατ' ἐν φόνῳ, οὐδέ τις ἦεν
καθάψαι, λαοὺς δὲ λίθους ποίησε Κρονίων·
τοὺς δ' ἄρα τῆ δεκάτῃ θάψαν θεοὶ Οὐρανίωνες·
ἦ δ' ἄρα σίτου μνήσατ', ἐπεὶ κάμε δάκρυ χέουσα·
νῦν δέ που ἐν πέτρῃσιν, ἐν οὔρεσιν οἰοπόλοισιν,
ἐν Σιπύλῳ, ὅθι φασὶ θεάων ἔμμεναι εὐνὰς

νυμφάων, αἶ τ' ἄμφ' Ἀχελώϊον ἐρρώσαντο,
ἔνθα λίθος περ ἐοῦσα θεῶν ἐκ κήδεα πέσσει.

Même Niobé aux beaux cheveux pensa à manger; elle dont les douze enfants, six filles et six jeunes garçons, avaient péri dans son palais. Apollon avait tué les garçons de son arc d'argent, en colère contre Niobé, tandis qu'Artémis lanceuse de traits avait tué les filles, parce que Niobé s'était égalée à Létô aux belles joues ; elle disait que Létô avait donné naissance à deux enfants, alors qu'elle en avait enfanté de nombreux ; mais les enfants de Létô, alors qu'ils n'étaient que deux, les firent tous mourir. Neuf jours durant, ils restèrent allongés là où ils avaient été tués, et personne n'alla les enterrer, car le Cronide avait transformé les gens en pierre. Mais le dixième jour, les dieux ouraniens les enterrèrent ; et Niobé pensa alors à manger, après qu'elle se fut épuisée à force de pleurer. Aujourd'hui, parmi les pierres, dans les montagnes désertes, sur le Sipyle, là où, dit-on, se trouvent les demeures des nymphes divines qui dansent sur les rives de l'Achéloos, à cet endroit-là, changée en pierre par les dieux, Niobé digère ses peines.⁹⁰

Le passage ne nomme pas la Méonie explicitement, mais le mythe en question peut y être rattaché à travers la mention du mont Sipyle. L'existence d'un fleuve Achéloos dans la région n'est pas attestée dans d'autres sources, mais elle n'est pas à exclure ; il pourrait alternativement s'agir d'un nom générique pour un cours d'eau⁹¹. La pierre en laquelle Niobé s'est transformée est, quant à elle, bien célèbre. Il s'agit du massif appelé aujourd'hui Ağlayan Kaya, qui se trouve sur le versant nord du Sipyle et fut décrit par Pausanias au II^e siècle ap. J.-C.⁹².

L'usage de cette histoire par Achille comme exemple pour motiver Priam à se nourrir, ainsi que sa narration relativement brève, impliquent que Niobé et sa famille appartenaient au fonds mythologique des auditeurs d'Homère. En effet, si la mère endeuillée n'apparaît qu'ici dans le récit, l'*Iliade* évoque également son frère Pélops dans la généalogie du sceptre d'Agamemnon, qui fut transmis à la famille d'Atrée par Pélops, et l'*Odyssée* décrit le supplice du père de ce dernier et de Niobé, Tantale, dans la *Nekyia*⁹³. Tantale et Pélops ont eux aussi des connexions avec l'Anatolie, bien qu'elles ne soient pas présentes dans les épopées homériques : Pausanias énumère plusieurs sites dans les environs du mont Sipyle, dont un lac nommé Tantalos, qui sont selon lui « des signes

⁹⁰ 24.602-617.

⁹¹ Richardson 1993 : 341-342.

⁹² Pausanias 1.21.3.

⁹³ Homère, *Iliade* 2.100-108 ; *Odyssée* 11.582-592.

que Pélops et Tantale ont vécu parmi nous »⁹⁴. Homère fait donc allusion à des personnages issus de mythes bien connus dans cette région, avec toutefois un pied de chaque côté de la mer Egée. Installés dans le Péloponnèse, lui-même nommé après Pélops, ces personnages servent entre autres à inscrire Agamemnon dans une lignée royale illustre à travers son sceptre ; mais ils sont également ancrés en Anatolie, et plus précisément dans le territoire méonien, par le biais de sites parmi lesquels un au moins, le rocher de Niobé, était déjà mythifié au VIII^e ou au VII^e siècle.

Nous ne pouvons cependant pas en déduire qu'Homère nous transmet une tradition d'origine lydienne, ou même gréco-lydienne. Si Pindare considère en effet que Pélops était lydien, les épopées homériques n'appellent ni lui, ni Tantale, ni même Niobé des « Méoniens », et d'autres traditions font de Pélops un Phrygien, voire un Paphlagonien⁹⁵. De plus, aucun des mythes autour des Tantalides ne les place dans un contexte sardien, ni ne les inscrit parmi les dynasties sardiennes, ni ne les relie à des sites lydiens importants tels que le lac gygéen ; au contraire, les Tantalides appartiennent principalement à la région du Sipyle. Il en ressort que ces mythes dérivent d'une source détachée de la royauté lydienne, voire non-lydienne – ou seulement lydienne dans le sens qu'elle appartient au territoire gouverné au premier millénaire par le peuple qu'on appelle lydien.

Il est tout à fait possible que les Tantalides préservent la trace de contacts entre Grecs mycéniens et Anatoliens à l'âge du bronze, et qu'ils aient été transmis aux Grecs à cette époque-là ou au début de l'âge du fer. Plusieurs chercheurs ont fait remarquer que Pélops a également des liens avec Lesbos et ont proposé une transmission via cette île, plutôt que depuis le Sipyle⁹⁶. Mais au lieu d'insister sur la genèse de ces récits, nous relèverons leur signification : ils montrent qu'au temps d'Homère, le territoire lydien était mythifié par les Grecs d'Asie Mineure à travers des sites topographiques, et les récits qui en découlèrent témoignent d'un passé gréco-anatolien commun. En cela, le rocher de Niobé se distingue du lac gygéen, qui symbolise l'origine et la lignée ancestrale du peuple lydien ; Niobé proviendrait, elle, d'un substrat anatolien pré-lydien dont la portée était beaucoup plus vaste. L'héroïne n'est pas le seul personnage du passage à posséder un lien fort à l'Anatolie : c'est également le cas d'Apollon. Attesté dès le XIII^e siècle av. J.-C. en Anatolie, plus précisément dans le traité entre Muwatalli II et Alakšandu de Wiluša, sous le nom d'Appaliunaš, il est le dieu protecteur des Troyens et de leurs alliés – avant tout des Lyciens – dans l'*Illiade*, et reçoit l'épithète

⁹⁴ Πέλοπος δὲ καὶ Ταντάλου τῆς παρ' ἡμῶν ἐνοικήσεως σημεῖα, Pausanias 5.13.7.

⁹⁵ Pindare, *Olympique* 9.9 ; Strabon 14.5.28 ; Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* 2.357-359. Voir le cinquième chapitre de ce travail pour une discussion du Pélops lydien de Pindare.

⁹⁶ Bremmer 2008 : 317, Mason 2008 : 60.

Λυκηγενής, pour laquelle le sens « né en Lycie » a été proposé⁹⁷. Homère, dans ses épopées, ne lui attribue pas d'influence sur la Méonie en particulier. Toutefois, l'hymne homérique délien à Apollon, dont la datation varie mais est généralement placée autour du VII^e siècle av. J.-C., énumère les lieux anatoliens appartenant au dieu comme suit :

ἜΩ ἄνα, καὶ Λυκίην καὶ Μηονίην ἐρατεινήν
καὶ Μίλητον ἔχεις ἔναλον πόλιν ἱμερόεσσαν,
αὐτὸς δ' αὖ Δήλοιο περικλύστου μέγ' ἀνάσσεις·

*Seigneur, tu possèdes la Lycie et l'aimable Méonie, ainsi que Milet, la charmante ville au bord de la mer, mais c'est sur Délos entourée par la mer que tu règues.*⁹⁸

Bien que le poème se revendique d'Homère – l'auteur s'identifie comme « un homme aveugle » qui « habite Chios la rocailleuse », ce qui reflète les traditions sur les origines d'Homère vues plus haut – ce n'est vraisemblablement pas le cas, et en citant ces vers dans ce chapitre, nous n'argumentons pas qu'il faut lire le poème comme tel⁹⁹. Nous avons choisi de l'intégrer ici au vu de la tradition homérique dans laquelle il s'inscrit visiblement, et ce, entre autres, à travers la terminologie qu'il utilise pour la Lydie. Comme dans l'*Iliade*, elle est appelée Μηονίη (Méonie), un terme abandonné par les auteurs postérieurs en faveur de Λυδίη (Lydie) ; et comme dans l'*Iliade*, elle est qualifiée par l'épithète ἐρατεινή (aimable).

Selon cet hymne, donc, Apollon serait un dieu vénéré en Méonie. Cette information s'accorde avec les témoignages grecs plus tardifs, d'après lesquels les Lydiens, et Crésus en particulier, auraient voué un culte à Apollon et fréquenté ses oracles. Néanmoins, à la grande déception des chercheurs modernes qui se sont efforcés d'en trouver la trace dans les sources lydiennes, aucune preuve de la vénération d'Apollon en Lydie n'existe. Malgré la grande importance d'Artémis, appelée Artimus par les Lydiens, aucune inscription ne nomme Apollon ; l'équivalence avec le dieu Qlādāns, d'abord proposée comme possibilité, ne se tient pas du point de vue linguistique¹⁰⁰. Étant donné le peu de textes lydiens préservés, il se peut que l'absence d'Apollon y soit due, mais en attendant de nouvelles découvertes, nous ne pouvons ni confirmer ni infirmer la présence de ce dieu en Lydie.

⁹⁷ Selon le sens de λυκη, l'épithète pourrait également signifier « né d'un loup » ou « né de la lumière ».

⁹⁸ *Hymne homérique à Apollon* 179-181.

⁹⁹ L'auteur se dit un τυφλὸς ἀνὴρ, οἰκεῖ δὲ Χίῳ ἐνι παπαλοέσση, 172.

¹⁰⁰ Hanfmann 1983b : 230.

Ainsi, nous n'excluons pas que l'hymne homérique délien témoigne d'une véritable importance religieuse d'Apollon pour le peuple lydien, mais nous soulèverons également une autre possibilité. Nous avons vu dans le cas d'Homère que le terme « méonien » peut décrire un héritage anatolien ressenti, plutôt qu'une origine réelle. De même, si des éléments culturellement lydiens peuvent certes être discernés dans la Méonie homérique, la représentation de celle-ci comme anatolienne avant tout, ainsi que la mythification de son territoire par des peuples dissociés de la royauté sardienne, semblent indiquer que la région n'avait pas encore, ou pas toujours, un caractère purement lydien pour les Grecs du VII^e siècle. Par conséquent, l'attribution de la Méonie à Apollon pourrait symboliser l'association du dieu aux peuples anatoliens de manière générale, dont les habitants de la vallée de l'Herme, plutôt qu'au peuple spécifique que nous appelons lydien. Cette hypothèse est soutenue par la mention de la Lycie dans l'hymne homérique. Si celle-ci semble chère à Apollon dans l'*Illiade*, et si divers auteurs grecs, dont celui de l'hymne en question, repirent l'association par la suite, aucune source archéologique ne prouve que le dieu fut honoré dans la région avant le IV^e siècle av. J.-C.¹⁰¹. Il serait donc peut-être plus juste d'expliquer la proximité entre Apollon et les Lyciens homériques par le fait que les Lyciens sont anatoliens, et que l'Anatolie tient au cœur d'Apollon. Dans ce cas, en citant la Lycie et la Méonie à la suite comme appartenant à ce dieu, l'auteur de l'hymne ne nous informerait pas sur les croyances locales ; au contraire, « Lycie » et « Méonie » serviraient tout simplement à exprimer le côté anatolien d'Apollon.

Conclusion

Nous avons pu constater, tout au long de ce chapitre, que la définition de la Méonie est bien plus large que celle du royaume lydien. Plus qu'un pays distinct, la Méonie est avant tout une région anatolienne : sa caractérisation dans l'*Illiade* s'accorde avec celle des autres alliés troyens, tandis que son association à la Phrygie fait d'elle l'emblème de l'Anatolie au-delà de Troie. Dans les traditions autour de l'origine d'Homère, la Méonie, en tant que territoire anatolien le plus proche de la Ionie, symbolise vraisemblablement l'héritage non grec des épopées homériques. De même, le pouvoir qu'Apollon exerce sur cette région doit être compris comme une expression des traits anatoliens de ce dieu, et ne se rapporte pas nécessairement à un peuple en particulier.

La Méonie homérique n'est donc pas limitée aux Lydiens ; la réalité derrière ce multiculturalisme se laisse d'ailleurs déceler dans le mythe de Niobé, qui ne découle pas du pouvoir localisé au pied du Tmôle mais d'un fond sans doute plus ancien, partagé avec les Grecs. L'*Illiade* nous permet ainsi

¹⁰¹ Bryce 1991.

d'entrapercevoir une époque pré-lydienne, ou proto-lydienne, où la région de la vallée de l'Hermos n'était pas encore dominée par une seule civilisation gravitant autour de Sardes. L'épopée nous informe toutefois peu sur la Lydie réelle avant la montée en puissance du royaume lydien, puisque le monde qu'elle dépeint est volontairement archaïsant ; la Méonie homérique est une création composite, un passé réimaginé dont la mise en scène permet d'annoncer son importance politique future.

À cet effet, la Méonie est définie comme une région aux ressources naturelles nombreuses, propices au développement d'une économie prospère, et qui s'enrichit alors que les richesses de Troie déclinent. La continuité du peuple méonien au peuple lydien est sous-entendue dans le rattachement généalogique de trois héros au lac gygéen, lieu ancestral et moyen de légitimation pour les souverains de Sardes. En rendant ces héros les fils littéraux du lac, le poète les transforme en personnifications de la culture et du territoire méoniens, une image renforcée par leur absence d'individualité et leur caractérisation à travers des sites topographiques plutôt que des éléments biographiques. Les Méoniens de l'*Illiade* sont au final une esquisse d'ancêtres, tout comme la Méonie est une esquisse de la préhistoire lydienne issue de l'imaginaire grec.

Ce portrait n'est pourtant pas une invention totale. Nous avons pu voir que l'auteur de l'*Illiade* a des connaissances précises et détaillées de la région méonienne, plus que toute autre en-dehors de la Troade : il est capable de nommer et de décrire les repères les plus importants du paysage, de même que de les rattacher à des traditions locales. Ce savoir doit résulter en partie de la proximité géographique de la Ionie, lieu d'origine probable des épopées homériques, à la Méonie. Mais il signale également qu'au début du VII^e siècle av. J.-C., et de toute évidence bien plus tôt, les Grecs d'Asie Mineure et les Anatoliens de la vallée de l'Hermos n'étaient pas isolés les uns des autres, mais se rencontraient et échangeaient déjà – une information confirmée par les trouvailles archéologiques ainsi que les sources hittites discutées au chapitre précédent. Les poèmes homériques illustrent ainsi sur quel terrain les échanges de l'époque mermnade eurent lieu : loin d'être inédits, de tels contacts advenaient dans cette région et laissaient des traces sur la littérature grecque depuis bien longtemps.

Chapitre 3

Grecs et Lydiens au temps des Mermnades

La puissance lydienne atteignit son apogée aux VII^e-VI^e siècles av. J.-C. sous la dynastie mermnade. Cette période correspond à l'essor de la poésie lyrique grecque, et il en résulte que de nombreuses références à la Lydie – implicites ou explicites – y apparaissent. Par conséquent, nous avons choisi d'y dédier deux chapitres, dont le premier offrira une perspective générale sur la Lydie mermnade vue par les poètes grecs contemporains. Les sections de ce chapitre suivront un ordre plus ou moins chronologique : la première concernera Gygès, fondateur de la dynastie mermnade, et sa mise en scène par Archiloque ; la deuxième se focalisera sur l'impact des activités politiques et militaires lydiennes sur les Grecs d'Asie Mineure ; et dans la troisième et dernière section, qui couvrira également les quelques décennies après la conquête perse de la Lydie, nous offrirons une analyse de la ἀβροσύνη en tant que culture mixte et connotée positivement au sein de l'aristocratie du VI^e siècle. Ainsi, ce chapitre permettra de dresser un panorama des interactions gréco-lydiennes et d'en montrer la diversité.

La royauté lydienne vue par Archiloque

Poète lyrique le plus ancien de notre corpus, Archiloque naquit à peu près à la même période que la mise par écrit des épopées homériques ; selon Tatien, certains parmi les Grecs synchronisaient sa vie avec celle d'Homère¹⁰². Mais si l'existence de ce dernier est douteuse, et ses œuvres le résultat d'une longue tradition orale, Archiloque fut quant à lui un personnage bien réel. Originaire de Paros, installé par la suite à Thasos après la colonisation de cette île par les Pariens, il traita avant tout de son propre entourage dans ses vers. Malgré cela, au moins un de ses fragments évoque la Lydie, et ce à travers une mention du roi Gygès, venu au pouvoir en 687. Ce fragment constitue le début d'un poème dont le reste est malheureusement perdu :

Οὔ μοι τὰ Γύγεω τοῦ πολυχρύσου μέλει,
οὐδ' εἶλέ πώ με ζῆλος, οὐδ' ἀγαιομαι
θεῶν ἔργα, μεγάλης δ' οὐκ ἔρέω τυραννίδος·
ἀπόπροθεν γάρ ἐστιν ὀφθαλμῶν ἐμῶν.

¹⁰² Tatien, *Discours aux Grecs* 31.

*Les biens de Gygès riche en or ne m'importent pas, la jalousie ne m'a encore jamais saisi, je ne m'indigne pas non plus des actes des dieux, et je ne désire pas la puissante tyrannie ; cela est certes loin de mes yeux.*¹⁰³

Ces quatre vers – qu'il ne faut pas nécessairement interpréter comme la pensée d'Archiloque, étant donné que, selon Aristote, ils auraient été rédigés du point de vue d'un charpentier fictif nommé Charon – sont un rejet de ce qui était vraisemblablement considéré, par les Grecs du VII^e siècle, comme désirable¹⁰⁴. De manière implicite, le narrateur du poème prône une vie simple : au contraire d'autres hommes, il ne recherche ni la richesse, ni le pouvoir, et il n'envie personne. La mention de Gygès sert à renforcer cette opinion. Le roi de Lydie, ici, est le personnage de choix pour représenter la richesse ; il occupe en outre une place particulièrement proéminente dans le poème en se faisant nommer au tout premier vers. Archiloque visait sans doute à frapper son public en débutant le poème avec Gygès, et par conséquent, ce dernier devait déjà être bien connu des Grecs, y compris ceux de Thasos.

Mais l'impact de cette référence découle avant tout du fait que le narrateur ne se soucie pas des possessions du roi lydien. Ce faisant, il insinue que l'attitude partagée par la plupart de ses contemporains, et à laquelle il s'oppose, serait de les convoiter. Ainsi, Gygès aurait été un personnage non seulement célèbre, mais admiré par les Grecs du VII^e siècle – suffisamment pour symboliser ce à quoi un homme pourrait aspirer.

À cela vient s'ajouter le dernier refus du fragment, celui de la tyrannie. Comme Gygès, le texte sous-entend que celle-ci est positive, une prérogative désirable pour la plupart des personnes ; le terme ne dénote aucunement un abus de pouvoir dans ce passage, au contraire de ses connotations chez les Grecs plus tardifs et de son sens en français moderne¹⁰⁵. L'apparition de τυραννίς, un mot d'origine non grecque, aux côtés du roi de Lydie est pour le moins intrigante. Par ailleurs, il s'agit très probablement du premier usage de ce terme dans la littérature : selon Hippias d'Elis, il serait entré dans le vocabulaire grec « au temps d'Archiloque »¹⁰⁶. Le poète serait-il en train de rejeter la puissance de Gygès à travers un mot d'origine anatolienne, voire lydienne, désignant la royauté de cette région ?

¹⁰³ Archiloque, fr. 19.

¹⁰⁴ Aristote, *Rhétorique* 1418b.

¹⁰⁵ Voir par exemple le livre VIII de la *République* de Platon.

¹⁰⁶ κατὰ τοὺς Ἀρχιλόχου χρόνους, Hippias d'Elis, *FGrHist* 6 F 6 (Sophocle, *Oedipe roi*, argumentum).

Une telle étymologie a en effet été proposée sur la base du titre *tarwani-*, attesté en hiéroglyphes louvites dans les royaumes néo-hittites de l'âge du fer et signifiant sans doute « souverain »¹⁰⁷. Il est cependant invraisemblable que ce titre fut utilisé par les rois d'Anatolie occidentale et transmis aux Grecs par leur biais : *tarwani-* est uniquement attesté au sud-est de la Turquie et en Syrie actuelles, et il n'a aucun équivalent dans d'autres langues anatoliennes (mis à part certains rapprochements étymologiques débattus), y compris en lydien¹⁰⁸. Simon précise par ailleurs que le passage de la vocale louvite *a* au *υ* grec ne peut être expliqué¹⁰⁹. Le terme ougaritique *srn* ou « prince », dont la prononciation semble être *tsuranu*, représente une origine plus probable de *τυραννίς*. Yakubovich reconstruit *srn* comme un dérivé de *tarwani-* qui serait arrivé en Grèce grâce aux peuples de la mer, vers la fin du deuxième millénaire¹¹⁰. Une transmission aussi ancienne nous paraît douteuse au vu de l'absence de *τυραννίς* dans la poésie homérique, mais nous nous accordons avec Yakubovich à voir le terme comme un emprunt au louvite par l'intermédiaire d'une langue sémitique.

Cela n'exclut malgré tout pas que *τυραννίς* ait pu être appliqué aux souverains grecs et non-grecs d'Asie Mineure, y compris à Gygès, comme c'est le cas chez Archiloque. Nous avons vu au premier chapitre que l'usage d'un terme par les Grecs pour un roi lydien n'implique pas forcément son usage par les Lydiens eux-mêmes : le nom anatolien de Myrsile fut en effet utilisé pour le roi (S)adyatte alors que le titre officiel de ce dernier fut, selon toute probabilité, Candaule. Il se peut tout à fait que la *τυραννίς* de Gygès découla d'un amalgame semblable entre la Lydie et la région plus vaste du Proche-Orient.

Gygès fut dans tous les cas un roi de renom, et sa présence dans la poésie d'Archiloque ne se limita possiblement pas au fragment 19 cité plus haut. Juba, un grammairien du II^e siècle ap. J.-C., nous informe que « [Archiloque] représenta l'histoire de Gygès de manière excellente »¹¹¹. Il se réfère lui-même à Hérodote qui, dans son propre récit de la montée au pouvoir de Gygès, précise qu'Archiloque « fit mention de Gygès dans un trimètre iambique »¹¹². Si l'affirmation de Juba ne pourrait être qu'une exagération à propos du fragment 19 – en effet, aucun des mots d'Hérodote n'indique qu'Archiloque développa le récit de Gygès au-delà des quatre vers déjà discutés – il n'est pas impossible que le poète traita véritablement de ce roi de manière plus ample.

¹⁰⁷ Heubeck 1961 : 68-70.

¹⁰⁸ Giusfredi 2009 : 140-141.

¹⁰⁹ Simon 2018 : 406.

¹¹⁰ Yakubovich 2002 : 111-113.

¹¹¹ *Gygae fabulam optime complexus est*, cité par Rufinus, *Sur le mètre de Terentianus* 27.

¹¹² Γύγης τοῦ καὶ Ἀρχίλοχος ὁ Πάριος ... ἐν ἰάμβῳ τριμέτρῳ ἐπεμνήσθη, Hérodote 1.12.

De ce fait, plusieurs chercheurs sont partis sur les traces d'un tel texte. Selon Lloyd-Jones, le fragment 19 en serait l'*incipit*, une thèse qui s'accorde avec la citation de Juba ; Strauss Clay, quant à elle, comprend le fragment 23 comme une partie de l'oeuvre dont le reste serait perdu¹¹³. Si, en l'absence de nouvelles découvertes, leurs argumentations resteront conjecturales, l'existence de ce poème est appuyée par d'autres narrations mythifiées autour de la prise de pouvoir de Gygès, bien connues dans la littérature grecque plus tardive¹¹⁴. Il est d'ailleurs pertinent de relever que l'affirmation d'Hérodote selon laquelle les Grecs appelaient le prédécesseur de Gygès Myrsile sous-entend que ce roi leur était lui aussi familier, et de tels récits en sont l'explication la plus plausible. Si Archiloque consacra un poème au même sujet, cela signifierait alors que la tradition était déjà en place au VII^e siècle, dans les décennies suivant la montée sur le trône de Gygès. Cela permettrait également d'expliquer l'usage littéraire de ce roi, dans le fragment 19, en tant qu'emblème de ce qu'un homme pouvait désirer : le poète serait en train d'évoquer un personnage connu pour avoir renversé un souverain, pris sa place, et acquis de grandes prérogatives.

Malgré le peu de sources à disposition, il semble donc évident que Gygès fut vu de manière favorable par les contemporains d'Archiloque. Célèbre, associé à la richesse et à la puissance au point de les représenter, voire mythifié dans un texte dont nous ne possédons que quelques traces, il témoigne de la place que la royauté lydienne prit dans les esprits grecs dès l'arrivée au pouvoir des Mermnades. Cette fascination ne s'arrêta pas à la côte d'Asie Mineure, mais s'étendit jusqu'aux îles grecques, dont Paros et Thasos. Ce fut là qu'Archiloque, pour distinguer son charpentier fictif des autres hommes, lui fit déclarer : « Moi, les prérogatives de Gygès ne m'intéressent pas. »

Les Lydiens sur l'échiquier politique

Les interactions entre Grecs et Lydiens n'étaient pourtant pas toujours positives. Nous avons vu au premier chapitre qu'Hérodote relate de nombreuses guerres opposant ces deux peuples et se jouant à proximité des cités grecques d'Asie Mineure. Mimnerme nous en offre un aperçu plus immédiat. Poète élégiaque, il était originaire selon les Grecs anciens soit de Smyrne, soit de Colophon, toutes deux des villes ioniennes situées à proximité des terres lydiennes. Dans un texte fragmentaire, il résume la migration de ses concitoyens depuis Pylos jusqu'à Colophon, puis leur installation à Smyrne, ce qui sous-entend qu'il était lui-même smyrnéen ; il est toutefois probable que les habitants de Colophon s'approprièrent le poète après la destruction de Smyrne par le roi lydien

¹¹³ Lloyd-Jones 1953 ; Strauss Clay 1986.

¹¹⁴ Platon offre sa propre version, dans laquelle Gygès fait usage d'un anneau d'invisibilité, dans sa *République*, 359d-360b. De même, le P.Oxy. 23.2382, dont la datation est sujette à débat, fait vraisemblablement partie d'une pièce de théâtre autour du même roi.

Alyatte, au tournant du VI^e siècle, ce qui expliquerait l'identification de Mimnerme en tant que Colophonien par des auteurs tels que Strabon¹¹⁵.

Mimnerme ne fait aucunement mention de cette destruction dans sa poésie, aussi ignorons-nous s'il la vécut ou non. Le poète ne peut cependant pas être plus ancien que le règne de Gygès, c'est-à-dire que la première moitié du VII^e siècle, étant donné qu'il composa une élégie sur la victoire des Smyrnéens contre ce roi. À ce texte, appelé la *Smyrnéide*, nous ne pouvons attribuer avec certitude que deux vers au contenu pauvre¹¹⁶. Nous pouvons malgré tout en retenir que la défaite des Lydiens, un peuple dont la puissance croissait rapidement depuis quelques décennies, fut un événement majeur pour les Smyrnéens, digne d'être célébré par la poésie. Il est d'ailleurs possible que Mimnerme lui-même fut nommé après cette guerre : son nom signifierait soit « qui reste près de l'Hermos » (de μίμνω et Ἑρμος), soit « qui se souvient de l'Hermos » (de μμνήσκω et Ἑρμος), d'après la vallée de l'Hermos dans laquelle la victoire décisive eut sans doute lieu.

