

Quand Orphée perdit la tête

Renée Koch

Je suis reconnaissante à Jacques Félician, Pierre Ginésy et Jean-Pierre Loeb, d'inviter à penser, à poursuivre un tracé toujours à frayer, toujours sur le point d'être perdu. Moi-même, c'est toujours un peu dans l'après-coup que j'en éprouve la pertinence, ou que se révèle à moi une pertinence de ce qu'à Grambois j'ai pu être amenée à formuler un peu à tâtons, au gré des demandes qui ont pu m'être faites sans que j'en situe bien la provenance ni la portée. À moins qu'on ne soit quelquefois un peu plus intelligent que ce que dans l'après-coup on croit avoir été. Me voici aujourd'hui invitée à parler, selon une suggestion de Jacques Félician, de la divination grecque ou italique. Il s'agit, du moins je le suppose, de repérer dans les pratiques divinatoires anciennes un en deçà de la langue, fait de prescience obscure, de profération pulsée, inspirée, rythmée, de possession et de transe pythiques abouchées sur d'infernaux (ou célestes ?) effluves. La divination définit en effet un lieu et une pratique de communication entre des mondes hétérogènes. Mais j'ai peur de ne pas pouvoir suffire à l'attente. La réalité ne répond pas toujours aux mythes, y compris les mythes colportés par les acteurs anciens eux-mêmes. Pour l'historien, les oracles, ce sont d'abord des mises en jeu de l'aléatoire, tirage au sort, procédures de décision politique, mises en relation de questions et de réponses préformatées à partir de diagrammes complexes, telle la cartographie du foie interrogé par l'haruspicine étrusque ou la casuistique codifiée par les devins mésopotamiens. Là où le mot même d'oracle évoque la bouche (latin *os*, *oris*) et l'oralité, très étonnamment, le signe gravé, le sceau imprimé, le tracé, l'inscription, l'écriture, le livre même y interviennent en lieu et place de la vaticination délirante attendue. Cela est vrai même de la pythie et du trépied delphiques, dont le lexique spécifique décrit les procédures oraculaires avec les mots du tirage au sort¹. Plus vrai encore d'Orphée, cette figure mythique de la musique et de la prophétie inspirées : Diodore de Sicile le range parmi les premiers utilisateurs de l'alphabet « pélasgique »² ; là où l'archéologie retrouve la trace de ses adeptes ou de ses œuvres supposées, l'écriture toujours côtoie la lyre. Euripide évoquait des « tablettes » ou « planchettes » (*sanides*) thraces où s'inscrit la « voix » ou le « chant » (*gêrus*) d'Orphée comme un remède contre la mort³. L'enjeu reste en

¹ Voir dans P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, De Boccard, 1950, le chapitre sur la cléromancie delphique.

² Voir Diodore de Sicile, III, 67, 1-5.

³ Ainsi Euripide, *Alceste*, 962-971 : *J'ai vécu avec les Muses, J'ai pris l'essor vers les régions célestes, j'ai médité et j'ai trouvé ceci : la Nécessité (Anankê) l'emporte sur tout, rien ne prévaut contre elle, ni les tablettes thraces où s'inscrit la parole d'Orphée, ni les remèdes que*

effet le corps et la vie du consultant comme du prophète. Un jour, du temps de Plutarque, la Pythie s'effondra en convulsions et en cris rauques, pour avoir été consultée malgré le dieu⁴. Dans le mythe aussi, Orphée mourut démembré. En-dehors des lambeaux de son corps pieusement recueillis et ensevelis par les Muses en deuil, de lui ne resta qu'une tête, emportée par les flots, et qui chantait. Mais revoici déjà la bouche et le chant !

Le mythe et l'iconographie rapportent en effet cette image troublante de la tête d'Orphée voguant, toujours chantante, au fil de l'Hèbre thrace puis des flots marins, échouée enfin au rivage de Lesbos, ou peut-être à l'embouchure du fleuve Mèlès (en Ionie ? en Piérie ?) où des pêcheurs, entend-on dire, la recueillirent pour la déposer en un tombeau qui fut consacré à son culte héroïque, et finalement divin⁵ ; à moins que ce culte, à Lesbos cette fois, n'eût

Phoibos donna aux Asclépiades pour guérir les pauvres humains. Les *Scholies* bv à ces vers apportent le témoignage d'Héraclide Pontique (III^e s. av. J.-C.) sur la présence d'une collection de tablettes en Thrace, mais Héraclide a pu s'inspirer d'Euripide. Platon atteste la diffusion des textes orphiques dès son temps : *infra*, n. 28. Nous revenons *infra* sur les témoignages subsistants de la littérature orphique, et nous contentons ici de renvoyer aux belles pages de M. Detienne, *L'écriture d'Orphée*, Gallimard, 1989, p. 10s. et 101-132 ; *Les dieux d'Orphée*, Gallimard, 2007, p. 13-30. Quant à l'usage des textes, voir Claude Calame, « Pratiche orfiche della scrittura : itinerari iniziatici ? », dans G. Guidorizzi & M. Melotti, *Orfeo e le sue metamorfosi. Mite, arte, poesia*, Roma, Carocci ed., 2005, p. 28-45.

⁴ Plutarque, *La disparition des oracles*, 51 (438 A-B).

⁵ Voir notamment Conon, *Narrations*, 45 (= Photius, *Bibliothèque* III), trad. (légèrement modifiée) empruntée à A. Béague, J. Boulogne, A. Deremetz, F. Toulze, *Les visages d'Orphée*, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, p. 85s. : *Une peste dévasta le pays [de Leibéthra près du Mont Olympe], parce que les femmes n'avaient pas été punies. Comme on lui avait demandé d'écarter le fléau, un oracle répondit que la condition, pour en être débarrassé, était de retrouver la tête d'Orphée afin de l'enterrer. Et ce n'est qu'au prix de beaucoup de mal, qu'ils la retrouvèrent, grâce à un pêcheur, à l'embouchure du fleuve Mèlès, alors qu'il chantait toujours, sans avoir en aucune manière souffert de la mer et que, loin d'avoir subi aucun des autres outrages que les génies de la mort attachés aux hommes apportent à leur cadavre, elle était spontanément à la pointe de sa fraîcheur et, après un si long temps, s'épanouissait toujours dans toute la fleur que donne un sang vivant. Ils la prirent donc et l'enterrèrent sous un grand tombeau, qu'ils entourèrent d'un enclos sacré. Ce dernier fut jusqu'à une certaine époque un sanctuaire héroïque, et il finit, plus tard, par obtenir d'être un sanctuaire divin. Il y reçoit, en effet, le privilège des sacrifices et des autres rites dont on honore les dieux. Mais les femmes n'ont absolument pas l'autorisation d'y mettre les pieds.* Cf. Hygin, *Astronomie poétique*, II, 7. Le fleuve Mèlès est sans doute un cours d'eau local plutôt que le fleuve d'Ionie connu sous ce nom. Les sources sur la mort et la tête miraculeuse d'Orphée sont rassemblées dans O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, testimonia 113-135. En général sur ce thème : J. Harrison, « The Head of John Baptist », *Classical review*, 30, 1916, p. 216-219 ; C. Robert, « Das orakelnde Haupt des Orpheus », *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 32, 1917, p. 146-147 ; W. Deonna, « Orphée et l'Oracle de la Tête Coupée », *Revue des Études Grecques* 38, 1925, p. 44-69 ; M. Schmidt, « Ein neues Zeugnis zum Mythos vom Orpheushaupt », *Antike Kunst*, 15, 1972, p. 128-137 ; M. Halm-Tisserant, « Céphalophorie », *Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving te's Gravenhage*, 64, 1989, p. 100-113

