

collection



Louise BRUIT ZAIDMAN

Les Grecs et leurs dieux



ARMAND COLIN

LOUISE BRUIT ZAIDMAN

LES GRECS ET LEURS DIEUX

Pratiques et représentations
religieuses dans la cité
à l'époque classique



Les classiques
du fonds
Armand Colin
Sedes



ARMAND COLIN

Illustration de couverture : « Un sacrifice sanglant ». Coupe attique à figures rouges, peintre d'Épidromos, 500 av. J.-C., Paris, Musée du Louvre. Photo Erich Lessing. DR

© Armand Colin, Paris, 2005

ARMAND COLIN ÉDITEUR • 21, RUE DU MONTPARNASSE • 75006 PARIS

9782200253172 — 1^{re} publication

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr

Remerciements chaleureux à Françoise Frontisi-Ducroux, à Sonia Darthou et à Guy Bruit pour leur relecture attentive et précieuse.

Introduction

Les Grecs et leurs dieux. Pratiques et représentations

Les Grecs, ce sont pour les historiens de l'Antiquité classique les hommes et les femmes habitants de ces organismes socio-politiques que nous appelons cités, installés sur un territoire composé d'un centre urbain et d'un espace rural plus ou moins important, organisé autour de cultes et régi par un système politique dans lequel la décision revenait aux citoyens, définis par des critères plus ou moins restrictifs. Ils entretiennent avec leurs dieux, c'est-à-dire ceux que leurs ancêtres et la tradition de la cité leur ont légués, des rapports réglés par les coutumes qui régissent la collectivité au plan civique, mais aussi au plan familial, et concernent les communautés locales aussi bien que l'ensemble de la communauté grecque. Il ne s'agira pas d'étudier la « religion grecque » comme ensemble organisé de divinités en partant de la description d'un panthéon indépendamment des hommes qui s'y réfèrent. On a choisi de partir plutôt de l'expérience du religieux telle qu'elle imprègne les individus au fil de leur vie.

Parcours

On montrera d'abord comment la religion se trouve mêlée à toutes les étapes de leur intégration personnelle à la collectivité dont ils font partie ; famille, phratries, dèmes, autant de cadres sociaux et institutionnels qui définissent peu à peu leur existence sociale et politique et qui sont tous imprégnés de rituels et de pratiques religieuses. D'abord simple témoin puis participant aux fêtes de l'*oïkos* et des différents milieux auxquels il est progressivement intégré, l'enfant assimile, à travers les récits et contes des femmes qui l'entourent, par l'expérience des fêtes célébrant un événement familial, par le spectacle des célébrations publiques auxquelles il est admis, un ensemble de savoir-faire et de pratiques religieuses. Cet apprentissage se

trouve adossé à des représentations communes à son milieu et modèle progressivement sa conscience d'appartenir à une communauté définie entre autres par ses dieux (ch. 1 et 2). Hors de la cité, d'autres dieux, ou les mêmes dieux sous d'autres figures, attendent les hommages des humains, sous forme de sacrifices et de fêtes. Les sanctuaires oraculaires accueillent les hommes saisis d'incertitude devant les décisions à prendre. Le besoin de guérison en conduit d'autres auprès des dieux ou des héros réputés pour rendre la santé (ch. 3 et 4). Certains de ces sanctuaires sont de réputation locale, d'autres, que nous appelons panhelléniques, font se déplacer de très loin, y compris pour certains d'au-delà des limites du monde grec, des foules de pèlerins et de curieux, notamment à l'occasion des fêtes qui s'y donnent et des Concours qui s'y disputent. C'est par exemple le cas d'Olympie dont nous avons choisi de ne pas parler, peut-être parce qu'il est le plus célèbre jusqu'à nos jours, et qu'il fallait choisir. C'est aussi Delphes, où nous nous arrêterons au contraire longuement, avant de faire étape à Épidaure.

La mort, et surtout les représentations de ce que nous avons appelé « l'après-mort », un des grands thèmes qui interrogent les Grecs, constituent le chapitre suivant de notre parcours. On tentera de suivre l'évolution des représentations que s'en faisaient les Grecs et les pratiques qui s'y rattachaient, ce qui conduit d'Éleusis aux tablettes de Locres et d'ailleurs (ch. 5). Des conceptions diverses ont semble-t-il longtemps coexisté, depuis la croyance orphique dans un cycle de réincarnations, jusqu'à celle de l'immortalité de l'âme fortement affirmée par Platon pour des cercles qui demeurent étroits. La grande majorité se fiait sans doute à la fois aux promesses des diverses initiations, dont celle d'Éleusis restera, jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, la plus recherchée, et aux croyances attachées aux célébrations qui faisaient leur part au retour périodique et réglé des morts ou du moins de leur ombre, telles les *Anthestéries* à Athènes (voir *infra*).

« Les Grecs et leurs dieux », avons-nous dit, car le polythéisme est une dimension fondamentale de la religion grecque. La multiplicité des dieux et des figures de chaque dieu, exprimées chacune par une autre épithète (épiclèse), est un reflet de la vision grecque du monde dans sa diversité. Le monde des dieux est proche des hommes par l'anthropocentrisme de ses

représentations figurées, en même temps qu'il est inaccessible sinon par la médiation du culte. Les dieux à corps et à visages humains (même s'ils peuvent habiter d'autres formes) habitent les cités des hommes : les temples sont la demeure de leurs images, ces statues que leur puissance investit à l'occasion des cérémonies qui leur sont consacrées. Mais leur apparition, si elle n'est pas médiatisée, est mortelle pour l'homme ; ils sont bienfaisants et dispensateurs de biens, mais leur colère est source de maux sans nombre et conduit à la destruction des individus et des cités si elle n'est pas dûment apaisée (ch. 6). C'est à normaliser les rapports des hommes et des dieux, à travers des formes convenues, que visent les procédures du culte et des rituels (ch. 7).

Pratiques et représentations

« Les Grecs et leurs dieux » sera donc une approche des différents types de pratiques qui tissent la conscience religieuse grecque, et des représentations mentales sur lesquelles elles s'appuient. Car les pratiques sont inséparables des représentations religieuses. Les croyances des Grecs sont faites de toutes les traditions essentiellement orales, même si nous ne pouvons plus en atteindre que ce qui est parvenu jusqu'à nous sous une forme écrite. Histoires et récits, ceux des mères et nourrices entendus dans la petite enfance, relayés par les chants et les hymnes de toute sorte, écoutés et appris à l'occasion des réunions familiales et festives, et à l'occasion des grandes fêtes collectives, depuis les récitations homériques jusqu'aux représentations théâtrales. « Notre grand-père nous conduisait toujours aux Dionysies des champs », raconte un client de l'orateur Isée en évoquant son enfance : « nous assistions aux représentations avec lui, assis à côté de lui, et nous allions chez lui pour célébrer toutes les fêtes » (VIII, 15-16). Et les Dionysies étaient des fêtes en l'honneur de Dionysos qui n'engendraient pas la mélancolie (cf. ch. 2). Histoires pour rire ou pour faire peur, histoires édifiantes, histoires de héros, histoires de dieux. Mythes de toutes sortes que l'on retrouve dans les sanctuaires et qui ont pour objet d'expliquer les origines (*aitia* : les causes) des rituels. Ils racontent pourquoi et comment on accomplit les gestes qui plaisent aux dieux. Ce sont les traces de ces représentations religieuses peu à peu constituées et en perpétuel mouvement

que nous livrent les textes qui nous sont parvenus, pauvres restes d'un vaste naufrage. Épopées, tragédies, poèmes, transmettent et transforment les croyances, alimentant ainsi la vie des mythes et des dieux qu'ils concernent. Ils nous parlent des croyances qui nourrissent cette civilisation et sa pensée du monde. Il y a un certain temps qu'on a cessé de considérer les mythes comme des histoires pour grands enfants. Ils se retrouvent sous des formes diverses, dans toutes les productions intellectuelles. Ils étayent les discours des orateurs, ils fournissent la matière des tragédies, ils inspirent les peintures des vases et le décor des temples, ils reflètent l'imaginaire de la cité.

Une expérience grecque du religieux

C. Sourvinou-Inwood définit ainsi la religion de la cité grecque (la *polis*)¹ : « La *polis* était le cadre fondamental de la religion grecque. Chaque *polis* était un système religieux inclus dans un système plus complexe... » Et, plus loin : « La *polis* grecque organisait la religion et elle était elle-même organisée par elle... Le rituel renforce la solidarité du groupe et ce processus joue un rôle fondamental dans l'établissement et la préservation de l'identité civique, culturelle et religieuse. » Nous avons tenté naguère de montrer² comment fonctionnaient ces systèmes emboîtés, dans la vie des individus et dans les différents milieux de la vie religieuse auxquels ils se trouvent intégrés dès leur naissance, puis au niveau de la vie de la cité en tant qu'unité politique, enfin dans le cadre panhellénique des cultes qui rassemblent les Grecs des différentes cités, quels que soient par ailleurs leurs différends. Nous avons aussi interrogé les représentations des Grecs à travers le discours des mythes fondateurs et la variété des divinités qu'ils honoraient. La question restait entière, ou presque, même si des réponses avaient été esquissées, de savoir comment ces Grecs, si proches de nous par les traditions et la culture qu'ils nous avaient léguées et si lointains en même temps sous l'apparence de proximité, comment ces Grecs vivaient leur religion, quels rapports s'établissaient entre eux et leurs dieux, de quelle nature était leur croyance. Interroger la « piété » des hommes et femmes de la cité paraissait une voie d'accès possible. En effet, l'existence d'une « religion de la cité », qui sert de cadre à l'expression de la

religiosité, ne signifie pas que la piété se limite à la participation aux cultes civiques. Ce serait une simplification caricaturale de l'idée que le religieux ne peut se définir comme un domaine séparé, hors des cadres mentaux et des représentations qui constituent le contexte social et politique du monde dans lequel il se déploie. Dans *Le commerce des dieux*³, j'ai voulu montrer comment la piété des individus s'inscrit dans un modèle de relations avec les dieux qui est celui de la cité, dans le cadre d'un système religieux implicite et cohérent. Mais cette dimension sociale et collective n'exclut évidemment pas la dimension personnelle de l'expérience religieuse, son « vécu ». On a, dans une certaine tradition, parlé, à propos de la religion grecque, d'une religion « ritualiste », ignorant la relation intime avec un dieu personnel. L'expression suggérerait que l'essentiel de la religion grecque résidait dans le rite et sous-entendait que la piété était toute de gestes. Qu'un certain type d'expérience, qu'on l'appelle mystique ou spirituelle, concerne, dans toute culture, un nombre limité d'individus, nous l'accorderons volontiers, en laissant de côté toute notion de supériorité, et de hiérarchie, dans la qualité des expériences en question. Que la piété grecque se définisse elle-même par l'accomplissement exact des rituels et par le respect des cultes, c'est ce qui ressort des documents en notre possession. Mais le rite est un acte global qui met en jeu le fonctionnement mental et émotionnel des individus et des groupes. Il n'est pas tout entier dans la simple répétition mécanique de gestes, même s'il peut s'y limiter, comme on l'observerait d'ailleurs dans toute religion. Nous dirions que les liens qui attachent l'individu grec à ses dieux se construisent à travers l'ensemble des relations qui le définissent à l'intérieur de la communauté dans laquelle il se reconnaît et que la dimension émotionnelle et sentimentale en est partie prenante, quelle que soit sa visibilité pour nous. Il s'agit moins ici de « réhabiliter » la religion grecque que de montrer sa cohérence en tentant d'échapper aux a priori nés de la tentation de plaquer sur elle des réalités d'un autre temps et de lui imposer des schémas en forme de « lit de Procuste ». Religion « autre », ni inférieure, ni supérieure, mais liée à un modèle anthropologique qui interdit aussi d'y voir des anticipations d'une « spiritualité » à venir.

Les sources

Pour reconstituer cette expérience grecque du religieux on interrogera les pratiques et les représentations sur lesquelles nous renseignent un certain nombre de sources, depuis les lois sacrées qui donnent, sur des points précis et dans des contextes définis, un état des conditions matérielles de pratique des cultes — quelles offrandes, à quelles occasions, consacrées par qui, selon quel rituel, à quel(s) dieu(x) ? — jusqu'aux textes littéraires. L'archéologie fournit d'autres types d'indications, avec le contexte matériel des pratiques, sanctuaires, statues, reliefs, inscriptions, nécropoles.