Un autre fragment, dont l'appartenance à la *Smyrnéide* est possible quoique incertaine, nous permet de mieux visualiser une confrontation des Grecs et des Lydiens sur le champ de bataille :

Οὐ μὲν δὴ κείνου γε μένος καὶ ἀγήνορα θυμὸν
τοῖον ἐμέο προτέρων πύθομαι, οἳ μιν ἴδον
Λυδῶν ἵππομάχων πυκινὰς κλονέοντα φάλαγγας
Ἑρμιον ἄμ πεδίον, φῶτα φερεμμελίην·
τοῦ μὲν ἄρ' οὐ ποτε πάμπαν ἐμέμψατο Παλλὰς Ἀθήνη
δριμὺ μένος κραδίης, εὖθ' ὃ γ' ἀνὰ προμάχους
σεύαιθ' αἱματόεν<τος ἐν> ὑσμίνῃ πολέμοιο,
πικρὰ βιαζόμενος δυσμενέων βέλεα·
οὐ γὰρ τις κείνου δηίων ἔτ' ἀμεινότερος φῶς
ἔσκεν ἐποίχεσθαι φυλόπιδος κρατερῆς
ἔργον, ὅτ' ἀγῆσιν φέρετ' ὠκέος ἠελίοιο...

L'ardeur et l'esprit viril de celui-là n'étaient certes pas ainsi, tel que je l'apprends de mes ancêtres, qui le virent mettre en déroute les rangs serrés des cavaliers lydiens dans la plaine de l'Hermos, lui, un homme porteur d'une lance. Jamais Pallas Athéna ne se plaignit de l'ardeur vive de son cœur lorsqu'il s'élança contre ceux qui combattaient au premier rang, dans la mêlée de la guerre sanglante, écartant de force les traits perçants de ses adversaires. En effet, aucun

¹¹⁵ Mimnerme, fr. 9 ; Strabon 14.1.28.

¹¹⁶ Mimnerme, fr. 13a.

*homme parmi l'ennemi n'était meilleur que celui-là à se mettre au travail de la violente bataille, lorsqu'il avançait dans(?) les rayons du soleil rapide...*¹¹⁷

Dans ces vers, Mimnerme dépeint la valeur d'un guerrier grec face aux Lydiens, opposant son comportement à celui des contemporains du poète. Le passage, dont le caractère épique est évident à travers la mise en déroute de l'armée ennemie par un héros seul, contient en outre de nombreuses allusions à Diomède et à son père Tydée. Au chant IV de l'*Illiade*, Agamemnon reproche à Diomède de se tenir à l'écart du combat et lui rappelle le comportement glorieux de son père, précisant qu'il tient cette information de οἱ μιν ἴδοντο (ceux qui le virent), une formule qui fait écho au οἱ μιν ἴδον (v. 2) de Mimnerme¹¹⁸. De même, Agamemnon termine sa reproche en déclarant que τοῖος ἔην Τυδεὺς Αἰτώλιος (tel était Tydée l'Étolien), de façon semblable à Mimnerme, qui qualifie l'ardeur et l'esprit du guerrier smyrnéen de τοῖον (v. 2) pour accentuer le contraste avec des combattants moins valeureux¹¹⁹.

Le parallèle continue avec l'apparition de Pallas Athéna, que l'on peut rattacher autant au présent historique qu'au passé héroïque : déesse importante pour les Smyrnéens, qui lui dédièrent un temple monumental, elle a également Diomède pour favori. Alors qu'elle harangue ce dernier au chant V de l'*Illiade*, le comparant défavorablement à son père, elle ne se plaint aucunement du guerrier smyrnéen¹²⁰. Ce dernier est d'autant plus opposé à Diomède, et donc rapproché du plus glorieux Tydée, qu'il échappe aux πικρὰ βέλεια (traits perçants) ennemis, tandis que Diomède est frappé par le πικρὸς ὀιστός (flèche perçante) de Pandare aussitôt après les reproches d'Agamemnon¹²¹.

De tout cela, il ne faut pas déduire que Mimnerme avait en tête l'*Illiade* telle que nous la connaissons aujourd'hui, mais plutôt qu'il adapte un épisode épique en particulier, celui de l'*aristeia* de Diomède. En associant l'irréprochable héros smyrnéen à l'irréprochable Tydée, il met ses auditeurs à la place de Diomède, présenté comme plus jeune et moins valeureux – mais sur le point de se distinguer par-dessus les autres guerriers, y compris son père : Agamemnon invective en effet Diomède peu avant le début de l'*aristeia* de celui-ci, et après l'intervention d'Athéna, le héros réussit à blesser Arès en personne, un acte qu'aucun autre Achéen n'égalera. Face à la menace d'une nouvelle guerre contre les Lydiens – possiblement celle qui se termina avec la destruction de

¹¹⁷ Mimnerme, fr. 14.

¹¹⁸ Homère, *Illiade* 4.374.

¹¹⁹ 4.399.

¹²⁰ 5.799-813.

¹²¹ 4.95-100.

Smyrne par Alyatte – Mimnerme espérait sans doute inspirer ses contemporains à accomplir leur propre *aristeia*, tel Diomède, qui surmonta ses faiblesses pour briller encore plus que ses prédécesseurs.

Ainsi, pour Mimnerme, les Lydiens sont en quelque sorte le pendant des Troyens au VII^e siècle, et la victoire smyrnéenne contre Gygès en devient un passé épique, immortalisé par la poésie et utilisé comme exemple de valeur guerrière à imiter. Cette conception de la Lydie en tant qu'adversaire quasi-mythique vient s'ajouter à celle, déjà vue chez Archiloque, du roi lydien comme symbole de puissance lui-même mythifié. Les Lydiens seraient donc, pour les Grecs de l'époque archaïque, des voisins bien réels, mais aussi des personnages plus grands que nature, à respecter autant qu'à craindre.

Les attaques lydiennes contre Smyrne ne furent pas des événements isolés. Située à l'intérieur des terres, mais non loin de la côte, il était inévitable que Sardes voulût s'étendre en direction de la mer et contrôler une partie du commerce maritime. En raison de cela, Grecs et Lydiens furent confrontés les uns aux autres sur le champ de bataille, mais aussi dans des affaires plus nébuleuses, comme en témoigne Alcée. Originaire de Mytilène sur l'île de Lesbos, ce poète issu de l'aristocratie vécut une période turbulente dans la politique lesbienne : au cours des dernières décennies du VII^e et des premières décennies du VI^e siècle av. J.-C., Mytilène fut gouvernée par trois tyrans successifs, Mélanchros, Myrsile et Pittacos, tyrans auxquels Alcée s'opposa et qu'il critiqua dans ses vers. Cette dissension valut plusieurs exils au poète, avant qu'il fût finalement autorisé à revenir à Lesbos par Pittacos.

C'est dans ce contexte-là que s'inscrit la seule référence préservée d'Alcée aux Lydiens :

Zeῦ πάτερ, Λύδοι μὲν ἐπα[σχάλαντες
συμφοραῖσι δισχελίῳις στά[τηρας
ἄμμ' ἔδωκαν, αἶ κε δυνάμεθ' ἴρ[
ἐς πόλιν ἔλθην,
οὐ πάθοντες οὐδ' ἄμα πῶσλον οὐ[δ' ἔ]ν
οὐδὲ γινώσκοντες· ὁ δ' ὡς ἀλώπα[
ποικ[ι]λόφρων εὐμάρεα προλέξα[ις
ἤλπ[ε]το λάσην.

Zeus père, les Lydiens, touchés par nos circonstances, nous donnèrent deux mille statères afin que nous puissions entrer dans la ville sainte (ou de Hiéra ?), alors qu'ils n'avaient jamais reçu

*aucun bienfait de notre part, ni ne nous connaissent ; mais lui, tel un renard rusé, en nous prédisant un succès facile, espérait échapper à notre attention.*¹²²

Les événements qu'Alcée décrit nous sont difficiles à reconstruire, et la nature fragmentaire du texte rend la tâche d'autant plus complexe. Il est question d'une ville dans laquelle Alcée et ses compagnons doivent entrer, ou plus probablement, qu'ils doivent capturer. Le nom de cette ville est inconnu ; ἴρ[(v. 3) pourrait être lu comme Ἱραζ, c'est-à-dire Hiéra, l'une des villes de Lesbos, ou encore comme ἴραν ou « sainte », dans lequel cas il faudrait comprendre cette ville, sans autre précision, comme Mytilène elle-même¹²³. Ce dernier cas impliquerait que l'épisode eut lieu durant l'un des exils d'Alcée.

Alcée et ses compagnons semblent agir pour le compte d'un homme qu'Alcée appelle le « renard ». Cet homme avait des liens précédents avec eux, mais se comporta malgré tout de manière malhonnête, ce qu'Alcée met en contraste avec les Lydiens. Le « renard » est souvent compris par les chercheurs modernes comme le tyran Pittacos, dont le double jeu est bien connu par ailleurs¹²⁴. Cette interprétation, bien que plausible, soulève de nombreuses questions concernant la chronologie des événements, les motivations de Pittacos, et les circonstances qui auraient mené à une telle expédition contre la πόλις. Nous n'entrerons pas dans cette discussion ; il nous suffit de constater que la situation politique à Lesbos est trouble, et qu'Alcée, trahi par un homme auquel il était associé, est tombé dans une mauvaise passe.

C'est à ce moment-là que les Lydiens interviennent, lui offrant deux mille statères. La somme est gigantesque : Page relève qu'elle aurait couvert les frais du déploiement de cinq cents soldats pendant plusieurs mois¹²⁵. De ce fait, nous devons nous demander s'il s'agit d'un chiffre réel. Une telle offre n'est certes pas à exclure. L'épisode est, selon toute probabilité, à placer durant le règne d'Alyatte, qui se distingua de ses prédécesseurs par la construction d'un tumulus colossal près du lac gygéen – l'un des premiers à être bâtis sur ce site, et le plus élevé de tous – revendiquant ainsi la grandeur ancestrale associée à ce lieu tout en exhibant sa propre puissance. Hérodote souligne également la richesse d'Alyatte à travers les offrandes que celui-ci fit à Delphes, dont un cratère d'argent « digne d'être vu parmi toutes les offrandes à Delphes »¹²⁶. Il est plausible qu'un tel roi

¹²² Alcée, fr. 69.

¹²³ Alcée appelle Mytilène simplement « la ville » (πόλις) dans d'autres poèmes, cf. fr. 70.7, 129.24, 348.2.

¹²⁴ Page 1955 : 231-233 ; Burnett 1983 : 165.

¹²⁵ Page 1955 : 232.

¹²⁶ θέης ἄξιον διὰ πάντων τῶν ἐν Δελφοῖσι ἀναθημάτων, Hérodote 1.25.

voulut étendre son influence – et eut les ressources à disposition pour ce faire – à travers un don aussi extravagant que celui que décrit Alcée.

Mais la somme de deux mille statères peut tout autant être une exagération, servant à contraster le soutien des Lydiens avec la perfidie du « renard ». Le ton d'Alcée est en effet ironique : le poète cumule les négations (οὐ, οὐδάμα, οὐδ' ἔν, οὐδὲ) afin de souligner l'absence totale de liens entre lui et les Lydiens, qui l'assistèrent malgré tout, au contraire du « renard » qui lui causa des difficultés ; et il oppose d'autant plus ce dernier aux statères en leur donnant le même emplacement (à la fin du deuxième vers) dans leurs strophes respectives. La quantité inimaginable d'argent offerte serait donc une moquerie supplémentaire. Quelle que soit la réalité derrière la somme, il est évident qu'Alcée se sert des Lydiens pour critiquer le « renard » : même un peuple étranger, sans amitié et sans dette envers le poète, lui a mieux rendu service que son soi-disant allié.

Malgré tout, l'aide de ce peuple étranger n'était aucunement désintéressée. Comme nous l'avons vu, les Lydiens cherchaient à agrandir leur royaume et en particulier à contrôler les villes portuaires de la mer Egée. Les querelles politiques de Lesbos auraient été pour la Lydie une opportunité d'acquérir des alliances dans la région ; en finançant certaines factions, Sardes pouvait creuser les divisions, et donc fragiliser les hommes au pouvoir, tout en créant des sentiments pro-lydiens dans l'élite lesbienne. Les offrandes susmentionnées d'Alyatte à Delphes, au-delà des explications que donne Hérodote, faisaient sans doute aussi partie de cette stratégie d'influence à travers des démonstrations de richesse. Nous rappellerons également l'anecdote selon laquelle Crésus aurait offert de l'argent à Pittacos, qui le refusa ; si l'interaction entre ces deux personnages semble anachronique (quoique pas nécessairement : selon Nicolas de Damas, Crésus aurait été gouverneur d'Adramyttéion durant le règne de son père Alyatte), l'anecdote préserve une tentative lydienne sans doute véritable de se rapprocher de Lesbos¹²⁷. Par conséquent, si les deux milles statères d'Alcée sont bien une exagération, nous pourrions nous demander si elles n'étaient pas une manière pour le poète de railler les gestes fastueux des Lydiens qui espéraient s'attirer les faveurs des Grecs. Deux vers élégiaques, datant selon toute probabilité du VI^e siècle, pourraient faire référence à une situation semblable¹²⁸. Attribués à Théognis de Mégare, la mention qu'ils font du mont Tmôle – bien lointain pour ce poète – semble indiquer que l'auteur était plutôt originaire d'Asie Mineure. Plusieurs chercheurs ont voulu y voir une composition de Mimnerme, bien que cette identification soit elle aussi incertaine¹²⁹. Quel que soit le poète, sa prise de position est claire :

¹²⁷ Diodore de Sicile 9.12.2 ; *FGrHist* 90 F 65 (*Excerpta* de Constantin Porphyrogénète, *De virtutibus et vitiis* 1.344.9).

¹²⁸ Pour la datation, voir Selle 2008 : 374-375.

¹²⁹ Van Groningen 1966 : 383.

Οὔποτε τοῖς ἐχθροῖσιν ὑπὸ ζυγὸν ἀχένα θήσω
δύσλοφον, οὐδ' εἴ μοι Τμῶλος ἔπεστι κάρη.

*Jamais je ne placerai ma nuque sous le joug insupportable de mes ennemis, pas même si le
Tmôle pèse sur ma tête.*¹³⁰

La lourdeur et l'énormité de la montagne lydienne sont symbole de contrainte dans ces vers, et servent à renforcer la résolution de l'auteur : même opprimé par ce qu'il existe – pour lui – de plus opprimant, il ne se soumettra pas à ses ennemis. Young comprend le poème comme une incitation à s'insurger contre les Perses, possiblement en réaction aux ordres d'Artaphrène, gouverneur de Sardes, qui obligea en 493 av. J.-C. les cités ioniennes à conclure des traités entre elles après leur révolte¹³¹. Le Tmôle serait donc, selon cette interprétation, une métonymie pour Sardes. Mais au-delà de la datation trop tardive du poème que la proposition de Young implique, Van Groningen signale que le terme ἐχθρός, chez Théognis de même que chez ses contemporains, n'est jamais appliqué aux ennemis externes, seulement aux ennemis personnels. Les vers en question doivent par conséquent concerner la « politique intérieure »¹³².

Comment donc lire ce poème ? Nous proposons qu'il est une réaction à la pratique lydienne, décrite ci-dessus, de financer certaines factions dans les cités grecques et d'influencer les élites en faveur de la Lydie à travers des dons matériels. L'auteur de nos vers, un habitant d'Asie Mineure, aurait certainement ressenti cette pression. Poussé à s'allier non pas à ses amis, mais aux groupes avec lesquels une alliance serait profitable, il aurait exprimé sa résistance de manière poétique, peut-être dans l'espoir d'inciter ses concitoyens à l'imiter. Le Tmôle symboliserait ainsi la coercition à laquelle l'auteur s'affirme insensible : il maintiendra sa propre allégeance politique, même si les Lydiens mettent tout en oeuvre pour la changer.

Ainsi, que ce soit sur le champ de bataille, comme en témoigne Mimnerme, ou à travers des manoeuvres plus subtiles, comme chez Alcée et (pseudo-)Théognis, la puissance lydienne se fit fortement ressentir aux VII^e et VI^e siècles. Pour les Grecs d'Asie Mineure, cette voisine imposante fut tantôt une ennemie contre laquelle une victoire prenait des dimensions épiques, tantôt une alliée inattendue au sein d'une dispute, tantôt une source de pression politique. En outre, Mimnerme et Alcée – tout comme Archiloque – caractérisent les Lydiens de manière presque irréaliste, en tant qu'adversaires mythifiés ou donateurs d'une somme extraordinaire, bien que leurs actions gardent

¹³⁰ Théognis, *Elégies* 1.1023-1024.

¹³¹ Hérodote 6.42 ; Young 1961 : 62.

¹³² Van Groningen 1966 : 382-383.

un fond historique. La Lydie est donc, pour ces auteurs, une réalité contemporaine mais aussi, simultanément, une figure littéraire malléable.

Ἀβροσύνη : vivre à la lydienne

Nous avons touché, plus haut, à la question de l'influence lydienne sur les élites grecques ; il nous revient à présent de l'étudier en plus de détail. Car si l'offre financière des Lydiens à Alcée s'inscrit dans le cadre d'une opération militaire, de nombreux aristocrates Grecs jouissent de rapports proches avec la Lydie en temps de paix également, développant un mode de vie partagé et caractérisé par le raffinement. Cette proximité entre élites a été préservée dans la littérature grecque plus tardive : selon Hérodote, tous les sages grecs se seraient rendus à Sardes à un moment ou un autre, tandis qu'une lettre que Diogène Laërce attribue à Périandre de Corinthe (qui fut tyran de la fin du VII^e au début du VI^e siècle av. J.-C.) parle d'une rencontre de ces sages à la cour royale lydienne¹³³. Si les récits à ce sujet sont en grande partie fictifs – nous n'avons aucune raison de croire que l'échange entre Solon et Crésus, tel qu'il est raconté par Hérodote, eut réellement lieu – ils trahissent sans doute la véritable importance de Sardes en tant que centre intellectuel et culturel, au-delà des frontières politiques et ethniques.

L'attrait de la Lydie, combiné aux richesses que l'on pouvait gagner en s'associant à elle, eut pour effet de « lydiser » l'aristocratie grecque. Les conséquences à Colophon sont illustrées par Xénophane, poète et philosophe né dans cette ville pendant la première moitié du VII^e siècle av. J.-C. :

Ἀβροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας παρὰ Λυδῶν,
ὄφρα τυραννίης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς,
ἦσαν εἰς ἀγορὴν παναλουργέα φάρε' ἔχοντες,
οὐ μείους ὥσπερ χεῖλιοι εἰς ἐπίπαν,
ἀρχαλέοι, χαίτησιν ἀγαλλομεν εὐπρεπέεσσιν,
ἀσκητοῖς ὀδμὴν χρίμασι δευόμενοι.

*Ayant appris des délicatesses inutiles auprès des Lydiens, pendant qu'ils (les Colophoniens) n'étaient pas soumis à la tyrannie haïssable, ils se rendaient sur la place publique en portant des manteaux tout en pourpre, pas moins d'un millier en moyenne, fiers, se glorifiant de leurs chevelures distinguées, s'imprégnant de l'odeur de parfums raffinés.*¹³⁴

¹³³ Hérodote 1.29 ; Diogène Laërce 1.7.99.

¹³⁴ Xénophane, fr. 3.

Plusieurs éléments dans ce fragment sont à relever. Tout d'abord, le luxe lydien auquel les Colophoniens s'adonnent est perçu de manière négative par Xénophane, qui le met en lien avec une tyrannie. La relation causale entre celle-ci et le luxe est sous-entendue dans les deux premiers vers, entre lesquelles la particule ὄφρα sert de pont : les Colophoniens, libres, se sont laissés aller, jusqu'à finir sous le joug d'un tyran. Cette tyrannie est indubitablement mauvaise aux yeux de Xénophane, qui la qualifie de « haïssable » (στυγερῆς) ; il fait ainsi contraste avec Archiloque, qui la présente comme désirable.

De quelle tyrannie s'agit-il ? Plutôt que d'être imposée par les Lydiens, il est probable qu'elle fut le résultat de la conquête perse de l'Asie Mineure en 546-545 av. J.-C. Cet événement eut lieu durant la vie de Xénophane et fut sans doute la cause de son départ de Colophon à l'âge de vingt-cinq ans ; ailleurs, il cite l'âge d'un homme « quand le Mède est venu » comme un élément identitaire important, sous-entendant que la conquête perse fut marquante¹³⁵. Il ne serait donc pas étonnant que Xénophane en décrive le résultat comme « haïssable ». Par conséquent, les Colophoniens auraient été « lydisés » au cours des décennies précédant cette conquête, c'est-à-dire sous le règne d'Alyatte puis de Crésus.

Leur raffinement est exprimé à travers le port d'habits pourpres, de cheveux longs, et de parfums. Athénée, qui cite le passage dans ses *Deipnosophistes*, mentionne également des « ornements en or » peut-être décrits dans la suite perdue de l'élégie¹³⁶. Si ces éléments sont tous le propre des élites grecques à l'époque archaïque, symbolisant la vie facile et opulente qu'ils pouvaient se permettre, deux en particulier signalent l'influence lydienne présente à Colophon. En effet, nous avons vu que la teinture en pourpre était déjà associée à la Lydie par Homère ; si nous manquons de traces archéologiques confirmant l'existence de teinturerie lydiennes, les nombreuses sources littéraires rattachant la pourpre à la Lydie indiquent que la région fut fortement impliquée dans cette industrie¹³⁷. La signification des habits pourpres de l'élite colophonienne est donc double : elle représente à la fois leur appartenance à une classe sociale aisée, et leurs échanges soutenus avec la Lydie, elle-même symbole de prestige.

C'est également le cas de leurs parfums. Si Xénophane ne nous offre pas davantage de précisions à ce sujet, nous savons que les parfums et onguents lydiens étaient très prisés à l'époque archaïque.

¹³⁵ Xénophane, fr. 8.4 ; ὄθ' ὁ Μῆδος ἀφίκετο, fr. 22.5.

¹³⁶ χρυσῶ κόσμῳ, Athénée 12.526a.

¹³⁷ Parmi d'autres exemples, Crésus brûle des vêtements de pourpre en l'honneur d'Apollon (Hérodote 1.50) ; plus tardivement, au I^e siècle ap. J.-C., Lydie de Thyatire (Actes 16 :14-15), dont le nom la relie à la région de la Lydie, travaille dans l'industrie de la pourpre. Graves 2017 démontre que, bien que la Lydie se situe à l'intérieur des côtes, une importation de pigments pourpres pour la production locale est tout à fait crédible.

L'un des plus connus est la βακκάρης, qu'Hipponax associe au roi Crésus et dont Sémonide s'oïnt au VII^e siècle déjà¹³⁸. La βακκάρης était contenue dans des vases appelés λύδια, eux-mêmes d'origine lydienne – comme leur nom l'indique – et dont de nombreux exemplaires ont été retrouvés en Grèce grâce aux fouilles archéologiques¹³⁹. Leur popularité montre la prédilection des Grecs pour les parfums lydiens, et il est tout à fait probable que ceux portés par les Colophonienens étaient eux aussi inspirés par ceux en vogue à Sardes, voire importés depuis cette ville.

Xénophane regroupe toutes ces parures sous une seule désignation : elles sont des ἀβροσύναι. Ce terme, de même que les autres dérivés de ἀβρο- (délicat), qualifie la mollesse, voire l'effémination orientale dans la littérature grecque plus tardive. Hérodote, notamment, exploite ces connotations afin d'expliquer pourquoi les Lydiens, autrefois puissants, se sont soumis à la dominance perse ; d'après l'historien, un tel mode de vie luxueux, imposé – dans une réorganisation anachronique des faits – par Cyrus après la révolte de Pactyès, aurait transformé les Lydiens en « femmes à la place d'hommes » et ainsi empêché d'autres soulèvements¹⁴⁰. La critique de Xénophane, pour qui le luxe lydien des Colophonienens est « inutile » (ἀνωφελέας) et laisse la voie libre à la tyrannie, semble refléter cette vision. Il faut cependant se garder d'appliquer celle-ci à l'entièreté de la Grèce, encore moins aux cités grecques d'Asie Mineure, à l'époque archaïque. Kurke démontre que la ἀβροσύνη fut aussi répandue que recherchée parmi les aristocrates grecs et lydiens jusqu'au tournant du V^e siècle av. J.-C. ; Sappho déclare notamment qu'elle « aime la délicatesse », manifestant à la fois la qualité désirable de ce mode de vie et l'appartenance de la poétesse à l'élite qui le pratiquait¹⁴¹.

La condamnation de la ἀβροσύνη par Xénophane va donc à l'encontre de l'opinion commune – du moins celle des classes aisées – de son époque. Elle s'explique par le regard critique que porte ce philosophe sur sa société, particulièrement en ce qui concerne les dépenses extravagantes : il dénonce ailleurs les prix accordés aux athlètes, qui ne garantissent ni l'ordre social ni la prospérité de la ville¹⁴². Xénophane désapprouve donc de la ἀβροσύνη parce qu'elle n'apporte rien de concret à la société, un avis qu'il affirme à travers l'adjectif « inutile », le terme ἀβροσύνη ne possédant pas cette connotation au VI^e siècle. En parallèle à cela, nous pourrions nous demander si la qualification de la tyrannie comme « haïssable », plutôt que de refléter un glissement sémantique depuis l'époque

¹³⁸ Hipponax, fr. 104.12 ; Sémonide, fr. 16.

¹³⁹ Crielaard 2009 : 62.

¹⁴⁰ γυναικας ἀντ' ἀνδρῶν, Hérodote 1.155.

¹⁴¹ ἔγω δὲ φίλημι' ἀβροσύναν, Sappho, fr. 58.25. Voir Kurke 1992 : 96.

¹⁴² Xénophane, fr. 2.

d'Archiloque, ne servirait pas elle aussi à rendre négatif un terme au sens encore neutre pour les contemporains de Xénophane.

Une vision plus normative de la ἀβροσύνη est préservée dans les vers d'Anacréon. Né à Téos, ville ionienne située non loin de Sardes, ce poète vécut lui aussi la conquête de l'Asie Mineure par les Perses et fut contraint de fuir en Thrace. Par la suite, il se retrouva à la cour de Polycrate de Samos, tyran qu'Hérodote caractérise comme « fortuné » mais qui connut, malgré tous ses efforts, un revers de fortune¹⁴³. Pour Cléarque (IV^e siècle av. J.-C.), le mode de vie luxueux de Polycrate fut directement inspiré par la Lydie :

Πολυκράτης ὁ τῆς ἀβρῶς Σάμου τύραννος διὰ τὴν περὶ τὸν βίον ἀκολασίαν ἀπόλετο, ζηλώσας τὰ Λυδῶν μαλακά. Ὅθεν τῷ τ' ἐν Σάρδεσιν Ἀγκῶνι Γλυκεῖ προσαγορευομένῳ τὴν παρὰ τοῖς Σαμίοις λαύραν ἀντικατεσκεύασεν ἐν τῇ πόλει καὶ τοῖς Λυδῶν ἄνθεσιν ἀντέπλεξε τὰ διαγγελθέντα Σαμίῳν ἄνθεα.