honoré Dionysos lui-même⁶ ; ou bien la tête s'encadra dans une faille au sanctuaire de Dionysos, où l'on venait la consulter comme une voix oraculaire⁷ : Apollon jaloux finit par la faire taire⁸. Mais le poète Ovide narre au contraire qu'Apollon protégea la tête échouée de l'assaut d'un monstrueux serpent : n'avait-il pas, à Delphes déjà, conquis le siège de son propre oracle en tuant le serpent Python⁹ ? Il n'en reste pas moins que l'oracle d'Orphée, qu'un historien local place à Antissa¹⁰ et dont Philostrate cite deux exemples proférés « dans un creux de la terre » (*en koilêi tês gês*)¹¹, fait penser à un oracle de Dionysos plutôt qu'à celui d'Apollon. On connaît un Dionysos oraculaire en Thrace, précisément, selon Hérodote¹², et une tragédie attribuée à Euripide localise en

(111-113) ; J.F. Nagy, « Hierarchy, Heroes and Heads : Indo-European Structures in Greek Myth », dans L. Edmunds (éd.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore, 1990, p. 200-238 ; M.-X. Garezou, « Orpheus », *LIMC* VII/1 (1994), p. 81-105 (p. 101s.).

⁶ Lucien, *Contre les ignorants*, 11 : « Là où est aujourd'hui le sanctuaire de Bacchos ». Le texte ne précise pas la relation culturelle entre Bacchos et Orphée.

⁷ Philostrate, *Héroïque*, V, 3 (II 172, 12 Kayser) = Kern test. 134 : [*L'oracle d'ici – à Ilion –] prophétisait, je crois, par la bouche d'Orphée. Car la tête, après le forfait des femmes, avait abordé à Lesbos : elle était logée dans une faille [rhêgma] de Lesbos et chantait ses oracles au creux de la terre [en koilêi têtî gêtî]. C'est pourquoi les Lesbiens et tout le reste des Éoliens, et les Ioniens voisins des Éoliens allaient consulter là en matière de divination, et les réponses de cet oracle étaient envoyées jusqu'à Babylone.*

⁸ Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, IV, 14 = Kern, test. 134 : « Il [*sc. Apollonios*] pénétra aussi dans l'adyton d'Orphée après avoir mouillé à Lesbos. On dit qu'en cet endroit autrefois Orphée se plaisait à la mantique, qui était l'affaire d'Apollon lui-même. Et comme les gens ne fréquentaient plus ni le Gryneion, ni Claros, ni le siège du trépied apollinien, mais qu'Orphée seul rendait des oracles, alors que sa tête venait tout juste d'arriver de Thrace, le dieu lui apparut alors qu'il prophétisait et déclara : « Cesse de faire mon propre travail, je t'ai supporté assez longtemps quand tu chantaient ».

⁹ Ovide, *Métamorphoses*, XI, 44-60 : *Déjà la tête et la lyre portées par la mer quittent le fleuve de la contrée et s'emparent du rivage de Lesbos à Méthymne. Là un serpent cruel cherche à atteindre cette tête exposée sur des sables étrangers et ces cheveux inondés d'eau qui coule goutte à goutte. Cependant Phébus vient et ce serpent prêt à mordre, il l'écarte, pétrifie sa gueule grande ouverte et durcit, comme elle était, sa large bouche. Faut-il comprendre que la tête demeura engagée dans cette bouche pétrifiée comme dans un creux de rocher ?*

¹⁰ Myrsilos, cité par Antigone de Carystos, *FGrH* 477 F 2 Jacoby : c'est à cause de la tête d'Orphée que les rossignols d'Antissa y chantent un chant plus suave que partout ailleurs. En-dehors de Conon, tous les autres témoignages placent la tête à Lesbos sans autre précision, et attribuent à sa présence sur l'île l'exceptionnel talent poétique et musical de ses habitants (Alcée, Sappho).

¹¹ Philostrate, *Héroïque*, *loc. cit.* : oracles fictifs, dont l'un aurait été proféré du temps de la guerre de Troie, et l'autre rendu à Cyrus, roi de Perse.

¹² Hérodote, VII, 111 : *Les Satres... continuent jusqu'à mon temps à être, seuls des Thraces, toujours libres ; c'est qu'ils habitent de hautes montagnes couvertes d'arbres de toutes sortes et de neige et qu'ils sont d'excellents guerriers. Ce sont eux qui possèdent le sanctuaire oraculaire (mantêion) de Dionysos ; ce sanctuaire est situé sur les plus hautes montagnes ; ce sont des Besses qui, parmi les Satres, y remplissent les fonctions de prophètes, et c'est une*

Thrace sur le mont Pangée, hanté par la figure d'Orphée et son culte d'Apollon (*infra*), le « tombeau » d'un autre fils des Muses, cousin, donc, du chanteur thrace, à savoir Rhésos : les prières de sa mère lui permirent d'échapper aux enfers pour, « caché dans les cavernes de la terre veinée d'argent, y reposer vivant (*litt.* : « voyant la lumière »), homme-dieu (*anthrôpodaimôn*), en prophète de Bacchos logé au mont Pangée, ce dieu vénéré de ceux qui ont le savoir en partage¹³ ». Ce passage est riche d'énigmes : le Dionysos du mont Pangée évoqué par le Pseudo-Euripide recevait sans doute un culte initiatique, d'où le « savoir » reconnu à ses adorateurs (*semnos toisin eidosin theos*) ; la présence d'un « prophète », déclaré, au moyen d'un hapax, comme à la fois homme et dieu, et néanmoins « caché » (*kruptos*) dans la terre où il « repose » (*keisetai*), nous évoque la tête toujours vivante d'Orphée, au creux d'un rocher où il rend ses oracles, « là où est aujourd'hui le sanctuaire de Bacchos », comme dit Lucien. En ses oracles Dionysos paraît conjoindre l'initiation à la divination, par la grâce, peut-être, de ses propres victimes établies en médiateurs entre la vie et la mort. Notons pourtant qu'à Delphes, c'est lui-même qui dort au tombeau, tant que les Thyades (c'est le nom des bacchantes locales, adoratrices de Dionysos) n'éveillent pas en son berceau Dionysos *Liknitês* (« au Van »)¹⁴... Rhésos, connu par ailleurs dans l'*Iliade* comme un roi guerrier arrivé le dernier pour soutenir les Troyens, et tué dans la nuit même de son arrivée, n'avait pourtant guère de titres à rivaliser avec Orphée : juste un détail – son tombeau attirait les bêtes sauvages (qui s'offraient d'elles-mêmes au couteau du sacrificateur). Il ne dut sa promotion qu'à un transfert de ses ossements à Amphipolis de Thrace, lors de la fondation de cette colonie athénienne en 437 av. J.-C. Plus tard, le mythe, brochant sur cette rencontre de deux rejetons des Muses, lui attribua encore une épouse qui demeura inconsolable de sa mort, comme Orphée fut inconsolable de la mort d'Eurydice¹⁵.