C'est à partir de la confrontation de ces différents types de sources et de documents que se construit notre connaissance de la façon dont les Grecs vivaient leur religion.

On ne sera pas étonné de trouver dans les pages qui suivent de nombreuses références à l'épopée homérique. N'oublions pas qu'elle constitue au cours de ces siècles de la Grèce historique la base de ce qu'on appelle la *paideia* des Grecs, c'est-à-dire leur éducation et leur culture. La plupart d'entre eux en connaissaient par cœur de nombreux passages ; elle était familière à tous, ainsi d'ailleurs que de nombreux autres récits épiques qui ont pour nous disparu. Elle était un repère culturel, mais aussi, ou plutôt, en même temps, une référence morale et religieuse. « Ce sont leurs poèmes », écrit Hérodote (II,53) en parlant d'Homère et d'Hésiode, « qui ont donné aux Grecs la généalogie des dieux et leurs appellations, distingué les fonctions et les honneurs qui appartiennent à chacun, et décrit leur figure. » Ce n'est pas par hasard, pour prendre un exemple, que Platon passe autant de temps à critiquer l'image, inconvenante à ses yeux, qu'Homère donne du comportement des dieux.

Le théâtre est une autre référence obligée. Il constitue un témoignage irremplaçable du regard des Grecs sur leurs dieux. Comédie et tragédie, par les conditions même de leur production, interpellent directement l'ensemble des citoyens. Les représentations prennent place dans les activités politiques régulières. La chorégie, le recrutement et l'entretien d'un chœur pour un des concours de théâtre, est une charge (liturgie) financièrement lourde, mais prestigieuse. Les jurys de citoyens, le jugement de l'Assemblée, impliquent, de proche en proche, l'ensemble de la cité. Les représentations rythment l'année et suivent les principales fêtes de Dionysos, tout particulièrement les Grandes Dionysies (cf. ch. 2). Elles sont associées au culte du dieu (dont

l'effigie a sa place au bord de l'*orchestra*) et sont intégrées aux cérémonies religieuses. Elles sont l'occasion de placer sous les yeux du peuple rassemblé pour le spectacle des histoires familières concernant les dieux et de leur donner vie en les faisant « jouer » comme on fait jouer un assemblage. Les comédies comme les tragédies en proposent des variantes ou des aménagements nouveaux, des prolongements ou des corrections. Sur la scène, les dieux s'exposent au questionnement, voire à la critique, même si le dénouement rétablit la norme et règle les conflits selon l'ordre attendu. Il s'agit bien d'un discours qui met en jeu, pour les confronter à un moment donné de l'histoire de la cité, les croyances héritées de la tradition et les valeurs du groupe social, pour les reformuler en fonction du contexte, des attentes et des questions de l'auditoire.

Certains auteurs souvent cités en référence, comme Pausanias ou Plutarque, débordent sensiblement la période considérée. Leur témoignage est irremplaçable dans la mesure où leur expérience de lettrés et de pratiquants avertis de cette religion encore vivante dans ces premiers siècles de l'ère chrétienne, appartiennent à une élite intellectuelle volontiers tournée vers la célébration des siècles de la gloire passée de l'Hellade. Dans le monde gréco-romain du second siècle, la seconde sophistique prend pour maîtres les orateurs et les écrivains de la Grèce du V^e et du IV^e siècle. La *Périégèse* de Pausanias est un voyage à travers la Grèce de son temps, occasion de rassembler les traditions locales encore vivantes et de décrire les sanctuaires et les rituels qui s'y pratiquent, hérités des temps anciens ou aménagés par les nouveaux maîtres. Chemin faisant, comme son contemporain Athénée, il nous transmet des fragments d'œuvres perdues pour nous et d'auteurs dont parfois nous n'aurions plus sans lui, même le nom.

Ce livre se veut un outil mettant à la disposition du lecteur, en même temps qu'une façon d'aborder la religion grecque, un nombre assez important de sources d'où nous partons pour décrire et analyser ce que nous appelons la religion grecque. L'ambition est de fournir à la fois les éléments qui servent de fondement à nos réflexions et à nos reconstructions, et le résultat de nos analyses. Au lieu de proposer l'aboutissement du travail, en fournir les outils, notamment les textes qui servent de documents de départ et la façon de s'en servir. Il s'agira seulement d'exemples choisis pour leur

caractère d'introduction à quelques-uns des chapitres qui nous ont paru les mieux adaptés à une approche raisonnée de la religion grecque, une introduction à une étude plus systématique. On a donc reproduit quelques-uns des textes qui nous semblaient indispensables à cette approche ou particulièrement significatifs. Beaucoup sont, de ce fait, bien connus, mais c'est leur rapprochement et leur présentation en contexte qui nous a paru faire sens. D'autres sont plus rarement évoqués ou cités *in extenso* ; on a essayé d'en proposer une lecture qui rende compte de leur valeur documentaire. Les images constituent une autre dimension de cette civilisation. Elles sont porteuses, elles aussi, d'une valeur documentaire non négligeable, dans le domaine des représentations mentales de la société au sein de laquelle elles ont été produites. Elles nous sont parvenues notamment grâce au support des vases, qui nous donnent une idée de l'environnement figuré et coloré des cités et des sanctuaires sous la forme de peintures et d'étoffes perdues à jamais. Les Grecs vivent au milieu des figures de ces dieux multiples aux multiples visages qui peuplent les maisons, les cités et les sanctuaires. Comme les textes, ces images nécessitent une lecture qui tienne compte des conditions de leur production et de leur réception et elles se dérobent à une interprétation qui voudrait en faire un reflet trop immédiat de la réalité sociale. Nous y ferons appel, à titre d'exemples, dans la mesure du possible.

Ni systématique, ni exhaustive, cette enquête est plutôt un choix de documents organisés autour de quelques grands thèmes nécessairement retenus avec une part d'arbitraire.

¹ Christiane Sourvinou-Inwood, « Qu'est-ce que la religion de la *polis* ? », in *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, p. 335-355, Paris 1992.

² Pauline Schmitt Pantel et Louise Bruit Zaidman, *La religion grecque*, Paris, 1999, 3^e éd.

³ Éditions La Découverte, Paris, 2001.

Chapitre 1

Vie familiale et religion domestique

Le mot qui désigne en grec la maison : « *oikos* » renvoie à une réalité complexe, qui correspond en partie à celle qu'évoque notre mot, mais qui a besoin d'être explicitée. Le mot désigne la maison au sens matériel, la construction destinée à abriter la famille, mais aussi, le domaine familial et enfin la famille elle-même, au sens de l'ensemble des membres qui vivent quotidiennement sous le même toit : « Une communauté constituée selon la nature pour la vie de chaque jour » précise Aristote (*Politique* I, 2, 5), ce que le français exprimerait par le mot « maisonnée ». Encore faut-il préciser que cette famille peut être plus ou moins étendue et n'est pas constituée uniquement de membres unis par le sang. Elle est d'abord la famille « nucléaire », composée du père, de son épouse et de ses enfants, auxquels il faut aussitôt ajouter les esclaves, indispensables à son fonctionnement. Mais elle peut s'étendre aux épouses des fils et à leurs enfants. Plus largement encore, elle peut s'étendre à tous ceux qui allient parenté et co-résidence, parents consanguins (*suggeneis*), parents par alliance (*kêdesteis*), familiers (*oikeioi*). Enfin, l'*oikos* désigne la réalité sociale, économique, religieuse du groupe ainsi constitué sous l'autorité du chef de famille : père, mari, maître des esclaves et citoyen. À ce titre, l'*oikos* est une partie de la cité : « Toute cité se compose de familles » affirme Aristote (*Politique*, I, 3, 1). Elle est aussi, d'un autre point de vue, un agrégat d'individus dont le statut est défini par la relation à cette autorité sous laquelle vit et se pérennise la communauté familiale. Parler de la religion domestique, sera donc évoquer les pratiques individuelles et collectives au sein de l'*oikos*, et dans les rapports entre l'*oikos* et les unités plus larges dans lesquelles la famille se reconnaît. Ces unités sont d'abord les phratries, cercles de sociabilité élargie dont la dimension religieuse est fortement marquée et qui regroupent chacune, à Athènes, à l'époque classique, un ensemble de familles liées par un culte commun à Athéna *Phratria* et à Zeus *Phratrios*. Elles célèbrent chaque année une fête : les Apatouries, dédiées à Apollon

Patrôos, qui rappelle leur fonction à la fois familiale et religieuse au sein de la cité. À Athènes, à partir de la réforme clisthénienne, la deuxième de ces unités est le *dème*, l'unité civique de base dans laquelle s'inscrit la famille.

Autour du foyer

Les pratiques d'intégration ont toutes pour centre le foyer, *hestia*, placé sous la protection de la même divinité : Hestia, qui marque l'enracinement au sol des cités et des sanctuaires. Après que les femmes ont pratiqué les rituels de purification et que le père a reconnu le nouveau-né en le prenant dans ses bras, c'est autour du foyer qu'ont lieu les Amphidromies : comme le nom de la fête l'indique, l'enfant est porté en courant autour du foyer, puis déposé auprès du même foyer. Cette reconnaissance vaut pour lui une naissance sociale, relayant la naissance biologique. En l'inscrivant dans l'espace de l'*oïkos*, elle l'intègre à la fois au foyer familial et à la lignée paternelle¹. La fête a lieu quelques jours après la naissance (les sources hésitent entre le cinquième, le septième et le dixième jour) et donne lieu, entre autres, à un sacrifice et à un repas pris en commun par les membres permanents de l'*oïkos*, ceux qui sont définis par leur participation au même foyer. Un peu plus tard sans doute, se place la fête de la Dekatè (le dixième jour) plus largement ouverte aux parents (*suggeneis*), familiers (*oikeioi*) et relations ou amis (*philoï*), au cours de laquelle un nom était donné au nouveau-né. Elle comprend elle aussi un sacrifice suivi d'un repas. Cette intégration à l'espace domestique que symbolise le foyer est une façon de reconnaître, au sein de la famille et des proches, la légitimité de l'enfant.

C'est auprès du foyer aussi que les jeunes mariées sont accueillies et que les membres de la maisonnée répandent sur elles les fruits secs (*katachusmata*) gages de prospérité et de fécondité. Quittant son *oïkos* pour un foyer nouveau, la nouvelle épousée doit y être intégrée comme tout individu venant de l'extérieur. Ce rituel fait partie des rites qui sanctionnent le changement de statut de la jeune épousée : de *parthenos*, vouée à l'entretien du foyer paternel, elle devient épouse et est attachée désormais à un autre foyer.

Le même rituel est appliqué aux esclaves nouvellement achetés qui sont ainsi introduits dans la communauté dont ils feront désormais partie et qu'ils contribueront à enrichir. Dans tous ces cas, c'est l'ensemble du groupe familial, défini par sa participation aux cultes de l'*oikos* qui accueille le nouveau venu, et entérine son agrégation au foyer. Hestia, la déesse qui préside à ce foyer préside de ce fait aux repas cuits sur l'autel du foyer domestique : avant tout repas, une libation de vin lui est consacrée (*Hymne homérique à Hestia*, v. 4).

Hymne homérique à Hestia

(v. 1-11)

« Hestia, toi qui as reçu en partage pour toujours, dans les hautes demeures des dieux immortels et des hommes mortels qui marchent sur la terre, une place d'honneur, privilège respectueux, tu possèdes une noble part d'honneur et d'hommage ; car sans toi, il n'y a pas de festin chez les mortels. Nul ne commence sans une libation de vin doux comme miel à Hestia, la première et la dernière. Et toi, Argeiphontes (*épithète d'Hermès*), fils de Zeus et de Maia, messenger des bienheureux, dieu à la baguette d'or, dispensateur des biens, sois-moi propice et protège-moi, ainsi que la déesse vénérée qui t'est chère ; car vous habitez l'un et l'autre les belles demeures des hommes qui vivent sur la terre... »
(Traduction modifiée)

Hestia, le Foyer divinisé, est le centre de toute vie, dans la maison et dans la cité. Première née de Cronos et de Rhéa, elle est l'aînée des Olympiens (Hésiode *Théogonie*, v. 454) ; elle prélève ses droits sur tous les sacrifices, c'est ce que rappelle l'*Hymne Homérique à Hestia*, qui n'est pas daté par la tradition mais qui est sans doute ancien, même s'il ne remonte pas, comme l'*Hymne à Apollon*, jusqu'au VII^e siècle avant J.-C. L'hymne associe Hestia et Hermès, comme ils l'étaient sur la base de la statue de Zeus à Olympie, au témoignage de Pausanias (V,11,8). Hestia, divinité du foyer immuable et éternel auquel sa virginité l'attache à jamais, fait couple avec Hermès, le dieu du mouvement et de l'échange. Cette association sert de point de départ à la longue réflexion de J.-P. Vernant « Hestia-Hermès, sur

l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs »², où il analyse tous les aspects de cette polarité.