*Polycrate, le tyran de la délicate Samos, mourut à cause de son intempérance au cours de sa vie, lui qui cherchait à imiter la mollesse des Lydiens. Il construisit l'allée dans la ville samienne qui imite celle qu'on appelle l'allée de la Douce Courbure à Sardes, et tressa les célèbres fleurs samiennes à l'imitation des fleurs lydiennes.*¹⁴⁴

Si les détails que donne Cléarque ne reflètent pas nécessairement la réalité, il n'y a aucune raison de douter que Polycrate et son entourage, comme la plupart des aristocrates de la région, exhibaient leur noblesse à travers un luxe d'inspiration lydienne. Ces habitudes sont effectivement omniprésentes dans la poésie d'Anacréon. Comme Xénophane, le courtisan de Polycrate met en scène des personnages parfumés et aux cheveux longs, et rend l'analogie entre la Lydie et la belle vie des Grecs aisés explicite en se servant du néologisme λυδοπαθεῖς, littéralement « disposés de manière lydienne », comme synonyme de ἡδυπαθεῖς (disposés à la jouissance)¹⁴⁵. Les performances musicales d'Anacréon prennent elles-mêmes des couleurs lydiennes, notamment dans le passage suivant :

Ἡρίστησα μὲν ἰτρίου λεπτοῦ μικρὸν ἀποκλάς,
οἴνου δ' ἐξέπιον κάδον· νῦν δ' ἀβρῶς ἐρόεσσαν

¹⁴³ εὐτυχέων, Hérodote 3.43, 3.125.

¹⁴⁴ Cléarque, fr. 44.

¹⁴⁵ Anacréon, fr. 347, 363, 387, 481.

ψάλλω πηκτίδα τῆ φίλη κωμάζων παιδὶ ἄβρῆι.

*Je dinai en morcelant un petit bout d'un fin gâteau, mais je vidai une cruche de vin ; à présent, je fais délicatement vibrer mon aimable harpe, célébrant ma délicate demoiselle bien-aimée.*¹⁴⁶

L'usage à deux reprises de termes apparentés à la ἀβροσύνη – Anacréon joue de la musique ἀβρῶς pour une jeune fille ἀβρή – souligne la mode à laquelle l'auteur participe. L'inspiration lydienne est d'autant plus accentuée par l'instrument dont il joue, une πηκτίς. Si le nom lui-même est grec, dérivant du verbe πήγνυμι (fixer), l'objet provient de toute évidence de Lydie : Hérodote le nomme parmi les instruments joués par l'armée d'Alyatte en marchant contre Milet, tandis que Pindare raconte que le poète Terpandre (VII^e siècle av. J.-C.) entendit la πηκτίς lors de banquets lydiens¹⁴⁷. Ce dernier témoignage confirme dans quel cadre un instrument d'origine lydienne a pu être transmis aux poètes grecs, dont Anacréon : c'est grâce à des contacts soutenus entre élites, autour de festins et de musique, que les Grecs ont été exposés à divers objets et coutumes des Lydiens, jusqu'à les adopter eux-mêmes.

La noblesse qu'Anacréon revendique, en se mettant en scène comme un joueur de πηκτίς qui apprécie la ἀβροσύνη, est donc fondée sur la rencontre de deux civilisations. À cet effet, si nous avons jusqu'ici parlé d'une aristocratie grecque « lydisée », il serait plus juste de définir son identité comme partagée : l'échange n'était en effet pas unidirectionnel, les Lydiens ayant eux aussi subi de fortes influences grecques qui se reflètent dans les sources matérielles¹⁴⁸. Nous avons plutôt affaire, aux VII^e et VI^e siècles, à une culture mixte ou « Third Culture », comme l'appelle Knight, qui transcende les barrières ethniques et dont le critère d'appartenance est avant tout socio-économique¹⁴⁹. En d'autres mots, il est moins question de Grecs « lydisés » et de Lydiens « hellénisés » – des termes qui présupposent la dominance d'une culture sur l'autre – que d'une *koinè* gréco-lydienne caractérisée par le raffinement, accessible à tout membre de l'élite de part et d'autre de la mer Egée.

C'est précisément ce non-ancrage dans une civilisation particulière qui permet à la ἀβροσύνη de survivre au-delà de la chute de Sardes. Nous avons vu qu'Anacréon rejoignit la cour de Polycrate

¹⁴⁶ Anacréon, fr. 373.

¹⁴⁷ Hérodote 1.17 ; Pindare, fr. 125. Voir le cinquième chapitre de ce travail pour une discussion de la musique lydienne chez Pindare.

¹⁴⁸ Gürtekin-Demir 2013. Il est à relever que les trouvailles de céramique grecque ou d'inspiration grecque sont moindres en-dehors de Sardes (Roosevelt 2009 : 186-187), ce qui confirme que l'échange culturel avait principalement lieu au niveau des élites.

¹⁴⁹ Knight (à paraître) : 2.

après la conquête perse de l'Anatolie, c'est-à-dire après la fin de la dynastie mermnade. Le passage étudié ci-dessus provient donc d'une période où les Lydiens ne s'auto-gouvernaient plus, mais où la mémoire de la Lydie restait fortement présente, à Samos et ailleurs. D'une stratégie du pouvoir politique sardien visant à influencer les villes côtières en sa faveur, l'opulence lydienne s'était rapidement transformée en un moyen d'identification et de légitimation pour l'aristocratie d'Asie Mineure. La disparition du royaume lydien permit aux Grecs de s'emparer de cette symbolique une fois pour toutes : l'ancienne puissance aussi admirable que redoutable ne devint qu'un mode de vie à savourer, accessible à tout Grec aisé. L'endurance de la ἀβροσύνη au-delà de la Lydie et jusqu'au V^e siècle est illustrée du reste par Thucydide, d'après lequel les Athéniens âgés exposaient encore leur classe sociale à son époque en se vêtant à la lydienne¹⁵⁰.

C'est ainsi que, de concert avec le développement en Grèce d'une idéologie sociale plus égalitaire et utilitariste, le glissement put se faire vers une association des Lydiens et de la ἀβροσύνη à une mollesse vaine, le propre des gens corrompus par la richesse et vulnérables à la tyrannie. La poésie d'Anacréon, toutefois, relève d'une époque où le luxe lydien était encore désirable, du moins pour la majorité des aristocrates grecs. Si la voix de Xénophane discordait, présageant celles qui s'élevèrent dans les décennies suivantes, elle exprime un point de vue encore rare. La Lydie resta, pour ses concitoyens, une voisine à admirer, et dont les frontières s'estompaient jusqu'à laisser place à un espace culturel partagé.

Conclusion

Ce chapitre a permis de retracer la vision grecque de la Lydie depuis la prise de pouvoir du premier roi mermnade, Gygès, jusqu'aux décennies après la conquête de l'Asie Mineure par les Perses. En l'absence de sources lydiennes indigènes, les textes étudiés nous ont offert de précieux renseignements sur l'histoire du royaume lydien. Ils confirment, tout d'abord, les données archéologiques qui placent la montée en puissance de Sardes vers le début du VII^e siècle : d'un allié peu important dans l'*Illiade*, plus souvent symbole de l'Anatolie que peuple spécifique, la Lydie s'est développée en une civilisation bien définie, prospère, et expansionniste. La poésie de Mimnerme corrobore les descriptions que fait Hérodote de campagnes militaires contre les cités grecques d'Asie Mineure, et illustre la force de l'armée lydienne à travers la gloire que l'on obtenait en la vainquant. Nous avons également pu discerner une politique d'interventionnisme lydien dans

¹⁵⁰ Thucydide 1.6.3.

les affaires grecques, visant à influencer les élites en faveur de Sardes grâce à l'exhibition et au don de richesses.

L'alimentation d'une image positive de la Lydie par ses dirigeants porta de toute évidence ses fruits. D'Archiloque à Anacréon, la poésie archaïque démontre qu'un grand nombre de Grecs admiraient ce royaume et prenaient sa culture pour modèle, l'associant au raffinement. Les contacts réguliers des Grecs avec l'aristocratie lydienne, en particulier autour de banquets, donnèrent lieu à un nouveau mode de vie gréco-lydien, la *ἄβροσύνη*, fondé davantage sur la classe sociale et l'idéologie politique que sur l'appartenance ethnique. Cette culture mixte fut spécialement présente dans les villes grecques sous domination lydienne, telle que Colophon, mais elle se répandit également ailleurs, comme le montrent les nombreux *λύδια* trouvées en Grèce, et perdura même après la prise de Sardes par Cyrus. Les poètes archaïques se montrent largement favorables à la *ἄβροσύνη*, au contraire des auteurs de l'époque classique et après ; le luxe lydien n'était pourtant pas apprécié par tous, comme en témoigne Xénophane, selon qui il n'apportait rien à la cité.

Mais au-delà du rôle politique et culturel joué par la Lydie aux VII^e et VI^e siècles, ce chapitre a également démontré comment cette civilisation s'est réinventée dans l'imaginaire grec. Symbole de puissance et de richesse, elle est souvent mise en scène de manière démesurée par les poètes, et est entre autres sujette à des récits mythifiés. Archiloque aurait peut-être été le premier à raconter la montée au pouvoir de Gygès, quelques décennies seulement après les faits ; Mimnerme, quant à lui, immortalise la victoire des Smyrniens contre ce roi et incite ses compatriotes à se battre à travers une adaptation de l'*aristeia* de Diomède. Il assimile ainsi les Lydiens aux Troyens, une association qui rappelle l'usage du terme « Méonie » pour évoquer l'Anatolie de manière générale, relevé dans le chapitre précédent. Il se peut qu'une analogie semblable permit au mot *τυραννίς*, vraisemblablement emprunté au Proche-Orient, d'être appliqué aux souverains d'Asie Mineure.

Par conséquent, la Lydie serait devenue l'héritière de ce que les Grecs percevaient comme anatolien, voire proche-oriental, débordant ainsi de ses frontières imaginaires de même que de ses frontières physiques, déjà brouillées par la *ἄβροσύνη*. À la fois réalité et mythe, admirable et redoutable, son portrait dans les sources grecques révèle la diversité de rôles que cette civilisation pouvait occuper dans l'esprit des Grecs.

Chapitre 4

Alcman, Sappho et Hipponax : trois poètes face à la Lydie

Ayant brossé le portrait général des relations entre Grecs et Lydiens aux VII^e et VI^e siècles av. J.-C. dans le chapitre précédent, il nous revient à présent de les étudier de manière plus détaillée. À cet effet, nous avons choisi de nous plonger dans la poésie de trois auteurs en particulier, pour lesquels la Lydie joue un rôle conséquent que ce soit dans leurs vers ou dans leur propre biographie. La première section du chapitre concernera Alcman, qui s'est vu attribuer des origines tantôt grecques, tantôt lydiennes ; nous entreprendrons d'expliquer cette controverse grâce à une analyse de l'environnement de ce poète et de ses références textuelles à la Lydie. En deuxième lieu, nous nous pencherons sur l'image de la Lydie chez Sappho et son usage en tant que figure littéraire. Enfin, les emprunts linguistiques d'Hipponax, de même que sa mise en scène d'une Lydie vulgarisée, nous amèneront à questionner nos idées reçues au sujet de cette civilisation et de ses interactions avec les Grecs.

Alcman, un Lydien à Sparte ?

Auteur de chants choraux dans le dialecte laconien, Alcman semble au premier abord bien loin de la Lydie. Peu d'informations sur sa vie ont été préservées, mais les témoignages antiques s'accordent tous à le placer à Sparte au VII^e siècle av. J.-C. ; sa tombe, selon Pausanias, aurait été située dans la ville, à proximité du sanctuaire d'Hélène¹⁵¹. Mais si la tradition d'Alcman en tant que Spartiate est bien attestée, il en existe une variante, selon laquelle le poète aurait été un Lydien venu de Sardes. Ces origines contradictoires furent sujettes à débat dans l'Antiquité déjà : au I^e siècle av. J.-C., Antipater de Thessalonique appelle Alcman une « source de dispute pour deux continents », et conclut que « les poètes ont de nombreuses mères »¹⁵².

Pourquoi une telle confusion autour de la terre natale d'Alcman ? Il est évident qu'elle découle en grande partie des oeuvres mêmes du poète. Une lecture des fragments qui en sont préservés révèle en effet de nombreuses références à l'Asie Mineure : Alcman compare le chant d'une jeune fille à celui d'un cygne flottant sur le Xanthe, un fleuve soit lycien, soit de la plaine de Troie ; il dit lui-même avoir appris à chanter en imitant des κακκάβαι (perdrix choukar), dont l'aire de répartition aurait inclus l'Asie Mineure mais pas la Grèce à cette époque ; il joue de la magadis, un instrument

¹⁵¹ Pausanias 3.15.2.

¹⁵² ἡπέριος διδύμαις ἔρις ... πολλαὶ μητέρες ὕμνοπόλων, *Anthologie palatine* 7.18.5-6.

lydien semblable ou identique à la *πηκτίς* ; un texte hautement fragmentaire contient les mots *Ἀσίας* (Asie) et *Μαιόγ* (Méonie, ou Méonien ?) ; et enfin, deux autres passages mentionnent Sardes et la Lydie de nom, et un troisième concerne un cheval possiblement lydien¹⁵³. L'un de ces derniers passages est particulièrement explicite quant à l'origine lydienne de son sujet :

Οὐκ ἦς ἀνήρ ἀγρεῖος οὐ-
δὲ σκαιὸς οὐδὲ παρὰ σοφοῖ-
σιν οὐδὲ Θεσσαλὸς γένος,
Ἐρυσιχαῖος οὐδὲ ποιμήν,
ἀλλὰ Σαρδίων ἀπ' ἀκρᾶν.

*Il n'était pas un homme rustique, ni gauche, pas même en présence des sages, ni n'était-il un Thessalien de naissance, ni un berger d'Erysiché, mais il venait de la citadelle de Sardes.*¹⁵⁴

Selon un commentaire sur papyrus, ces vers auraient convaincu entre autres Aristote qu'Alcman était sardien¹⁵⁵. Ils constitueraient dans ce cas une description du poète à la troisième personne, peut-être une louange chantée par son propre chœur. Si une telle interprétation est séduisante, Page relève à juste titre que l'origine d'Alcman n'aurait pas été débattue si le passage n'avait pas été ambigu dans l'Antiquité déjà¹⁵⁶. De plus, rien ne certifie que le contexte de celui-ci était encore connu du vivant d'Aristote, faute de quoi toute identification du Sardien à Alcman ne serait qu'une conjecture, puisque les vers préservés ne nomment pas l'homme en question.

À l'instar de ce fragment, et malgré les divers arguments qui ont été avancés afin de soutenir l'une ou l'autre possibilité, il est peu probable qu'une preuve définitive de l'origine – lydienne ou laconienne – d'Alcman se trouve dans les textes qui nous sont parvenus, aucun d'entre eux ne nous renseignant de manière indubitable sur le sujet. Il nous paraît donc futile de nous prononcer sur cela ; la confusion elle-même, et les circonstances qui ont pu l'engendrer, méritent néanmoins d'être explorées. Il est en effet intrigant qu'un poète installé à Sparte témoigne d'une aussi grande proximité avec la Lydie, au point qu'il fût lui-même vu – à tort ou à raison – comme un Lydien.

¹⁵³ Alcman, fr. 1.100-101, 39.3, 101, 3 fr. 23, 1.59, 1.67-68, 16.5. Voir Arnott 1977 : 337 pour l'aire de répartition des perdrix choucar.

¹⁵⁴ Alcman, fr. 16.

¹⁵⁵ P.Oxy. 24.2389 fr. 9.

¹⁵⁶ Page 1951 : 168.

Cette proximité est d'autant plus intrigante qu'elle n'apparaît pas chez Tyrtée, l'autre grand poète spartiate du VII^e siècle.

La nature différente de leurs oeuvres fournit un premier indice à notre enquête. En effet, les vers de Tyrtée, fortement patriotiques, servaient à exhorter les soldats spartiates à se battre, tandis que ceux d'Alcman avaient trait au culte religieux et à la haute société dont ses choeurs de jeunes filles faisaient partie. Nous avons démontré dans le chapitre précédent que c'est dans ce dernier environnement que l'influence lydienne se faisait particulièrement ressentir. D'autres recherches ont prouvé que les festivals religieux, entre autres à Sparte, favorisaient eux aussi l'échange culturel¹⁵⁷. La présence de références multiples à l'Anatolie chez Alcman plutôt que chez Tyrtée s'explique donc par le public pour lequel ces auteurs écrivaient, et elle révèle ainsi une tendance qui nous est déjà familière : l'élite spartiate entretenait elle aussi des liens avec la Lydie.

Il est en effet essentiel de relever que, si Alcman se réfère à des lieux, objets, ou animaux lydiens (ou plus généralement anatoliens), ceux-ci devaient être connus de son auditoire ; leur usage en tant que figures de style n'aurait autrement pas été efficace. Des contacts entre Sparte et Sardes nous paraissent dès lors indéniables, une déduction confirmée par le fait qu'Alcman nomme une *μίτρα Λυδία* parmi d'autres parures de grande valeur portées par les Spartiates¹⁵⁸. La *μίτρα*, une sorte de turban ou de tiare originaire de Lydie, apparaît également chez Sappho en tant qu'objet à la mode et désirable pour toute jeune fille¹⁵⁹. L'image qui se dessine donc est celle d'une Sparte cosmopolite, ouverte aux tendances anatoliennes, voire même aux Anatoliens, comme en atteste le fragment d'Alcman cité plus haut. L'homme « venu de la citadelle de Sardes » est de toute évidence un Lydien de bonne naissance, et que nous l'identifions au poète lui-même ou non, il montre que des Lydiens étaient bien présents au VII^e siècle à Sparte.

À cette diversité ethnique vient s'ajouter la tradition selon laquelle les Spartiates aurait accueilli de nombreux poètes étrangers à l'époque archaïque, qui auraient chacun apporté des innovations à la musique locale. Alcman de même que Tyrtée, qui était parfois vu comme un Athénien, s'inscrivent tous deux dans cette tradition¹⁶⁰. Si celle-ci n'est pas nécessairement une source biographique fiable pour chacun des poètes en question, elle doit refléter l'importance de Sparte en tant que centre culturel et plus particulièrement musical à cette époque ; elle fait ainsi écho aux récits semblables de

¹⁵⁷ Bachvarova 2016 : 219-243 ; Stewart 2018 : 118-119.

¹⁵⁸ Alcman, fr. 1.67-68.

¹⁵⁹ Sappho, fr. 98a+b. Voir plus bas pour une discussion de ce fragment.

¹⁶⁰ Pour l'origine athénienne de Tyrtée, voir Pausanias 4.15.16.

sages grecs qui se seraient rendus à Sardes au VI^e siècle¹⁶¹. Comme cette dernière, Sparte aurait été un site de rencontres entre élites grecque et lydienne et aurait joué un rôle actif dans la diffusion d'idées et de pratiques de part et d'autre de la mer Egée, ainsi que dans la création d'espaces culturels mixtes.

C'est dans cet environnement qu'évoluait Alcman. Dès lors, la confusion autour de la terre natale du poète s'explique : le regard de l'aristocratie spartiate tourné vers la Lydie, les composantes diverses et nouvelles de la musique diffusées par des poètes errants, et enfin le caractère léger et érotique des œuvres d'Alcman, qui contraste avec la représentation austère que se faisaient les Grecs plus tardifs des Spartiates, ont tous contribué à la perception de cet auteur en tant qu'étranger, et plus particulièrement en tant que lydien. Qu'il le fût réellement ou non importe somme toute peu. Son lien musical et culturel avec Sardes est plus pertinent pour notre propos, et illustre les échanges gréco-lydiens soutenus qui avaient déjà lieu au VII^e siècle. Nous pourrions d'ailleurs nous demander si les perdrix choukar desquelles son chant se serait inspiré, d'après ses dires, ne trahiraient pas une volonté de faire remonter sa généalogie musicale à la région prestigieuse de l'Anatolie.

En effet, l'usage que fait Alcman de références à la Lydie souligne invariablement la précellence de cette civilisation. C'est notamment le cas de la *μίτρα* nommée parmi d'autres parures dans la première *Parthénée* :

Οὔτε γάρ τι πορφύρας
τόσσοσ κόρος ὥστ' ἀμύναι,
οὔτε ποικίλος δράκων
παγχρύσιος, οὐδὲ μίτρα
Λυδία, νεανίδων
ἰανογ[λ]εφάρων ἄγαλμα,
οὐδὲ ταὶ Ναννῶς κόμαι,
ἀλλ' οὐ[δ'] Ἄρετα σιειδής,
οὐδὲ Σύλακίς τε καὶ Κλησισήρα
οὐδ' ἐς Αἰνησιμβρ[ό]τας ἐνθοῖσα φασεῖς·
Ἄσταφίς [τ]έ μοι γένοιτο
καὶ ποτιγλέποι Φίλυλλα

¹⁶¹ Stewart 2018 : 124-127.

Δαμαρ[έ]τα τ' ἐρατά τε φιανθεμίζ·
ἀλλ' Ἀγησιχώρα με τείρει.

Car une telle abondance de pourpre ne suffit pas pour se secourir, ni un serpent tout en or finement travaillé, ni une tiare lydienne, ornement des jeunes filles aux yeux sombres, ni les cheveux de Nannô, ni Aréta à l'apparence divine, ni Thylacis et Clésithéra ; ni ne diras-tu, étant allée chez Ainésimbrotà : « Puisse Astaphis être à moi, puisse Philylla me regarder, et Damaréta et l'aimable Ianthémis. » Mais Hagésichora m'opprime.¹⁶²

La μίτρα est évoquée après l'or et la pourpre, des symboles de richesse et d'élégance qui nous sont déjà bien connus. Calame souligne également les connotations érotiques de toutes ces parures¹⁶³. Notre passage établit ainsi un trio de sources de beauté, dont deux sont précieuses de nature et la troisième l'est, de manière intéressante, par association avec la Lydie. Ensemble, elles accentuent vraisemblablement l'attrait sexuel – mais aussi socio-économique – des jeunes filles qui composent le chœur et qui se décrivent ici. Il est d'ailleurs possible que la pourpre, le serpent en or, et la μίτρα servent à désigner trois de ces jeunes filles en particulier par ce qu'elles portent, les suivantes étant mentionnées de nom¹⁶⁴.

Le sens de ἀμύναι, que nous avons traduit par « se secourir », est peu clair. Le terme fait de toute évidence partie d'une métaphore filée commencée aux vers 60-63, dans lesquels des Πεληάδες sont dites « combattre », une image dont l'interprétation est sujette à controverse. Le passage est compliqué par le verbe au vers 77 : selon la lecture que l'on en fait, Hagésichora, la meneuse du chœur, garde (τηρεῖ) ou bien opprime (τείρει), sans doute par désir, les autres choristes. Celles-ci élèvent la beauté d'Hagésichora au-dessus de la leur tout au long du poème, et elles semblent en faire de même ici¹⁶⁵. Quelle que soit la signification des vers 60-63 et de ἀμύναι, les parures des jeunes filles servent donc de contraste à la supériorité d'Hagésichora : soit cette dernière est irrésistible au point que les choristes, malgré leurs propres charmes, pâlisent devant elle, soit elle seule est capable, grâce à sa beauté prééminente, d'occuper un rôle protecteur dans le rite auquel le chœur prend part¹⁶⁶.

¹⁶² Alcman, fr. 1.64-77.

¹⁶³ Calame 1983 : 335-336.

¹⁶⁴ Too 1997 : 17-18.

¹⁶⁵ Pour une interprétation différente, voir Tsantsanoglou 2012, qui comprend le poème comme une moquerie subtile de l'apparence d'Hagésichora.

¹⁶⁶ Pour la première interprétation, voir Puelma 1977 : 37-38 ; pour la deuxième, voir Dale 2011b : 31.

De ce fait, la valeur de la μήτρα est implicitement soulignée par son inutilité. En temps normal, l'objet serait, avec l'or et le pourpre, lui-même prééminent ; mais dans cette situation-ci, même une parure lydienne ne suffit pas. Alcman représente ainsi la Lydie en tant qu'emblème de supériorité, en particulier en ce qui concerne l'attrait érotique. Une autre opposition quelques vers plus tôt dans le même texte semble confirmer cette interprétation :

ἀ δὲ δευτέρα πεδ' Ἀγιδῶ τὸ φεῖδος

ἵππος Ἰβηνῶι Κολαξαῖος δραμήται

*La seconde après Agidô, par sa beauté, est comme un cheval colaxéen qui court avec un ibénien.*¹⁶⁷

« Ibénien » serait le nom d'un peuple soit lydien, soit celte, selon les commentateurs antiques¹⁶⁸. L'importance des chevaux en Lydie et la qualité de la cavalerie lydienne étant bien attestées dans d'autres sources, les chercheurs modernes préfèrent généralement la première option¹⁶⁹. Le « colaxéen », quant à lui, serait un cheval scythe dont le nom renvoie au roi légendaire Colaxaïs, connu également d'Hérodote¹⁷⁰.

Il semble que l'un de ces chevaux représente Hagésichora, nommée juste avant les deux vers cités, et l'autre Agidô, dont la beauté est également louée tout au long du poème¹⁷¹. Il est pourtant difficile de déterminer quelle jeune fille est comparée à quel cheval, et lequel des animaux est supérieur à l'autre. La traduction que nous avons choisie, en accord avec les scholies de ce passage, sous-entend qu'Hagésichora est « la seconde après Agidô », et donc qu'elle est assimilée au cheval colaxéen, tandis qu'Agidô serait le cheval ibénien, le meilleur des deux¹⁷². Puelma précise cependant, en s'appuyant sur des parallèles homériques, qu'une telle comparaison ne vise sûrement pas à rabaisser Hagésichora : « δευτέρα ist danach nicht einschränkend 'nur im zweiten Rang', sondern steigernd 'sogar im nächsten Rang nach (oder : neben) Agido' zu verstehen »¹⁷³.

¹⁶⁷ Alcman, fr. 1.58-59.

¹⁶⁸ P.Oxy. 24.2389 fr. 6.

¹⁶⁹ Pour la cavalerie lydienne, voir Mimnerme, fr. 14.3 ; Sappho, fr. 16.19 ; Pindare, fr. 206 ; Hérodote 1.79.

¹⁷⁰ Hérodote 4.5-7.

¹⁷¹ L'interprétation de Page 1951 : 47-48, qui comprend « la seconde après Agidô » comme toute autre jeune fille qui voudrait se mesurer à elle, nous paraît peu plausible. En effet, toutes les autres comparaisons à des chevaux dans le texte se réfèrent soit à Hagésichora, soit à Agidô.

¹⁷² P.Oxy. 24.2389 fr. 6.

¹⁷³ Puelma 1977 : 30.

En effet, ce qui ressort avant tout de ce passage est l'excellence et l'exotisme des deux chevaux. Que l'un soit supérieur à l'autre ou non, tous deux brillent, comme Hagésichora et Agidô elles-mêmes ; la figure de style rappelle ainsi celle vue plus tôt, à travers laquelle la μίτρα est définie comme un objet beau et désirable par opposition avec une personne encore plus belle et désirable. Dans les deux cas, l'objet ou l'animal lydien est précellent. Leur caractérisation s'accorde en outre avec celle de Sardes dans le fragment 16 cité plus haut, qui est reconnue comme une ville éminente et respectée.