Le sexe et la mort sont les ingrédients de tout savoir initiatique.

En mer aussi, la tête d'Orphée rencontre Dionysos, cette mer couleur « lie de vin » (*oinops*) des poèmes homériques. Je n'insiste pas ici sur les plongeurs de Dionysos dans la « mer vineuse », ni sur sa familiarité subséquente avec les dauphins¹⁶. Remarquons simplement la curieuse rencontre de la tête d'Orphée avec un « Dionysos Phallên », honoré sous la forme d'un masque (ou d'une

femme qui rend les oracles, comme à Delphes ; il n'y a rien là de plus obscur. On voit qu'Hérodote fait de cet oracle une parfaite réplique de celui de Delphes.

¹³ Pseudo-Euripide, *Rhésos*, 970-973.

¹⁴ Plutarque, *Sur Isis et Osiris*, 35 (365 A).

¹⁵ Parthénios, *Sur les passions amoureuses*, 36 (1^{er} s. av. J.-C.). Voir P. Borgeaud, « Rhésos et Arganthoné », dans *Id.* (éd.), *Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhardt (Recherches et rencontres, 3)*, Genève, Droz, 1991, p. 51-59.

¹⁶ J'ai insisté là-dessus dans mon article sur « L'hybride dans l'univers dionysiaque », *Uranie* 6, 1996, p. 7-36.

tête ?) ramené dans leurs filets par des pêcheurs de Méthymna de Lesbos¹⁷. Il se trouve qu'Antissa, où aurait abordé la tête d'Orphée, avait été détruite en 167 av. J.-C., et ses habitants déplacés à Méthymna. On peut donc supposer que leurs cultes aussi furent transférés, dont le sanctuaire oraculaire d'Orphée¹⁸. Pure coïncidence ? Nos informations sur le culte du Phallên sont en tout cas postérieures à la destruction d'Antissa, comme le sont aussi les témoignages de Lucien et de Philostrate sur l'Orphée oraculaire de Lesbos. On pourra objecter qu'Orphée ne plonge pas, ne se précipite pas de lui-même au sein des eaux. Pascal Quignard¹⁹ fait reproche à Orphée d'avoir préféré, dans l'épisode des *Argonautiques* relatif aux Sirènes²⁰, la musique instrumentale à la musique vocale (« l'appel vocal origininaire lointain insulaire »), de n'avoir pas plongé dans la mer à l'appel des Sirènes – ses cousines, notons-le, filles d'une Muse elles aussi –, et d'avoir résisté à la mort au lieu de s'abandonner à la « sidération non finie, a-critique, a-morphique, a-oristique, in-humaine, in-finie »... Seul un dénommé Boutès, enivré, se jeta à la mer. Aphrodite le sauva, l'établit en Sicile, île parmi les îles, et fit de lui son amant, lui donnant deux fils, Éryx, éponyme du grand sanctuaire d'Aphrodite Érycine, et Polycaon, futur fondateur des mystères d'Andania en Messénie²¹. Aphrodite : elle haïssait Orphée autant qu'elle aimait Boutès.

Une série d'images attiques et étrusques, dont les plus anciennes appartiennent au v^e s. av. J.-C.²², montrent la tête oraculaire d'Orphée, d'une taille surnaturelle, logée en un trou ou un puits, que semble interroger un consultant parfois écrivant sous sa dictée. Sur la plus ancienne, entre diverses Muses, un homme, le pied sur un rocher, agrippant fermement deux cordes de la main gauche, se penche comme dans un puits (où il serait descendu à l'aide de la corde ?) au-dessus de la tête d'Orphée qui le regarde, les yeux immensément ouverts. Sur une coupe conservée à Cambridge, un jeune homme assis, en costume de voyage, inscrit sur une en diptyque les paroles énoncées par la tête

¹⁷ Pausanias, X, 19, 3, et Oenomaos dans Eusèbe, *Préparation Évangélique*, 5, 36,1. Voir M. Casevitz & F. Frontisi-Ducroux, « le masque du 'Phallen'. Sur une épiclese de Dionysos à Méthymna », *Revue de l'Histoire des religions*, 2/1989, p. 115-127.

¹⁸ Tite Live, XLIII, 31, 14 ; Pline, *Histoire naturelle*, V, 139. Voir F. Graf, « Orpheus : A Poet Among men », dans J. Bremmer (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, London, Routledge, 1988 [1987], p. 80-106 (p. 93).

¹⁹ P. Quignard, *Boutès*, Galilée, 2008.

²⁰ Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, IV, 891-921, cf. *Argonautiques orphiques*, 1264-90.

²¹ Apollodore, *Bibliothèque*, I, 9, 25 (135) ; Diodore de Sicile, IV, 23, 2 ; Hygin, *Fables*, 14 ; Pausanias, IV, 2, 1. Sur Orphée et les Sirènes, voir maintenant M. Bettini & L. Spina, *Il mito delle Sirene. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Turin, Einaudi, 2007, p. 65-73.

²² La tête apparaît sur quatre vases attiques à figures rouges datant de la seconde moitié du v^e siècle av. J.-C. : Une hydrie (ca. 440 av. J.-C.) et une œnochoé, actuellement à l'Antikensammlung de Bâle, une autre hydrie (ca. 430-425 av. J.-C.) en Nouvelle Zélande (Otago Museum de Dunedin) et une coupe (ca. 420 av. J.-C.) actuellement au Fitzwilliam Museum de Cambridge en Angleterre. Voir M.-X. Garezou, « Orpheus », *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. VII/1, Zurich - Munich 1994, p. 85-88, 100-101.

d'Orphée²³, sur l'ordre d'Apollon qui, debout de l'autre côté de la tête aux yeux ouverts sur le consultant, tend vers ce dernier un bras impérieux, comme pour l'inviter à transcrire (disent les uns : ou pour faire taire Orphée, disent les autres). Sur deux (trois ?) miroirs étrusques du quatrième et du troisième siècle, une troupe de divinités locales entourent Orphée et le jeune scribe consultant, dont le nom est une fois inscrit : Aliunea. La tête d'Orphée gît à terre, et chante²⁴. La tête oraculaire et le scribe penché vers elle se retrouvent sur une série de gemmes-amulettes provenant d'Italie et datées du III^e s. av. J.-C.²⁵. Ces images prouvent l'ancienneté et la grande diffusion du motif, sinon de la pratique, de l'oracle d'Orphée, authentifié par les écrits qui circulaient sous son nom. L'oracle avait parlé : restaient les textes, témoins incertains et requérant la foi.