Rites de purification de la mère à la naissance

(Euripide, Électre, v. 651-654 et 1124-1134)

(Pour faire venir sa mère dans l'humble maison où elle a été exilée, et pour l'exposer ainsi aux coups d'Oreste, revenu pour venger son père Agamemnon, Electre demande l'aide du vieil homme qui l'a élevée) :

« Va, vieil ami, va trouver Clytemnestre,
annonce-lui que j'ai accouché d'un fils,
dis-lui que j'en suis au jour où l'accouchée se purifie. »

Et quand, un peu plus tard, Clytemnestre se présente en demandant à sa fille pourquoi elle l'a fait venir :

« On t'a bien dit je pense, que j'ai eu un enfant ?

Veux-tu bien, à ma place, car je ne sais comment il faut faire, offrir ce qui est d'usage pour le dixième jour du nouveau-né ?

J'ignore ces pratiques, n'ayant pas encore eu d'enfant. »

— « Une autre doit s'en occuper : la femme qui t'a délivrée. »

— « J'ai accouché sans aide et seule. »

— « Eh bien, je vais entrer, c'est en effet le jour prescrit de sacrifier pour l'enfant... »

Le texte suggère que le jour de la purification de la mère est aussi celui d'un sacrifice pour le nouveau-né. De quel sacrifice s'agit-il ? Accouchée, sage-femme, mère de l'accouchée, on est ici dans le domaine des femmes et dans la phase féminine des pratiques autour de la naissance. Cependant le texte est difficile et a donné lieu à des interprétations diverses. Certains y ont vu une allusion aux Amphidromies à cause de la référence au dixième jour (v. 1126). Faut-il penser que la purification de l'accouchée avait lieu ce jour-là ? Mais comment comprendre l'absence de tout homme dans cette cérémonie où nous avons vu que le père jouait un rôle décisif ? Une fois de

plus, on se heurte ici à la difficulté méthodologique de l'utilisation des textes littéraires, notamment dramatiques, pour éclairer les pratiques sociales. La situation d'Electre, outre qu'elle relève de la fiction, est très particulière : sa mésalliance la place en marge, et seule, sa solitude justifie aux yeux de Clytemnestre son intervention dans un rituel qui devrait, selon ses dires, être accompli par l'accoucheuse. S'agit-il d'une purification de l'enfant, précédant les Amphidromies ? ou en tenant lieu ici dans le contexte de l'absence d'un « père social » du rang d'Electre ? Mais l'attitude de Clytemnestre serait alors paradoxale, vu ses efforts pour écarter sa fille. On le voit, la difficulté ne peut être résolue que dans le croisement avec d'autres sources, à condition d'en disposer... Richard Hamilton suggère que les Amphidromies pourraient commencer par une célébration privée réservée aux femmes qui examineraient l'enfant, sacrifieraient aux dieux, prépareraient la fête plus large³. Ses références sont notamment le *Théétète* et *Électre*. Ceci reste très conjectural.

Rites d'intégration du nouveau-né

(Platon, *Théétète* 160 E)

Dans la deuxième phase, les femmes ne sont plus entre elles, et le père reprend le rôle central en introduisant officiellement le nouveau-né dans le cercle familial : les Amphidromies, sur lesquelles notre documentation est fragmentaire et les hypothèses nombreuses, à la mesure de cette documentation émietée, sont la fête (ou un des moments ?) de cette introduction. L'une des nombreuses définitions de scholiastes et de lexicographes dont nous disposons et qui se recoupent à quelques points près, développe un passage du *Théétète* de Platon, dans lequel Socrate commente la conception de *Théétète* pour qui « la connaissance consiste dans la sensation » (160 e) :

« Nous faut-il effectivement déclarer, *Théétète*, que voilà ton petit nouveau-né et que voilà le résultat de mon office d'accoucheur ?... En tout cas, nous avons eu à ce qu'il me semble, bien de la peine à le mettre au jour... Or, à la suite de l'enfantement, on doit, pour la thèse enfantée, fêter le tour de course rituel, en considérant si, sans que nous nous en soyons doutés, ce n'est pas un produit indigne qu'on le nourrisse, si ce

n'est pas plutôt rien que vent et illusion. Du tien que penses-tu ? Qu'on doit en tout cas le nourrir et ne pas l'exposer ? ou bien supporteras-tu de le voir condamné, et ne te fâcheras-tu pas très fort si on te l'enlève, à toi qui enfanter pour la première fois ? »

De ce texte où Socrate file, comme en d'autres endroits de l'œuvre de Platon, la métaphore de l'accouchement, dont on sait qu'il revendique l'art, la maïeutique, en tant qu'accoucheur des esprits, on ne peut attendre une description détaillée des pratiques rituelles qui accompagnent la naissance. Une simple référence au « tour de course rituel » provoque le commentaire du scholiaste : « En courant en cercle, elles portent le nouveau-né autour du foyer. » Mais ce féminin contredit toutes les autres scholies pour lesquelles le « porteur » est un masculin (singulier ou pluriel). Peut-être une contamination avec la mention, dans la même scholie, du fait que les femmes qui avaient participé à l'accouchement se purifiaient en se lavant les mains (le cinquième, le septième ou le dixième jour ?) ? L'allusion à l'exposition des enfants jugés non viables (ou refusés pour d'autres raisons) souligne que ce rituel des Amphidromies (la course autour du foyer) est bien le geste et le moment clé de la reconnaissance sociale de l'enfant, celui qui va définitivement l'intégrer au noyau familial, et c'est sous le signe d'Hestia que ce rituel se déroule.

La cérémonie d'intégration des nouveaux esclaves

(Aristophane, *Ploutos* v. 768 et s.)

Dans le *Ploutos* d'Aristophane, le dieu Apollon consulté par Chrémyle, citoyen athénien découragé par sa pauvreté, l'a engagé à accueillir chez lui le premier homme qu'il rencontrerait en quittant le sanctuaire. Ce premier homme venu a toutes les apparences d'un mendiant et il est aveugle, mais il s'appelle Ploutos ; il est, comme son nom l'indique, le dieu de la richesse, et c'est lui que Chrémyle intégrera à son foyer, lorsqu'il l'aura aidé à recouvrer la vue.

En attendant sur scène le retour du dieu guéri, la femme de Chrémyle (v. 768-69) rentre chez elle chercher les *katachusmata* : les dons de bienvenue que l'on répand (de *katacheô*, verser) sur ceux qui sont soumis à ces rites d'agrégation :

« Allons, je rentre chercher des dons de bienvenue comme pour des yeux nouvellement achetés. » (Traduction A. Paradiso⁴)

et aux vers 788-90 :

« (À Chrémyle) Ô le plus cher des hommes (À Chrémyle et Ploutos) Toi et toi aussi, salut à tous deux ! (À Ploutos) Voyons, car c'est la coutume que je prenne ces dons de bienvenue et les répande sur toi. »

Mais Ploutos juge plus convenable de célébrer le rite à l'intérieur de la maison, auprès du foyer :

« Nullement. Lorsque j'entre dans votre maison pour la première fois après avoir recouvré la vue, il convient que je n'en emporte rien, mais plutôt que j'y apporte. (La femme) Alors tu n'accepteras pas ces présents ? (Ploutos) Si, à l'intérieur, près du foyer, comme c'est l'usage. »

Ce sont les vers que la scholie au vers 768 commente en ces termes :

« On répandait des friandises sur les esclaves nouvellement achetés qui entraient chez leur maître pour la première fois. On amenait l'esclave auprès du foyer où on le faisait asseoir tout en répandant sur sa tête des petits gâteaux, des figues sèches, des dattes, des fruits secs et d'autres friandises. »

Quant à celui qui est crédité de ce geste, c'est le plus souvent la maîtresse de maison, ce qui, en tant que servante du culte d'Hestia lui revient de droit, mais aussi « les maîtres » (Harpocraton s.v.), ou encore « le maître ou la maîtresse » (Photius s.v.).

Le geste rituel d'aspersion et la nature des objets répandus, symboles de fécondité et de richesse, s'appliquent aussi aux nouveaux mariés accueillis pour la première fois dans leur *oikos*, ou à l'épouse, accueillie dans l'*oikos* de son mari.

Les pratiques quotidiennes

Au sein de l'*oïkos*, les pratiques religieuses quotidiennes s'organisent autour de quelques points forts de l'espace familial. En dehors de l'autel-foyer d'Hestia, deux autels de Zeus jouent un rôle central. L'autel de Zeus *Herkeios*, élevé dans la cour de la maison, reçoit un culte régulier sous la direction du chef de l'*oïkos*. Homère évoque, par l'intermédiaire de l'aède Phémios, les sacrifices accomplis sur cet autel par Laerte et son fils, Ulysse (XXII, 334-336). Euripide montre dans son *Héraklès* tout le groupe familial du héros, père, femme, enfants et esclaves réunis pour célébrer ce culte par un sacrifice qui, dans la tragédie, tournera au massacre (*Héraklès*, 925-928). Quant à Zeus *Ktésios*, protecteur des biens de la maison, l'orateur Isée y fait référence à propos des sacrifices accomplis en commun par Kiron et ses petits-fils pour attester ainsi leur statut d'héritiers (Isée, VIII, 16). La vie des membres permanents de l'*oïkos* est rythmée par la célébration de ces cultes familiaux, auxquels peuvent être associés les esclaves selon la volonté du maître. Ces derniers sont cependant exclus de la commensalité familiale, réservée aux membres libres de la famille, sinon à l'occasion des Kronia, si l'on en croit Philochore (FGrH. 328 F 97), fête célébrant la fin des moissons, et devenue, semble-t-il, une fête d'inversion, autre forme d'intégration par l'abolition momentanée de la norme. L'*oïkos* rassemble ainsi différents individus ou groupes d'individus dont le statut est en partie défini par leur fonction religieuse dans l'*oïkos*.

Sacrifices et supplications auprès de l'autel de Zeus

(Homère, Odyssée XXII, v. 330-338)

Au moment du grand massacre des Prétendants à la main de Pénélope et aux biens d'Ulysse, au chant XXII de l'*Odyssée*, l'aède Phémios est un des deux hommes, avec le héraut Médon, qui échapperont au glaive vengeur :

« Tenant entre ses bras la cithare au chant clair, il restait indécis, auprès de la poterne : quitterait-il la salle ? Irait-il au-dehors, à l'autel du grand Zeus, protecteur de la cour, s'asseoir contre ces pierres où Laërte et son fils faisaient jadis brûler tant de cuisses de bœufs ?... Dans la salle irait-il prendre Ulysse aux genoux ?... »

L'autel de Zeus *Herkeios*, dieu de l'enclos, est situé dans la cour de la maison. Il en protège l'espace et étend sa protection à tous ceux qui y

vivent. Se réfugier auprès d'un autel est un geste bien connu de supplication qui consiste à se placer sous le signe d'un dieu auquel on remet sa vie. Toucher à un suppliant est comme toucher à un bien du dieu lui-même. C'est l'équivalent de l'autre geste traditionnel de supplication qu'évoque aussi l'aède : prendre aux genoux celui auquel on abandonne ainsi sa vie. En rappelant les sacrifices passés à Zeus *Herkeios* accomplis par Laërte et son fils, le poète indique ce que le premier choix ajoute : le suppliant reconnaît par ce geste le pouvoir d'Ulysse sur ce domaine sur lequel il est en train de rétablir son autorité légitime. Zeus *Herkeios* est en effet le dieu patrimonial, celui dont le culte témoigne de l'appartenance à un sol et à une lignée.