Nous pouvons en conclure que la Lydie était déjà, pour Alcman et son entourage, une source d'admiration et d'inspiration autant qu'un symbole de prestige. L'importation de biens de luxe tels que la μίτρα, et la présence d'au moins un noble lydien à Sparte, révèlent que les Spartiates étaient ouverts à l'Anatolie et que les élites spartiate et lydienne étaient en contact l'une avec l'autre. De tels échanges, directs ou indirects, se sont vraisemblablement formés grâce à des banquets et festivals. Les performances musicales firent partie intégrale de ces événements, et il n'est donc pas étonnant que la musique spartiate fut particulièrement susceptible aux influences venues d'ailleurs. Alcman fut peut-être l'un des poètes à y apporter sa contribution en se déplaçant à Sparte depuis sa ville natale de Sardes ; il fut certainement l'un de ceux à participer à cette culture musicale mixte, jouant sur l'image de la Lydie jusqu'à brouiller ses propres origines.

La Lydie de Sappho, objet du désir

Ayant traversé la mer Egée depuis Sparte, avant de nous rendre sur la côte anatolienne, il nous faut faire halte à Lesbos. La proximité culturelle de cette île à l'Anatolie a été démontrée par de nombreuses études, et l'image qui en ressort est invariablement celle d'une société mixte, tournée vers la Grèce certes, mais tout autant vers ses voisins à l'Est¹⁷⁴. Un fragment d'Alcée a révélé, au chapitre précédent, que les Lydiens faisaient eux aussi partie du panorama lesbien et intervenaient dans les affaires politiques de l'île. Les compositions de Sappho, contemporaine d'Alcée et seule femme de notre corpus, nous offrent une vision plus complète de l'influence lydienne sur Lesbos au début du VI^e siècle.

De tous les poètes lyriques, Sappho est celle qui évoque la Lydie le plus fréquemment, du moins d'après les textes qui nous sont parvenus. Cinq fragments nomment explicitement cette région, son peuple, ou sa capitale, et des objets d'origine lydienne tels que la μίτρα ou la πηκτίς parsèment eux aussi les vers de la poétesse¹⁷⁵. Cette dernière dit en outre apprécier la ἄβροσύνη, revendiquant ainsi

¹⁷⁴ Voir, entre autres, Spencer 1995, Rutherford 2008, Singer 2008, Dale 2011a, Teffeteller 2013, Dale 2015b.

¹⁷⁵ Sappho, fr. 16, 39, 96, 98a+b, 132, 156.

son appartenance à une élite au mode de vie luxueux et qui a tissé des liens proches avec Sardes¹⁷⁶. Comme à Colophon, l'identité « lydisée » de l'entourage de Sappho est exprimée à travers une certaine tenue vestimentaire :

... πόδας δὲ

ποίκιλος μάσλης ἐκάλυπτε, Λύδι-

ον κάλον ἔργον

... *Et une sandale en cuir colorée, un bel ouvrage lydien, couvrait ses pieds.*¹⁷⁷

L'usage de ποίκιλος pourrait indiquer que le cuir était teint, comme nous l'avons déjà remarqué pour d'autres biens lydiens. Un tel objet devait être exporté à Lesbos à un prix élevé, et devait être hautement prisé de ceux qui voulaient afficher leur beauté ainsi que leur toilette à la pointe de la mode, comme le montre un autre poème de Sappho :

. . .] . θος· ἂ γάρ με γέννα[τ

σ]φᾶς ἐπ' ἀλικίας μέγ[αν

κ]όσμον, αἶ τις ἔχη φόβα<ι>ς[

πορφύρωι κατελιξαμέ[να πλόκωι,

ἔμμεναι μάλα τοῦτο δ[ή·

ἄλλ' ἂ ξανθοτέραις ἔχη[

ταις κόμαις δάιδος προ[

σ]τεφάνοισιν ἐπαρτία[ις

ἀνθέων ἐριθαλέων·

μ]ιτράναν δ' ἀρτίως κλ[

ποικίλαν ἀπὸ Σαρδίω[ν

. . .] . αονίας πόλις

σοὶ δ' ἔγω Κλέι ποικίλαν

οὐκ ἔχω πόθεν ἔσσειται

μιτράν <αν>· ἀλλὰ τῶι Μυτιληνάωι

.....

¹⁷⁶ Sappho, fr. 58.25.

¹⁷⁷ Sappho, fr. 39.

] . [

παι . α . ειον ἔχην πο . [

αἰκε . η ποικιλασκ [

ταῦτα τὰς Κλεανακτίδα[ν

φύγας † . . ἰσαπολισεχει †

μνάματ' . ἴδε γὰρ αἶνα διέρρυε[ν

Car ma mère m'a dit que dans sa jeunesse, si quelqu'un avait enveloppé ses boucles dans un ruban pourpre, c'était un très grand ornement ; mais il convient mieux à celle qui a les cheveux plus blonds qu'une torche de les décorer avec des couronnes de fleurs luxuriantes. À l'instant, une tiare colorée de Sardes ... ville ...

*Pour toi, Cléis, je n'ai pas moyen d'obtenir une tiare colorée, mais pour le Mytilénien ... ces souvenirs de l'exil des Cléanactides ... ils s'écoulèrent de manière affreuse ...*¹⁷⁸

La μίτρα (ou μιτράνα) est importée depuis Sardes, illustrant le commerce qui devait avoir lieu entre Lesbos et la Lydie. Le poème dépeint l'appréciation des jeunes lesbiennes pour cette parure, mais aussi le lien entre la mode lydienne et la politique : en expliquant à Cléis pourquoi elle ne peut pas avoir une μίτρα, Sappho mentionne un homme de Mytilène puis l'exil des Cléanactides, une famille mytilénienne éminente à laquelle le tyran Myrsile appartenait peut-être¹⁷⁹.

Le contexte historique derrière ces références est obscur. Sappho pourrait tout autant se souvenir du fait que les Cléanactides sont actuellement exilés que de la période durant laquelle ils étaient autrefois exilés. Les deux interprétations se contredisent : la première implique que les Cléanactides favorisaient le luxe lydien qui, sans eux, n'est plus disponible, tandis que la seconde signifierait qu'il n'a pu se développer qu'en l'absence de cette famille¹⁸⁰. Ferrari préfère la première hypothèse, s'appuyant sur le nom de Myrsile, qu'il comprend comme lydien dû au roi Myrsile/Candaule¹⁸¹. Une telle argumentation nous paraît pourtant mal fondée puisque ce roi, comme nous l'avons soutenu dans le premier chapitre de ce travail, n'était sans doute pas appelé Myrsile par les Lydiens, et de plus, l'appartenance du Mytilénien Myrsile à la famille des Cléanactides est incertaine.

¹⁷⁸ Sappho, fr. 98a+b.

¹⁷⁹ Dale 2011a : 16-17.

¹⁸⁰ Page 1953 : 102-103 suppose que le poème a été composé durant l'exil de Sappho en Sicile, ce qui expliquerait pourquoi la poétesse n'a pas accès à des vêtements lydiens. Ce n'est pas impossible, mais il n'en existe aucune preuve : φύγας se rapporte de toute évidence à l'exil des Cléanactides, pas à celui de Sappho.

¹⁸¹ Ferrari 2010 : 17-18.

Nous considérons que le poème est trop fragmentaire pour nous renseigner au sujet de la relation entre Cléanactides et Lydiens, mais nous pouvons malgré tout en retenir que l'accessibilité d'objets lydiens dépendait du climat politique à Lesbos. Selon les personnes au pouvoir, le commerce avec Sardes s'intensifiait ou s'atténuait, indiquant ainsi la prise de position du régime face à ce royaume. Sappho et son entourage faisaient visiblement partie des aristocrates en faveur d'une proximité avec l'élite lydienne. Leurs liens avec celle-ci étaient rendus manifestes par leurs parures manufacturées à Sardes, mais parfois aussi par leur propre déplacement dans cette ville :

]Σαρδ . [. .]

πόλ]λακι τυίδε [ν]ῶν ἔχοισα

ὥσπ . [. . .] . ὠομεν , [. . .] . . χ[. .]

σε θέαι σ' ἰκέλαν ἀριγνώται,

σᾶι δὲ μάλιστ' ἔχαιρε μόλπαι.

Νῦν δὲ Λύδαισιν ἐμπρέπεται γυναί-

κεσσιν ὥς ποτ' ἀελίῳ

δύντος ἃ βροδοδάκτυλος σελάννα

πάντα περρέχουσ' ἄστρα·

*Sardes ... ayant souvent l'esprit tourné vers ici ... elle te considérait comme semblable à une déesse, et ton chant lui plaisait le plus. À présent elle se distingue parmi les femmes lydiennes comme la lune aux doigts de rose, après que le soleil se soit couché, surpassant toutes les étoiles.*¹⁸²

Ce début de poème est destiné à consoler l'une des compagnes de Sappho, Atthis, dont l'amie s'en est allée en Lydie. L'usage de γυναῖκες, terme qui se réfère à une femme mariée, pour décrire les Lydiennes parmi lesquelles la Lesbienne se trouve pourrait indiquer que cette dernière a épousé un Lydien¹⁸³. De telles alliances par mariage sont connues d'Hérodote, qui nous informe que l'une des femmes d'Alyatte était ionienne¹⁸⁴. Mais nous ne devons pas nécessairement supposer qu'une situation pareille se cache derrière le départ de l'amie d'Atthis : de nombreuses raisons ont pu pousser des familles grecques à s'installer à Sardes, y compris pour y établir un comptoir commercial, ou encore pour se rapprocher de la haute société lydienne tant admirée.

¹⁸² Sappho, fr. 96.

¹⁸³ Pour le sens de γύνη, voir Glazebrook & Olson 2014 : 70.

¹⁸⁴ Hérodote, 1.92.

La mention des femmes lydiennes ne sert pas seulement à évoquer la nouvelle vie de l'amie d'Atthis. Elle fournit un contraste à l'apparence de cette dernière, que Sappho développe dans les vers suivants en assimilant les Lydiennes aux étoiles et la Lesbienne à la lune qui les fait pâlir. À travers cette comparaison, Sappho transforme les Lydiennes en symbole de beauté, et flatte l'amie d'Atthis en affirmant que celle-ci les surpasse. La figure de style est la même que celle employée par Alcman : la dévalorisation d'objets ou de personnes de Lydie, qui connotent dans l'esprit grec ce qu'il y a de plus attrayant, permet d'illustrer l'attrait supérieur de la jeune fille qui est louée.

Une telle utilisation de l'image de la Lydie transparaît dans d'autres fragments de Sappho. Un son, peut-être la voix d'une femme, est notamment qualifié de « bien plus mélodieux qu'une harpe », c'est-à-dire l'instrument emprunté aux Lydiens¹⁸⁵. Cela sous-entend que le son de la *πηκτίς* était hautement apprécié par le public de Sappho, au point d'incarner la douceur musicale. De manière semblable, la poétesse se réfère au caractère désirable de la Lydie afin d'exprimer à quel point quelqu'un lui tient à cœur :

ἔστι μοι κάλα πάις χρυσίοισιν ἀνθέμοισιν

ἐμφέρη<v> ἔχοισα μόρφαν Κλέις ἀγαπάτα,

ἀντὶ τᾶς ἔγωϋδὲ Λυδίαν παῖσαν οὐδ' ἐράνναν

*J'ai une jolie fille dont l'apparence est semblable à celle des fleurs dorées, ma chère Cléis, en échange de laquelle je ne prendrais ni la Lydie entière, ni l'aimable ...*¹⁸⁶

Sappho se sert ici encore de la Lydie en tant que superlatif. La valeur de ce royaume devait être bien ancrée dans les esprits à cette époque : le commerce florissant en biens de luxe, les dons d'Alyatte à Delphes, la conquête de l'Asie Mineure jusqu'au fleuve Halys, et l'invention récente de la monnaie généraient certainement un renouveau d'émerveillement, voire d'envie parmi les Grecs. Le rejet de la Lydie entière par Sappho va à l'encontre des attentes de ses contemporains, et de ce fait, il met en évidence la beauté de Cléis et l'attachement profond ressenti par la poétesse à son égard. Il fait ainsi écho au fragment 19 d'Archiloque, dans lequel le personnage de Charon déclare contre l'opinion publique que « les biens de Gygès riche en or » ne l'intéressent pas¹⁸⁷. Mais si Charon, à travers Archiloque, semble refuser de manière catégorique les prérogatives de la noblesse lydienne, Sappho, une adhérente enthousiaste de la *ἀβροσύνη*, ne s'y oppose aucunement. Elle adapte plutôt

¹⁸⁵ πόλυ πάκτιδος ἀδυμελεστέρα, Sappho, fr. 156.

¹⁸⁶ Sappho, fr. 132.

¹⁸⁷ Voir le deuxième chapitre de ce travail pour une discussion de ce passage.

son point de vue aux besoins du poème, manifestant tantôt son allégeance politique à travers sa participation à la mode lydienne, dévalorisant tantôt les splendeurs de la Lydie par comparaison avec une bien-aimée, mais tout en continuant à les présenter comme le summum de la beauté et du raffinement.

Les multiples facettes de la Lydie, et son caractère à la fois réel et allégorique, se combinent de manière particulièrement efficace dans le fragment 16 de Sappho :

οἱ μὲν ἰππῶν στρότον οἱ δὲ πέσδων
οἱ δὲ νάων φαῖσ' ἐπ[ι] γᾶν μέλαι[ν]αν
ἔ]μμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν' ὄτ-
τω τις ἔραται·
πά]γχυ δ' εὖμαρες σύνετον πόησαι
π]άντι τ[ο]ῦτ', ἃ γὰρ πόλυ περσκέθουσα
κάλλος [ἀνθ]ρώπων Ἑλένα [τὸ]ν ἄνδρα
τὸν [πανάρ]ιστον
καλλ[ίποι]σ' ἔβα 'ς Τροίαν πλέοι[σα
κωὺδ[ὲ πα]ῖδος οὐδὲ φίλων το[κ]ήων
πά[μπαν] ἐμνάσθη, ἀλλὰ παράγαγ' αὐταν
]σαν
]αμπτον γὰρ]
] . . . κούφως τ[]οησ[.]ν
. .]μῆ νῦν Ἀνακτορί[ας ὀ]γέμναισ'
οὐ] παρεοίσας·
τᾶ]ς κε βολλοίμαν ἔρατόν τε βᾶμα
κάμάρυγμα λάμπρον ἴδην προσώπω
ἦ τὰ Λύδων ἄρματα κὰν ὄπλοισι
πεσδομ]άχεντας.

Certains disent qu'un bataillon de cavaliers, de fantassins, ou encore de navires est la plus belle chose sur la terre noire ; moi, je dis que c'est ce que l'on aime. Il est entièrement facile de faire comprendre cela à quiconque, car celle qui surpassait de loin l'humanité par sa beauté, Hélène, abandonna son excellent mari pour s'en aller en naviguant jusqu'à Troie, sans penser du tout à son enfant ni à ses chers parents, mais (Aphrodite ?) l'égara ... légèrement ... me rappelle

*d'Anactoria qui n'est pas là. J'aimerais mieux voir sa démarche charmante et l'éclat brillant de son visage que les chars des Lydiens et leurs soldats en armes.*¹⁸⁸

Le procédé par lequel Anactoria est mise en valeur nous est à présent bien familier. En préférant sa bien-aimée aux troupes lydiennes, Sappho accentue les qualités de celle-ci jusqu'à l'hyperbole : « the praise is frankly disproportionate », pour reprendre les mots de Burnett, mais l'éloge permet grâce à sa démesure de traduire l'ardeur des sentiments de Sappho¹⁸⁹. La subjectivité de ces sentiments – que la poétesse avoue – accorde une nouvelle dimension à la supériorité d'Anactoria. La femme n'est pas plus belle, plus précieuse, ou plus impressionnante que les guerriers lydiens, mais son apparence est préférable à la leur parce qu'elle est aimée. La comparaison se situe ainsi au niveau du désir, exprimé par ἔραται (v. 4) : selon l'avis de Sappho, Anactoria est plus ἐρατή que les Lydiens, qui doivent dès lors inspirer un certaine mesure d'ἔρωος, eux aussi. Le poème offre donc une perspective très différente sur les forces militaires lydiennes que le fragment 14 de Mimnerme, dans lequel elles représentaient un adversaire menaçant ; ici, au contraire, elles prennent une dimension séduisante.

Le croisement de l'érotisme et de la guerre est développé dans la suite du poème. Si les premiers vers semblent créer une opposition entre ces sphères, l'exemple d'Hélène rappelle qu'elles ne diffèrent pas tant l'une de l'autre. Sappho met l'accent sur la passion amoureuse d'Hélène sans en décrire les conséquences de manière explicite, mais elle fait malgré tout allusion à la guerre de Troie à travers la mention de cavalerie, d'infanterie et de flotte, qui évoquent les forces déployées en raison d'Hélène. Les deux thèmes s'unissent définitivement grâce à l'incorporation, dans les derniers vers du poème, d'éléments martiaux dans la description d'Anactoria. La démarche de la femme fait écho à celle des fantassins lydiens, tandis que l'adjectif λάμπρον assimile l'éclat de son visage à celui de leurs armes. L'étude de Rissman montre en effet que dans les épopées homériques, de même que dans la poésie archaïque de manière générale, λάμπρος se réfère uniquement à la brillance d'une armure ou d'un corps céleste, jamais à un être humain¹⁹⁰. Seule Anactoria fait exception. En s'appropriant le vocabulaire du combat, elle se transforme en rivale de l'armée des Lydiens, qui devient insignifiante à côté de son attrait érotique de même que l'éventualité d'une guerre fut insignifiante aux yeux d'Hélène amoureuse.

¹⁸⁸ Sappho, fr. 16.1-20.

¹⁸⁹ Burnett 1983 : 280.

¹⁹⁰ Rissman 1983 : 32-34.

De ce fait, Sappho établit un parallèle entre ses propres sentiments pour Anactoria et ceux d'Hélène pour Pâris – mais aussi entre Anactoria et Hélène, qui ont toutes deux délaissé leurs proches. Quant aux combattants de la plaine de Troie, les troupes lydiennes leur font pendant : les chars des Lydiens répondent au *ἰππῶν στρότον* (bataillon de cavaliers), et l'infanterie aux *πέσδων* (fantassins) nommés dans le premier vers. Un tel rapprochement nous ramène à Mimnerme, qui fait lui aussi correspondre les Lydiens aux Troyens à travers une adaptation de l'*aristeia* de Diomède. Le poète et la poétesse procèdent de la même manière, se référant à la mythologie afin que leur auditoire comprenne mieux une situation moderne, et incidemment, ils nous renseignent sur leur perception de la Lydie : celle-ci a visiblement hérité, dans leur imaginaire, de la place de Troie. Sappho ajoute cependant une dimension supplémentaire à cette équivalence. En adaptant le thème de la guerre à l'amour, elle tempère l'opposition habituelle entre Grecs et Anatoliens, dont toutes les forces importent peu par comparaison avec *κῆν' ὄττω τις ἔραται* (ce que l'on aime) – une conviction appropriée, sans doute, pour une adepte du mode de vie gréco-lydien caractérisé par le plaisir.

L'appréciation de Sappho pour la Lydie a souvent été remarquée par les chercheurs, et une étude ciblée de sa poésie a permis de la confirmer. Sappho incarne la noblesse grecque tournée vers Sardes, attribuant invariablement des qualités précellentes à cette civilisation et participant avec enthousiasme à la culture de la *ἄβροσύνη*. Le rôle politique et militaire des Lydiens en Asie Mineure peut certes être discerné dans les vers de la poétesse, comme le montrent leur assimilation aux Troyens et l'impact de l'exil des Cléanactides sur l'accessibilité de la *μίτρα*, mais plus présente est l'image d'une Lydie belle, douce, et désirable, dont l'attrait est comparable à celui d'une femme. D'un peuple puissant et prospère, les Lydiens se sont conséquemment transformés pour Sappho en une force érotique – mais qui reste inférieure, malgré tout, à celle exercée par l'être aimé.

Crésus parmi les plébéiens : la Lydie d'Hipponax

À l'instar de la poésie de Sappho, la grande majorité des textes discutés jusqu'ici ont concerné une tranche sophistiquée de la société, composée d'aristocrates et d'intellectuels. Les contacts des Grecs avec la Lydie ne se limitèrent pourtant pas à cette sphère, et Hipponax nous permet d'en sortir quelque peu. Poète iambique originaire d'Ephèse, il vécut probablement en plein milieu du VI^e siècle av. J.-C., comme l'affirme Pline l'Ancien ; deux des fragments d'Hipponax montrent qu'il fut postérieur à la mort d'Attale, frère d'Alyatte, et connu également Crésus¹⁹¹. Ce fut ce dernier roi qui conquiert Ephèse et ouvre la voie à de nombreux échanges culturels, en particulier au niveau de la

¹⁹¹ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 36.4.11 ; Hipponax, fr. 104, 42. Pour Attale frère d'Alyatte, voir Nicolas de Damas, *FGrHist* 90 F 63 (*Excerpta* de Constantin Porphyrogénète, *De virtutibus et vitiis* 1.343.21).

religion, comme l'illustrent les dédicaces de Crésus retrouvées dans le sanctuaire d'Artémis à Ephèse ainsi que l'adoption de cette déesse par les Lydiens sous le nom d'*Artimus Ipsimšiš*¹⁹². La vie d'Hipponax coïncide selon toute vraisemblance avec cette période.

Le monde que décrit ce poète dans ses vers n'est cependant pas celui des élites auxquelles Crésus s'adressait en envoyant des offrandes fastueuses aux sanctuaires grecs. Au contraire, Hipponax met en scène des personnages grossiers, issus de la classe ouvrière, et se présente lui-même comme un homme amoral et aux moeurs vulgaires, sans exprimer aucune honte face à ce comportement. Cette ambiance inélégante se reflète dans la structure même de sa poésie, dont le mètre est souvent le choliambe ou iambe « boiteux », ainsi que dans ses élisions, contractions et corrections fréquentes qui visent sans doute à imiter le langage familier¹⁹³.

En outre, le grec d'Hipponax contient un nombre inhabituel d'emprunts aux langues anatoliennes, et tout particulièrement au lydien. Le plus courant est *πάλμυς*, qui apparaît quatre fois dans les fragments préservés et est notamment appliqué aux dieux olympiens :

ἔβωσε Μαίης παῖδα, Κυλλήνης πάλμυν

*Il appela en criant le fils de Maia, roi de Cyllène...*¹⁹⁴

Le mot est visiblement un calque du lydien *qalmilus*, « roi ». L'usage de *π* pour transcrire *q* (dont la valeur est /k^w/) signale que le terme a été adopté non pas à l'époque d'Hipponax, comme l'on pourrait s'y attendre, mais vers la fin du deuxième millénaire : une transmission plus tardive aurait en effet donné **κάλμυς* ou **κοάλμυς*¹⁹⁵. L'ancienneté de l'emprunt est confirmée par Homère, qui mentionne un roi nommé Palmys parmi les alliés troyens¹⁹⁶. La fréquence à laquelle le terme survient dans la poésie d'Hipponax laisse supposer qu'il était bien connu des Ephésiens du VI^e siècle, mais restait tout de même associé à l'Anatolie, comme le montre son usage limité dans le reste de la littérature grecque.

¹⁹² Kaplan 2006 : 133.

¹⁹³ Hawkins 2013 : 46-59.

¹⁹⁴ Hipponax, fr. 3. Voir fr. 38, 42, 72 pour les autres apparitions de *πάλμυς*. De nombreux éditeurs ont suivi l'initiative de West 1974 : 29 et traduisent le terme par « sultan », dont l'origine est semblable. Nous avons néanmoins préféré la traduction « roi » afin d'éviter les préconceptions modernes en lien avec le sultanat, affectées en grande partie par l'orientalisme. Il nous paraît certes peu recommandable, dans un travail visant à déconstruire la notion d'une Lydie débauchée et fondamentalement « autre » dans l'esprit des Grecs archaïques, d'utiliser un terme qui évoque cette même image du Proche-Orient.

¹⁹⁵ Kearns 2003 : 26.

¹⁹⁶ Homère, *Iliade* 13.792. L'homme en question semble être phrygien.

Il vaut la peine de noter, cependant, qu’Hipponax annonce généralement un emprunt linguistique par la précision « (dit) en lydien », ou le place dans un contexte qui rend le sens du mot clair. Cette manière de procéder semble indiquer que le public du poète n’était pas accoutumé à un tel langage, et par extension, que l’environnement représenté par Hipponax a été remanié de sorte à être accessible à des personnes qui n’en faisaient pas partie. Carey démontre que c’est le cas pour d’autres aspects de la poésie d’Hipponax, et notamment pour sa mise en scène de la pauvreté, au sujet de laquelle l’auteur donne des explications qui ne seraient pas nécessaires pour un public lui-même démun¹⁹⁷. Hawkins précise également que le style linguistique d’Hipponax ne reproduit pas avec exactitude l’élocution des Ephésiens mal éduqués, mais l’esquisse seulement, afin de donner un air populaire à ses vers¹⁹⁸. Il en résulte que la poésie d’Hipponax (de même, sans doute, que la manière dont le poète se présente lui-même) est davantage une caricature d’un certain milieu social, visant à divertir des personnes qui y étaient étrangères, plutôt qu’un aperçu de la réalité.

Le choix de mots lydiens et plus généralement anatoliens, par conséquent, a dû être effectué de manière consciente et dans le but d’apporter une touche locale et familière au texte. Il semble dès lors probable que la classe ouvrière d’Ephèse parlait un argot parsemé d’emprunts, dont le nombre était possiblement plus élevé que ceux que nous transmet Hipponax. Un tel développement linguistique n’est pas surprenant étant donné la domination lydienne exercée sur Ephèse à cette époque ; il est cependant remarquable que la mixité de langage se confine à ces milieux populaires et, à quelques exceptions près, n’apparaît jamais dans le cadre de la ἀβροσύνη. Le fragment cité plus haut atteste des connotations peu distinguées de ce langage : plutôt que de s’adresser à Hermès selon la coutume, le personnage ἔβωσε (cria) de manière peu appropriée à la prière et remplace le terme conventionnel μεδέων (seigneur) par un équivalent non-grec, πάλμυς¹⁹⁹. Hipponax dresse visiblement le portrait d’un homme rustre, qui mutile une invocation entre autres par l’usage d’un mot lydien.

Un autre fragment, qui constitue peut-être la suite de celui-là, affiche la même maladresse :

Ἐρμῆ κυνάγχα, Μηιονιστὶ Κανδαῦλα,
φωρῶν ἑταῖρε, δεῦρό μοι σκαπαρδεῦσαι.

¹⁹⁷ Carey 2008 : 93-96.

¹⁹⁸ Hawkins 2013 : 58-59.

¹⁹⁹ L’*Hymne homérique à Hermès* débute avec une version plus soignée de ce vers : Μαϊάδος υἱόν / Κυλλήνης μεδέοντα (v. 1-2).