Quelques pages de Maurice Blanchot, lecteur de Rilke, insistent sur le regard d'Orphée : le regard tourné vers Eurydice malgré l'interdit, regard de désir, d'impatience, et de perte. « Le regard d'Orphée est le don ultime d'Orphée à l'œuvre, don où il la refuse, où il la sacrifie en se portant, par le mouvement démesuré du désir, vers l'origine..., vers l'œuvre encore, vers l'origine de l'œuvre »²⁶. L'interprétation est belle. Mais le mythe ne dit que l'insistance d'Orphée à ramener au jour sa bien-aimée, son refus de cette mort ; Eurydice ne se confond pas avec l'œuvre, même si en effet le vrai désir d'Orphée se porte sur l'œuvre, et n'a peut-être jamais su voir Eurydice (ni la protéger des violeurs et des serpents !). Ou bien ce regard détourné visait-il même, à l'insu du poète, à

²³ Remarquons qu'une telle pratique est connue à l'oracle de Trophonios de Lébadée, en Béotie (où l'oracle est lié à une tête coupée, voir Pausanias, IX, 37, 6-7) : après leur « descente » (traumatisante) dans l'oracle, les consultants sont interrogés par un prêtre et les révélations reçues transcrites sur une tablette (Pausanias, IX, 39, 14). Lorsqu'Apollonios de Tyane descendit chez Trophonios, il en ressortit avec un livre entier de révélations directement dans la main — des révélations qui se trouvèrent être les vers d'or de Pythagore (Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, VIII, 20) !

²⁴ L'un provient de Chiusi et date de la fin du IV^e, ou du début du III^e siècle av. J.-C. (Museo Archeologico di Siena) Le second miroir, datant du III^e siècle, se trouve au Musée du Louvre ; quand au troisième, pas encore publié, il se trouverait chez un antiquaire. Voir *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. I/1, Zürich - München, 1981, p. 530 ; I/2, pl. 397 ; D. Tsiafakis, *Thrace in Athenian Iconography of the Fifth century B.C.* (en grec/résumé anglais), Komotini, 1998, p. 233, n. 1093. On attribue parfois l'oracle à Tagès, initiateur légendaire de la divination étrusque, au lieu d'Orphée. Mais l'un des miroirs porte clairement le nom d'Orphée inscrit.

²⁵ A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen. Geschichte der Steinschneidekunst im klassischen Altertum*, 3 vol., Leipzig, Berlin, 1900 (réimpr. Amsterdam, 1964-1965), vol. 3, p. 245ss. ; G. Sena Chiesa, *Gemme di Luni*, 1978, p. 69-70, n° 34. Le jeune scribe consultant porte le nom d'Aliunea sur le miroir étrusque qui nomme aussi Orphée. Il n'est pas sûr que ces illustrations se rapportent toutes à Orphée : un jeune scribe nommé Artile apparaît de la même manière aux côtés du devin-poète Cacù dans l'iconographie étrusque ; voir I. Krauskopf, « Aliunea », *LIMC* I/1, 1981, p. 529-531 ; G. Colonna, « Artile », *LIMC* II/1, 1984, p. 855s. ; E. Mavleev, « Cacù », *LIMC* III/1, 1986, p. 175-177, n° 1 et 2 ;

²⁶ M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, 1955, p. 225-232 (citation p. 230).

définitivement éviter de la voir, de voir « l'autre nuit » ? Je serais portée à moins encenser la « liberté » de ce regard : « Le regard d'Orphée est ainsi le moment extrême de la liberté, moment où il se rend libre de lui-même, et... libère l'œuvre de son souci, libère le sacré contenu dans l'œuvre, donne le sacré à (...) son essence qui est liberté. (...) Tout se joue donc dans la décision du regard (...) : moment du désir, de l'insouciance et de l'autorité »²⁷. Les illustreurs antiques de l'oracle d'Orphée n'insistent, eux, sur le regard ouvert que pour nous dire : cette tête coupée est vivante, un miracle continu. Ils insistent aussi sur l'autorité, en effet, de ce regard fixant le scribe éphèbe, le forçant à inciser sa parole dans la cire ou le bois de la tablette en diptyque, une autorité redoublée par le geste impérieux d'Apollon tendu non vers Orphée, mais vers l'éphèbe requis à toute force, le vrai médiateur empli du souffle et du désir d'Orphée. Orphée renonçant trahit un désir de maîtrise illimitée.

La mort, la mer, de ces lieux ouverts, de ces non-lieux s'élève une parole tenue par les Anciens, du moins certains Anciens (car, Platon nous en est témoin, les Orphiques forment une secte déviante et marginalisée dans le monde des cités grecques²⁸), pour la vérité même. Une parole du reste inclassable, à la fois musique accessible à tous les règnes de la nature (rochers, arbres, poissons, oiseaux, bêtes sauvages²⁹), puissance d'envoûtement sonore, science théogonique, savoir initiatique sur les commencements et les fins, poésie épique à la manière d'Hésiode, et prophétie. La parole musicale, la musique instrumentale, et simultanément la parole écrite par excellence.

Mais la figure d'Orphée, à bien la considérer, et l'événement que représente, dans tout l'espace hellénisé, l'avènement de ce que nous nommons l'orphisme au sein du monde des cités – et des *orphikoi* auto-désignés apparaissent bien, dès le cinquième siècle, sur des tablettes en os portant des graffiti, à Olbia sur la Mer Noire – nous invitent aussi à nous demander, au-delà du destin tragique d'Orphée, ce qui s'est joué là du destin de l'Occident, ou, pour paraphraser Jean-Pierre Loeb, à examiner « ce point où les dieux du polythéisme pâtirent l'historialité du divin »³⁰.

Orphée, je le répète, n'est pas seulement un mythe. C'est aussi un fait

²⁷ *Ibid.*, p. 230.

²⁸ Platon, *République*, II, 364 e-365 a, cf. la citation *infra* (au-dessus de la n. 37).

²⁹ Par ex. Simonide, fr. 567 Page ; Eschyle, *Agamemnon* 1629-30 ; Euripide, *Alceste*, 169ss. ; *Bacchantes*, 556-564 ; Apollonios de Rhodes, I, 23-24 ; Diodore de Sicile, IV, 25 ; Virgile, *Bucoliques*, VI, 27-30.