Un sacrifice qui sombre dans la folie

(Euripide, Héraklès, v. 923-930)

Le messager raconte au chœur composé de vieillards thébains la folie d'Héraklès ; tout avait commencé par un sacrifice de purification après la mort de Lycos, tyran usurpateur, qu'Héraklès vient de châtier :

« Les victimes expiatoires étaient devant l'autel de Zeus,
le sacrifice de purification de la maison se préparait,
car, ayant tué le maître du pays, Héraklès l'avait jeté hors du palais.

Le chœur gracieux de ses enfants, son père et Mégara se tenaient près de lui.

Déjà la corbeille circulait autour de l'autel,
nous observions pieusement le silence ;
sur le point de saisir de sa main droite le tison
pour le plonger dans l'eau lustrale
le fils d'Alcmène s'arrêta sans rien dire⁵... »

À la scène paisible du héros en père de famille, s'apprêtant à offrir un sacrifice à Zeus, entouré de son vieux père, de sa femme et de ses fils, image familiale par excellence, va succéder le déchaînement de la folie voulue par Héra, et le meurtre, par Héraklès, de toute cette famille qu'il

vient d'arracher aux menaces de Lycos. Seul Amphitryon, le père, échappera aux flèches meurtrières. Le contraste est évidemment voulu de l'évocation paisible et familière à la vision de meurtre. Si l'épithète d'*Herkeios* n'apparaît pas dans ces vers, sa situation et la présence du père, des fils et de l'épouse, ainsi que le but du sacrifice qui se prépare, c'est-à-dire la purification de l'espace sur lequel veille le dieu, sont suffisants pour assurer qu'il s'agit bien de cette figure de Zeus.

Le court passage fournit aussi une belle évocation du déroulement de la première séquence d'un sacrifice de type *thusia*⁶ : la marche autour de l'autel, la circulation de la corbeille, le *kanoun*, dont des textes nous disent qu'il contient le couteau qui servira à immoler la victime, et les orges mêlés de sel que l'officiant répandra devant lui avant l'immolation proprement dite, le silence sacré qui s'établit, le tison enflammé, plongé dans l'eau du vase consacré, la *khernips*, dont on asperge l'autel, la victime et les assistants, autant de gestes qui préparent le moment de la mise à mort et y préludent en mettant en place l'atmosphère de religiosité et de concentration voulue. C'est au moment où Héraklès va accomplir ce dernier geste sacré que Lyssa, la Folie furieuse, fond sur lui, envoyée par Héra pour terrasser le héros. Au lieu du sacrifice purificateur et avant qu'il ait pu se purifier lui-même, il massacrera ses propres enfants. Nous assistons là à une des nombreuses perversions du sacrifice que la tragédie athénienne a mises en scène⁷.

Figure 1 « Dios Ktésiou », Zeus Ktésios, dieu du bien familial





Source : Relief béotien d'après J. Harrison, *Themis*, 1912, fig. 79

Les rituels consacrés à Zeus Ktésios

(Athénée⁸ Deipnosophistes)

Athénée définit le *kadiskos* comme « un récipient dans lequel on installe Zeus *Ktésios* », et il cite à l'appui l'auteur d'un ouvrage sur les pratiques rituelles : L'*Exégète*, d'Autocleides :

Les signes (*sêmeia*) de Zeus Protecteur des biens doivent être consacrés de cette manière : on prend un *kadiskos* neuf, à deux anses

avec un couvercle, on couronne de laine blanche les anses... et dans le récipient on place ce qu'on trouve et on verse de l'ambroisie. Cette ambroisie est composée d'eau pure, d'huile d'olive et d'un mélange de fruits (*pagkarpia*). »

Le *kadiskos* est plus qu'une offrande : il est le symbole, voire la représentation du dieu dispensateur de biens (comme le serpent celle de Zeus *Ktésios*, cf. fig. 1). Le verbe (*hidrusthai*) que nous traduisons par « consacrer », signifie au sens propre « installer », comme on installe dans une maison, ou encore « fonder, construire, élever », comme on construit un temple ou comme on élève une statue. Le récipient lui-même et les produits qu'il contient, signifient la prospérité que le dieu assurera à la maison dans laquelle il a été rituellement installé.

Un sacrifice familial à Zeus *Ktésios*

(Isée, *La succession de Kiron*, 16-17)

Isée est une source inestimable pour la connaissance des mœurs athéniennes du IV^e siècle avant J.-C. Orateur renommé, dans les onze discours qui nous ont été conservés, il plaide des affaires d'héritage qui dressent un tableau passionnant de la société athénienne d'alors.

Dans *La succession de Kiron*, le plaideur prétend prouver qu'il est fils d'une fille légitime de Kiron, et, à ce titre, que la succession de son grand-père maternel doit lui revenir. Parmi ses arguments, la participation aux sacrifices à Zeus *Ktésios* occupe une place de choix :

« Lorsqu'il sacrifiait à Zeus *Ktésios*, sacrifice auquel il donnait un soin particulier, où il n'admettait ni esclaves ni hommes libres étrangers à la famille, mais où il faisait tout de ses propres mains, nous y participions, nous touchions avec lui aux victimes et les déposions avec lui sur l'autel ; avec lui nous accomplissions tous les rites et il demandait pour nous la santé et la prospérité, comme il est naturel d'un grand-père. Pourtant, s'il ne nous avait pas regardés comme ses petits-fils, s'il n'avait pas vu en nous les seuls descendants qui lui eussent été laissés, il n'aurait jamais agi ainsi, mais c'est cet individu qu'il aurait pris à son côté, celui qui se prétend aujourd'hui son neveu. »

Le mot traduit par « prospérité » est « *ktêsin agathên* » : « des biens abondants », et dans le mot *ktêsis*, « bien, possession », on reconnaît évidemment le thème de l'épithète *ktesios* appliquée au dieu qui protège les possessions de la famille. La participation aux sacrifices à Zeus *Ktésios* apparaît comme une preuve de la qualité de petit-fils des plaideurs. C'est un sacrifice dont sont exclus tous ceux (esclaves où étrangers à la famille) qui n'appartiennent pas à la lignée paternelle, tous ceux qui n'ont pas accès au patrimoine. Les gestes du culte font eux-mêmes partie du patrimoine transmis : héritage religieux qui sanctionne le passage des biens protégés par le dieu, d'une génération à l'autre.

La fête des Kronia

(Philochore, FGrH. 328 F 97, Plutarque, *Moralia*, 1098 B-C)

Selon que l'on suit Philochore (IV^e siècle av. J.-C.) ou Plutarque (II^e ap.), l'accent est mis sur la commensalité exceptionnelle entre maîtres et esclaves, pour célébrer la récolte (*Hekatombaion* correspond à notre mois de juillet) ou sur le désordre et l'inversion :

« Les pères de famille consommaient les grains et les fruits déjà récoltés à la même table que les esclaves avec qui ils avaient enduré les travaux dans la chaleur de la campagne, car le dieu se plaît à cet honneur rendu par les esclaves en considération de leurs travaux. » (Philochore, *FGrH*. 328 F 97)

« Lorsque les esclaves fêtent les *Kronia*..., tu ne saurais supporter leur cri d'allégresse et leur tumulte, tels qu'ils en font par leur joie et leur grossièreté et quand ils parlent ainsi : "Pourquoi s'asseoir ? Buvons ! N'y a-t-il pas aussi des nourritures ? Malheureux ne t'envie pas toi-même !". D'abord ils poussèrent un cri de joie et le vin était mélangé ; alors quelqu'un apportant une couronne s'en ceint la tête ; et Phoibos chantait d'une façon disgracieuse, accompagné par l'ondoiement d'une belle branche de laurier, sans instrument. Pendant ce temps, quelqu'un, forçant la porte de la cour, appelait d'un cri aigu une belle compagne de lit. » (Plutarque *Moralia* 1098 B-C)

L'oïkos, une structure ouverte

L'unité religieuse et sociale de l'*oïkos* n'est pas une structure fermée. Elle peut, occasionnellement, s'ouvrir à des membres extérieurs appartenant à la communauté, voire à des étrangers, au sens de *xenoi* c'est-à-dire à des Grecs citoyens d'une autre cité. La pratique de l'hospitalité, les fêtes célébrées entre familles, qu'il s'agisse de rencontres festives dans le cadre civique ou de fêtes privées comme celles auxquelles donnent lieu les mariages, enfin, les rencontres dans le cadre des phratries, sont autant d'occasions pour l'*oïkos* de s'ouvrir à des individus ou à des groupes extérieurs appartenant à la même communauté ou à des membres de communautés étrangères.

Les pratiques d'hospitalité

L'accueil d'un étranger au foyer et à la table du maître de maison donne lieu à des pratiques rituelles rattachées à la *xenia*, l'accueil d'hospitalité. Elle instaure un lien social qui appelle la réciprocité. Cette pratique est placée sous le signe de Zeus *Xenios*, Zeus « hospitalier », garant des engagements pris de part et d'autre comme on le voit dans l'épopée, puis dans la tragédie. La *xenia*, l'accueil d'hospitalité, est une pratique attestée déjà dans l'épopée homérique⁹. Elle fonctionne comme une institution de cette société aristocratique que chante le poète et se trouve placée sous la protection de Zeus *Xenios*, Zeus Hospitalier. Protection nécessaire dans un monde où l'étranger est exposé aux hasards et aux risques des rencontres, elle est aussi un moyen d'établir entre les *oïkoi* des liens de réciprocité. Elle consiste à recevoir dans l'*oïkos*, pour un temps déterminé, un hôte connu ou inconnu, avec lequel s'établiront des liens durables, s'il est de statut équivalent à celui de l'hôte qui l'accueille. L'offrande de nourriture est le premier et le plus marquant des gestes d'hospitalité. Elle prend souvent la forme d'un festin partagé dans les maisons des « rois » ou « héros » de l'épopée ; elle s'accompagne de présents qui contribuent à nouer ces liens de réciprocité qui s'étendent d'une génération à l'autre. La société homérique est fondée sur l'échange de dons et de contre-dons ; les rapports d'hospitalité rivalisent avec le mariage pour l'établissement de liens et d'alliances entre groupes familiaux, sous forme de droits et de devoirs

codifiés. Il est significatif que le même mot *xenos* signifie à la fois étranger et hôte : ambivalence dont le sens est éclairé par de nombreux passages de l'épopée. L'étranger suscite d'abord la méfiance, voire la crainte, ce qui est justifié par les pratiques récurrentes de piraterie et de brigandage, et de ce fait il est exposé aux mauvais traitements voire à la réduction en esclavage. Seule, la dimension institutionnelle et religieuse de l'hospitalité le met à l'abri, en faisant de lui un protégé de Zeus. Bien sûr, le statut de l'étranger va déterminer les formes de cette hospitalité. Celui qui peut se recommander d'une lignée connue de celui qui le reçoit et qui appartient comme lui à l'aristocratie, n'aura pas le même accueil que le mendiant, même si Eumée le porcher peut affirmer dans l'*Odyssée* : « Étrangers, mendiants, tous nous viennent de Zeus¹⁰ . »

Ulysse hôte d'Eumée

(*Odyssée*, XIV, 184 et s.)

La première réaction d'Eumée, le porcher fidèle d'Ulysse, lorsqu'il découvre devant sa porte le vieillard en haillons sous lesquels il ne reconnaît pas son maître, est de le faire entrer chez lui, avant qu'aucune parole n'ait été échangée entre eux (v. 45-48) :

« Mais allons ! vieux, suis-moi ; entrons dans ma cabane ; je veux que, de son pain, de son vin, toi aussi tu prennes tout ton saoul, puis tu nous conteras d'où tu viens et les maux que ton cœur endura. »

Il s'agit du pain et du vin du maître absent dont les Prétendants se repaissent contre toute justice. L'idée sous-entendue est que le mendiant en profitera plus justement que ceux qui mangent le bien du maître. En accueillant l'étranger, le porcher accomplit le geste qui est dû à tout étranger en difficulté ; sous les auspices du vieillard, c'est à son maître, par personne interposée, qu'Eumée vient en aide. Ainsi se trouve concrètement rappelée la règle qui préside à la *xenia*, et à laquelle il vient de se référer implicitement en évoquant son maître : « Et lui, toujours errant, il a peut-être faim en quelque ville ou champ des peuples d'autre langue ». Mais, aussitôt restauré, une autre règle s'imposera, cette fois à l'hôte : dire d'où il

vient et raconter son histoire. Eumée ne se fait d'ailleurs pas faute de lui rappeler cette obligation, après le repas (v. 184-190).