*Hermès, étrangleur de chiens de garde, Candaule en méonien, compagnon des voleurs, viens donc m'aider(?).*²⁰⁰

La bassesse de l'homme qui parle est évidente : il se prépare à commettre un vol. Pour ce faire, il en appelle à Hermès et se sert de deux termes – Κανδαύλης et σκαπαρδεῦσαι – dont l'interprétation reste encore aujourd'hui sujette à débat. Le second est certainement vernaculaire, comme le prouvent les tentatives incertaines des Grecs anciens de le rendre intelligible, et a possiblement une étymologie lydienne ; Oettinger le met en lien avec la forme verbale *kabrdokid*, dont le sens est également obscur mais pourrait se rapporter au vol²⁰¹. D'autres linguistes rapprochent σκαπαρδεῦσαι de σκαπέρδα ou σκαπέρδαν ἔλκειν, un jeu de tir à la corde dont le nom pouvait désigner une situation difficile, et qui dérive peut-être de la même racine que *kabrdokid*²⁰². Hawkins fait preuve de précaution en évitant de traduire σκαπαρδεῦσαι, mais suggère néanmoins que l'interprétation la plus probable est que « Hipponax requests Hermes' aid to steal something », ce qui nous paraît vraisemblable²⁰³. Le mot est issu dans tous les cas du jargon éphésien, et s'ajoute à la caractérisation vulgaire du voleur.

Quant à Κανδαύλης, deux explications ont été proposées. Selon la plus ancienne, le terme serait l'équivalent de κυνάγλης (étrangleur de chiens) en lydien ; la reconstruction étymologique d'une telle forme est cependant problématique, ce que Hawkins admet, bien qu'il émette malgré tout quelques conjectures²⁰⁴. L'explication la plus récente, formulée par Yakubovich, est plus convaincante : Κανδαύλης serait un dérivé de la racine carienne **hantawa-* ou « roi », ce qui s'accorde bien avec l'emploi de ce terme pour désigner un souverain de Lydie²⁰⁵. L'homme qui s'exprime dans le fragment serait alors en train d'invoquer Hermès sous son nom grec, puis sous le nom – ou l'épithète – de son homologue lydien, pour faire bonne mesure.

Que le voleur parle Μηιονιστί (en méonien) plutôt que Λυδιστί (en lydien) semble au premier abord curieux. Il n'est pas impossible, comme certains l'ont théorisé, qu'il s'agisse d'un dialecte lydien dont l'appellation aurait préservé un ancien ethnonyme²⁰⁶. Néanmoins, la nature satirique du texte

²⁰⁰ Hipponax, fr. 3a.

²⁰¹ Oettinger 1995 : 45-46.

²⁰² Hawkins 2013 : 190-194.

²⁰³ Hawkins 2013 : 194.

²⁰⁴ Hawkins 2013 : 168-182.

²⁰⁵ Yakubovich 2010 : 94-95.

²⁰⁶ Hawkins 2013 : 177-178.

et sa similarité à la prière maladroite du fragment précédent donnent à penser que Μηιονιστί parodie le vocabulaire épique. La juxtaposition du terme homérique « méonien » et d'emprunts aux langues anatoliennes doit avoir un effet humoristique, et crée l'impression d'un personnage qui n'est pas capable de maintenir un registre soutenu malgré tous ses efforts.

La mixité de langage présente chez Hipponax signale donc un manque d'éducation – nous pourrions même dire, avec une pointe d'ironie, un manque de raffinement. Le contraste avec les autres textes de notre corpus, qui témoignent de l'élégance associée à la Lydie et de l'admiration de la quasi-unanimité des élites grecques envers cette civilisation, est frappant. Cette subversion se poursuit dans l'itinéraire que décrit Hipponax pour se rendre à Smyrne :

†τέαρε[. . . .]δεύει† τὴν ἐπὶ Σμύρνης
ἴθι διὰ Λυδῶν παρὰ τὸν Ἀττάλεω τύμβον
καὶ σῆμα Γύγεω καὶ [Σεσῶ]στρ[ιου] στήλην
καὶ μνημα Τωτος, Μυτάλιδι πάλμυδος,
πρὸς ἥλιον δύνοντα γαστέρα τρέψας.

*Prends la route en direction de Smyrne, passe à travers le pays des Lydiens à côté de la tombe d'Attale, du tumulus de Gygès, de la stèle de Sésostris et du monument de Tôs(?), roi de Mytalis, en tournant ton ventre vers le soleil couchant.*²⁰⁷

En guise de repères, le poète nomme quatre monuments royaux. Les deux premiers appartiennent à la dynastie mermnade : Gygès nous est bien connu, tandis qu'Attale aurait été, d'après Nicolas de Damas, le frère d'Alyatte. La corruption du texte rend les deux souverains suivants plus difficiles à identifier. Le nom du propriétaire de la stèle est généralement restitué d'après un passage d'Hérodote, qui décrit une effigie du pharaon égyptien Sésostris gravée sur pierre et située entre Sardes et Ephèse ; il doit certainement s'agir du relief de Karabel, érigé non pas par un Egyptien mais par le roi anatolien Tarkasnawa de Mira (XIV^e siècle av. J.-C.)²⁰⁸. Tôs de Mytalis, enfin, n'a laissé aucune trace dans les annales de l'histoire. Par conséquent, de nombreuses corrections au texte ont été proposées, visant à le remplacer par un personnage mieux attesté tel qu'Atys, Trôs, Sadyatte, ou encore Tmôle, souverain légendaire qui aurait donné son nom à la montagne²⁰⁹.

²⁰⁷ Hipponax, fr. 42.

²⁰⁸ Hérodote 2.106.

²⁰⁹ Dale 2013.

Quels que soient les rois en question, l'énumération de leurs monuments a pour but d'évoquer la grandeur historique de la Lydie. Le voyageur auquel Hipponax s'adresse chemine à travers un paysage majestueux, au passé glorieux – mais la scène est gâtée par l'irruption de γαστήρ (ventre). « Tourner le ventre vers le soleil couchant » n'est pas une directive élégante, et elle nous ramène à un monde familier, corporel, avec toutes les banalités physiologiques qu'il implique. L'apposition de cette réalité sur le faste royal lydien déconstruit l'image raffinée de cette civilisation, et la tourne en ridicule.

Hipponax procède ainsi à une sorte de démocratisation de la Lydie. D'un symbole de richesse et de pouvoir politisé par les élites grecques, elle est transformée en une région peuplée des gens les plus ordinaires, qui baragouinent en gréco-lydien et détonnent à côté des tombes royales antiques. La parodie est double : Hipponax se moque à la fois des malappris qu'il dépeint et de la fétichisation de la culture lydienne par l'aristocratie. Le poète est de toute évidence conscient de celle-ci et du mode de vie qui en est né, et y fait également allusion dans ses vers, comme le montre un autre fragment :

βακκάρ]ι δὲ τὰς ῥῖνας

ἤλειφον ἔστι δ' ἴσθηπερ Κροῖσος·

*J'enduisais mes narines de parfum, c'est celui que Crésus utilisait.*²¹⁰

Le narrateur se pomponne de façon semblable aux Colophonien dont se plaint Xénophane, avec de la βακκάρης de qualité si excellente qu'elle convient à un roi²¹¹. L'usage de ce parfum spécifique et la mention explicite de Crésus placent la scène dans le cadre de la ἀβροσύνη, et font du personnage un homme qui se veut distingué. Le passage n'est pas sans rappeler les comparaisons d'Alcman et de Sappho, dans lesquelles une personne est embellie et rendue désirable par association avec la Lydie. Toutefois, une mise en contexte de la scène prouve qu'il s'agit d'une caricature : les vers précédents concernent une lutte violente au cours de laquelle le narrateur « donne un coup de pied dans le ventre » de son adversaire, et plus loin, il est question d'un « anus » et d'une « prostituée »²¹². Comme le papyrus sur lequel le texte est inscrit est fragmentaire, il se peut bien que ces passages ne proviennent pas tous du même poème, mais nous n'avons aucune raison de penser qu'Hipponax a discontinué les obscénités pour décrire la ἀβροσύνη. Il est plus vraisemblable

²¹⁰ Hipponax, fr. 104.21-22.

²¹¹ Xénophane, fr. 3.

²¹² ἐν τῇ γαστρὶ λάξ ἐνώρουσα, Hipponax, fr. 104.13 ; πρῶκτῶ[ι, 32 ; πόρνη, 34.

que l'homme qui se parfume est tout aussi vulgaire que les autres personnages représentés, et que son auto-comparaison à Crésus ne fait qu'accentuer le ridicule.

Le passage est donc une inversion humoristique de la figure de style que nous avons remarquée chez d'autres auteurs. Plutôt que de souligner la beauté et l'excellence d'une personne, le port de parures lydiennes et la comparaison à l'élite de Sardes donnent un air grotesque, contrariant ainsi les attentes du public. Cela ne signifie pas nécessairement que la Lydie, pour Hipponax, est elle-même grotesque ; l'intention du poète est avant tout de la désacraliser. Notre dernier fragment, sans doute une parodie d'un rite contre l'impuissance sexuelle, illustre cela de manière particulièrement explicite :

ἡῦδα δὲ λυδίζουσα· βασκ. . . κρολεα.
πυγιστί· τὸν πυγεῶνα παρ[·
καί μοι τὸν ὄρχιν τῆς φαλ[
κ]ράδῃ συνηλοίησεν ὥσπ[ερ] φαρμακῶι
. . . τοῖς διοζίοσιν ἐμπεδ[
καὶ δὴ δυοῖσιν ἐν πόνοισ[ι
ἢ τε κράδῃ με τοὔτέρωθ[εν
ἄνωθεν ἐμπίπτουσα, κ[
παραψιδάζων βολβίτωι[
ᾤζεν δὲ λαύρη· κἀνθαρο[ι δὲ ροιζέοντες
ἦλθον κατ' ὀδμήν πλέον[ες ἢ πεντήκοντα·
τῶν οἱ μὲν ἐμπίπτοντε[ς
κατέβαλον, οἱ δὲ τοὺς οδ. . .[
οἱ δ' ἐμπεσόντες τὰς θύρα[ς
τοῦ Πυγέλησι[
. . .]ρυσσον οἶα[. . .]αροιμο[
. . .]ω δ' ἐξ υμν[
]εντ[

Elle dit en lydien : « Bask...krolea. » En fessien : « Les fesses ... » Et ma testicule ... elle battit avec une branche de figuier comme pour un remède ... fermement en deux branches ... et dans deux peines ... la branche de figuier d'un côté, tombant d'en haut, me ... éclaboussant de merde ... et

*mon trou du cul puait. Des scarabées – plus de cinquante – vinrent en sifflant en raison de l'odeur. Les uns, fondant sur ... abattirent, d'autres ... et d'autres, fondant vers les portes ... de Pygela ...*²¹³

Relevons le parallèle qui est effectué, dans les deux premiers vers, entre le lydien et le « fessien ». La mise en relation de ces langues dévalorise totalement le lydien, qui se trouve réduit à un parler pornographique utilisé dans un cadre qui ne pourrait pas être plus éloigné de la ἀβροσύνη. Il se peut d'ailleurs que les deux phrases prononcées soient identiques, c'est-à-dire que le « fessien » soit une traduction directe du lydien, ce qui rabaisserait d'autant plus ce dernier.

Par malchance, la mauvaise préservation du papyrus empêche de vérifier cette hypothèse ; malgré les diverses restitutions proposées par les chercheurs, la phrase lydienne demeure illisible²¹⁴. Nous devons néanmoins garder à l'esprit qu'Hipponax ne s'attendait vraisemblablement pas à ce que ses auditeurs en comprennent le sens (et il se peut même qu'il ne s'agisse pas de lydien authentique, mais d'une sorte de charabia magique à la sonorité étrangère, comme West le suggère²¹⁵). À l'instar des emprunts linguistiques, la phrase devait principalement servir à donner le ton. Elle indique que nous nous trouvons parmi des personnages aux mauvaises moeurs, qui exécutent (ou tentent d'exécuter) un rituel impossible à prendre au sérieux et rendu d'autant plus risible par l'énonciation de quelques mots, sans doute impolis, dans la langue de Crésus devenue patois des malotrus.

Hipponax nous livre donc une vision profondément différente de la Lydie par comparaison avec celle à laquelle nous nous sommes habitués. La proximité avec cette région – qu'elle soit physique, linguistique ou culturelle – n'accorde aucun prestige aux personnages du poète, mais les humilie et souligne l'absurdité de leurs tentatives de paraître respectables. Il nous faut d'ailleurs signaler que le peuple lydien lui-même n'est jamais mis en scène ; tous les passages que nous avons commenté concernent l'appropriation d'éléments lydiens par des Grecs, et c'est précisément de cela qu'Hipponax semble se moquer. Il lance ainsi une pique à son public, dont une certaine partie appartenait sans doute à la couche sociale aisée qui s'inspirait volontiers du mode de vie lydien.

Mais le poète dévoile aussi une autre facette des contacts gréco-lydiens, située parmi les gens du peuple. Les scènes représentées n'étant pas factuelles, nous devons faire preuve de précaution en en tirant des déductions, mais il semble bien que la mixité culturelle ne se limitait pas aux élites. L'emprunt de vocabulaire par la classe ouvrière en est le témoignage le plus sûr. En effet, l'absence presque totale de mots lydiens chez d'autres auteurs démontre qu'Hipponax ne parodie selon toute

²¹³ Hipponax, fr. 92.

²¹⁴ Pour un résumé de la discussion à ce sujet, voir Hawkins 2013 : 157-166.

²¹⁵ West 1974 : 144-145.

probabilité pas le langage aristocratique, mais esquisse l'argot bien réel des Ephésiens. Davantage de renseignements à ce sujet auraient été les bienvenus, et il est regrettable que nous ne les possédons pas ; malgré tout, Hipponax a pu nous offrir un bref aperçu de ce monde où des Grecs et des Lydiens ordinaires se sont rencontrés.

Conclusion

Au cours de ce chapitre, nous avons exploré le rapport de trois poètes – et trois environnements – à la Lydie. Ce faisant, nous avons pu approfondir les points déjà étudiés au chapitre précédent, en particulier celui de la ἀβροσύνη et de l'admiration des Grecs envers la culture lydienne. Depuis Sardes, les produits de luxe – tiaras, sandales, ou encore parfums – ont visiblement trouvé leur chemin jusqu'à Ephèse, Lesbos et Sparte, où ils permettaient aux aristocrates d'afficher leur beauté et leur raffinement. Les vers d'Alcman et de Sappho révèlent que les biens matériels n'étaient pas les seuls à voyager : des personnes circulaient entre Sardes et les villes grecques, des idées aussi. Le monde musical semble avoir été très propice aux échanges en raison des performances de poètes lors de banquets et de festivals, des lieux de rencontre importants, et une culture musicale mixte en est née. Ce sont sans doute ces circonstances qui ont causé la confusion autour des origines spartiates ou sardiennes d'Alcman.

Sparte fut l'un des pôles de ces échanges ; l'île de Lesbos en fut un autre. L'ouverture de cette dernière à l'Anatolie et surtout à la Lydie est rendue évidente par l'archéologie de même que par la littérature lesbienne, et elle n'a que pu faciliter les contacts entre les civilisations lydienne et grecque. La poésie de Sappho montre cependant que cette ouverture n'était pas constante, mais dépendait du régime au pouvoir. La ἀβροσύνη devenait dès lors une prise de position, et les rapports avec Sardes un sujet politique sur lequel tous ne s'accordaient pas.

Cela n'empêcha pas la Lydie d'être admirée et de symboliser l'excellence pour de nombreux Grecs, y compris pour Sappho et Alcman. Nous avons observé que ces auteurs comparent des personnes, généralement des jeunes filles, à des éléments lydiens afin de mettre celles-ci en valeur. Porter des parures lydiennes les rend belles ; mais être plus belle que la Lydie signifie être plus belle que tout. L'érotisme sous-jacent de ces éloges donne à la Lydie un caractère désirable, qui présage déjà la sexualisation de son image par les Grecs plus tardifs. Pour les poètes archaïques, toutefois, les connotations de telles figures de style sont entièrement positives, le produit d'un mode de vie dans lequel « lydien » est synonyme d'« agréable » et « attrayant ».

Hipponax inverse totalement ces associations. Dans sa poésie, la Lydie prend des couleurs populaires alors que des personnages plus vulgaires les uns que les autres se ridiculisent dans

l'ombre des rois de Sardes. L'auteur formule ainsi une réponse aux aristocrates tels que Sappho et à leur idéalisation de la Lydie. Simultanément, il nous livre quelques indications précieuses au sujet de la mixité gréco-lydienne parmi les classes ouvrières à travers son usage singulièrement fréquent de mots empruntés au lydien. Grâce à Hipponax, nous pouvons affirmer que les échanges culturels avaient lieu à deux niveaux : celui de la mode et du savoir intellectuel dans les milieux aisés, et celui de la langue dans les milieux plus démunis.

Le confinement du langage mixte aux gens ordinaires est remarquable. Malgré le conservatisme linguistique dont les cercles éduqués font souvent preuve, il nous semble en effet inouï que l'influence lydienne omniprésente n'ait affecté pas le langage littéraire des Grecs, quelques développements parallèles (et contestés) mis à part²¹⁶. Cela soulève une question à laquelle nous n'avons pas encore touché. Dans quelle langue les élites grecque et lydienne se parlaient-elles ? Aucune source ne nous renseigne à ce sujet. Mais s'il nous fallait spéculer, nous suggérerions que ce fut le grec, qui laissa, lui, une forte marque sur les Lydiens, au point où Xanthos de Lydie rédigea son oeuvre dans cette langue au V^e siècle. Par conséquent, le grec aurait été l'emblème du prestige pour les Lydiens au même titre que la culture lydienne le fut pour les Grecs, jusqu'à, finalement, remplacer la langue lydienne au cours des siècles après la conquête de l'Asie Mineure par Cyrus.

²¹⁶ Kearns 2003 : 31-33.

Chapitre 5

Les Lydiens après la Lydie

Les chapitres précédents ont tous traité de sources contemporaines du royaume lydien, ou postérieures de peu à sa chute. Ce chapitre-ci va au-delà de cette période et s'intéresse aux perceptions grecques de la Lydie au début du V^e siècle av. J.-C., en particulier dans le sillage des guerres médiques. En partant des oeuvres d'Eschyle, de Pindare et de Bacchylide, nous aborderons la question du souvenir de la chute de Sardes et de l'immortalisation du roi Crésus par la littérature ; puis nous établirons la nouvelle place de la Lydie sur l'échiquier politique et dans la géographie mentale des Grecs ; nous procéderons ensuite à une étude de deux personnages mythologiques associés à la Lydie et du rôle que joue celle-ci dans leur caractérisation ; et pour finir, nous avons choisi de dédier l'ultime section de ce travail à l'impact durable que des contacts soutenus avec les Lydiens, centrés sur des banquets et festivals, eurent sur la musique grecque.

Une fin mythifiée

En l'an 472 av. J.-C., huit ans seulement après la deuxième guerre médique, le tragédien Eschyle présenta ses *Perses* aux Athéniens lors des Grandes Dionysies. La pièce relate l'angoisse et le désespoir des Perses au retour du roi Xerxès, alors que ce dernier vient de subir une défaite contre les Grecs à Salamine. Lorsque cette nouvelle atteint Suse, la reine Atossa fait invoquer l'âme de son mari défunt, Darius, afin de lui demander conseil. L'ancien roi condamne l'arrogance de Xerxès, et ce faisant, il se remémore le pouvoir et la sagesse de ses prédécesseurs sur le trône perse, citant entre autres les conquêtes de Cyrus :

Λυδῶν δὲ λαὸν καὶ Φρυγῶν ἐκτίσατο

Ἰωνίαν τε πᾶσαν ἤλασεν βία·

*Il acquit le peuple des Lydiens et celui des Phrygiens, et il malmena la Ionie entière par la force.*²¹⁷

Darius fait bien entendu référence à la prise de Sardes en 546, et à la soumission des cités grecques d'Asie Mineure au cours de l'année suivante. Il s'agit là de la première mention explicite de ces événements dans la littérature grecque qui nous est parvenue. Relevons l'apparition des Phrygiens

²¹⁷ Eschyle, *Perses* 770-771.

aux côtés des Lydiens : si le peuple phrygien existait encore à cette époque, il était relativement peu puissant et n'avait pas gouverné de royaume indépendant depuis les invasions cimmériennes au début du VII^e siècle. En 546, l'ancienne capitale phrygienne, Gordion, appartenait en outre à la Lydie. Une telle redondance s'explique par l'association homérique que nous avons déjà remarquée, dans notre premier chapitre, entre la Lydie (ou Méonie) et la Phrygie. Ensemble, ces régions seraient venues à représenter l'Anatolie non grecque en dépit de la réalité chronologique, géographique et ethnique – et ce particulièrement dès le V^e siècle : Eschyle aurait en effet été le premier auteur à appeler les Troyens des Phrygiens, un amalgame dont Strabon se plaint en affirmant que « les poètes, surtout les tragédiens, confondent les peuples » anatoliens²¹⁸. Il nous paraît vraisemblable que la même confusion sous-tend les vers cités ci-dessus. Il y est donc bien question de la conquête de la Lydie en tant que royaume spécifique ; mais l'apposition de celui-ci à la Phrygie indique que c'est l'Anatolie entière qui a été assujettie par Cyrus.

Le sujet étant accessoire à l'intrigue de la pièce, Eschyle ne le développe pas davantage. Pour une description plus détaillée de la chute de Sardes, il nous faut nous tourner vers la troisième épinicie de Bacchylide, composée quatre ans seulement après les *Perses*. L'ode célèbre une victoire remportée par les juments d'Hiéron, tyran de Syracuse, à la course de chars aux Jeux olympiques, mais le poète consacre près de la moitié de ses vers au sort du dernier roi lydien après la prise de Sardes :

Ἐπεὶ ποτε καὶ δαμασίππου
 Λυδίας ἀρχαγέταν,
 εὔτε τὰν πεπ[ρωμέναν
 Ζηνὸς τελέ[σσαντος κρί]σιν
 Σάρδιες Περσᾶ[ν ἀλίσκοντο στρ]ατῶι,
 Κροῖσον ὁ χρυσά[ορος
 φύλαξ' Ἀπόλλων. [Ὁ δ' ἐς] ἄελπτον ἄμαρ
 μ[ο]λῶν πολυδ[άκρυο]ν οὐκ ἔμελλε
 μίμνειν ἔτι δ[ουλοσύ]ναν· πυρὰν δὲ
 χαλκ[ο]τειχέος π[ροπάροι]θεν ἀ[λ]ᾶς

²¹⁸ οἱ ποιηταὶ δέ, μάλιστα οἱ τραγικοί, συγχέοντες τὰ ἔθνη, Strabon 14.3.3. Pour la confusion entre peuples anatoliens chez Eschyle, voir Hall 1988 : 16.

ναήσατ', ἔνθα σὺ[ν ἀλόχῳ] τε κεδ[νᾶι
σὺν εὐπλοκάμοι[ς τ'] ἐπέβαιν' ἄλα[στον
θ]υ[γ]ατράσι δυρομέναις· χέρας δ' [ἔς
αἰ]πὺν αἰθέρα σφετέρας ἀείρας

γέ]γωνεν· Ὑπέρ[βι]ε δαῖμον,
πο]ῦ θεῶν ἔστιν χάρις ;
Πο]ῦ δὲ Λατοίδας ἄναξ ;
Ἔρρουσ]ιν Ἀλυά[τ]τα δόμοι
] μυρίων
]ν·

]ν ἄστν,
ἐρεύθεται αἵματι χρυσο]δίνας
Πακτωλός, ἀεικελίως γυναῖκες
ἐξ ἐϋκτίτων μεγάρων ἄγονται·

τὰ πρόσθεν [ἐχ]θρὰ φίλα· θανεῖν γλύκιστον.
Τόσ' εἶπε, καὶ ἀβ[ρο]βάταν κ[έλε]υσεν
ἄπτειν ξύλινον δόμον. Ἔκ[λα]γον δὲ
παρθένοι, φίλας τ' ἀνὰ ματρὶ χεῖρας

ἔβαλλον· ὁ γὰρ προφανῆς θνατοῖσιν
ἔχθιστος φόνων·
ἀλλ' ἐπεὶ δεινοῦ πυρὸς
λαμπρὸν διάι[σεν μέ]νος,
Ζεὺς ἐπιστάσας [μελαγκευ]θὲς νέφος
σβέννυεν ξανθὰ[ν φλόγα].

Ἄπιστον οὐδέν, ὅ τι θ[εῶν μέ]ριμνα
τεύχει· τότε Δαλογενή[ς Ἀπό]λλων
φέρων ἐς Ὑπερβορέο[υς γ]έροντα
σὺν τανισφύροις κατ[έν]ασσε κούραις

δι' εὐσέβειαν, ὅτι μέ[γιστα] θνατῶν
ἐς ἀγαθέαν <ἀν>έπεμψε Π[υθ]ῶ.

Car autrefois, Apollon à l'épée d'or protégea aussi le souverain de la Lydie dompteuse de chevaux, Crésus, lorsque, Zeus ayant exécuté le jugement destiné, Sardes fut saisie par l'armée des Perses. Crésus, étant parvenu au jour désespérant, ne s'apprêtait pas à attendre encore l'esclavage aux nombreuses larmes. Devant la cour aux murs de bronze, il construisit un bûcher et y monta avec sa chère femme et ses filles aux beaux cheveux, qui se lamentaient sans cesse ; et, levant ses bras vers le haut ciel, il s'écria : « Irrésistible divinité, où est la reconnaissance des dieux ? Où est le seigneur fils de Létô ? La famille d'Alyatte va à sa perte ... innombrables ... cité, le Pactole aux remous dorés est rougi de sang, les femmes sont lamentablement emmenées hors de leurs appartements bien bâtis. Ce qui était auparavant odieux est aimable ; le plus agréable est de mourir. » Ainsi parla-t-il, et il ordonna à un serviteur au pas délicat de mettre le feu à la construction en bois. Les jeunes filles hurlèrent et s'agrippèrent à leur mère ; car le plus horrible des meurtres, pour les mortels, est celui que l'on voit venir. Mais lorsque l'ardeur brillante du terrible feu s'élança, Zeus, plaçant au-dessus d'eux un nuage qui dissimule dans l'obscurité, éteignit la flamme blonde. Rien de ce que la sollicitude des dieux produit n'est incroyable. Alors Apollon né à Délos, emportant le vieillard chez les Hyperboréens, l'installa là-bas avec ses filles aux fines jambes en raison de sa piété, puisqu'il avait envoyé les plus grands dons parmi les mortels à Pythô la sacrée.²¹⁹

Nous avons affaire, dans ce passage, à une dramatisation d'un motif bien connu au V^e siècle – celui de l'immolation par le feu de Crésus. Si la troisième épinicie de Bacchylide en est la première trace écrite, le motif remonte en tout cas à 500/490 av. J.-C., lorsqu'il fut illustré par le peintre athénien Myson sur une amphore à figures rouges²²⁰. Quelques décennies plus tard, il fut également relaté par Hérodote, à quelques différences près²²¹. Sa mise en scène par Bacchylide dans la partie centrale d'une épinicie mérite cependant d'être soulignée, puisque cette section est généralement réservée à un récit mythologique : que Crésus y apparaisse signifie, selon toute vraisemblance, que le sort du dernier roi de Sardes avait été mythifié par les Grecs. Ce développement fait le parallèle

²¹⁹ Bacchylide, *Epinicie* 3.23-62.

²²⁰ G 197, aujourd'hui au musée du Louvre.

²²¹ Hérodote 1.86-87.

avec les récits autour de la montée au pouvoir de Gygès, premier roi de la même dynastie, réimaginé par les Grecs de manière semblable.

Comme Gygès, Crésus est caractérisé par ses richesses. Dans le texte de Bacchylide, la cour du palais est χαλκοτειχέος (aux murs de bronze), et les dons du roi à Delphes sont μέγιστα θνατῶν (les plus grands parmi les mortels) ; cette fortune connaît toutefois un revers, comme le montrent les flots du Pactole qui charriaient autrefois de l'or, et qui rougissent désormais de sang. Le mode de vie raffiné des Lydiens est également évoqué par l'homme ἀβροβάτης (au pas délicat) qui met le feu au bûcher. Bacchylide conjure ainsi l'image de la Lydie à partir de ses éléments culturels les plus célèbres, ancrant par conséquent Crésus dans son environnement tel qu'il était conçu dans la pensée grecque.