³⁰ Pour une lecture idéaliste de ce qu'on pourrait appeler déjà l'« historialité du divin », voir Hegel et Schelling (de ce dernier : notamment *Le monothéisme* et *Philosophie de la mythologie*). Nous n'envisageons pas, ici, l'historialité du divin sous cet angle idéaliste, si ce n'est pour y reconnaître la catastrophe identifiée par Nietzsche et rapportée par lui à Socrate et au platonisme.

historiquement attesté, l'orphisme, une secte misogyne qui pratiquait des initiations censées guider les adeptes dans le monde de la mort, et qui enseignait une théogonie mêlée de spéculations physiques sur la formation du cosmos, à la mode des présocratiques (ce qui lui vaut d'être encore présent, avec Musée son compère, dans la publication des fragments présocratiques par Giorgio Colli). Et ce sont enfin, pour nous, des textes, autrefois rassemblés en un volume par O. Kern (*Orphicorum fragmenta*, 1922), aujourd'hui complétés par A. Bernabé (*Poetae Epici Graeci, Testimonia et fragmenta*, Pars II, Fasc. I et II, 2004-2005) : y compris le plus ancien livre grec que nous possédions encore sous sa forme matérielle primitive, le papyrus dit de Derveni, trouvé en 1962 dans les environs de Thessalonique à demi brûlé parmi les restes d'un bûcher funéraire, et qui vient à peine d'être officiellement publié³¹ que déjà une nouvelle technique issue de la NASA autorise de nouveaux chercheurs à y déchiffrer bien davantage, jusque sur les morceaux les plus carbonisés³². Y compris aussi des graffiti (les tablettes d'Olbia) ou des séries de lamelles d'or funéraires portant de courts poèmes formulaires, qui instruisent l'initié du chemin à parcourir aux enfers et de la conduite à tenir dans ce voyage. « À droite il y a une source... », « Chevreau, je suis tombé dans le lait »... Ces lamelles, découvertes tant en Italie qu'en Crète, en Thessalie, en Achaïe, sont datables du IV^e siècle av. J.-C. pour les plus anciennes, aux années 200 de notre ère pour la dernière, isolée à Rome aux plans tant géographique que chronologique. Toutes ces trouvailles archéologiques, et notamment celles des lamelles d'or, ont conduit et continuent de conduire à une révision profonde de la connaissance de l'orphisme³³, laquelle se fondait jusque-là sur des textes souvent très tardifs³⁴.

³¹ K. Tsantsanoglou, G.M. Parássoglou, T. Kouremenos (éd.), *The Derveni Papyrus*, Leo. S. Olschki Editore, Florence [series *Studi e testi per il "Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, vol. 13], 2006. Le papyrus lui-même est daté de 340 environ av. J.-C. Son texte remonte à l'école d'Anaxagore, dans la seconde moitié du V^e siècle. Il s'agit du commentaire d'une théogonie attribuée à Orphée, laquelle est naturellement sensiblement antérieure à son commentaire.

³² Voir le compte-rendu critique de R. Janko, dans *Bryn Mawr Classical Review* (<http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2006/2006-10-29.html>). Le texte du papyrus relu par D. Obbink et A. Pierris devrait être prochainement accessible sur Internet. Cf. A. Bernabé, « On the Interpretation of coll. XIII-XVI of the Derveni Papyrus », *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 1, 2007, p. 73-103.

³³ Les éditions se succèdent à rythme serré : après la traduction de celle de G. Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, trad. française d'A.P. Segonds & C. Luna, Paris 2003, et tout récemment M. Tortorelli Ghidini, *Figli della Terra e del Cielo stellato*, Naples 2006, nouvelles éditions des lamelles par F. Graf et S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London/New York, Routledge, 2007, puis A. Bernabé & A.I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leyde-Boston 2008.

³⁴ Damascius, VI^e s. de notre ère, nous fait connaître une théogonie orphique attribuée à Hiéronimos et Hellanicos. Cette théogonie remanie les *Discours sacrés en vingt-quatre rhapsodies*, connus surtout par des témoignages néoplatoniciens, qui eux-mêmes remanièrent

Ce qui est en jeu dans l'approche de l'orphisme, ce n'est rien moins que la question de la naissance de l'anthropologie occidentale, fondée sur l'opposition de l'âme et du corps au bénéfice de la première, selon la formule célèbre *sôma sêma*, « le corps est un tombeau ». Dans cette perspective, contrairement à la conception homérique des morts exsangues et languissants, quand la glorification poétique était jusqu'alors la seule survie à espérer pour les meilleurs des héros, désormais, pour une secte répandue, la vraie vie c'est la mort, où l'âme s'affranchit du corps. La vie charnelle n'est qu'une longue expiation de fautes antérieures, dans des vies antérieures. La vraie vie n'est pas de ce monde. Vie et mort échangent leurs attributions. Le *Cratyle* de Platon l'affirme en toutes lettres à propos du mot *sôma* (« le corps ») : « Certains disent que c'est le tombeau de l'âme, dans la mesure où elle y est présentement ensevelie. D'autre part, comme c'est par le corps que l'âme signifie tout ce qu'elle signifie, en ce sens aussi, il est correct de l'appeler « signe » (ou « tombeau » : *sêma*). Mais selon moi, les orphiques ont surtout établi ce nom dans l'idée que l'âme purge une peine qu'elle doit payer, et ils tiennent le corps pour une enceinte qui doit la garder (*sôizetai*), à l'image d'une prison ; ils pensent donc que le corps est bien, comme son nom l'indique, *sôma* (« garde ») de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette, sans qu'il soit besoin de rien changer au mot – pas même une lettre »³⁵. Le sommeil constitue une anticipation de cette délivrance par la mort. Les *Thrènes*, chants de deuil de Pindare, le disaient déjà : « Tous, par un sort bienheureux, sont parvenus à la fin qui nous délivre de nos peines. Le corps de tous cède à la mort toute-puissante, mais, vivante encore, reste une image de notre pleine jeunesse (*aiônos eidôlon*) : car, seule, elle vient des dieux ; elle dort, tandis que nos membres agissent, et quand au contraire ils dorment, en maint et maint rêve, elle nous montre, s'approchant, le jugement qui nous récompense et celui qui nous punit »³⁶. À la négation de la mort se joint l'impossibilité de « faire son deuil » de la mort d'autrui. Le nom grec des magiciens, hommes-médecine parmi lesquels on situait Orphée, *goês*, évoque la plainte, les lamentations du deuil ; il a pu être rapproché de l'accompagnement chamanique des âmes vers leur séjour *post mortem*³⁷. Les pratiques des sectateurs d'Orphée n'auraient peut-être rien eu à envier au néo-

profondément, au début de notre ère, une théogonie dont Aristophane (dans sa comédie des *Oiseaux*, en 414 av. J.-C.), Platon et Aristote portent déjà témoignage, celle-là même dont le papyrus de Derveni a permis de reconstituer de nombreux vers. Autre texte tardif, difficile à situer : les *Argonautiques orphiques* placent dans la bouche d'Orphée, qui participe à la conquête de la Toison d'or, un discours adressé à son disciple Musée. Informations commodément réunies par L. Brisson, *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, Les Belles Lettres, 1993.

³⁵ Platon, *Cratyle*, 400 c, trad. L. Brisson, éd. GF Flammarion.

³⁶ Pindare, *Thrènes*, trad. empruntée (légèrement modifiée) au fr. 1 Puech, Belles Lettres.