« Mais toi, mon petit vieux, il te faut maintenant nous conter tes chagrins ; parle-moi sans détour : j'ai besoin de savoir. Quel est ton nom, ton peuple et ta ville et ta race ?... Et quel est le vaisseau qui vers nous t'apporta ? Comment les gens de mer t'ont-ils mis en Ithaque ? Avaient-ils un pays de qui se réclamer ?... Car ce n'est pas à pied que tu nous viens, je pense ! »

Questionnement qui revient inlassablement au fil de l'épopée, chaque fois qu'aborde un inconnu. Et Ulysse va le satisfaire d'un beau récit, entièrement mensonger, une belle histoire haletante d'aventures et de pirates. Mais ce qui compte, c'est qu'il a répondu aux questions posées, qui correspondent à une vraie enquête, destinée à satisfaire la curiosité de l'hôte mais aussi d'assurer sa sécurité : il doit savoir à qui il a affaire, connaître non seulement son identité, mais son origine, familiale et civique, afin de le situer par rapport au monde connu de lui. Ensuite il se renseigne sur son arrivée : avec qui et comment, ce qui peut lui indiquer le pourquoi de la présence sur cette île où tout le monde se connaît, de ce vieillard miséreux. Le respect de l'hospitalité n'exclut pas la méfiance et le souci de s'assurer à qui l'on parle et quelles sont ses intentions, même si l'on ne pose pas directement la question.

L'offrande des cadeaux

(Odyssée, XXIV, v. 265-287)

Ulysse se présente au vieux Laerte, son père, sous les traits d'un ancien hôte d'Ulysse :

« Jadis en mon pays, un homme vint en hôte, comme tant d'autres gens qui me venaient de loin : jamais ami plus cher n'est entré sous mon toit ! Il se disait d'Ithaque et vantait sa naissance, ayant pour père un fils d'Arkésios, Laërte. Je l'emmenai chez moi, le traitai de mon mieux et lui donnai mes soins : j'avais maison fournie ! Lorsqu'il partit, je lui fis les présents qu'il convient, il eut sept talents de mon bel or ouvré, sans

compter un cratère à fleurs, tout en argent, douze robes, autant de manteaux non doublés, et pour finir, il prit à son choix quatre femmes, parmi mes plus jolies et fines travailleuses ». Son père alors, avec des larmes lui répondit : « Etranger, tu es bien dans le pays que tu cherchais ; mais ce sont aujourd'hui des furieux qui en sont les maîtres. C'est en vain que tu as prodigué les présents : si tu l'avais trouvé vivant dans son pays d'Ithaque il ne t'aurait laissé partir sans te combler de dons, de prévenances, car c'est justice de rendre à qui donne. »

Le passage est particulièrement intéressant, car il atteste à la fois que l'hospitalité est une pratique régulière et coutumière (« comme tant d'autres gens qui me venaient de loin ») et que les questions posées par le vieil Eumée représentent bien la norme en la matière. En effet, elles sont sous-entendues derrière la présentation qui est faite d'Ulysse, présenté par son lieu d'origine, puis par son *genos*, sa lignée. Le passage nous renseigne tout particulièrement sur la coutume des dons et contre-dons et leur valeur d'instauration de liens entre deux *oïkoi*, à travers l'énumération des richesses données par l'hôte et la réponse endeuillée d'Eumée.

On mettra pour finir en parallèle deux textes qui illustrent de deux manières opposées, l'une positive, l'autre négative, les valeurs institutionnelle et religieuse de l'hospitalité dans la société aristocratique peinte par l'épopée. Le premier donne à voir l'arrivée et l'accueil d'Ulysse dans le palais du roi Alkinoos en Phéacie. Il est une mise en œuvre parfaite de tous les aspects de cette pratique. Le deuxième est un déni d'hospitalité de la part des Prétendants qui refusent d'exercer ce devoir envers un mendiant qui n'est autre, une fois encore, qu'Ulysse lui-même, revenu en son propre palais et déguisé par Athéna pour mieux éprouver ceux que leur conduite condamne.

Ulysse au palais d'Alkinoos

(Odyssée, VII, v. 133-167)

« Lorsque dans son cœur le héros d'endurance eut fini d'admirer, vite il franchit le seuil, entra dans la grand'salle et trouva, coupe en main, les rois de Phéacie (...) Sous l'épaisse nuée versée par Athéna, le héros

d'endurance alla par la grand-salle, vers Arété et vers le roi Alkinoos. Comme il jetait les bras aux genoux d'Arété, cet Ulysse divin, la céleste nuée soudain se dissipa et tous, en la demeure, étonnés à la vue de cet homme, se turent. Ulysse suppliait : "Arété qu'engendra le noble Rhéxénor ! je viens à ton mari, je viens à tes genoux après bien des traverses !... je viens à tes convives !... que le ciel vous accorde à tous de vivre heureux et de laisser un jour, chacun à vos enfants, les biens de vos manoirs et les présents d'honneur que le peuple vous offre !... Mais pour me ramener au pays de mes pères, ne tardez pas un jour : si longtemps, loin des miens, j'ai souffert tant de maux !". Il dit et près du feu, au rebord du foyer, il s'assit dans la cendre, et tous restaient muets. Enfin dans le silence, on entendit la voix du vieil Echénéos (...) "Il n'est, Alkinoos, ni bon ni convenable qu'un hôte reste assis dans la cendre, par terre, au rebord du foyer. Si tous nous nous taisons c'est pour te laisser dire... Relève l'étranger, fais-le asseoir en un fauteuil aux clous d'argent, puis ordonne aux hérauts de mélanger du vin : que nous buvions encore au brandisseur de foudre, à Zeus qui nous amène et recommande à nos respects les suppliants ! et dis à l'intendante de prendre en sa réserve le souper de notre hôte !" »

Alkinoos s'empresse de suivre le conseil et tous boivent bientôt au Zeus des suppliants.

Si Ulysse s'adresse d'abord à Arété, c'est sur le conseil exprès d'Athéna qui connaît le pouvoir de la reine sur son époux. L'attitude d'Ulysse est l'attitude rituelle du suppliant : prendre les genoux, c'est s'en remettre au pouvoir de celui qu'on supplie, homme ou dieu, c'est, quand il s'agit d'un humain, prendre à témoin le Zeus des suppliants, et appeler par là la vengeance sur celui qui ne respecterait pas la loi qui fait obligation d'écouter le suppliant et de lui accorder le secours qu'il demande. Le geste de s'asseoir au foyer a la même signification. Le foyer est sacré et son contact protège de ce fait celui qui s'y assoit.

Le geste d'Ulysse s'explique par les recommandations de Nausicaa, la fille d'Alkinoos : elle a prévenu Ulysse que les Phéaciens étaient méfiants vis-à-vis des étrangers. Mais ils sont en même temps des passeurs (XVI, 227-228), ce qui explique la requête d'Ulysse.

Ulysse en mendiant devant les Prétendants

(Odyssée, XVII, v. 338-387)

Ulysse est rentré à Ithaque, il s'est fait reconnaître de Télémaque et vient maintenant affronter les Prétendants sous son apparence de mendiant pour mieux les confondre ensuite :

« Mais voici qu'après lui, Ulysse était entré : restant au seuil poli, il s'assit dans la porte. Télémaque appela le porcher et lui dit (il avait pris, dans la plus belle des corbeilles, un gros morceau de pain, avec autant de viande que ses deux mains, en coupe, en pouvaient contenir) : "Va porter à notre hôte et dis-lui qu'il s'en vienne quêter, de table en table, à chaque prétendant ; car réserve ne sied aux gens dans la misère." Il dit et le porcher eut à peine entendu qu'il s'en allait trouver Ulysse (...). Ulysse l'avisé lui fit cette réponse : "Zeus roi, je t'en prie, rends heureux Télémaque entre tous les humains, et que le plein succès comble tous ses désirs !" Il dit et, des deux mains, prit le pain et la viande qu'à ses pieds il posa sur l'immonde besace, puis se mit à manger, cependant que chantait l'aède en la grand'salle : Athéna vint alors dire au fils de Laërte de mendier les croûtes auprès des Prétendants pour connaître les gens de cœur et les impies ; mais aucun ne devait échapper à la mort. »

(Antinoos, le chef des Prétendants, interpelle alors Ulysse) : "Pour gâter nos festins, quel dieu nous amena le fléau que voilà ?... Au large ! Halte là ! ne viens pas à ma table ou tu vas à l'instant retrouver les douceurs de l'Égypte et de Chypre (où Ulysse prétend avoir été esclave) !" »

Télémaque inaugure le geste d'accueil en tant que chef de l'*oïkos* en l'absence d'Ulysse.

L'étranger ici n'est pas un homme de belle apparence qui peut se réclamer d'un nom et d'une lignée. Ce qui motive le geste d'hospitalité c'est le respect des dieux et de la misère. Qui sait ce que l'avenir réserve ? le plus valeureux peut devenir esclave, et qui sait si un dieu ne se cache pas sous l'apparence du mendiant ?

Le comportement d'Antinoos le condamne, mais il est en même temps un signe qui le marque : ce n'est pas à cause de ce comportement qu'il périra. Son refus violent fait partie du « portrait » du personnage caractérisé comme le « mauvais hôte ». Il le désigne comme future victime.

À l'époque classique, le souvenir de ces pratiques est conservé par la tradition aristocratique ; d'autre part, l'accueil des étrangers appartenant à l'élite sociale est relayé par la pratique de la proxénie ; recevoir au foyer de la maison ou de la cité reste une pratique sentie comme reliée au culte des dieux ; le même mot : *hestiân*, signifie recevoir à sa table et donner l'hospitalité, c'est-à-dire recevoir à son foyer ; intégré provisoirement à l'espace domestique, comme les nouveaux mariés ou les esclaves y étaient intégrés durablement, l'étranger était de ce fait associé au groupe familial et jouissait à ce titre d'un statut lui assurant protection et soutien.

Les devoirs de l'hospitalité et sa valeur de piété ne sont nulle part mieux soulignés que dans la tragédie *Alceste* d'Euripide.

Alceste, une tragédie de l'hospitalité

Admète, roi de Thessalie, est un hôte modèle et Apollon, qu'il a reçu durant son exil sur terre, veut l'en récompenser en lui offrant de ne pas mourir à son heure, pourvu que quelqu'un le remplace ; ce sera son épouse Alceste, qui, après que les parents d'Admète se sont dérobés, est seule à vouloir affronter la mort par amour de son époux. Mais Héraklès à son tour se présente en hôte, et, malgré la mort de sa femme, Admète le recevra, au risque d'être jugé « trop hospitalier » (*agan philoxenos*) par son serviteur (v. 809). C'est pourtant par reconnaissance pour cette qualité qu'Héraklès s'engagera à affronter Thanatos, la Mort, pour ramener Alceste des Enfers. D'une certaine manière, *Alceste* est une tragédie sur l'hospitalité, et de l'hospitalité. Jusqu'où doit aller la philoxénie ? y a-t-il des limites à l'exercice de l'hospitalité ? Le personnage central de la tragédie est défini par sa qualité même de *philoxenos*, qualité qui l'isole des autres dans son excès, mais qui le rapproche des dieux. Ce qui se joue dans la tragédie : la mort puis le retour de son épouse Alceste, sont déterminés par cette pratique. La tragédie est contenue entre deux formules qui célèbrent

l'hospitalité d'Admète. Celle d'Apollon d'abord, qui rappelle son exil sur la terre, imposé par Zeus :

« C'est ainsi que je vins dans ce pays mener au pré les bestiaux de mon hôte, et j'ai jusqu'à ce jour protégé sa maison. Juste moi-même, j'ai rencontré un juste dans le fils de Phérès. Il devait mourir et je l'ai sauvé... » (v. 8-11)

À cet hommage qui ouvre la tragédie répond l'éloge et l'encouragement d'Héraklès dans les derniers vers de la tragédie :

« Continue, Admète, à montrer à tes hôtes la piété d'un juste » (v. 1147)

Toute la tragédie est contenue entre ces deux formules. Le drame et la mort d'Alceste sont enchâssés entre deux *xeniai*. Admète est un héros de l'hospitalité qui la fait passer avant tout autre préoccupation, y compris la destruction de son foyer et la mort de sa femme. La profondeur de son deuil semble avoir pour premier objectif de mettre en évidence la piété de son choix. La réponse à la question posée semble être : non, on ne peut être « trop » hospitalier. C'est le sens qu'il faut donner au troisième stasimon du chœur, au moment où Admète, contre l'avis du coryphée (le chef du chœur) vient d'affirmer son intention d'accueillir Héraklès, malgré son deuil.