Les derniers vers de notre passage font une transition abrupte de cette civilisation, certes mythifiée mais géographiquement et historiquement bien réelle, au monde mythologique à proprement parler : Crésus et sa famille sont emportés par Apollon au pays des Hyperboréens, peuple bienheureux qui habiterait selon les Grecs loin au nord, aux confins de la terre. Ce *deus ex machina* fait passer le roi lydien « d'une existence réelle, historique pourrait-on dire, à une deuxième vie, mythique », pour reprendre les propos de Schubert²²². La similarité du dénouement au sauvetage d'Iphigénie par Artémis, qui transporte la jeune fille en Tauride, de même qu'à l'installation sur l'île Blanche d'Achille, retiré de son bûcher funéraire par Thétis, a déjà été remarquée²²³. Il nous faut relever que ces lieux à la limite entre l'imaginaire et la réalité géographique ont tous en commun le fait qu'ils se trouvent au nord, et plus précisément dans la région de la mer Noire. La Tauride correspond en effet à la Crimée, l'île Blanche est l'actuelle Острів Зміїний (*Ostriv Zmiyinyy*, ou « île aux serpents » en ukrainien) qui se trouve à l'embouchure du Danube, et les Hyperboréens, si leur localisation est moins précise, étaient placés par les témoignages grecs les plus anciens au-delà des steppes scythes²²⁴.

Il ne s'agit vraisemblablement pas d'une coïncidence. Ivantchik démontre de façon convaincante qu'à l'époque archaïque, les Grecs percevaient la mer Noire comme l'Océan, et les terres au-delà comme le pays des morts²²⁵. Cette équivalence est déjà présente chez Homère, pour qui les Cimmériens habitent aux portes de l'Hadès, et est rendue particulièrement explicite par Pindare, qui

²²² Schubert 1995 : 158.

²²³ Burkert 1985 : 11 ; Schubert 1995 : 155-156.

²²⁴ Hérodote 4.13, qui cite Aristée de Proconnèse (VII^e siècle av. J.-C.). Par la suite, les Hyperboréens étaient vus par les Grecs comme des Celtes.

²²⁵ Ivantchik 2017.

situe Achille tantôt sur l'île Blanche, tantôt sur l'île des Bienheureux, transformant ainsi la région de la mer Noire en un paysage mythologique où vont les héros défunts²²⁶. À l'instar d'Achille et Iphigénie, Crésus n'est donc pas sauvé *in extremis* par Apollon, mais meurt et rejoint cette terre paradisiaque nordique, représentée ici par les Hyperboréens.

Ce salut posthume est dû à la pitié d'Apollon envers Crésus en raison des grandes offrandes que celui-ci a envoyé à Delphes. En concluant de cette manière, Bacchylide peut faire le lien avec le destinataire de l'ode, Hiéron, qui a également fait don d'une grande quantité d'or à ce sanctuaire. La comparaison n'est pas anodine puisque le tyran malade voit approcher le spectre de sa propre mort, qui surviendra un an plus tard. Mais Hiéron, comme Crésus, est vertueux ; le poète lui promet donc un sort bienheureux semblable, ainsi qu'une immortalité par la poésie.

Ce dernier thème apparaît aussi dans une ode de Pindare, composée pour le même homme en 470 lors des Jeux pythiques :

... Μῆ δολωθῆς,
ὦ φίλε, κέρδεσιν ἐντραπέ-
λοις· ὀπιθόμβροτον αὔχημα δόξας

οἶον ἀποιχομένων ἀνδρῶν δίαιταν μανύει
καὶ λογίοις καὶ ἀοιδοῖς. Οὐ φθίνει Κροί-
σου φιλόφρων ἀρετά.

Τὸν δὲ ταύρω χαλκῆφ καυτῆρα νηλέα νόον
ἐχθρὰ Φάλαριν κατέχει παντᾶ φάτις,
οὐδέ νιν φόρμιγγες ὑπώροφαι κοινανίαν
μαλθακὰν παίδων ὀάροισι δέκονται.

Τὸ δὲ παθεῖν εὖ πρώτον ἀέθλων·
εὖ δ' ἀκούειν δευτέρα μοῖρ'· ἀμφοτέροισι δ' ἀνήρ
ὅς ἂν ἐγκύρση καὶ ἔλη, στέφανον ὕψιστον δέδεκται.

Ne sois pas dupé, ami, par des gains honteux ; la réputation posthume de la gloire révèle la vie des hommes morts aux prosateurs et aux poètes. La vertu bienveillante de Crésus ne périt pas. Mais partout, une rumeur haïssable recouvre Phalaris à l'âme impitoyable, lui qui brûlait les hommes dans un taureau de bronze, et les lyres d'intérieur ne l'agrément pas en douce

²²⁶ Homère, *Odyssée* 11.13-14 ; Pindare, *Néméenne* 4.49-50 ; Pindare, *Olympique* 2.97-98.

*communauté avec les chants de jeunes garçons. Être heureux est la première des récompenses ; être loué est au deuxième rang ; et l'homme qui rencontre les deux et les obtient remporte la couronne suprême.*²²⁷

À l'instar de Bacchylide, Pindare fait passer un message à Hiéron : la valeur d'un homme se distingue dans le jugement que lui portent les générations futures. Le poète oppose l'infamie de Phalaris, tyran d'Acragas durant la première moitié du VI^e siècle, à la bonne renommée de Crésus, qui devient un modèle que Hiéron se doit d'imiter. Ce faisant, Pindare sous-entend que le roi lydien était aussi connu des Grecs qu'admiré en tant que symbole de générosité ; cette réputation avait sans doute pour origine les dons susmentionnés que Crésus fit à Delphes, lieu où Hiéron remporta la victoire célébrée par cette ode. C'est précisément cette piété magnanime qui a permis à Crésus, selon Pindare et Bacchylide, de s'assurer l'estime des dieux et des hommes et, de ce fait, d'avoir le meilleur destin parmi les hommes alors même qu'il avait tout perdu lors de la prise de Sardes.

Les premières décennies du V^e siècle nous révèlent donc une opinion favorable portée sur le dernier roi de Lydie, qui obtient une vie bienheureuse après sa mort et devient un modèle mythifié pour Hiéron de Syracuse. La mise en scène de Bacchylide, qui s'accorde avec l'illustration sur l'amphore de Myson, contient sans doute une part de vérité : Burkert a démontré que l'immolation volontaire par le feu est un motif bien attesté au Proche-Orient, et la quantité de sources qui sous-entendent la mort de Crésus semblent indiquer que ce dernier a bel et bien péri sur le bûcher lors de la chute de Sardes²²⁸. Par la suite, ces événements se sont réinventés dans l'esprit des Grecs, vraisemblablement influencés par les dons de Crésus à Delphes, jusqu'à transformer ce roi en symbole de mérite. Mais si, aux VII^e et VI^e siècles, la Lydie incarnait l'excellence en soi, les changements idéologiques qui s'opéraient en Grèce au tournant du V^e siècle, élevant les contributions à la cité au-dessus du luxe privé, affectèrent la perception grecque de Crésus. Désormais, il n'était plus admirable parce qu'il était un Lydien riche et raffiné, mais parce qu'il avait dispensé de son faste avec générosité et piété.

La satrapie de Lydie en conflit avec la Grèce

Après la prise de Sardes par Cyrus, la Lydie fut intégrée dans l'empire perse et son roi remplacé par un satrape. La région continua malgré tout de jouer un rôle important dans la politique locale : Sardes resta le centre administratif de toute l'Anatolie jusqu'au fleuve Halys, la Ionie comprise, et

²²⁷ Pindare, *Pythique* 1.92-100.

²²⁸ Burkert 1985. Le seul texte dans lequel la survie de Crésus n'est pas ambiguë est celui d'Hérodote, ce qui pourrait s'expliquer par le besoin de l'historien de garder ce roi vivant afin qu'il puisse porter conseil à Cyrus.

en tant que partie la plus accessible de la Perse, ce fut sur cette ville que la colère des Grecs s'abattit lors de la révolte ionienne en 498²²⁹. Un peu moins de vingt ans plus tard, lors de la deuxième guerre médique, ce fut également à Sardes que l'armée de Xerxès se rassembla avant de franchir l'Hellespont ; la capitale lydienne constituait visiblement la dernière étape avant la Grèce²³⁰. Ces événements, comme nous l'avons vu plus haut, forment la base de l'intrigue des *Perses* d'Eschyle. Il n'est donc pas remarquable que, parmi les quarante-quatre vers que le poète consacre au catalogue des forces ennemies au début de la pièce, dix concernent les Lydiens, dont la présence symbolise la partie anatolienne de l'empire perse :

Ἀβροδιαίτων δ' ἔπεται Λυδῶν
ὄχλος, οἷτ' ἐπίπαν ἠπειρογενὲς
κατέχουσιν ἔθνος, τοὺς Μιτραγάθης
Ἄρκτεὺς τ' ἀγαθός, βασιλῆς διόποι,
χαὶ πολύχρυσοι Σάρδεις ἐπόχους
πολλοῖς ἄρμασιν ἐξορμῶσιν,
δίρρυμά τε καὶ τρίρρυμα τέλη,
φοβερὰν ὄψιν προσιδέσθαι·
στεῦνται δ' ἱεροῦ Τμώλου πελάται
ζυγὸν ἀμφιβαλεῖν δούλιον Ἑλλάδι.

*Une foule de Lydiens au mode de vie délicat les suit, eux qui contrôlent le peuple continental dans sa totalité, et que Mitragathe et le bon Arctée, les rois commandants, ainsi que Sardes riche en or poussent en avant, montés sur de nombreux chars, en formations de deux et de trois timons, terrifiants à voir. Les voisins du Tmôle sacré s'assurent de jeter sur la Grèce le joug de l'esclavage.*²³¹

La description mêle la réalité historique à des enjolivures poétiques. Nous y retrouvons les chars de guerre tant admirés à l'époque de Sappho, et qui ajoutent dans ce cas-ci une dimension étrangère aux forces lydiennes, le char n'étant pas utilisé par les Grecs sur le champ de bataille²³². Le nom qu'Eschyle donne à l'un des commandants lydiens, Mitragathe, a lui aussi une sonorité non-

²²⁹ Hérodote 5.99-101.

²³⁰ Hérodote 7.26.

²³¹ Eschyle, *Perses* 41-50.

²³² Spence 2002 : 97.

grecque, mais cette fois-ci il s'agit plutôt d'une invention ; ni Mitragathe, ni Arctée ne sont attestés ailleurs, et Hérodote nous informe de manière plus plausible que les Lydiens étaient menés par leur satrape, Artaphrène²³³. Comme nombre d'autres noms de généraux dans la pièce d'Eschyle, Mitragathe et Arctée devaient simplement évoquer l'image lointaine et exotique de la Perse.

La caractérisation des Lydiens et de leur territoire repose également sur de tels stéréotypes. Les deux indicateurs géographiques cités, Sardes et le Tmôle, sont relativement classiques et rappellent ceux donnés par Homère, notamment lorsque celui-ci place l'origine d'un soldat méonien « sous le Tmôle neigeux, dans le pays gras d'Hydè »²³⁴. L'usage de πολύχρυσος (riche en or) pour décrire Sardes, plutôt que les épithètes homériques πίων (gras) ou ἐριβῶλαξ (au sol fertile), montre toutefois l'évolution de la perception grecque de la Lydie vers une association à l'opulence. Le terme fait d'ailleurs penser au Gygès πολύχρυσος d'Archiloque, un écho sans doute délibéré de la part d'Eschyle.

Mais l'attribut le plus saillant des Lydiens est celui qui est énoncé au tout début du passage, avant même l'apparition de leur ethnonyme : il s'agit de la ἀβροσύνη. C'est ce mode de vie qui les définit et qui permet au public grec de se représenter leur ὄχλος (foule). Malgré cette importance – et de manière fort intéressante pour notre propos – la ἀβροσύνη n'est pas la prérogative des Lydiens seuls. Eschyle applique des composés de ἀβρο- aux Perses à quatre reprises, faisant ainsi de la caractéristique lydienne par excellence une caractéristique plus généralement orientale²³⁵. À travers cet amalgame, nous assistons à la transformation de la Lydie en une région culturellement asiatique et donc barbare, par opposition à la Grèce. De même, la ἀβροσύνη commence à acquérir une connotation efféminée et donc, par extension, incompatible avec la masculinité grecque : trois des cinq usages de ἀβρο- dans les *Perses* concernent des femmes, et quatorze ans plus tard, dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, le personnage éponyme répudie cette délicatesse en l'appelant explicitement une pratique féminine²³⁶.

Cette séparation culturelle entre la Grèce occidentale et l'Anatolie orientale pouvait être transposée à la mythologie dans un but étimologique. Dans les *Suppliantes* d'Eschyle, Io, métamorphosée en vache et poursuivie par un taon envoyé par Héra, traverse le passage du Bosphore – auquel elle donnera son nom – et délimite ainsi l'Europe et l'Asie :

²³³ Hérodote 7.74.

²³⁴ Τμῶλω ὕπο νιφόεντι, Ὑδης ἐν πίωνι δήμῳ, Homère, *Iliade* 20.385. Rappelons que si Hydè n'est sans doute pas identique à Sardes, ces villes étaient associées l'une à l'autre dans l'esprit des Grecs.

²³⁵ Eschyle, *Perses* 135 (ἀβροπενθεῖς), 541 (ἀβρόγοοι), 543 (ἀβροχίτωνας), 1073 (ἀβροβάται).

²³⁶ Eschyle, *Agamemnon* 918-919.

†διχῆ† δ' ἀντίπορον
γαῖαν ἐν αἴσα διατέμνουσα πόρον
κυματίαν ὀρίζει·
ιάπτει δ' Ἀσίδος δι' αἴας
μηλοβότου Φρυγίας διαμπάξ,
περᾶ δὲ Τεύθραντος ἄστου Μυσῶν
Λύδιά τ' ἄγ γύαλα,
καὶ δι' ὄρων Κιλικίων,
Παμφύλων τε διορνημένα
γᾶν, ποταμούς τ' αἰενάους
καὶ βαθύπλουτον χθόνα, καὶ τὰν Ἀφροδί-
τας πολύπυρον αἶαν.

Courant en deux le détroit houleux, elle fixe la frontière de la rive opposée selon le destin. Elle s'élançe à travers la terre asiatique d'un bout à l'autre de la Phrygie broutée par les brebis, dépasse la cité mysienne de Teuthras, remonte les vallées lydiennes, et traverse les montagnes ciliciennes, fondant à travers le pays des Pamphyliens, ses fleuves intarissables et son sol profondément riche, et la terre riche en blé d'Aphrodite.²³⁷

Le poète tire un trait clair entre les deux continents : l'Europe et l'Asie appartiennent à des sphères différentes, et la Lydie se situe dans la seconde, définitivement coupée de la Grèce. Le peuple lydien devient dès lors l'emblème de l'« autre » asiatique, une idée qui sous-tend les deux passages des *Perses* discutés plus haut, dans lesquels les Lydiens (avec les Phrygiens) désignent par métonymie l'Anatolie entière. Cette analogie joue un rôle particulier dans la caractérisation de personnages mythologiques associés à l'étranger ; nous avons donc choisi d'y dédier la prochaine section.

Des héros venus d'ailleurs : l'altérité lydienne dans les mythes grecs

Quiconque s'intéresse à la perception de l'étranger dans la religion grecque se retrouve confronté à Dionysos. Dieu « autre » par excellence, qui transgresse les codes de la société et oblige – souvent de manière violente – ceux qui le rencontrent à se remettre en question, il était souvent représenté comme un nouveau venu dans le panthéon : dans les *Bacchantes* d'Euripide, notamment, il doit

²³⁷ Eschyle, *Suppliantes* 544-555.

prouver sa puissance aux Thébains qui refusent de vouer un culte à ce dieu dont la présence ébranle les fondations mêmes de leur cité. Cette position marginale coïncide avec l'origine soit thrace, soit anatolienne que les Grecs attribuaient à Dionysos, faisant de lui un étranger au sens littéral. L'idée apparaît pour la première fois dans les *Edoniens* d'Eschyle, où le dieu est décrit comme :

ὄστις χιτῶνας βασσάρας τε Λυδίας

ἔχει ποδήρεις

*Lui qui porte des tuniques lydiennes et des peaux de renard jusqu'aux pieds.*²³⁸

La peau de renard est l'habit traditionnellement porté par Dionysos et ses Ménades. Les tuniques du dieu, cependant, lui donnent en outre l'apparence d'un Lydien, et sa démarche ἀβροβάτης (au pas délicat), mentionnée dans un autre fragment de la même pièce, renforce l'image²³⁹. Le texte des *Edoniens* étant presque entièrement perdu, nous ignorons si l'origine lydienne de Dionysos y était affirmée de manière explicite, mais ce n'est pas improbable : dans les *Bacchantes*, largement inspirées par les *Edoniens*, Euripide fait de Dionysos un natif de Sardes²⁴⁰.

Les liens de ce dieu à la Lydie, combinés à sa longue perception en tant qu'étranger, ont poussé de nombreux chercheurs à rechercher des traces de son culte dans la région. Effectivement, il se trouve que le théonyme Baki apparaît dans plusieurs inscriptions à Sardes, et au IV^e siècle av. J.-C., un texte bilingue en fait l'équivalent de Βάκχος²⁴¹. Sur un relief qui date de 540-530 environ et qui provient sans doute du sanctuaire de Cybèle à Sardes, nous pouvons également apercevoir des satyres, personnages qui appartiennent au monde dionysiaque²⁴². Mais face à ces témoignages, nous devons rester précautionneux. Tous, en effet, sont postérieurs à la conquête perse et proviennent d'un temps où les contacts entre Grecs et Lydiens étaient nombreux. Aucune source ne prouve que Baki fut importé en Grèce et devint Dionysos/Bacchus, plutôt que le contraire ; de plus, une origine purement lydienne de Dionysos est impossible, étant donné qu'il est déjà attesté sous l'orthographe *Di-wo-nu-so* dans des tablettes en linéaire B à Pylos, au XII^e siècle av. J.-C.²⁴³.

²³⁸ Eschyle, *Edoniens* fr. 59.

²³⁹ Fr. 60.2.

²⁴⁰ Euripide, *Bacchantes* 460-464. Pour l'influence des *Edoniens* sur les *Bacchantes*, voir Aélion 1983 : 254-258.

²⁴¹ Hanfmann 1983b : 229.

²⁴² Hanfmann 1983a, fig. 149-152.

²⁴³ PY Ea 102, PY Xa 1419.

Il n'est pas impossible que cet ancien dieu fut syncrétisé avec Baki à l'époque archaïque, et que sa perception en tant qu'étranger reflète l'arrivée réelle de certains éléments de son culte depuis la Lydie. Néanmoins, une interprétation plus allégorique du Dionysos lydien nous paraît préférable. Nous avons certes pu constater, tout au long de ce travail, que la Lydie n'est pas qu'une civilisation unique mais aussi la figure de proue de l'Anatolie dans l'imaginaire grec. Eschyle apporte à cela un nouveau développement : il sépare la Lydie de la Grèce tout en effaçant sa frontière avec le reste de l'Asie grâce à la ἀβροσύνη, mode de vie que les Lydiens et les Perses partagent mais qui déroge à la masculinité grecque. Ce dernier point fait aussi surface dans l'aspect de Dionysos, qui porte des vêtements ποδήρεις (jusqu'aux pieds) comme le ferait une femme et est même appelé γύννις (androgyné) dans les *Edoniens*²⁴⁴. Ainsi, le dieu est dépeint comme un transgresseur des normes grecques, et sa caractérisation lydienne, devenue symbole de l'étranger asiatique pour Eschyle et son public, sert à renforcer l'image²⁴⁵.

Il se peut que la ἀβροσύνη joua un rôle plus large dans ce rapprochement. Nous avons relevé maintes fois que ce mode de vie était axé sur le plaisir, imbu d'un érotisme sous-jacent, et pratiqué par l'élite en particulier lors de banquets ; or l'iconographie grecque des VII^e et VI^e siècles montre que ce monde est précisément celui de Dionysos²⁴⁶. Dieu symposiaque, il incarne « a sexuality which in essence is 'useless' and playful », thème omniprésent dans la poésie lyrique archaïque et qui se mêle tout particulièrement à des éléments lydiens chez Anacréon²⁴⁷. Les vases attiques dits « anacréontiques », produits pour la plupart durant la première moitié du V^e siècle, illustrent cette collision entre la ἀβροσύνη – rendue manifeste par les turbans, parasols, tuniques longues et barbitons des personnages – et les sphères dionysiaques. Il nous paraît donc concevable que l'allure lydienne de Dionysos dans les *Edoniens* fut également influencée par la véritable « lydisation » de ses domaines. Il est d'ailleurs frappant que les premières représentations androgynes de Dionysos, parmi lesquelles celle d'Eschyle, coïncident avec la connotation nouvellement féminine de l'habillement et du mode de vie lydiens.

Par conséquent, l'origine lydienne du dieu s'expliquerait au moins en partie par la culture mixte que les Grecs et les Lydiens créèrent autour de banquets, et qui fut absorbée par Dionysos en même temps qu'elle devint la marque de l'Orient efféminé. Cependant, dans les *Edoniens*, la Lydie permet avant tout d'exprimer une nature étrangère et qui va à l'encontre des normes. L'ambiguïté de genre

²⁴⁴ Eschyle, *Edoniens* fr. 61.

²⁴⁵ Hall 1989 : 152-153.

²⁴⁶ Isler-Kerényi 2007.

²⁴⁷ Isler-Kerényi 2007 : 1. Voir le troisième chapitre de ce travail pour une discussion de la poésie d'Anacréon.

perçue des Lydiens contribue à celle de Dionysos, et vice versa, ouvrant la voie aux *Bacchantes* d'Euripide, dans lesquelles Penthée se fait passer pour une femme en se vêtant d'une μίτρα et de πέπλοι ποδήρεις (robes jusqu'aux pieds)²⁴⁸. L'amalgame entre la Lydie et l'Anatolie, voire le Proche-Orient, peut donc accentuer le contraste entre Grecs et peuples non-grecs par le biais de la mythologie ; mais ce n'est pas toujours le cas, comme le montre le mythe de Pélops tel qu'il est relaté par Pindare.

En 476, lors de la victoire de Hiéron de Syracuse à la course de chevaux des Jeux olympiques, Pindare composa une ode racontant comment Pélops, dont la tombe se situe à côté de l'autel de Zeus à Olympie, devint roi de la région. Dans ce texte, Pélops est appelé un Lydien, une désignation ethnique qui réapparaît dans une autre ode du même poète²⁴⁹. Ce n'est pas la première fois que la famille de ce héros est associée à l'Asie Mineure ; nous avons déjà discuté, dans notre deuxième chapitre, du mythe de Niobé dans l'*Illiade* et de la façon dont il s'ancre dans les environs du mont Sipyle. Pindare est cependant le premier auteur à qualifier les Tantalides de Lydiens spécifiquement. Il vaut la peine de se demander pourquoi.

En comparant Pélops à Dionysos, nous sommes aussitôt confrontés à une différence majeure : ni l'apparence, ni le tempérament de Pélops n'évoquent la culture lydienne telle que les Grecs du Ve siècle la connaissaient. Alors que la partie mythologique de la première Olympique fait septante-trois vers, largement assez pour faire allusion à la Lydie au-delà d'une désignation ethnique et d'une brève mention de la ville de Sipyle (au pied de la montagne du même nom), aucun des personnages n'est décrit comme ἀβροβάτης ou un autre composé de ἀβρο-, et rien n'indique qu'ils s'habillent ou se comportent à la lydienne. Si la cupidité de Tantale mène à sa perte, celle-ci est davantage définie par l'arrogance que par la richesse matérielle, qui n'apparaît pas dans l'ode ; le roi n'est pas πολύχρυσος (riche en or) comme Gygès ou la ville de Sardes, et son palais n'est pas χαλκοτειχέος (aux murs de bronze) comme celui de Crésus. Enfin, Pélops n'est aucunement dépeint comme un étranger. Au contraire, son parcours de vie est conforme aux moeurs grecques – le jeune héros est initié au monde érotique par un homme plus âgé, ici le dieu Poséidon, avant d'aspirer au mariage à une femme une fois adulte – et sa course de chars contre le roi Oenomaos est présentée comme le mythe étiologique des Jeux olympiques, compétition à laquelle les Grecs seuls pouvaient participer²⁵⁰.

²⁴⁸ Euripide, *Bacchantes* 833.

²⁴⁹ Pindare, *Olympique* 1.24, 9.9.

²⁵⁰ Nagy 1986.

L'absence de liens avec Sardes ou la culture lydienne correspond à ce que nous avons déjà remarqué auparavant. En effet, les Tantalides ne semblent pas provenir de la mythologie du peuple que l'on appelle lydien, mais d'une mythification du paysage autour du mont Sipyle par les habitants locaux, qui était déjà connue d'Homère et remonte sans doute à une époque encore plus ancienne. Dans l'oeuvre de Pindare, l'origine lydienne de Pélops reste dissociée du royaume devenu satrapie de Lydie, et sert plutôt de repère géographique : elle signale, tout simplement, que le héros est originaire d'Anatolie occidentale. Bacchylide, Hérodote et Sophocle procèdent de façon semblable en appelant le même personnage un Phrygien²⁵¹. L'une et l'autre désignation, comprises de manière symbolique plutôt que littérale, n'étaient visiblement pas contradictoires.

Mais si le caractère anatolien de Dionysos permit à Eschyle d'opposer cette région à la Grèce, une idée qui sous-tend également la représentation de Pélops chez Hérodote et Sophocle, Pindare minimise l'origine du héros à travers une hellénisation scrupuleuse. Pélops a beau venir d'ailleurs, il est arraché de sa terre natale très jeune, s'installe à Pise en Grèce, épouse une femme grecque, et meurt à Olympie après avoir donné son nom au Péloponnèse et enfanté les ancêtres de nombreux souverains locaux²⁵². L'épisode du banquet à Sipyle – lors duquel, selon la version la plus courante, Tantale aurait abattu le jeune Pélops et servi sa chair aux dieux – est transformé en rumeur, et Pindare affirme que « si les gardiens de l'Olympe honorèrent bien un homme mortel, cet homme fut Tantale »²⁵³. Ce faisant, le poète blanchit la réputation des Tantalides et transforme Pélops en ce que nous pourrions appeler un Grec « naturalisé », ou pour reprendre les propos de Platon, l'un de ces héros « qui sont barbares de nature, mais grecs par leur coutume »²⁵⁴. Une telle adaptation légitime la place de Pélops dans les Jeux olympiques, tout en fournissant un modèle mythologique à la victoire remportée par Hiéron²⁵⁵.

L'origine anatolienne du héros, sur laquelle les auteurs antiques sont unanimes, était apparemment trop ancrée dans les esprits pour être négociée, mais l'ode de Pindare illustre comment elle pouvait être nuancée. Nous proposerions d'ailleurs que le choix de l'ethnonyme « lydien » contribue à cela. Le terme est en effet inhabituel : il était plutôt d'usage d'appeler Pélops un Phrygien, et seul Pausanias, lui-même né en Lydie, suit l'exemple de Pindare en considérant le héros et sa famille

²⁵¹ Bacchylide 8.31 ; Hérodote 7.8 ; Sophocle, *Ajax* 1292.