³⁷ W. Burkert, « ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus' », *Rheinisches Museum für Philologie*, 105, 1962, p. 36-55.

chamanisme contemporain³⁸, elles évoquent aussi les pratiques orientales du *dharma*, mais ce sont déjà, simultanément, des pratiques fondées sur l'autorité de textes révélés : « Ils produisent une masse de livres de Musée [*souvent présenté comme fils ou disciple d'Orphée*] et d'Orphée, qui descendent, dit-on, de la Lune et des Muses. Ils règlent leurs sacrifices sur ces livres, cherchant à persuader non seulement des particuliers, mais encore des cités, qu'on s'absout et se purifie de crimes de son vivant même, mais aussi après la mort, grâce à des sacrifices et des divertissements puérils qu'ils n'hésitent pas à appeler initiations, par lesquelles nous sommes délivrés des maux de l'au-delà, tandis qu'on y est attendu par de terribles maux, si l'on ne s'y est pas soumis »³⁹. L'inversion vie-mort entraîne logiquement des pratiques ascétiques. L'abstinence de mets carnés paraît être le règle : ainsi l'Hippolyte d'Euripide ajoute à son rejet du mariage et à son culte de la vierge Artémis le dégoût pour la viande : « Avec ton alimentation non animale, vante ta nourriture de céréales ! Sous l'autorité d'Orphée, fais le bacchant, tiens en honneur la fumée de tous ces grimoires ! », lui lance son père Thésée, solidement ancré, lui, dans le commerce charnel, et qui prend son fils pour un imposteur, un tartuffe impudique, incestueux⁴⁰. Or « les notions d'inceste et de personne naissent la main dans la main », note Maria Daraki⁴¹. À leur tour les théogonies orphiques chantent de curieuses filiations incestueuses, un constant retour dans l'origine et le même. L'identité personnelle puise dans l'identique et dans l'atemporelle vie de l'âme. Mais aussi, apparemment, dans l'allégeance et la soumission à une doctrine.

L'autre nouveauté introduite par l'orphisme, c'est le rôle ambigu de Dionysos et son articulation complexe avec Apollon. Orphée est-il un sectateur de Dionysos ou un sectateur d'Apollon ? Dans quelle mesure les « mystères » antiques de Dionysos rejoignent-ils les « mystères » d'Orphée⁴² ? Le Dionysos-enfant hantant l'Hadès, celui de la passion orphique, démembré et mangé par les Titans, dispersé dans les cœurs des hommes, est-il le même que le Dionysos bondissant, cramoisi, aussi joyeux que sanglant, du vin et des Ménades⁴³ ?

J'aimerais placer ici un rappel des éléments du mythe d'Orphée, sous la forme d'une biographie. Le poète mythique était en effet tenu pour un

³⁸ Le rapprochement entre Orphée et le chamanisme est ancien : il commence avec Karl Meuli (*Gesammelte Schriften*, Bâle, 1975, p. 697 [1940]) ; viennent ensuite notamment E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951 ; M. Éliade, *Shamanism. Archaic Technique of Ecstasy*, London, 1964, p. 391 ; M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, p. 3-7 ; P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, Oxford University Press, 1995, 226s.

³⁹ Platon, *République*, II, 364 e – 365 a.

⁴⁰ Euripide, *Hippolyte*, 952-954.

⁴¹ *Dionysos et la déesse Terre*, Flammarion, 1994 [Arthaud, 1985].

⁴² A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zürich, AKANTHVS, 2003, notamment I, p. 124-125, est d'une extrême prudence face à ce rapprochement.

⁴³ Voir les deux ouvrages de M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Gallimard, 1977 et *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, 1986.

personnage historique et un auteur. Un certain Androtion se mêla même, un jour, de lui contester les œuvres que lui attribuait la renommée, sous prétexte que les Thraces étaient des illettrés (Androtion selon Élien, *Histoire variée*, VIII, 6, 12-13). Contestation d'historien, qui tient l'existence d'Orphée pour assurée.

Orphée est le fils de la Muse Calliope [« À la belle voix »] et d'un Thrace obscur nommé Oiagros. Qui est Oiagros, dont le nom évoque la sauvagerie ? Une version évhémériste de la légende rapportée par Diodore lie épisodiquement ce personnage à la geste de Dionysos : Oiagros était lui-même le fils d'un certain Charops [« Aux larges yeux »] qui aurait averti Dionysos, alors sur le point de traverser l'Hellespont à son retour des Indes, des intentions meurtrières du roi thrace Lycurgue à son encontre. Une référence à Dionysos dès les enfances d'Orphée apparaît également, de manière indirecte, chez Diodore (III, 67, 4) : Linos, le maître d'Orphée, aurait le premier utilisé les « lettres pélasgiques » pour composer un recueil des exploits de Dionysos. Quoi qu'il en soit, Orphée eut à cœur d'approfondir ses connaissances sur les dieux (il y a, notons-le, une théologie orphique spécifique) en interrogeant jusqu'aux Égyptiens. Devenu musicien accompli non moins que théologien, il ajouta deux cordes à la lyre. Il transmet son savoir à travers des initiations et des mystères dont il fut le prêtre fondateur. Il prit part à l'expédition des Argonautes, où son chant rythmait la cadence des rameurs et permit notamment de vaincre le charme des Sirènes par le charme de son chant : Orphée est un enchanteur, un magicien. Un jour, son épouse Eurydice, fuyant sur les bords du fleuve Strymon l'ardeur amoureuse d'un fils d'Apollon nommé Aristée, déranga un serpent qui la mordit au pied, et la belle en mourut. Inconsolable, Orphée eut recours aux enchantements de sa lyre pour descendre aux Enfers et ensorceler successivement tous ceux qui en gardaient l'accès, avant d'obtenir de Perséphone le retour d'Eurydice au séjour des vivants (en cela, Orphée imitait Dionysos, lui aussi descendu dans l'Hadès pour en ramener jusqu'à l'Olympe sa mère mortelle, Sémélé). Mais à cette résurrection il était mis la condition qu'Orphée ne se retournerait pas pour regarder sa femme avant d'être rentré en sa maison : un tabou bien connu, concernant l'autre monde. Orphée ne sut pas résister au désir de s'assurer que sa femme le suivait, et la perdit ainsi une seconde fois. On retrouve alors Orphée en Thrace, dans le Nord de la Grèce, où il était jusque-là, et peut-être continue d'être dans son deuil, tout adonné au culte du Soleil, qu'il appelle Apollon (et non l'inverse : c'est un trait de rationalité physique qui point dans ce détail). Chaque matin, il montait sur le sommet du mont Pangée [« Terre entière »] pour saluer de son chant et de sa cithare le lever du soleil. C'est là que s'inscrit l'épisode de la mort d'Orphée, souvent représentée dans l'iconographie grecque et mise en scène dès Eschyle dans sa tragédie perdue des *Bassar[id]es*. Les femmes thraces, d'autres disent les Ménades, adoratrices de Dionysos en transe, déchirèrent son corps à mains nues (cette lacération et ce démembrement sauvage, *diasparagmos*, est caractéristique

du culte et du mythe de Dionysos) et en jetèrent les lambeaux dans le fleuve de l'Hèbre, qui les emporta jusqu'à la mer.