Un héros de l'hospitalité

(Alceste, v. 545-567)

Admète à Héraklès à qui il a parlé de la mort d'un étranger pour expliquer l'atmosphère de deuil de sa maison, en lui cachant qu'il s'agit de la mort de sa femme :

« Il n'est pas question que tu ailles au foyer d'un autre (à un esclave) Toi, conduis-le. Va lui ouvrir l'appartement des visiteurs qui donne sur la campagne. Charge ceux qui en ont le soin de mettre à sa disposition abondance de vivres. Puis fermez bien les portes de la cour. Il ne faut pas que ceux qui mangent entendent pleurer, et rien ne doit gêner nos hôtes.

Le coryphée : Que fais-tu ? Dans le grand malheur qui t'accable, Admète, tu as le cœur à l'hospitalité ? Es-tu fou ?

Admète : Et si de ma maison et de ma ville j'avais écarté celui qui demandait l'hospitalité, m'en approuverais-tu davantage ? Sûrement non. Mon malheur n'en serait pas moindre et moi j'aurais manqué à mon devoir envers un hôte. À mes malheurs j'aurais ajouté un autre malheur : que ma maison soit appelée ennemie des hôtes, quand moi-même je trouve le meilleur accueil chez Héraklès, s'il m'arrive d'aller dans l'aride pays d'Argos.

Le coryphée : Pourquoi alors lui cacher ton malheur présent quand il vient en ami, comme tu le dis toi-même ?

Admète : Jamais il n'aurait consenti à entrer dans la maison s'il avait connu nos malheurs, et si peu que ce fût. Plus d'un, je le sais, me trouvera fou d'agir ainsi et me blâmera. Mais ma maison ne sait pas repousser les hôtes ni leur refuser les honneurs qui leur sont dus. »
(Traduction modifiée)

Devoir impérieux, l'hospitalité teste ici la piété du héros, et c'est d'avoir fait passer avant tout le respect de l'hôte qui vaudra à Admète de retrouver sa femme. On reconnaît ici le thème du repas offert en signe de bienvenue (repas exceptionnellement solitaire ici, étant donné les circonstances) et le thème de la réciprocité : l'hôte est toujours en dette vis-à-vis de celui qu'il reçoit dans le cadre des liens créés.

Les visiteurs divins

(Alceste, v. 568-605)

Le troisième *stasimon* associe les deux visiteurs divins, Apollon et Héraklès précisément au milieu de la tragédie, entre l'accueil d'Héraklès et la sortie du convoi funèbre.

« Maison toujours hospitalière d'un maître généreux

C'est toi qu'Apollon, le dieu de Pythô à la lyre mélodieuse a choisi d'habiter. Il a accepté de servir en berger dans tes pâturages,

Et sur la pente des collines
Il prenait la flûte et sifflait pour tes troupeaux des airs d'hyménée (...)
Voilà pourquoi il regorge de troupeaux Le foyer qu'Admète habite ;
Son beau domaine au bord du lac Bolbé aux belles eaux
Ses champs labourés et ses longues plaines
Du côté où le Soleil arrête ses chevaux,
Laissant le ciel noir derrière eux
Vont jusqu'au pays des Molosses
Et, vers l'Égée
Jusque là où le Pélion tombe à pic dans la mer
Là règne Admète
Et maintenant encore, il a ouvert sa maison
Et reçu son hôte, avec ses yeux en pleurs,
Quand le corps de sa femme chérie
N'a pas encore quitté la maison. Un noble cœur est porté au scrupule
Et va toujours au-delà du devoir
L'homme de bien détient toute sagesse,
Je l'en admire.
Qui honore les dieux connaîtra le bonheur,
Tel est mon ferme espoir. » (Traduction modifiée)

La leçon est claire : la récompense de la piété est la prospérité (ici la multiplication des troupeaux d'Admète) ; la générosité des hommes dans l'hospitalité, même si ce n'est pas comme ici celle d'un dieu, appelle en retour la générosité des dieux. D'ailleurs le chœur célèbre à travers Admète, un comportement élargi à la valeur d'un modèle. Ici, la conclusion heureuse de la tragédie donnera raison à l'espoir du chœur. Alceste arrachée à Thanatos, le dieu qui conduit les morts chez Hadès, sera ramenée chez elle par Héraklès et remise par lui à son époux éploré ¹¹.

La fête des phratries

Le rapport des familles aux phratries représente un autre chapitre de ces liens de l'*oïkos* et des individus qui le constituent avec des milieux plus larges, intermédiaires entre l'*oïkos* et la cité.

À l'occasion des Apatouries, une fête qui se célèbre chaque année dans tout le monde ionien, c'est dans le cadre des phratries que les familles se retrouvent. Le parcours individuel de chaque citoyen passe par sa reconnaissance et son accueil au sein d'un de ces groupes qui rassemblent autour d'un culte commun les familles dont les membres, à travers cette célébration se reconnaissent comme « frères » (phratères). Les phratries recouvrent, à l'époque classique, l'ensemble du corps civique. Elles célèbrent en même temps, au mois de Pyanopsion (octobre/novembre) la fête des phratries, placées à Athènes sous le signe d'Apollon *Patrôos*. Notamment, on sacrifiait chèvres et moutons pour célébrer l'inscription sur les registres de la communauté des enfants nés dans l'année, ou pour annoncer le mariage d'un phratère (offrande de la *gamelia*). C'est à l'âge de seize ans, âge de la puberté légale, que se fait la présentation du garçon, par son père, devant la phratric, c'est-à-dire qu'il jure que le futur éphèbe est bien athénien, fils d'un citoyen athénien, par naissance ou par adoption : c'est aussi en l'introduisant dans sa phratric qu'un père adoptif fait reconnaître celui qu'il considère désormais comme son fils (Isée, II, 14). Cette présentation donne lieu à un sacrifice, le *koureion*, du nom de la victime immolée à cette occasion ; c'est le moment où le jeune garçon, devenu pubère, offre sa chevelure aux dieux. Admis dans la phratric à la suite d'un vote, qui a lieu au troisième jour des Apatouries et appelé *koureotis*, il participe au banquet commun qui marque son intégration à la communauté adulte¹². Une fête parallèle à celle des Apatouries existait à Delphes, où elle portait le nom d'*Apellai*. Les modalités d'admission des jeunes dans la phratric des Labyades, connues par une longue inscription, sont comparables à celles de la phratric des Démotionides, avec, notamment, l'offrande de victimes appelées ici *appelaia*¹³. D'autres offrandes sont prévues pour la naissance (les *paideia*) et pour le mariage (les *gamela*).

La fête des Apatouries est une occasion de rencontrer ceux des membres de la phratrie qui n'habitent pas le même dème et se réunissent pour la circonstance. On fêtera ensemble les événements familiaux associés à cette célébration sous le signe du Zeus des phratries, bénéficiaire des sacrifices des trois jours de la fête. La célébration est une occasion de renforcer les liens entre les individus et la cohésion du groupe. Enfin, la fête semble être encore l'occasion d'une manifestation de deuil de la part de ceux qui ont perdu dans l'année un parent ; Xénophon raconte comment, au cours de la guerre du Péloponnèse, Thérarmène joue de cette solidarité et du pouvoir de la fête sur les imaginations pour manipuler l'Assemblée réunie le deuxième jour des Apatouries, et faire condamner les stratèges, vainqueurs aux îles Arginuses, mais accusés de n'avoir pas recueilli les naufragés : « Là-dessus arriva la fête des Apatouries, où les gens des phratries et les parents se réunissent entre eux. Alors Thérarmène et ses amis organisèrent une manifestation d'hommes vêtus de noir et tondus ras - comme il y en avait beaucoup en raison de la fête — pour venir à l'Assemblée, comme s'ils étaient les parents des morts¹⁴. »

Les phratries et la fête des Apatouries

(Décret d'Hiéroclès, 396-395 av. J.-C., IG II² 1237)

Un décret gravé sur une stèle de marbre dans la 2^e moitié du IV^e siècle a été retrouvé à Décélie, un dème de l'Attique à une dizaine de kilomètres au nord-est d'Athènes. Il permet de se faire une idée du fonctionnement d'un de ces groupes. Ce bourg était alors le centre de la phratrie des Démotionides (« Les descendants de Démotion », ancêtre commun reconnu par tous les membres du groupe). Les phratères s'y rencontraient pour y sacrifier sur l'autel de Zeus *Phratrios* (« protecteur des phratries ») une fois l'an et y partager le banquet qui suivait, alimenté par les victimes consacrées ce jour-là.

« Décret des phratères rendu sur proposition d'Hiéroclès, Phormion étant archonte à Athènes, Pantaclès d'Æon étant phratriarque.

Sur tous ceux qui n'ont pas encore été soumis au vote d'admission, conformément au statut des Démotionides, les phratères voteront immédiatement ; ils s'engageront au nom de Zeus *Phratrios* et prendront leur jeton de vote (*psêphos*) sur l'autel. S'il apparaît qu'une personne a été indûment introduite dans la phratrie, son nom sera rayé par le prêtre et le phratriarque du registre conservé chez les Démotionides et de la copie dudit registre, et celui qui aura introduit l'exclu devra cent drachmes qui seront consacrées à Zeus *Phratrios*, le prêtre et le phratriarque recouvreront cette somme, sinon ils la devront eux-mêmes.

À l'avenir le vote d'admission aura lieu une année après l'offrande du *koureion* à la fête des Apatouries, au jour dit *koureotis* et le jeton de vote sera pris sur l'autel. (...)

À l'avenir on amènera les victimes, *méia* et *kouréia*, à Décélie auprès de l'autel. Quiconque ne sacrifiera pas sur l'autel devra cinquante drachmes qui seront consacrées à Zeus *Phratrios*. Le prêtre recouvrera cette somme ; sinon il la devra lui-même (à moins qu'il ne survienne une peste ou une guerre). S'il survient quelque empêchement de ce genre on amènera les *méia* et les *kouréia* à l'endroit que le prêtre aura fait connaître par affiche. L'avis sera inscrit trois jours avant le Banquet, sur une tablette blanchie de la largeur d'un empan au moins, à l'endroit où les gens de Décélie se rencontrent dans la ville. Le prêtre fera graver à ses frais sur une stèle de marbre qui sera placée en avant de l'autel de Décélie le présent décret et le tarif des prélèvements¹⁵. »

Le décret, dont ne sont reproduits ici que des extraits, porte essentiellement sur le vote d'admission des nouveaux phratères, les modifications de fonctionnement, la gestion financière des amendes et la fourniture des victimes en vue du banquet du troisième jour. Il fait référence à cette occasion aux différentes cérémonies qui se déroulent à l'occasion des Apatouries : vote d'admission des jeunes phratères qui viennent d'atteindre seize ans révolus et souhaitent être reconnus comme membres à part entière ; sacrifice du *koureion*, c'est-à-dire du mouton célébrant ce passage du jeune garçon devenu pubère, dans une nouvelle classe d'âge, étape décisive vers l'acquisition de la citoyenneté, sanctionnée, à dix-huit ans, c'est-à-dire deux ans plus tard, par son inscription sur les registres du

dème. Le troisième jour des Apatouries est aussi l'occasion pour le père de famille de présenter aux phratères l'enfant né dans l'année, moyennant une offrande moins importante (le *meion*). On notera qu'un des objectifs du règlement semble être précisément de contrôler la légitimité de l'admission en disjoignant (un an d'écart entre le sacrifice et le vote) l'offrande du *koureion* et le vote d'admission, et en prévoyant une forte amende pour celui qui aurait usurpé le titre de phratère ou aurait prêté la main à cette usurpation. La reconnaissance officielle de la phratrie : l'inscription sur son registre est en effet un argument décisif pour l'inscription ultérieure sur le registre, du dème et donc pour l'accès à la citoyenneté, et pour les revendications de patrimoine devant les tribunaux. On notera que le vote est placé directement sous le contrôle de Zeus par l'usage de l'autel pour y placer les bulletins de vote, et que tout est fait pour assurer la plus grande publicité aux informations concernant la phratrie (emplacement de l'affichage, précisions sur sa présentation matérielle).