²⁵² Pindare, *Olympique* 1.89. L'un de ces souverains sera Agamemnon, cf. Homère, *Illiade* 2.100-108.

²⁵³ εἰ δὲ δὴ τιν' ἄνδρα θνατὸν Ὀλύμπου σκοποῖ / ἐτίμασαν, ἧν Τάνταλος οὗτος, Pindare, *Olympique* 1.54-55.

²⁵⁴ φύσει μὲν βάρβαροι ὄντες, νόμῳ δὲ Ἑλληνας, Platon, *Ménéxène* 245d.

²⁵⁵ Köhnken 1974.

comme des Lydiens²⁵⁶. Si les deux ethnonymes étaient utilisés de manière semblable afin de se référer à l'Anatolie, il faut bien se garder d'en déduire que leurs connotations étaient identiques. De fait, grâce à deux épinicies de Pindare et Bacchylide, nous avons pu constater qu'une certaine partie de la société grecque portait encore un regard favorable sur la Lydie au début du V^e siècle, et qu'un roi lydien, Crésus, pouvait servir d'exemple à imiter. Il est également pertinent de souligner que le destinataire des épinicies en question, Hiéron de Syracuse, est le même que celui de la première Olympique de Pindare, qui relate le mythe de Pélops. Ce tyran devait affectionner les comparaisons à des personnages lydiens, et il ne paraît donc pas improbable que Pindare en profita pour rattacher Pélops à ce peuple en particulier. Ainsi, le héros aurait été un Anatolien, certes, mais issu d'une civilisation avec laquelle certains aristocrates grecs, dont Hiéron, ressentaient encore une affinité – et de laquelle la frontière culturelle, si elle se dessinait de plus en plus au V^e siècle par opposition à la Grèce, n'avait pas toujours été difficile à franchir.

Une musique (mixo)lydienne

Le pont formé par les Tantalides entre les deux rives de la mer Egée permit à Pindare d'expliquer un autre phénomène : l'usage d'un mode appelé « lydien » dans la musique grecque. D'après l'auteur du traité *De la musique*, Pindare aurait affirmé dans un péan que ce mode serait arrivé en Grèce grâce au mariage de Niobé à Amphion, roi de Thèbes²⁵⁷. Derrière cette mythification se cache une transmission sans doute réelle, mais à nuancer. Nous n'avons certes pas de raison de douter que les Grecs s'inspirèrent de la musique lydienne lors de contacts au temps de Mermnades, au point de développer un mode qu'ils nommèrent « lydien » ; mais il est probable que ce mode, loin d'être une adoption directe de l'étranger, fut le produit de la théorie musicale grecque et visait à imiter la sonorité, et non pas la véritable tonalité, des mélodies lydiennes²⁵⁸.

La musique des Lydiens contribua malgré tout à celle de leurs voisins, et la transposition de cette occurrence à un passé antique révèle que les Grecs du V^e siècle ne se souvenaient plus de tous ses détails avec précision. Cela confirme également que le mode lydien n'était pas perçu comme une nouveauté à l'époque de Pindare. Les vers de cet auteur prouvent en effet qu'il était bien connu et usité : la quatrième Néméenne est chantée « avec une harmonie lydienne » (Λυδία σὺν ἁρμονίᾳ), tandis que la quatorzième Olympique est « à la manière lydienne » (Λυδῶ ἐν τρόπῳ), la huitième Néméenne est métaphoriquement appelée « une tiare lydienne enjolivée de musique » (Λυδίαν

²⁵⁶ Pausanias 5.1.7.

²⁵⁷ Pseudo-Plutarque, *De la musique* 1136c.

²⁵⁸ West 1981 : 126.

μίτραν καναχηδὰ πεποικιλμέναν), et la cinquième Olympique est accompagnée d' « auloi lydiens » (Λυδίοις ἐν αὐλοῖς), ce qui pourrait se rapporter à la fois au modèle des instruments et à la tonalité dans laquelle ils jouaient, l'un ayant facilement un effet sur l'autre²⁵⁹.

Le terme technique ἄρμονία indique qu'il s'agit bel et bien d'un mode musical, c'est-à-dire d'une disposition particulière de la gamme, au niveau structurel sans doute semblable ou identique à la ἄρμονία lydienne archaïque transmise par Aristide²⁶⁰. Le mode lydien de Pindare n'était cependant pas un concept purement technique – les modes grecs furent systématisés de cette manière au IV^e siècle av. J.-C. seulement – mais devait décrire tout un style musical qui évoquait la Lydie à l'oreille des Grecs. À cela s'ajoute une dimension morale probable : dès l'époque de Platon, voire plus tôt, le mode lydien était condamné en raison de sa mollesse et sa féminité, des connotations qui émanent de toute évidence de celles de la culture lydienne²⁶¹. Par conséquent, si certains aspects de ce mode étaient issus d'une théorie musicale concrète, il serait plus juste de le voir comme un style de musique dans un sens plus général, dont la perception allait de pair avec celle de la Lydie.

En effet, chez Pindare, le mode lydien est indissociable de la culture lydienne. Le poète relie l'un à l'autre dans sa huitième Néméenne, lorsqu'il qualifie l'ode de μίτρα :

Ἰκέτας Αἰακοῦ

σεμνῶν γονάτων πόλιός θ' ὑπὲρ φίλας

ἀστῶν θ' ὑπὲρ τῶνδ' ἄπτομαι φέρων

Λυδίαν μίτραν καναχηδὰ πεποικιλμέναν,

Δείνιος δισσῶν σταδίων

καὶ πατρὸς Μέγα Νεμεαῖον ἄγαλμα.

*En tant que suppliant, je saisis les genoux vénérables d'Eaque et j'apporte, pour sa chère cité et ces citoyens-ci, une tiare lydienne enjolivée de musique, l'ornement néméen de Déinias et son père Mégas pour les doubles courses de stade.*²⁶²

La μίτρα πεποικιλμένα (tiare enjolivée) se calque vraisemblablement sur la μίτρα ποικίλα (tiare colorée) de Sappho, importée depuis Sardes²⁶³. En choisissant une telle métaphore pour décrire un

²⁵⁹ Pindare, *Néméenne* 4.45, *Olympique* 14.17, *Néméenne* 8.15, *Olympique* 5.19.

²⁶⁰ Hagel 2010 : 17-20, 390-393.

²⁶¹ Platon, *République* 3.398e.

²⁶² Pindare, *Néméenne* 8.13-16.

²⁶³ Sappho, fr. 98a.10-11, 98b.1-3.

chant composé dans le mode lydien, Pindare joue sur la représentation stéréotypique de cette civilisation et accorde, par la même occasion, une nature lydienne inhérente à sa musique. Pour le poète et son entourage, mode musical et mode de vie sont de toute évidence intrinsèquement liés. Dans l'ode, toutefois, Pindare adapte le rôle de la *μίτρα* aux valeurs de sa société : alors que la parure accentuait la beauté d'une personne individuelle chez Sappho, pour Pindare, elle remplace la guirlande qui couronne un athlète vainqueur, et est dédiée à la cité entière. Le poète convertit ainsi le luxe privé et « inutile » dont se plaignait Xénophane de Colophon en une richesse communautaire, obtenue grâce à des actes vertueux et bénéfiques²⁶⁴. Cette nouvelle interprétation, plus démocratique, justifie l'usage d'un mode associé à une civilisation délicate et opulente. Le style lydien est admissible, nous informe Pindare, pour autant qu'il contribue au bien commun – un message que nous avons déjà rencontré plus haut, dans le portrait que dresse le poète du roi Crésus. Si ce mode est la trace la plus tangible de l'apport des échanges gréco-lydiens à la musique grecque, il n'en est cependant pas la seule. D'autres influences sont discernables dans la poésie de Pindare, notamment dans le cas de l'invention du *barbitos*, que l'épinicien attribue à Terpandre de Lesbos :

τόν ῥα Τέρπανδρός ποθ' ὁ λέσβιος εὔρεν

πρῶτος, ἐν δείπνοισι Λυδῶν

ψαλμὸν ἀντίθογγον ὑψηλᾶς ἀκούων πακτίδος

*Terpandre le Lesbien l'imagina le premier, autrefois, en entendant pendant les banquets des Lydiens la vibration résonnante des cordes de la harpe aiguë.*²⁶⁵

D'une culture mixte, celle de la *ἀβροσύνη*, serait donc né un instrument mixte, de fabrication grecque mais d'inspiration lydienne. Pindare préserve ainsi le souvenir d'innovations musicales dues à des contacts culturels entre Grecs et Lydiens et facilitées par le cadre festif de ces rencontres, dans lequel les poètes de chaque région pouvaient faire valoir leurs compétences, rivaliser les uns avec les autres, et développer de nouvelles techniques. C'est précisément le fond historique que nous avons identifié derrière la poésie d'Alcman : l'ouverture de la Grèce à la culture lydienne, et le mouvement de poètes d'une ville à l'autre et d'une rive à l'autre de la mer Egée, en particulier pour des performances lors de banquets et de festivals, a favorisé la création d'une scène musicale composite.

²⁶⁴ ἀνωφελέας, Xénophane, fr. 3.1.

²⁶⁵ Pindare, fr. 125.

Pour Pindare, Terpandre personnifie ces innovations de même que leur chemin de transmission. L'idée réapparaît par la suite chez d'autres auteurs : selon ceux-ci, Terpandre se serait également rendu à Sparte, où il aurait été le premier vainqueur des Carnéennes puis aurait réorganisé le système musical grec²⁶⁶. Enfin, le poète aurait introduit en Grèce le mode mixolydien, c'est-à-dire « lydien mélangé »²⁶⁷. Ces récits ne doivent pas être pris à la lettre étant donné leur datation tardive, mais ils témoignent indubitablement du lien entre la Lydie et la Grèce, et surtout entre les pôles culturels de Sardes et Sparte, à une époque révolutionnaire pour la musique grecque.

Le mode mixolydien mérite une attention spéciale. Il devait déjà être répandu au V^e siècle, même s'il n'est pas attesté dans la littérature grecque avant Platon, et ses débuts remontent probablement à Sappho²⁶⁸. L'association de ce mode aux poètes lesbiens semble indiquer qu'il se développa dans cette région ; il n'y a toutefois pas lieu de penser qu'il était déjà standardisé, ou même qu'il portait le nom « mixolydien » avant la fin du VI^e siècle. Cela dit, au premier abord, le choix d'un tel nom ne s'explique pas. La plus ancienne forme préservée de la ἀμιολία mixolydienne, celle transcrite par Aristide, n'est pas une variante du mode lydien, avec lequel elle partage en réalité très peu de caractéristiques²⁶⁹. Pourquoi donc les Grecs classiques voyaient-ils en elle du « lydien mélangé » ? À la lumière de nos recherches, nous proposerons une réponse : le terme ne se réfère pas à l'aspect technique, mais à la nature plus généralement « mixolydienne » de ce style musical, qui allait de pair pour les Grecs avec son origine dans un certain environnement social lui-même « mixolydien ». En d'autres mots, ce mode recèle l'écho d'une musique composite, formée dans les mêmes espaces que le barbitos, là où les cultures grecque et lydienne se mêlaient jusqu'à se confondre.

Les quelques vers de Pindare cités ci-dessus révèlent ainsi l'empreinte que deux siècles de proximité avec la Lydie laissèrent sur la musique grecque. Loin de se confiner à un seul mode dit « lydien », dont le caractère devait être édulcoré afin de convenir aux moeurs des Grecs classiques, l'influence lydienne imprégna les poètes archaïques – issus pour la plupart de l'aristocratie adepte de ἀβροσύνη – durant une période musicalement foisonnante et formatrice. Il est impossible de déterminer l'étendue complète de cette influence, mais nous devons nous garder de la sous-estimer. Ce qui est certain, c'est qu'elle fit partie intégrale de l'évolution de la musique grecque antique, et

²⁶⁶ Athénée 14.635e ; Pseudo-Plutarque, *De la musique* 1134b.

²⁶⁷ Pseudo-Plutarque, *De la musique* 1140f. L'invention du mode mixolydien était attribuée par d'autres Grecs à Sappho, cf. *De la musique* 1136d.

²⁶⁸ West 1992 : 332 ; Hagel 2010 : 373.

²⁶⁹ West 1992 : 175.

de ce fait, nous ne pouvons extraire l'une de l'autre. Même après qu'un fossé culturel s'était creusé entre Grecs et Lydiens, les marques de la rencontre de ces civilisations restèrent indélébiles.

Conclusion

Ce chapitre n'a pu offrir qu'un aperçu d'une nouvelle ère, amorcée lorsque le royaume lydien passa de la réalité contemporaine au souvenir. La vision grecque de la Lydie dès ce moment-là constitue un sujet à part entière, qui irait bien au-delà de notre visée ; c'est pourquoi nous nous sommes contentés d'étudier les premières décennies du V^e siècle, période charnière dans l'histoire grecque et dans le développement de nouvelles visions de l'Anatolie. La conquête de cette région par Cyrus, les guerres médiques, et l'évolution des cités grecques vers la démocratie conditionnèrent en effet toutes le rapport des Grecs aux Lydiens, posant les jalons pour les années à venir.

Les auteurs abordés dans ce chapitre témoignent de plusieurs perceptions concurrentes de la Lydie. La représentation positive de Crésus chez Pindare et Bacchylide, tout d'abord, montre que la haute société grecque n'avait pas tout à fait perdu son admiration pour Sardes. Un tyran grec pouvait être comparé, à plusieurs reprises et de manière flatteuse, à un souverain lydien ; mais alors qu'aux VII^e et VI^e siècles, de telles comparaisons reposaient sur l'excellence intrinsèque de la Lydie, celles du V^e siècle incluent les notions nouvelles d'utilité et de bien commun. Face à un glissement idéologique vers l'égalité sociale et la noblesse de caractère plutôt que de sang, les poètes accentuent l'usage généreux que fit Crésus de ses richesses, et remodelent en même temps les connotations luxueuses du mode dit « lydien » afin de présenter cette musique en tant que contribution à la communauté. Ainsi, comme le Pélops hellénisé de Pindare, la Lydie demeure acceptable, mais seulement à condition de respecter les valeurs grecques.

À travers la mythification du personnage de Crésus, nous assistons de concert à la construction d'un souvenir culturel de la Lydie. Faits réels et réinterprétations nébuleuses se côtoient : Bacchylide relate la chute de Sardes, mais fait basculer son récit dans un registre mythologique en transportant Crésus chez les Hyperboréens ; Pindare est conscient de l'ancienne proximité des Grecs et des Lydiens, mais l'inscrit en partie dans un passé antique par le biais des Tantalides ; Eschyle décrit le contingent lydien lors des guerres médiques, mais se soucie davantage d'évoquer l'image de la Lydie que d'en dresser un portrait fidèle. Une série de stéréotypes viennent appuyer ces représentations semi-imaginaires et leur donner une couleur lydienne. Désormais, cette civilisation est synonyme d'opulence, souvent excessive, et de ἀβροσύνη.

Si cette dernière était déjà parfois moquée ou condamnée au VI^e siècle, les guerres médiques et la division mentale entre l'Europe et l'Asie ont accéléré sa transformation en une pratique étrangère,

efféminée, et incompatible avec les moeurs grecques. Dans les pièces d'Eschyle, l'apparence et le mode de vie lydiens permettent d'accentuer l'altérité de Dionysos, de même que celle des Perses. En décrivant ces derniers par des composés de ὄβρο-, le poète les assimile aux Lydiens et efface ainsi la frontière entre ces deux peuples, faisant d'eux des Asiatiques avant tout. Des ethnonymes tels que « lydien » ou « phrygien » sont dès lors appliqués aux habitants de toute une région sans discrimination. Un tel rapprochement fait écho à Homère, pour lequel la Méonie pouvait symboliser l'Anatolie de manière peu spécifique ; mais la vision qui transparaît dès le V^e siècle se distingue par son jugement moral sous-jacent. Pour un nombre grandissant de Grecs, la Lydie n'était plus une civilisation anatolienne parmi d'autres – elle était devenue l'emblème d'un monde barbare.

Conclusion

Nous avons ouvert notre travail avec une citation d'Hérodote, et il nous faut à présent revenir à cet auteur. Celui-ci affirme, dans les premières lignes de ses *Histoires*, qu'il entend exposer pourquoi les Grecs et les barbares entrèrent en conflit, et, dans le sillage d'Eschyle, il place les Lydiens du côté barbare de cette opposition²⁷⁰. Cependant, nous avons vu que l'historien reconnaît la position ambiguë de ce peuple face aux Grecs, surtout en ce qui concerne son dernier roi, Crésus, qui fut « le premier des barbares à notre connaissance à soumettre, d'une part, certains des Grecs au paiement de tribut, et à faire, d'autre part, de certains ses amis »²⁷¹. Afin de réconcilier une telle ambivalence avec la séparation idéologique de la Grèce et de l'Anatolie qui s'était effectuée au V^e siècle av. J.-C., Hérodote a recours à une explication anachronique. D'après lui, à l'époque où les Grecs et les Lydiens jouissaient d'une grande proximité, les Lydiens auraient été des guerriers virils aux moeurs *παραπλησίοι* (semblables) à celles des Grecs ; ils n'auraient été transformés en véritables barbares que peu après leur conquête par les Perses, lorsqu'ils furent forcés d'adopter un mode de vie efféminé, signe distinctif des Asiatiques²⁷².

Cette étymologie de la *ἀβροσύνη* ne se tient pas du point de vue historique, mais elle ne doit pas pour autant être rejetée dans son entièreté. En réalité, Hérodote nous présente ici l'interprétation littérale d'un changement de perspective réel : ce fut effectivement peu après la conquête perse que les Grecs se mirent à qualifier les Lydiens, auparavant dépeints comme des alliés ou de puissants ennemis, de peuple mou et foncièrement étranger. Les *Histoires* témoignent ainsi des réflexions rétrospectives que les Grecs du V^e siècle menaient sur leur passé partagé avec le royaume lydien, et constituent en elles-mêmes l'étape suivante dans l'évolution des visions grecques de la Lydie, visions que nous avons entamé de retracer dans notre travail.

Notre étude a permis de contextualiser le changement de perspective dont témoigne Hérodote, ainsi que d'agrandir le tableau en examinant, en parallèle à l'histoire de la région, les diverses représentations de la Lydie dans la poésie archaïque. Dans le but d'ancrer notre sujet dans le temps et l'espace, nous avons commencé par un survol du peuple lydien, sa place parmi les autres peuples anatoliens, la chronologie de son royaume, et son rapport aux Grecs, tels qu'ils peuvent être reconstruits à partir des sources archéologiques et historiographiques. Nous avons pu constater de

²⁷⁰ Hérodote 1.1, 1.6.

²⁷¹ βαρβάρων πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν τοὺς μὲν κατεστρέψατο Ἑλλήνων ἐς φόρου ἀπαγωγὴν, τοὺς δὲ φίλους προσεποιήσατο, Hérodote 1.6.

²⁷² Hérodote 1.79, 1.94, 1.155.

façon préliminaire que les Grecs interagissaient avec les habitants du territoire lydien depuis l'âge du bronze tardif déjà, et que ces interactions s'intensifièrent dès la montée en puissance du royaume lydien et de la ville de Sardes vers la fin du VIII^e siècle. Bien que les cités grecques d'Asie Mineure fussent vulnérables aux incursions lydiennes jusqu'à finalement être conquises par Crésus au VI^e siècle, la culture lydienne fut appréciée de part et d'autre de la mer Egée, et les Lydiens absorbèrent eux aussi des éléments de culture grecque outre ceux des cultures anatoliennes voisines.

Nos chapitres suivants ont chacun corroboré ce bilan, tout en lui apportant la dimension nouvelle de vécus et de perceptions plus ou moins contemporains. Nous avons vu, tout d'abord, comment Homère insère une « Lydie avant la Lydie » dans le paysage mythologique de la guerre de Troie : anatolienne avant tout, aux frontières floues, la Méonie de l'*Illiade* est caractérisée par des repères naturels et personnifiée par des héros qui sont davantage de vagues simulacres d'ancêtres locaux que de véritables individus. La nature de l'épopée, développée au cours de nombreuses générations et parsemée d'archaïsmes volontaires, empêche le rattachement de cette image à une époque réelle. Néanmoins, les poèmes homériques, de même que les traditions autour de leur auteur, montrent quel regard les Grecs portaient sur la préhistoire lydienne : dans ce passé situé – à tort ou à raison – avant l'hégémonie de Sardes, la Méonie n'était pas définie par un seul peuple distinct, et pouvait de ce fait incarner une Anatolie ou un héritage anatolien peu spécifique dans les esprits grecs.

Nous avons expliqué cette métonymie à travers l'origine ionienne des épopées homériques, qui entraîna une équivalence entre l'Anatolie et sa partie la plus proche de la Ionie, c'est-à-dire la Méonie. L'aisance de l'auteur de l'*Illiade* à dépeindre la région confirme que cette dernière était non seulement géographiquement, mais aussi culturellement familière aux Ioniens. Le poète expose tout particulièrement ses connaissances en transposant un lieu ancestral, le lac gygéen, à la généalogie des héros méoniens, et en utilisant ce symbolisme afin d'accentuer le lien de ces hommes à leur patrie et le pathétisme de leur mort à Troie. Nous en avons déduit que le territoire lydien était un site de rencontres et d'échanges entre Grecs et Anatoliens, Méoniens (ou Lydiens) y compris, au temps d'Homère et sans doute depuis bien plus tôt, une conclusion appuyée par le rattachement des Tantalides aux environs du mont Sipyle ; une telle mythologie semble dériver de contacts avec un peuple local et remonte de toute évidence à une époque ancienne, quand Sardes n'était pas encore le pouvoir dominant dans la région.

Homère sous-entend la croissance de ce pouvoir à travers une association entre la Méonie et la Phrygie, royaumes anatoliens les plus importants au début du VII^e siècle. Les vers d'Archiloque nous ont servi de pont vers cette période et nous ont permis de constater que, dès la première moitié du VII^e siècle, les Grecs accordaient à la Lydie un caractère bien précis. Désormais synonyme d'un

peuple en particulier et de sa culture, la Lydie était souvent admirée et évoquait tout ce que l'on pouvait désirer ; le rejet de ce désir, tantôt par désintérêt, tantôt pour souligner la supériorité d'autres attraits, constitue dès lors un fil rouge dans la poésie grecque archaïque. Le développement de cette nouvelle vision de la Lydie coïncide avec le règne de Gygès, lui-même un exemple de puissance et de richesse dont la montée sur le trône fut possiblement mythifiée par les Grecs du VII^e siècle, et dont la guerre contre Smyrne le fut certainement. La transformation relativement rapide de la civilisation lydienne en un royaume aussi prospère qu'agressif laissa de toute évidence de fortes empreintes sur l'imaginaire grec.

Hérodote relate de nombreuses campagnes entreprises aux VII^e et VI^e siècles par les rois lydiens contre les cités grecques d'Asie Mineure, et la poésie de Mimnerme indique que de telles confrontations eurent certes lieu. Toutefois, nous avons relevé dans notre troisième chapitre que l'expansionnisme lydien ne se manifestait pas toujours de manière aussi directe : les Lydiens intervenaient également dans les affaires politiques grecques et profitaient de conflits internes pour financer certaines factions, dont celle d'Alcée à Mytilène. Les dons extravagants des rois lydiens aux sanctuaires grecs appartenaient également à cette stratégie, en ce qu'elles exposaient les bienfaits matériels d'une alliance avec la Lydie dans des lieux visités par les élites grecques. De tels moyens de persuasion engendrèrent une polarisation qui se reflète dans la poésie archaïque. Xénophane critique le luxe « inutile » adopté par les Colophonniens après que ceux-ci se furent rapprochés des Lydiens, tandis qu'Alcée raille la somme démesurée que les Lydiens lui auraient offerte et insiste sur l'absence de liens qui l'unissaient à ce peuple. De même, nous avons interprété deux vers élégiaques attribués à Théognis comme une protestation contre cette politique de pression, qui décourageait les Grecs de conclure des alliances fondées sur l'amitié et les poussait plutôt à se plier aux intérêts de Sardes.

Cependant, un grand nombre d'aristocrates grecs, parmi lesquels la majorité des poètes de notre corpus, s'associèrent volontiers aux Lydiens. Si l'influence de ces derniers put ainsi se propager tout au long de la côte d'Asie Mineure, et même jusqu'en Grèce continentale, nous avons remarqué grâce aux poèmes de Sappho qu'elle se fit spécialement ressentir à Lesbos. Un tel constat complète l'exposé d'Hérodote, qui appuie avant tout le rôle de Milet dans les contacts gréco-lydiens. Sparte fut elle aussi très ouverte à l'influence lydienne, un fait que l'historien attribue à un traité conclu sous le règne de Crésus ; or la poésie d'Alcman atteste de la proximité entre Spartiates et Lydiens au VII^e siècle déjà. Nous avons démontré que de telles affinités étaient entretenues de part et d'autre de l'Egée par des rencontres lors de banquets et de festivals, et que l'attitude pro-lydienne des élites grecques était récompensée par l'accès à des biens de luxe produits à Sardes.

La projection stratégique d'une image attrayante et opulente de la Lydie, agrémentée de privilèges tangibles, fit de cette civilisation le symbole de l'excellence, de la beauté et des douceurs de la vie pour les poètes grecs. De telles connotations donnèrent lieu à une figure de style exploitée surtout par Alcman et Sappho, qui repose sur l'usage de comparaisons à la Lydie et de références à des éléments lydiens afin de mettre en valeur les charmes d'une personne, généralement d'une jeune fille. Les sous-entendus érotiques de ces passages nous ont laissé entrevoir les débuts d'une sexualisation de la Lydie. Simultanément, nous avons observé comment Anacréon emploie le néologisme *λυδοπαθεῖς* (disposés de manière lydienne) à la place de *ἡδουπαθεῖς* (disposés à la jouissance), et comment des composés de *ἄβρο-* (délicat) et surtout le terme *ἄβροσύνη* (délicatesse) caractérisent le mode de vie luxueux des élites grecques tournées vers Sardes.

La *ἄβροσύνη* a bénéficié d'une grande attention au cours de notre travail. En plus de la prise de position politique qu'elle nécessitait, et que sa mise en scène dans la poésie permettait d'exprimer, nous avons insisté sur son brouillage des frontières ethniques, que nous avons interprété comme un exemple de « Third Culture ». En effet, si Xénophane décrit une sorte de « lydisation » des Grecs aisés, nous avons vu que l'influence était mutuelle et que le mode de vie qui en résulta – en partie grec, en partie lydien – s'agençait autour de l'appartenance non pas à une ethnie, mais à une classe sociale privilégiée. Cette mixité au niveau de l'élite prêta à confusion dans le cas d'Alcman, qui se vit attribuer des origines tantôt grecques, tantôt lydiennes par les commentateurs antiques. Nous avons également suggéré que le nom du mode musical dit « mixolydien », créé par les Grecs du V^e siècle afin de décrire un style semblable à celui des poètes archaïques lesbiens, renvoie au mode de vie gréco-lydien avec lequel cette musique allait de pair.