Pourquoi cette tuerie sauvage ? Les traditions hésitent : soit la fidélité d'Orphée à la mémoire d'Eurydice faisait insulte à la beauté des vivantes ; soit Orphée dédaignait toutes les femmes, s'entourait de jeunes gens, aurait même inventé la pédérastie⁴⁴ ; soit encore, en instituant les « mystères », il en aurait exclu les femmes : les célébrations avaient lieu de nuit dans un bâtiment clos où les hommes pénétraient en laissant à l'extérieur leurs armes, dont les femmes se seraient emparées pour se venger ; soit, enfin, Aphrodite voulut se venger de Calliope, la Muse mère d'Orphée, qui, chargée d'arbitrer, au sujet de la possession du bel Adonis, entre les prétentions d'Aphrodite et celles de Perséphone, aurait attribué le jeune homme trop équitablement et alternativement aux deux déesses sur les deux moitiés de l'année : la vengeance aurait consisté à inspirer de l'amour pour Orphée aux femmes thraces, dont aucune ne voulut céder son bien-aimé à ses rivales. Mais la vengeance d'Aphrodite a des causes plus profondes : le dédain d'Orphée touchait directement à l'équilibre d'un panthéon qui veut que chaque dieu reçoive sa part d'honneur. En privilégiant le seul Apollon (ou bien Dionysos, ou les deux ?), Orphée commettait le sacrilège par excellence : « L'appareil du panthéon est directement atteint par la décision de faire d'une puissance 'le plus grand des dieux' ». Davantage : ces traditions qui font la part belle à la sexualité cachent la tension essentielle entre Apollon et Dionysos dans l'économie orphique. Les Thraces, dit la légende, punirent leurs femmes en les tatouant, ou bien, selon la vulgate ovidienne, c'est Dionysos qui les changea en chênes pour les punir d'avoir tué son adorateur.

Ici intervient la suite miraculeuse de la tête chantante d'Orphée. Pendant que les Muses, en pleurant, ramassaient les restes d'Orphée et les recueillaient à Leibéthra, dans une tombe thessalienne, puis fixaient sa lyre au ciel parmi les étoiles, sa tête flottait encore, toujours chantant le deuil d'Eurydice, sur les flots marins ; certains affirment que la cithare lui servait de radeau et continuait à résonner sous les souffles du vent. Une tradition rapportée par Lucien veut que la lyre ou la cithare (les deux mots se rencontrent, mais il ne s'agit nullement du même instrument) ait été consacrée dans un sanctuaire d'Apollon voisin du sanctuaire oraculaire de Dionysos et Orphée, dans l'île de Lesbos grande nourricière de poètes. Le fils du tyran Pittacos déroba l'instrument au temple, croyant, par ce moyen, pouvoir devenir sans effort un grand musicien. Mais le bruit qu'il tira de l'instrument en en « tarabustant » les cordes attira seulement les chiens du voisinage, qui mirent le voleur en pièces (la même mésaventure arriva au fils d'Aristée, le voleur d'Eurydice : Actéon fut déchiré par sa meute). La musique n'était pas dans l'instrument, elle était dans Orphée, et Orphée est

⁴⁴ Voir les sources dans O. Kern, *Orphicorum fragmenta, testimonia 76-77*. Et J. Bremmer, « Orpheus : From Guru to Gay », dans Ph. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée, op. cit.*, p. 13-30/

dans tout chant. « Ein für alle Male ists Orpheus, wenn es singt » (« Une fois pour toutes, là où ça chante, c'est Orphée »), chantait Rilke de son côté. Même les membres privés de tête restaient tout imprégnés de la puissance d'enchantement sonore : on raconte qu'un berger thessalien, s'étant endormi sur la tombe à Leibéthra, se mit, dans son sommeil, à chanter des hymnes d'Orphée ; la mélodie attira les paysans des alentours si puissamment, que leur ruée fit s'écrouler les colonnes du monument. Celles-ci, dans leur chute, éventrèrent le sarcophage et mirent à nu les cendres. La nuit suivante, une inondation détruisit la ville, réalisant un oracle qui prédisait ce malheur si les restes d'Orphée venaient à être exposés au soleil.

Que faire de tous ces éléments, dans la circonstance qui nous réunit à Grambois ? Freud, que je sache, n'a pas parlé d'Orphée, même si son « interprétation des rêves » lui imposa l'image d'Énée aux enfers, ou la citation en exergue de l'*Acheronta mouebo*. J'aimerais pouvoir tirer du mythe quelques accords qui entrent en résonance avec le texte de Jean-Pierre Loeb proposé à notre méditation et les réflexions de Jacques Félician dans son « appel à travaux ». En soulignant d'abord l'opposition entre un Orphée apollinien, grand maître d'harmonie en plein jour, et un Orphée nocturne et dionysiaque, un « Orphée noir »⁴⁵, celui de la catabase, du *diasparagmos*, du deuil. Mais sans démembrer, pas de tête chantante. L'Orphée apollinien dépend de l'Orphée dionysien. Au point qu'à son tour il se couronne de lierre (*kisseus* : ordinairement une épithète de Dionysos) et se fait « devin bachique » (*baccheiomantis*)⁴⁶.

Orphée apollinien est d'abord une voix, un chant, mais aussi une simple musique instrumentale, qui n'est pas nécessairement accompagnée de paroles articulées, quelques textes poétiques qu'on lui prête. Loin de la musique rythmant les processions et les fêtes de la cité, loin même du mouvement des chœurs de Muses dansant autour d'Apollon citharède, une musique cosmique capable d'ébranler et d'envoûter rochers, plantes, bêtes et hommes. À l'entendre on ne danse pas : on est ému, attiré, charmé, béat. Loin des stridences, des rauques ronflements, des battements affolants de la musique dionysiaque, c'est une musique qui apprivoise : même les chênes, en file, descendent de la montagne à ses accents. Cette habitation et dimension cosmique, on en trouvera une expression dans la sixième *Églogue* de Virgile (le chant de Silène : le Silène appartient pourtant au cortège de Dionysos...), qui me permet de souligner cette autre différence encore avec les voix d'Apollon, précises et claires, touchant au but comme les flèches de son arc, voix qui ordonnent et qui tuent – ordonnent au double sens de l'autorité et de l'ordonnance. Mais Rilke opposait la claire architecture, apollinienne, de la musique d'Orphée, à la sauvagerie destructrice

⁴⁵ J.-P. Sartre, *Orphée noir*, Préface à Léopold Sédar Senghor, Payot éd., Paris, 1948. Réédité aux PUF, collection Quadrige, 1992. Nous en resterons à cette allusion.

⁴⁶ Eschyle dans *Les Bassares*, fr. 86 Mette. Voir dans M. Detienne, *Les dieux d'Orphée*, op. cit., le chap. II, « Entre Apollon et Dionysos ».

des Ménades, comme la vie à la mort, les forces de résistance aux forces de dissolution : il y a bien, dans le chant d'Orphée, quelque chose d'indestructible, et dans sa légende, une obstination dans la vie malgré et par-delà l'irruption de la mort.