La gamelia

(Succession de Kiron, VIII, 18-19)

Dans le plaidoyer sur *La succession de Kiron*, l'orateur Isée, au nom de ses clients, fait référence, pour prouver leur légitimité et donc leur droit à revendiquer l'héritage de leur grand-père, aux cérémonies devant la phratrie, à l'occasion du mariage du père du demandeur, puis à celle de la naissance de ses enfants. Cette référence est une pratique courante, que l'on retrouve dans d'autres plaidoyers et qui illustre le rôle de cette instance dans la vie des familles et des individus.

« Quand notre père prit notre mère en mariage, il offrit un repas de noces et y invita trois de ses amis en même temps que ses proches ; il donna aussi aux membres de sa phratrie un repas solennel, conformément à leurs statuts (...) dès notre naissance, il nous présenta à sa phratrie en déclarant sous serment, conformément aux statuts, que nous étions nés d'une citoyenne, mariée légalement ; des membres de sa phratrie, aucun ne fit opposition ni ne contesta la vérité de sa déclaration ; pourtant, l'assemblée était nombreuse, et l'examen, en

pareil cas, est rigoureux. Or, vous ne pourriez croire que, si notre mère avait été ce que prétendent nos adversaires, notre père eût donné un repas de noces ou un banquet solennel à sa phratricie ; non, il eût tenu tout secret. »

D'ailleurs, l'argument peut se retourner, et servir à prouver l'illégitimité de l'adversaire. Témoin, ce passage d'un autre discours du même Isée, dans *La succession de Pyrrhos* (III, 76) où il s'agit de montrer que Philé, au nom de qui Xénoclès, son mari, réclame l'héritage, est la fille d'une concubine de Pyrrhos et donc une bâtarde, exclue, à ce titre de la succession... c'est ce que tente de prouver le neveu dudit Pyrrhos :

« Or notre oncle n'a jamais offert de repas de noces et cette fille dont nos adversaires attestent la légitimité, jamais il n'a jugé bon de la présenter aux membres de la phratricie, en dépit de leurs statuts, pour le prouver, on va vous lire le témoignage des membres de sa phratricie... »

La fête des Apatouries est une des grandes fêtes de la vie des garçons. Elle les fait passer du statut d'enfant au statut de « jeune » (*neos*). Elle marque leur inscription dans la communauté civique par le biais de la phratricie, c'est-à-dire d'un groupe de citoyens avec lesquels chacun d'eux aura des liens privilégiés tout au long de sa vie. C'est à eux qu'il offrira un banquet lorsqu'il se mariera, puis pour annoncer à son tour la naissance de ses enfants. La phratricie est un des groupes de sociabilité dans lesquels se trouve évoluer l'individu grec libre. Mais la fête des Apatouries est aussi une grande fête pour la cité, puisqu'à cette occasion, c'est l'ensemble des phratricies, donc des citoyens, qui célèbrent Zeus *Phratrios*, comme si, ce jour-là, tous les citoyens étaient « frères » au sens social du terme.

Mariages

Autre occasion de l'ouverture de l'*oïkos*, le mariage ne donne pas lieu à une cérémonie religieuse, il n'est pas non plus une institution civique, mais il est le résultat d'un contrat privé entre deux citoyens : le père ou le *kurios* de la fille et le futur gendre. Un ensemble de rites précède, accompagne et suit le moment où la fille quitte l'*oïkos* où elle a été élevée, pour suivre son époux¹⁶. Le jour du *gamos* proprement dit est l'occasion d'un banquet donné

dans la maison du père de la fille, où se rassemblent, à des tables et peut-être dans des salles séparées hommes et femmes des deux familles concernées. Mais la jeune fille a pris auparavant congé de sa vie de vierge (*parthenos*, mot qui renvoie à une dimension sociale, « fille qui n'a pas connu le mariage », plus que physiologique).

Les rites préliminaires se déroulent parallèlement dans la maison de la fille et du garçon. Ménandre (fin du IV^e siècle), dans *La Samienne*, nous permet de suivre ces préparatifs dans les deux familles concernées : le sacrifice et le repas des *proteleia*, le bain nuptial. Garçon et fille, chacun de leur côté prennent congé de leur statut pré-matrimonial en consacrant aux divinités concernées les objets qui le caractérisaient. Les rituels matrimoniaux proprement dits sont destinés aux divinités du mariage, dont la liste est variable. Pour Plutarque, elles comportent Zeus *Téléios*, Héra *Téleia*, Aphrodite, Peitho et Artémis (*Moralia* 264 B). Là encore, un sacrifice est offert, suivi d'un repas : *gamos*, qui donne son nom à l'ensemble des rites de la journée. Il accueille de nombreux convives dans le cadre familial. Il est offert par le père de la jeune fille qui invite à cette occasion parents, voisins et alliés. Si la dimension festive semble l'emporter à nos regards modernes sur la dimension religieuse, le rôle du sacrifice et du repas commun, à chaque étape des cérémonies, rappelle la fonction de cette commensalité familiale aux moments décisifs de la vie des membres de la communauté : en assurer et en renforcer la cohésion. Il faut évoquer ici le rôle spécifique du groupe des femmes de l'*oikos* dans la préparation des mariés, et tous les gestes destinés à les placer sous la protection des divinités qui veillent aux unions heureuses. La fête dans l'*oikos* se prolonge par le cortège qui accompagne la jeune épousée jusqu'à la maison de l'époux ou de ses parents.

Prière pour la vierge Timaréta

(Épigramme VI, 280)

Un certain nombre d'épigrammes votives (poèmes associés à des offrandes ou en tenant lieu) de l'*Anthologie Palatine*¹⁷ font référence à cette séparation. On en citera deux ici. La première évoque une déesse impliquée

dans l'éducation des filles et des garçons, et dans leur passage à l'âge « adulte », et souligne aussi la jeunesse des filles données en mariage, qui passent bien souvent sans transition de leur vie de fillettes à celle d'épouses et de mères.

« Au moment de se marier, Timaréta t'a consacré, à toi déesse de Limné, ses tambourins, le ballon qu'elle aimait, la résille qui retenait ses cheveux. Et ses boucles, elle les a dédiées, comme il convenait, elle vierge, à la déesse vierge, avec ses vêtements de jeune fille. En retour, fille de Léo, étends la main sur la fille de Timarétos et veille pieusement sur cette pieuse fille. »

La jeune fille dont il est question est à la veille de son mariage et son offrande fait partie des rites traditionnels à ce moment précis : signe de rupture avec l'enfance, à travers les objets qui en définissent les occupations, le jeu et l'insouciance en même temps que la parure. Artémis est ici invoquée par une épithète qui est la sienne dans un sanctuaire situé à la limite entre Laconie et Méssénie, en un lieu où des rituels de passage étaient précisément accomplis en son honneur par les jeunes lacédémoniennes (cf. Pausanias IV, 16,9-10)¹⁸.

Prière pour une fillette à marier

(Épigramme VI, 281)

« Toi qui hantes le Dindymon et les montagnes de la Phrygie au sol brûlé, Mère très vénérable, daigne faire croître en beauté la petite Aristodikè, fille de Sciléné, jusqu'à ses noces et son mariage, terme de sa vie de jeune fille. C'est pour obtenir cette faveur que si souvent, à l'entrée de ton temple et devant ton autel elle a secoué en tous sens sa chevelure virginale. »

Cette épigramme, attribuée à Léonidas de Tarente, situe le mariage dans un avenir encore non défini, mais en fait déjà le terme de la vie de la *parthenos*, et place sous son signe le développement de la fillette : c'est sa perspective qui justifie la bienveillance demandée à la déesse invoquée et les rituels accomplis par la jeune Aristodikè dont le nom suggère une

parenté aristocratique. Cette chevelure virgine qu'évoque le poème et dont le mouvement gracieux est, comme la danse qu'il suppose, déjà une forme d'offrande à la divinité, c'est précisément ce qui deviendra, au moment du passage à l'état d'épouse, objet d'offrande, avec les jouets évoqués plus haut et le tambourin, associé à ces exécutions chorales auxquelles se livrent ensemble les jeunes filles de l'aristocratie.

Chant d'Hyménée

(Épithalame d'Hélène, v. 49-53)

Passé le banquet offert par le père, une procession se forme qui escorte la jeune épousée jusqu'à la maison de son époux ou de ses parents, d'autres rites y accueilleront la nouvelle venue à son nouveau foyer (cf. *supra*). C'est devant la chambre nuptiale qu'est censé se dérouler le chant appelé hyménée, qu'interprètent les compagnes de la jeune mariée. Quelques œuvres littéraires en ont conservé le modèle ; des plus anciennes (Alcman, Sappho) il ne reste que des traces. L'*Épithalame d'Hélène*, composé à l'époque alexandrine par le poète Théocrite de Syracuse, nous en offre un pastiche et une célébration savante. En voici quelques vers :

« Sois heureuse, jeune épouse ; sois heureux, gendre d'un noble beau-père. Puisse Léto vous donner, Léto nourricière d'enfants, une belle progéniture ; Cypris, la déesse Cypris, l'égalité d'un amour réciproque ; et Zeus, le fils de Cronos, une prospérité impérissable, qui, des mains de nobles possesseurs, passe à de nobles possesseurs encore. »

S'il s'agit ici de rien moins qu'Hélène et Ménélas, tous deux de race royale, voire d'ascendance divine, les chants et les danses n'en font pas moins partie de toute cérémonie nuptiale, comme l'invocation des divinités censées protéger le mariage, au nombre desquelles Zeus, le tout premier, qui forme avec Héra le couple par excellence, ici évoqué comme protecteur des biens du patrimoine ; et Cypris, autre nom d'Aphrodite, qui veille sur la rencontre sexuelle et son accomplissement heureux. C'est pourquoi elle est, dans d'autres listes associée à Peitho, déesse de la persuasion. Enfin, Leto, mère d'Apollon et d'Artémis, les jumeaux divins (on sait par le mythe de

Niobé combien elle est jalouse de cette prérogative - cf. ch. 6) est ici invoquée comme garante de la fécondité de l'union.

Figure 2 Charon, le nocher des morts



Source : Athènes, Musée national archéologique, inv.
MN 1759, ARV² 137611. Photo André Held.

L'épithalame de Théocrite rappelle que l'objet de tout mariage est, avant tout, la procréation d'enfants, dont un au moins doit être un garçon, pour assurer la continuité de la lignée paternelle et la préservation de ses biens, sinon son accroissement. C'est ce que suggère l'ordre des invocations : la naissance de beaux enfants est, dans le mariage, la justification du plaisir apporté par « l'égalité d'un amour réciproque » (*ison erasthai allalôn*) sous le signe de Cypris, et la garantie que la lignée se poursuivra d'*eupatrides* en *eupatrides* (les « biens nés »).

La mort

Comme la naissance et le mariage, la mort est un « passage », qui concerne au premier chef la famille et l'*oikos*. À ce titre, elle est l'occasion de pratiques rituelles qui doivent assurer l'accès du mort à son nouveau statut et d'autre part, accompagner la séparation des vivants d'avec le mort par la célébration et le travail du deuil¹⁹. Libations, sacrifices, purifications, accompagnent les principaux actes rituels. Les représentations figurées et les œuvres littéraires associent au passage proprement dit la figure de Charon, le nocher des morts, qui leur fait traverser dans sa barque le fleuve Achéron qui sépare le domaine des vivants de celui des morts. Elles montrent aussi Thanatos venant réclamer ses victimes. Enfin, elles désignent Hadès comme le souverain du royaume des défunts. Mais aucun dieu n'est directement invoqué au cours des cérémonies qui accompagnent les funérailles. Les dieux sont définis par leur immortalité et, comme le dit Artémis dans la tragédie d'*Hippolyte* : « Il ne m'est pas permis de voir des trépassés, ni de souiller mon œil au souffle des mourants » (v. 1437-38).