L'enthousiasme avec lequel la plupart des poètes des VII^e et VI^e siècles participaient à la *ἄβροσύνη* témoigne d'une vision largement positive de la Lydie à cette époque, du moins au sein de l'élite. Hipponax, confronté à cette idéalisation aristocratique, la déconstruit sciemment en dépeignant une facette plus vulgaire des contacts entre Grecs et Lydiens : le poète subvertit la figure de style d'Alcman et de Sappho par le rapprochement de personnages peu éduqués à la Lydie, de façon non pas à flatter ceux-ci, mais à les ridiculiser. Les mises en scène provocatrices d'Hipponax nous ont rappelé que nos sources ne dressent pas un portrait équilibré du rapport des Grecs à la Lydie, mais sont issues d'un segment très spécifique de la population, dont les sensibilités n'étaient pas partagées par tous leurs concitoyens. De ce fait, si la subjectivité de notre corpus nous a permis d'identifier certaines perceptions de la Lydie, elle en a dissimulé d'autres ; hormis quelques suppositions inférées des vers d'Hipponax, nous n'avons pas pu étendre notre recherche à la classe ouvrière quand bien même elle aurait interagi, elle aussi, avec les Lydiens.

Nous avons démontré qu'après la chute de Sardes en 546, les Grecs construisirent leur souvenir du royaume lydien autour de la ἀβροσύνη qui, elle, continua de perdurer dans les élites. En l'absence du pouvoir intimidant d'autrefois, la Lydie ne dénota plus que ce mode de vie riche et raffiné, et devint pour l'aristocratie grecque l'emblème des plaisirs qu'un statut social élevé pouvait procurer. Simultanément, le développement d'une nouvelle mentalité selon laquelle les gens aisés devaient mettre leur luxe au service de la communauté, sans quoi ce luxe était futile, rendit la ἀβροσύνη sujette aux critiques. Xénophane est le premier poète à déclarer qu'elle n'apporte rien à la cité ; quelques décennies plus tard, Pindare et Bacchylide concilient les visions admiratrice et utilitaire de l'opulence lydienne en appuyant la générosité de Crésus et, dans le cas de Pindare, en faisant du mode musical dit « lydien » une contribution publique. Les deux poètes formulent ainsi une réponse à leurs prédécesseurs, pour qui l'excellence de la Lydie était inhérente, et légitiment l'engouement continu de certains nobles grecs pour la ἀβροσύνη en adaptant l'image de la Lydie aux valeurs du V^e siècle.

Nous avons toutefois remarqué qu'à la même époque, le royaume lydien commençait à s'estomper dans l'imaginaire grec. D'une part, les événements des VII^e et VI^e siècles étaient mythifiés par les poètes, voire même relégués à un passé lointain ; d'autre part, l'intégration de la Lydie dans l'empire perse priva la région d'une grande part de son individualité et transforma les Lydiens en un peuple asiatique avant tout. Ces circonstances permirent à Eschyle de ressusciter l'association homérique entre la Lydie et la Phrygie et d'en faire une métonymie pour l'Anatolie. La perception uniforme de cette région fut influencée par les guerres médiques, durant lesquelles Sardes fut l'incarnation locale d'un pouvoir hostile, et la Lydie se mit dès lors à exemplifier un monde barbare culturellement opposé à la Grèce. Eschyle révèle cette conception dans ses *Edoniens* lorsqu'il met en évidence, par le biais de rapprochements avec la Lydie, l'altérité de Dionysos et l'absence de conformité du dieu aux normes grecques, en particulier genrées. Les changements occasionnés par la conquête perse, et la durabilité de la ἀβροσύνη alors même que le souvenir du royaume lydien s'éclipsait, affectèrent donc bel et bien la vision grecque des Lydiens jusqu'à faire de ces derniers, pour citer Hérodote, « des femmes à la place d'hommes »²⁷³.

En guise de conclusion, il nous faut soulever un dernier point. Nous avons concentré notre attention, tout au long de ce travail, sur le royaume lydien et l'impact qu'il eut sur les Grecs au cours de son histoire. Or nous avons vu que la Lydie, dans la poésie archaïque, ne se limite pas à ce royaume. Pour Homère, la Méonie symbolise l'Anatolie au-delà de Troie ; pour Mimnerme et Sappho, les

²⁷³ γυναῖκας ἀντ' ἀνδρῶν, Hérodote 1.155.

Lydiens sont les héritiers de l'ancienne puissance des Troyens ; pour Eschyle, il suffit de décrire le contingent lydien de l'armée perse pour évoquer l'Anatolie entière. En d'autres mots, la Lydie n'était pas qu'une civilisation unique pour les Grecs anciens, mais une Anatolie figurative, la base à partir de laquelle ils concevaient toute la région et ses peuples. Occupant tantôt le rôle d'adversaires mythologiques anatoliens, transmettant tantôt leurs qualités au reste du continent, les Lydiens étaient le peuple anatolien de référence durant toute l'époque archaïque, et lorsque la manière dont ils étaient perçus changeait, la perception de l'Anatolie changeait aussi.

Nous ne devons donc pas nous étonner de l'association par les auteurs grecs de deux mots anatoliens ou proche-orientaux, *τορᾰννίς* et le nom ou titre Myrsile, à la Lydie. Derrière cette association se cache une vision du monde subjective, issue des esprits grecs, et il est nécessaire de la prendre en compte afin de comprendre la provenance réelle de chacun de ces mots. De telles considérations doivent impérativement guider toute recherche en lien avec la Lydie, dont l'histoire nous a été majoritairement transmise au travers d'un regard externe, et c'est pourquoi nous avons entrepris d'en signaler les points les plus saillants dans ce travail. Nous sommes d'avis qu'une réévaluation de notre propre vision de la Lydie et de ce que nous interprétons comme lydien, éclairée par des études complémentaires à celle-ci, représente l'étape suivante. Face à chacune de nos sources, il nous faut nous poser la question : l'auteur nous renseigne-t-il au sujet des Lydiens eux-mêmes, ou nous renseigne-t-il au sujet des Grecs ?

Bibliographie

- Aéliion, R. (1983), *Euripide héritier d'Eschyle* (Paris), tome I.
- Archi, A. (2007), « The soul has to leave the land of the living », *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 7/2 : 169-195.
- Arnott, W. G. (1977), « Some peripatetic birds : treecreepers, partridges, woodpeckers », *The Classical Quarterly* 27/2 : 335-337.
- Bachvarova, M. (2016), *From Hittite to Homer : the Anatolian Background of Ancient Greek Epic* (Cambridge).
- Balcer, J. (1984), *Sparda by the Bitter Sea* (Chico).
- Beckman, G., Bryce, T., Cline, E. (2011), *The Ahhiyawa Texts* (Atlanta).
- Beekes, R. (2002), « The prehistory of the Lydians, the origin of the Etruscans, Troy and Aeneas », *Bibliotheca Orientalis* 59/3-4 : 205-241.
- Beekes, R. (2003a), « Luwians and Lydians », *Kadmos* 42 : 47-49.
- Beekes, R. (2003b), « The origin of Apollo », *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 3 : 1-21.
- Boedeker, D. (2016), « Coarse poetics : listening to Hipponax », in : Swift, L., Carey, C., *Iambus and Elegy : New Approaches* (Oxford).
- Bowra, C. M. (1941), « Xenophanes, fragment 3 », *The Classical Quarterly* 35/3-4 : 119-126.
- Bremmer, J. N. (2008), *Greek Religion and Culture, the Bible, and the Ancient Near East* (Leiden/ Boston).
- Brown, E. (2004), « In search of Anatolian Apollo », *Hesperia Supplements* 33 : 243-257.
- Bryce, T. (1989), « The nature of Mycenaean involvement in Western Anatolia », *Historia* 38/1 : 1-21.
- Bryce, T. (1991), « Lycian Apollo and the authorship of the 'Rhesus' », *The Classical Journal* 86/2 : 144-149.
- Bryce, T. (2006), *The Trojans and their Neighbours* (New York).
- Burkert, W. (1985), « Das Ende des Kroisos : Vorstufen einer herodoteischen Geschichtserzählung », in : Schäublin, C. (ed.), *Catalepton : Festschrift für Bernhard Wyss zum 80. Geburtstag* (Bâle) : 4-15.
- Burnett, A. P. (1983), *Three Archaic Poets : Archilochus, Alcaeus, Sappho* (Londres).
- Cahill, N. (2010), « The city of Sardis », in : Cahill, N. (ed.), *The Lydians and their World / Lidyalılar ve Dünyaları* (Istanbul) : 75-106.
- Cairns, F. (2010), *Bacchylides : Five Epinician Odes (3, 5, 9, 11, 13)* (Cambridge).

- Calame, C. (1983), *Alcman : introduction, texte critique, témoignages, traduction et commentaire* (Rome).
- Carey, C. (2008), « Hipponax narrator », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 48 : 89-102.
- Carruba, O. (1961), « Lydisch und Hethitisch », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 111/36 : 458-463.
- Chiasson, C. (2003), « Herodotus' use of Attic tragedy in the Lydian *logos* », *Classical Antiquity* 22/1 : 5-36.
- Cogan, M., Tadmor, H. (1977), « Gyges and Ashurbanipal : a study in literary transmission », *Orientalia* 46/1 : 65-85.
- Cook, J. M. (1959), « Old Smyrna, 1948-1951 », *The Annual of the British School at Athens* 53-54 : 1-34.
- Crielaard, J. (2009), « The Ionians in the Archaic period. Shifting identities in a changing world », in : Derks, T., Roymans, N. (ed.), *Ethnic Constructs in Antiquity : the Role of Power and Tradition* (Amsterdam) : 37-84.
- Dale, A. (2011a), « Alcaeus on the career of Myrsilos : Greeks, Lydians and Luwians at the East Aegean-West Anatolian interface », *Journal of Hellenic Studies* 131 : 15-24.
- Dale, A. (2011b), « Topics in Alcman's *Partheneion* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 176 : 24-38.
- Dale, A. (2013), « Hipponax fr. 42 IEG 2 = 7 Degani », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 187 : 49-51.
- Dale, A. (2015a), « WALWET and KUKALIM : Lydian coin legends, dynastic succession, and the chronology of Mermnad kings », *Kadmos* 54/1-2 : 151-166.
- Dale, A. (2015b), « Greek Ethnics in -ηνος and the name of Mytilene », in Stampolidis, N., Maner, Ç., Kopanias, K. (ed.), *Nostoi : Indigenous Culture, Migration and Integration in the Aegean Islands and Western Anatolia during the Late Bronze and Early Iron Ages* (Istanbul) : 421-444.
- De la Genière, J. (1984), « Parfumés comme Crésus. De l'origine du lécythe attique », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 108/1 : 91-98.
- Devereux, G. (1965), « The Kolaxaian horse of Alcman's *Partheneion* », *The Classical Quarterly* 15/2 : 176-184.
- Duplouy, A. (2013), « Les Mille de Colophon : 'totalité symbolique' d'une cité d'Ionie (VI^e-II^e s. av. J.-C.) », *Historia* 62/2 : 146-166.

- Erbil, Y., Mouton, A. (2012), « Water in ancient Anatolian religions : an archeological and philological inquiry on the Hittite evidence », *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 71/1 : 53-74.
- Evans, J. (1985), « Candaules, whom the Greeks name Myrsilus... », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26 : 229-233.
- Ferrari, F. (2010), *Sappho's Gift : the Poet and her Community* (Ann Arbor).
- Ferrari, G. (2008), *Alcman and the Cosmos of Sparta* (Chicago).
- Franklin, J. C. (2002), *Terpander : the Invention of Music in the Orientalizing Period* (Londres).
- Gagné, R. (2021), *Cosmography and the Idea of Hyperborea in Ancient Greece : a Philology of Worlds* (Cambridge).
- Gander, M. (2015), « Asia, Ionia, Maeonia und Luwiya ? Bemerkungen zu den neuen Toponymen aus Kom el-Hettan (Theben-West) mit Exkursen zu Westkleinasien in der Spätbronzezeit », *Klio* 97/2 : 443-502.
- Gander, M. (2017), « The West : philology », in : Weeden, M., Ullmann, L. (ed.), *Hittite Landscape and Geography* (Leiden/Boston) : 262-280.
- Giusfredi, F. (2009), « The problem of the Luwian title *tarwanis* », *Altorientalische Forschungen* 36/1 : 140-145.
- Glazebrook, A., Olson, K. (2014), « Greek and Roman marriage », in : Hubbard, T. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities* (Malden) : 164-183.
- Gordon, E. (1967), « The meaning of the ideogram ^DKASKAL.KUR = 'underground water-course' and its significance for Bronze Age historical geography », *Journal of Cuneiform Studies* 21 : 70-88.
- Graves, D. (2017), « What is the madder with Lydia's purple ? A reexamination of the *Purpurarii* in Thyatira and Philippi », *Near East Archeological Society Bulletin* 62 : 3-29.
- Greenewalt, C. (2010a), « Gold and silver refining at Sardis », in : Cahill, N. (ed.), *The Lydians and their World / Lidyalılar ve Dünyaları* (Istanbul) : 135-142.
- Greenewalt, C. (2010b), « The gods of Lydia », in : Cahill, N. (ed.), *The Lydians and their World / Lidyalılar ve Dünyaları* (Istanbul) : 233-246.
- Grethlein, J. (2007), « Diomedes redidivus : a new reading of Mimnermus fr. 14 », *Mnemosyne* 60/1 : 102-111.
- Gürtekin-Demir, G. (2013), « Lydian art : diversity and cultural interaction on an Anatolian kingdom », *Arkeoloji ve Sanat* 143 : 87-102.
- Hagel, S. (2010), *Ancient Greek Music : a New Technical History* (Cambridge).

- Hall, E. (1988), « When did the Trojans turn into Phrygians ? Alcaeus 42.15 », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 73 : 15-18.
- Hall, E. (1989), *Inventing the Barbarian : Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford).
- Hanfmann, G. (1983a) *Sardis from Prehistoric to Roman Times : results of the archeological exploration of Sardis, 1958-1975*, (Cambridge/London).
- Hanfmann, G. (1983b), « On the gods of Lydian Sardis », in : Boehmer, R., Hauptmann, H., *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens : Festschrift für Kurt Bittel* (Mainz) : 219-231.
- Hawkins, S. (2004), *Studies in the Language of Hipponax* (Bremen).
- Hayward, L. (1990), « The origin of the raw elephant ivory used in Greece and the Aegean during the Late Bronze Age », *Antiquity* 64 : 103-109.
- Heubeck, A. (1961), *Praegraeca : sprachliche Untersuchungen zum vorgriechisch-indogermanischen Substrat* (Erlangen).
- Högemann, P., Oettinger, N. (2018), *Lydien : ein altanatolischer Staat zwischen Griechenland und dem vorderen Orient* (Berlin/Boston).
- Horrocks, G. (1997), « Homer's dialect », in : Morris, I., Powell, B. (ed.), *A New Companion to Homer* (Leiden/New York) : 191-217.
- Isler-Kerényi, C. (2007), *Dionysos in Archaic Greece : an Understanding through Images* (Leiden/Boston).
- Isler-Kerényi, C. (2015), *Dionysos in Classical Athens : an Understanding through Images* (Leiden/Boston).
- Ivantchik, A. (2004), « Фрагмент скифского эпоса : 'колаксаев конь' в 'Парфении' Алкмана », *Вестник древней истории* 2 : 81-88.
- Ivantchik, A. (2017), « The Greeks and the Black Sea : the earliest ideas about the region and the beginning of colonization », in : Kozlovskaya, V. (ed.), *The Northern Black Sea in Antiquity* (Cambridge) : 7-26.
- Jeffery, L. H. (1964), « Old Smyrna : inscriptions on sherds and small objects », *The Annual of the British School at Athens* 59 : 39-49.
- Kaplan, P. (2006), « Dedications to Greek sanctuaries by foreign kings in the eighth through sixth centuries BCE », *Historia* 55/2 : 129-152.
- Kearns, J. (2003), « Greek and Lydian evidence of diversity, erasure and convergence in western Asia Minor », *Syllecta Classica* 14 : 23-36.
- Kirk, G. S. (1985), *The Iliad : a Commentary*, volume I (Cambridge).

- Knight, J. B. (à paraître), « Miletos and Lydia : interaction, cooperation, and conflict », in : Greaves, A. M., Knight, J. B. (ed.), *Milesian Tales : New Perspectives on Miletos and Ionia* (Oxford).
- Köhnken, A. (1974), « Pindar as innovator : Poseidon Hippios and the relevance of the Pelops story in Olympian 1 », *The Classical Quarterly* 24/2 : 199-206.
- Konstan, D. (2015), « Sappho 16 and the sense of beauty », *Eugesta* 5 : 14-26.
- Kroll, J. (2010), « The coins of Sardis », in : Cahill, N. (ed.), *The Lydians and their World / Lidyalılar ve Dünyaları* (Istanbul) : 143-157.
- Kurke, L. (1992), « The politics of ἀβροσύνη in Archaic Greece », *Classical Antiquity* 11/1 : 91-120.
- Lacroix, L. (1976), « La légende de Pélops et son iconographie », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 100/1 : 327-341.
- Lloyd-Jones, H. (1953), « The Gyges fragment : a new possibility », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 2 : 36-43.
- Luke, C., Roosevelt, C. (2016), « Memory and meaning in Bin Tepe, the Lydian cemetery of the ‘thousand mounds’ », in : Kelp, U., Henry, O. (ed.), *Tumulus as Sema : Space, Politics, Culture and Religion in the First Millenium BC* (Berlin/Boston), 407-428.
- Mac Sweeney, N. (2017), « Separating fact from fiction in the Ionian migration », *Hesperia* 6/3 : 379-421.
- Marín-Aguilera, B., Iacono, F., Gleba, M. (2018), « Colouring the Mediterranean : production and consumption of purple-dyed textiles in pre-Roman times », *Journal of Mediterranean Archeology* 31/2 : 127-154.
- Mason, H. (2008), « Hittite Lesbos ? », in : Collins, B.-J., Bachvarova, M., Rutherford, I. (ed), *Anatolian Interfaces : Hittites, Greeks and their Neighbours : Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17-19, 2004, Emory University, Atlanta, GA* (Oxford) : 57-62.
- Masson, E. (2001), « Le complexe culturel du ‘Südburg’ : quelques réflexions », in : Wilhelm, G. (ed), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg, 4.-8. Oktober 1999* (Wiesbaden) : 121-140.
- Mazon, P. (1987), *Homère : Iliade*, volume I (Paris).
- Mellink, M. (1983), « The Hittites and the Aegean world : part 2. Archaeological comments on Ahhiyawa-Achaians in Western Anatolia », *American Journal of Archeology* 87/2 : 138-141.
- Nagy, G. (1986), « Pindar’s Olympian 1 and the aetiology of the Olympic Games », *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)* 116 : 71-88.

- Oettinger, N. (1995), « Anatolische Etymologien », *Historische Sprachforschung* 108/1 : 39-49.
- Oreshko, R. (2013), « Hipponax and the linguistic, ethnic and religious milieu of western Anatolia. Some further notes on : Shane Hawkins The language of Hipponax, Bremen, 2013 », *Hephaistos* 30 : 79-104.
- Oreshko, R. (2017), « Hartapu and the land of Maša : a new look at the KIZILDAĞ-KARADAĞ group », *Altorientalische Forschungen* 44/1 : 47-67.
- Page, D. (1951), *Alcman : the Partheneion* (Oxford).
- Page, D. (1955), *Sappho and Alcaeus : an Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry* (Oxford).
- Papadimitropoulos, L. (2017), « Sappho fr. 16 : love and war », *The Classical Journal* 112/2 : 129-138.
- Parker, V. (1998), « Τύραννος. The semantics of a political concept from Archilochus to Aristotle », *Hermes* 126/2 : 145-172.
- Payne, A., Wintjes, J. (2016), *Lords of Asia Minor : an Introduction to the Lydians* (Wiesbaden).
- Payne, A. (2019), « Native religious traditions from a Lydian perspective », in : Blakeley, S., Collins, B.-J. (ed.), *Religious Convergence in the Ancient Mediterranean*, volume II (Atlanta) : 231-248.
- Pedley, J. G. (1972), *Ancient Literary Sources on Sardis* (Cambridge/Londres).
- Pelling, C. (2006), « Educating Croesus : talking and learning in Herodotus' Lydian *logos* », *Classical Antiquity* 25/1 : 141-177.
- Puelma, M. (1977), « Die Selbstbeschreibung des Chores in Alkmans grossem Partheneion-Fragment (fr. 1 P.= 23 B., 1 D. v. 36–105) », *Museum Helveticum* 34 : 1-55.
- Radet, G. (1893), *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades (687-546)* (Paris).
- Reese, D. (1987), « Palaikastro shells and Bronze Age purple-dye production in the Mediterranean basin », *The Annual of the British School at Athens* 82 : 201-206.
- Richardson, N. (1993), *The Iliad : a Commentary*, volume VI (Cambridge).
- Ricl, M. (2013), « Current archeological and epigraphic research in the region of Lydia », in : Bru, H., Labarre, G. (ed.), *L'Anatolie des peuples, des cités et des cultures (Ile millénaire av. J.-C. – Ve siècle ap. J.-C.)* (Besançon) : 189-195.
- Rieken, E. (2017), « The dialectology of Anatolian », in : Klein, J., Joseph, B., Fritz, M. (ed), *Handbook of Comparative and Historical Indo-European Linguistics*, volume I (Berlin) : 298-308.
- Robbins, E. (1994), « Alcman's *Partheneion* : legend and choral ceremony », *The Classical Quarterly* 44/1 : 7-16.

- Rissman, L. (1983), *Love as War : Homeric Allusion in the Poetry of Sappho* (Königstein).
- Robertson, N. (1982), « Hittite ritual at Sardis », *Classical Antiquity* 1/1 : 122-140.
- Rojas, F. (2015), « Kings from the deep : the Lydian lakes and the archeological imagination », in : Galinsky, K., Lapatin, K. (ed.), *Cultural Memories in the Roman Empire* (Los Angeles) : 191-204.
- Rollinger, R. (2008), « The Median ‘empire’, the end of Urartu and Cyrus the Great’s campaign in 547 BC (Nabonidus Chronicle II 16) », *Ancient West and East* 7 : 51-65.
- Roosevelt, C. (2009), *The Archeology of Lydia, from Gyges to Alexander* (Cambridge).
- Roosevelt, C. (2010), « Lydia before the Lydians », in : Cahill, N. (ed.), *The Lydians and their World / Lidyalılar ve Dünyaları* (Istanbul) : 37-74.
- Roosevelt, C., et al. (2018), « Exploring space, economy, and interregional interaction at a second-millennium B.C.E. citadel in central Western Anatolia : 2014–2017 research at Kaymakçı », *American Journal of Archeology* 122/4 : 645-688.
- Rung, E. (2015), « The end of the Lydian kingdom and the Lydians after Croesus », in : Silverman, J., Waerzeggers, C. (ed.), *Political Memory in and after the Persian Empire* (Atlanta) : 7-26.
- Rutherford, I. (2007), « Achilles and the sallis wastais ritual : performing death in Greece and Anatolia », in : Laneri, N. (ed.), *Performing Death : Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (Chicago) : 223-236.
- Rutherford, I. (2008), « The song of the Zintuhis : chorus and ritual in Anatolia and Greece », in : Collins, B.-J., Bachvarova, M., Rutherford, I. (ed), *Anatolian Interfaces : Hittites, Greeks and their Neighbours : Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17-19, 2004, Emory University, Atlanta, GA* (Oxford) : 73-84.
- Schubert, P. (1995), « La troisième épinicie de Bacchylide : entre le mythe et la réalité », in : Estefanía, D., Amado, T. (ed), *Las literaturas griega y latina en su contexto cultural y lingüístico* (Saint-Jacques-de-Compostelle) : 151-159.
- Selle, H. (2008), *Theognis und die Theognidea* (Berlin).
- Simon, Z. (2018), « Anatolian influences on Greek », in : Niesiołowski-Spanò, Ł., Węcowski, M. (ed), *Change, Continuity and Connectivity : North-Eastern Mediterranean at the Turn of the Bronze Age and in the Early Iron Age* (Wiesbaden) : 376-418.
- Simon, Z. (à paraître), « The Mopsos Names and the Prehistory of the Lydians », in : Bianconi, M. (ed.), *Linguistic and Cultural Interactions between Greece and the Ancient Near East : in Search of the ‘Golden Fleece’* (Leiden).
- Singer, I. (2008), « Purple-dyers in Lazpa », in : Collins, B.-J., Bachvarova, M., Rutherford, I. (ed), *Anatolian Interfaces : Hittites, Greeks and their Neighbours : Proceedings of an International*

- Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17-19, 2004, Emory University, Atlanta, GA* (Oxford) : 21-43.
- Spence, I. (2002), *Historical Dictionary of Ancient Greek Warfare* (Lanham/Londres).
- Spencer, N. (1995), « Early Lesbos between East and West : a ‘grey area’ of Aegean archeology », *The Annual of the British School at Athens* 90 : 269-306.
- Stephenson, F. R., Fatoohi, L. J. (1997), « Thales’ prediction of a solar eclipse », *Journal for the History of Astronomy* 28/4 : 279-282.
- Stewart, E. (2018), « Spartan choruses and foreign poets : the place of Sparta in the ancient festival network », in : Brouma, V., Heydon, K. (ed.), *Conflict in the Peloponnese : Social, Military and Intellectual* (Nottingham), 111-132.
- Strauss Clay, J. (1986), « Archilochus and Gyges : an interpretation of fr. 23 West », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 24/3 : 7-17.
- Teffeteller, A. (2013), « Singers of Lazpa : reconstructing identities on Bronze Age Lesbos », in : Mouton, A. (ed.), *Luwian Identities : Culture, Language and Religion between Anatolia and the Aegean* (Leiden) : 567-589.
- Thonemann, P. (2020), « A new ‘Lydian history’ from Sardis », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 213 : 78-84.
- Too, Y. L. (1997), « Alcman’s ‘Partheneion’ : the maidens dance the city », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 56/2 : 7-29.
- Tsantsanoglou, K. (2012), *Of Golden Manes and Silvery Faces : the Partheneion 1 of Alcman* (Berlin).
- Van den Hout, T. (1994), « Death as privilege. The Hittite royal funerary ritual », in : Bremer, J., Van den Hout, T. (ed.), *Hidden Futures : Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World* (Amsterdam) : 37-75.
- Van den Hout, T. (2003), « Maeonien und Maddunnašša : zur Frühgeschichte des Lydischen », in : Giorgieri, M. et al. (ed.), *Licia e Lidia prima dell’ellenizzazione : atti del Convegno internazionale Roma, 11-12 ottobre 1999* (Rome) : 301-310.
- Van Groningen, B. A. (1966), *Theognis : le premier livre* (Amsterdam).
- West, M. (1965), « Alcmanica », *The Classical Quarterly* 15/2 : 188-202.
- West, M. (1974), *Studies in Greek Elegy and Iambus* (Berlin).
- West, M. (1975), « Cynaethus’ hymn to Apollo », *The Classical Quarterly* 25/2 : 161-170.
- West, M. (1981), « The singing of Homer and the modes of early Greek music », *The Journal of Hellenic Studies* 101 : 113-129.

West, M. (1992), *Ancient Greek Music* (Oxford).

West, M. (1997), *The East Face of Helicon : West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford).

Yakubovich, I. (2002), « Labyrinth for tyrants », in : Kassian, A. S., Sideltsev, A. V. (ed.), *Studia Linguarum 3 (Memoriae A. A. Korolëv dicata)* (Moscou) : 93-116.

Yakubovich, I. (2010), *Sociolinguistics of the Luvian Language* (Leiden).

Zaikov, A. V. (2004), « Alcman and the image of Scythian steed », in : Tuplin, C. J. (ed.), *Pontus and the Outside World : Studies in Black Sea History, Historiography and Archaeology* (Leiden/ Boston) : 69-84.