Orphée l'adorateur du Soleil a pour mère une Muse, la musique est sa matrice comme il est lui-même le « cœur » matriciel de la musique – mais c'est une musique engagée dans le temps irréversible de l'humain et dans la nuit du monde, quelque science dont il s'obstine à l'éclairer. Entre homme et dieu, il reste, comme son cousin Rhésos, *anthrôpodaimôn*. Là où Apollon peut toujours revenir sur ses pas, où le principe même de son arc est la flexibilité et la capacité de retournement (*palintonos*), le son clair et vibrant de la corde tendue et relâchée d'un coup, Orphée, lui, ne peut ni se retourner ni revenir en arrière, ni non plus décocher le son, car sa propre musique le précède et le suit. Il peut descendre aux enfers, il peut enseigner que la mort est la vraie vie, mais il ne ressuscite pas les morts – malgré les vers triomphants de Nerval : « Mais j'ai deux fois vainqueur traversé l'Achéron, / Modulant tour à tour sur la lyre d'Orphée / Les soupirs de la sainte et les cris de la fée ». – Il ne ressuscite pas les morts justement parce que, en ceci que sa passion même, il est inconsolable, sa musique se confond précisément avec son corps déchiré, démembré. En grec *melê*, la « musique », les « mélodies », c'est le même mot que *melê*, les « membres ». Nous sommes bien dans la *motérialisation* : on touche au corps, avec cet ennemi d'Aphrodite, celui qui enseigna à distinguer l'âme et le corps, qui dédaigna les femmes, s'interdit les viandes, scruta la mort, et dont la mère est une voix. Avec ce vainqueur des Sirènes, dont le chant tressa pour ses compagnons des liens plus solides que les cordes dont Ulysse se fit attacher au mât⁴⁷ : ce qui n'empêcha pas sa tête de tomber dans la nasse. Orphée l'adorateur du soleil appartiendrait-il, quoi qu'il en ait, à cette « nuit élémentaire du rythme » dont parle Jean-Pierre Loeb ? La nuit enveloppe non seulement sa descente aux enfers, mais encore la forme nékyomantique de son oracle⁴⁸. À l'origine, dit Euripide, Delphes possédait un oracle de la nuit. Apollon venant imposer silence à l'oracle d'Orphée agit avec lui exactement comme, à Delphes, il fit taire l'oracle des songes nocturnes. Et Nuit apparaît en déesse au commencement des théogonies orphiques, comme le réceptacle inépuisable de tout ce qui peut être.

Tâchons de lever un paradoxe : je viens d'évoquer Orphée comme engagé dans le temps irréversible. Or les cosmo-théogonies orphiques se caractérisent précisément par l'inverse : la représentation d'un temps cyclique, un éternel recommencement, des successions d'auto-dévoration et d'auto-engendrement. Kronos, chez Hésiode, avalait ses enfants ; Chronos (le Temps), dans l'orphisme, mange ses enfants, mais cet avalement se répète et c'est finalement

⁴⁷ *Odyssée*, XII, 158-200.

⁴⁸ Voir C.A. Faraone, « L'ultima esibizione di Orfeo : negromanzia e una testa cantante a Lesbo », dans G. Guidorizzi & M. Melotti, *Orfeo, op. cit.*, p. 65-85.

Zeus lui-même qui ingère tout ce qui l'a précédé, et son épouse même, pour donner naissance au dernier dieu qui est Dionysos. Dans l'orphisme, Zeus est à la fois le fils, l'époux et le père de Déméter, et c'est Déméter sa fille qui lui donne Dionysos pour fils. Le paradoxe se renforce avec cette obsession de l'Unité, du Tout ramené à l'Un, qui scande les théogonies orphiques et qu'on verra revenir dans le néoplatonisme si attaché à faire revivre la théologie d'Orphée. Orphée démembré, ce corps en morceaux, fait signe vers ce tombeau du corps divin cannibale (corps-tombeau, tombeau enfermant le corps), réceptacle étouffant de tout le passé et de toutes les semences de l'avenir. Le dieu ne sort pas de l'Un. Quand l'homme imite l'Un il néantise la mort. Ce qu'il a de divin ne lui apporte rien de plus que de le rendre inconsolable, incapable de supporter la perte, tout agrippé au savoir qui pourrait l'en garantir. Un critique remarque finement que dans l'économie d'Orphée la mort est tenue pour un accident évitable, imputable à une faute, un oubli humain (Orphée perd Eurydice pour avoir oublié l'interdit de la voir), comme nos contemporains accusent les médecins de faute professionnelle, ou la médecine de progrès trop lents⁴⁹.

Jean-Pierre Loeb cite Quignard : « La langue naturelle consiste dans le sans terme de la temporalité irréversible et inachevante des mortels », ce qu'on peut comprendre comme le lamento d'un deuil nécessaire toujours à refaire, ou au contraire d'un deuil impossible. Orphée se situe dans le deuil impossible scandé par la répétition de l'irruption traumatique. Et je cite Jean-Pierre Loeb lui-même : « Advint à nouveau l'advenir, il revint à son temps, revint le revenir, advenu à nouveau en un passé pas d'aujourd'hui, pas d'hier, mais de toujours et toujours ». Le retour devient ici non plus répétition mais événement, advenir. Le deuil est le bruit de fond de l'univers, mais il faut pouvoir descendre jusqu'à ce bruit de fond sans tromper les dieux et sans nier la mort. Celan, écrit Jean-Pierre Loeb, « descend dans le monde de la mort de masse pour que la mort de ces morts puisse commencer ». La catabase et le démembrement d'Orphée, comme la cendre du Dionysos orphique mêlée à la suie des Titans, se situent, me semble-t-il, tout à l'opposé, comme pourrait l'illustrer cette phrase du chrétien aristotélicien Boèce (XIII^e s.) : « Celui qui, vaincu, a détourné ses regards vers l'ancre de Pluton, perd en voyant les Enfers tout ce qu'il emporte de plus important ». Jean-Pierre Loeb évoque encore « cette joute qui retourna le séjour d'Auschwitz de la mort en une atonie effective à corps perdus ». Atonie qu'Orphée eût refusée en ses conséquences ultimes, lui qui pourtant possédait tous les titres à se revendiquer *apolis* : il est sans patrie, comme ses sectateurs sont itinérants. Inintégré autant que désintégré. Les images le montrent tantôt grec, avec le vêtement grec, tantôt Thrace, portant le bonnet phrygien et le vêtement de peau tachetée, c'est-à-dire étranger par excellence. Mais de cette itinérance Orphée fit sa patrie éthérée, intérieure et d'outre-tombe, autant dire

⁴⁹ M. Bettini, « Per un punto Orfeo perse la cappa », dans G. Guidorizzi & M. Melotti, *Orfeo*, *op. cit.*, p. 100-118.

que, investi d'une mission essentielle, il ne l'assuma pas. « Chevreau, je suis tombé dans le lait », telle était la phrase épelée par les mystes sur les lamelles d'or. Il y a là comme un excès du propre, un commerce incestueux. Le chevreau qui retourne au lait de sa mère réalise ce que précisément interdit la joie juive, cuire le chevreau dans le lait de sa mère. Le destin de l'Occident est dans ce refus de naître à la mort et de vivre à mort, qui généra la mort de masse comme un principe d'hygiène et de *Realpolitik*. Vivre à corps perdu : cela peut se réaliser autant dans l'exubérance que dans le recueillement.

Châtenay-Malabry, septembre 2008