La première phase des funérailles se déroule dans l'*oikos*. Le mort (quel que soit son sexe) est d'abord préparé rituellement par les femmes qui le lavent, l'habillent et le parfument avant de le déposer sur un lit orné de couvertures. Un récipient d'eau est placé devant la porte de la maison, signalant à la fois la maison du mort et assurant la purification de la souillure due à la mort. Dès lors commence la deuxième phase, celle de l'« exposition » du mort (*prothesis*). Entouré des membres de la famille les

plus proches, et des lamentations rituelles des femmes, accompagnées des gestes du deuil.

Figure 3 Les femmes de la parenté entourent le mort. Au pied du lit, les hommes



Source : D'après un pinax du Louvre (vers 500).
Dessin Fr. Lissarrague.

Le mort reçoit le dernier hommage et les adieux des parents et des amis. Le lendemain a lieu l'*ekphora*, la procession qui accompagnera le défunt jusqu'au cimetière, hors de la ville. Là encore, hommes et femmes de la famille sont présents, les hommes en tête du cortège, les femmes derrière. C'est sur cette partie publique des funérailles que portent les différentes lois dont témoignent pour nous textes littéraires et inscriptions. Elles tendent à contrôler et limiter la compétition dont ces funérailles peuvent être l'occasion, surtout à l'époque archaïque entre familles aristocratiques, qui rivalisent entre elles à cette occasion par l'étalage d'un luxe qui renforce leur visibilité sociale et affirme leur rang dans la cité. C'est ainsi du moins qu'on interprète le plus souvent les lois attribuées à Solon ou à d'autres législateurs et qui limitent le nombre des participants, le luxe vestimentaire, et règlent même l'heure de la procession (autorisée seulement de nuit), l'intensité des lamentations et des gestes de deuil.

Les femmes de la maison jouent un rôle essentiel dans les rituels de purification qui suivent la naissance, dans les rites et bains qui accompagnent les préparatifs des noces, dans la préparation du mort et le deuil à l'intérieur de l'*oïkos*, comme dans les cultes quotidiens, notamment

celui d'Hestia. Mais leur intervention est toujours subordonnée à l'autorité du chef de l'*oïkos* qui est en même temps leur *kurios*, c'est-à-dire leur garant légal. Les lois particulières les concernant montrent partout, et pas seulement à Athènes, le souci d'encadrer leurs apparitions dans l'espace public, même quand celles-ci répondent à des motifs privés.

Loi de Solon : les femmes du cortège

(Démosthène, Contre Macartatos, 62)

Une loi attribuée à Solon est citée par Démosthène dans son discours *Contre Macartatos* (62).

« Le mort sera exposé à l'intérieur de la maison, comme on voudra. Il sera enlevé le lendemain, avant le lever du soleil. Dans le convoi, les hommes marcheront devant, les femmes derrière. Les femmes n'auront le droit de pénétrer dans la maison du mort ou de suivre son convoi jusqu'à la tombe que si elles ont plus de soixante ans ou si elles sont parentes en deçà du degré d'enfant de cousin. Aucune femme ne pourra non plus pénétrer dans la maison après l'enlèvement du corps, à l'exception des parentes susdites. »

On reconnaît ici les deux moments clé de la *prothesis* et de l'*ekphora* ; la loi fixe l'ordre de la procession et surtout, ce qui intéresse l'orateur et justifie sa citation : le statut des femmes autorisées à suivre le cortège. Il s'appuie sur la loi pour prouver que la mère de Macartatos, c'est-à-dire de son adversaire, n'ayant pas assisté aux funérailles, ne fait pas partie de la proche parenté ou parenté légale (*anchisteia*) qui donne droit à la succession.

Loi de Solon : le deuil

(Plutarque, Vie de Solon, 12 et 21)

Plutarque a conservé dans sa *Vie de Solon* de larges passages de cette loi à laquelle il mêle ses commentaires. Il place notamment l'activité de législateur de Solon dans ce domaine sous le signe d'Épiménide, le sage

Crétois appelé à Athènes pour purifier la cité du meurtre de Cylon (cf. ch. 6 *infra*) :

« Arrivé à Athènes (*il s'agit d'Épiménide*) il se lia d'amitié avec Solon, lui facilita grandement la tâche et le guida dans l'établissement de ses lois. Il accoutuma les Athéniens à plus de simplicité dans les manifestations de deuil, incorporant aussitôt plusieurs sacrifices aux cérémonies funéraires et supprimant les pratiques rudes et barbares, auxquelles la plupart des femmes s'astreignaient auparavant. »

Au chapitre XXI où il revient sur les lois de Solon concernant les femmes et le deuil, il donne un autre sens aux mesures prises tout en précisant le contenu :

« Il édicta aussi une loi sur les voyages des femmes, sur leurs deuils et sur leurs fêtes, pour réprimer le désordre et la licence ; il leur défendit de sortir de la ville avec plus de trois vêtements, d'emporter des vivres et des boissons pour plus d'une obole, et une corbeille grande de plus d'une coudée, et de voyager de nuit autrement que portées en voiture et précédées d'un flambeau. Il leur interdit de se meurtrir la peau en se frappant, de faire des lamentations affectées et de pleurer sur un autre que celui dont on fait les funérailles ; il défendit d'immoler un bœuf aux morts, d'enterrer avec le défunt plus de trois habits et d'aller visiter les tombes de gens étrangers à la famille en dehors du jour de l'enterrement. La plupart de ces défenses subsistent encore dans nos lois. On y a même ajouté que ceux qui se livreraient à de telles pratiques seraient punis par les *gynéconomes* : les « censeurs des femmes », puisqu'ils se conduisaient, dans le deuil, en femmes et non en hommes, par leurs égarements et leurs comportements fautifs. »

Sous le discours moralisant de Plutarque, il apparaît que c'est tout un ensemble qu'il s'agit de réglementer : un mode de vie qui repose sur le caractère public et démonstratif de la dépense, qui entre dans la compétition aristocratique. On voit d'autre part comment, au contrôle du comportement des femmes, se mêlent ici des considérations tendant à limiter le luxe des enterrements de manière plus générale. Cependant l'attribution à Solon de

cette loi est suspecte dans la mesure où elle ne figure pas dans la *Constitution d'Athènes* rédigée au IV^e siècle par l'école d'Aristote.

La loi de Ioulis

(Lois sacrées des cités grecques, 97)

L'accent mis sur le contrôle des femmes se retrouve ailleurs et notamment dans la loi de Ioulis, dans l'île de Kéos, qui fait partie des Cyclades. La stèle qui la porte date de la fin du V^e siècle ²⁰. En voici des extraits :

« *Nomoi* concernant les funérailles. Voici les conditions d'enterrement du défunt.

Dans trois tissus blancs, *strôma*, *enduma*, *epiblêma*, il est permis aussi dans moins de trois, qui ne coûtent pas plus de 300 drachmes. On le transportera sur un lit à pieds pointus et on ne le dissimulera pas en entier sous les linges. On apportera du vin au tombeau (*sêma*), pas plus de trois congés et de l'huile, pas plus d'une et les vases seront remportés. Que le mort soit transporté entièrement caché, en silence, jusqu'au tombeau. On fera les sacrifices selon la coutume... Le lendemain, on commencera par asperger la maison libérée avec de l'eau de mer, ensuite on lavera à l'eau après avoir répandu de la terre. Lorsque tout sera nettoyé, que la maison soit purifiée et que l'on procède au sacrifice sur le foyer (*ephestia*). (...)

Là où il y a eu un mort, une fois qu'il a été enlevé, aucune femme ne pourra pénétrer sauf celles qui sont polluées. Sont polluées sa mère, sa femme, ses sœurs et ses filles et, en plus d'elles, pas plus de cinq femmes, et les enfants des filles et des cousins et personne d'autre. »

Comme dans les textes précédents, on a affaire à une délimitation rigoureuse de ce qui est permis au point de vue des dépenses, des tissus, des offrandes et des manifestations publiques. Le texte distingue les funérailles proprement dites, la purification de la maison, la place des femmes et leur statut particulier dans le deuil.

Le vin et l'huile sont destinés à des libations offertes au mort. L'eau de mer est un moyen de purification qu'utilisent aussi les mystes, avant leur départ pour Éleusis. Cette purification est distinguée du lavage proprement dit. Tous les deux concourent à effacer la souillure dont la mort a marqué l'*oikos* et dont il faut la débarrasser pour que la vie puisse y reprendre ses droits. Le foyer lui-même a été atteint et c'est pour cette raison qu'il faut le purifier à son tour en y rallumant un feu nouveau. Le sacrifice sur le foyer marque ainsi la fin de la souillure.

Quant aux femmes, leur rôle particulier dans le traitement du cadavre explique qu'elles subissent la pollution du contact avec lui et relèvent en conséquence d'un traitement particulier ; dans d'autres textes, il apparaît qu'elles sont, plus longtemps que les hommes, tenues à l'écart des sanctuaires et des sacrifices. À Gambreion celles qui auraient transgressé cet interdit peuvent être interdites de sacrifice pour dix ans comme « impies » (*asebousai*)²¹. Autant de pratiques « visant » écrit N. Loraux « à canaliser l'excès féminin ». La cité, écrit-elle encore, redoute le deuil féminin, et l'expression non contrôlée des émotions dont elle fait le propre des femmes.

Célébration, par Périclès, des citoyens morts à la guerre

(Thucydide, II,34)

Dans l'Athènes démocratique, la cité se réserve d'honorer collectivement les morts à la guerre, célébrant par là même l'égalité entre les citoyens qui ont combattu pour elle. Voici comment Thucydide décrit « l'usage traditionnel des Athéniens en la matière », au livre II,34 de *La guerre du Péloponnèse* :

« Voici en quoi consiste la cérémonie. Trois jours avant l'inhumation, on dresse une tente où sont exposés les ossements des morts et chacun apporte les offrandes de son choix à celui qu'il a perdu. Le jour des obsèques, un convoi de chars transporte les cercueils de cyprès. Il y en a un par tribu et les dépouilles des morts y sont placées selon la tribu à laquelle ils appartenaient. En hommage aux disparus, dont les corps n'ont pu être retrouvés, on transporte également un brancard vide, paré

de draperies. Tous ceux qui le désirent, citoyens ou étrangers, peuvent se joindre au cortège. Les parents des victimes assistent à la cérémonie et font entendre les lamentations usuelles auprès du tombeau. On dépose les restes des morts dans un monument élevé aux frais de la cité dans le plus beau faubourg de la ville. C'est toujours là qu'on enterre ceux qui sont tombés dans les guerres. »

On retrouve dans la description de Thucydide les deux dimensions, privée et publique, des funérailles, étroitement associées et adaptées aux circonstances et à la finalité de la cérémonie. La *prothesis* dure trois jours, et est dédiée aux manifestations de deuil de la famille et des proches. Mais elle a lieu dans un espace commun à tous et les membres des différentes familles s'y croisent et s'y rencontrent. Leur perte, mise en commun, souligne la proximité des citoyens entre eux et le caractère collectif de leur deuil. L'*ekphora* : le transport des cercueils en convoi jusqu'au cimetière, donne la prééminence à l'ordre civique en rassemblant sur un même char les morts de chaque tribu. Enfin, auprès du tombeau et du monument élevé par la cité, se succèdent « les lamentations usuelles » accordées aux parents et avant tout aux femmes, et le discours politique qui clôt la cérémonie en donnant son sens à la mort des citoyens ; il est aussi l'occasion de célébrer la cité, rassemblée autour des corps des soldats, morts au combat pour elle. En l'occurrence, c'est Périclès qui parlera pour exalter Athènes, son histoire, son régime politique et la supériorité de ses mœurs sur l'adversaire péloponnésien, dans un discours qui reste un des morceaux les plus brillants de l'œuvre de Thucydide²² et remet à leur juste place les femmes en leur assignant pour partage le silence.

¹ J.-P. Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1974 (1990) ; J. Rudhardt, « La reconnaissance de la paternité, sa nature et sa portée dans la société athénienne », *Museum Helveticum* 19 (1962), p. 39-64 ; J.-B. Bonnard, « Un aspect positif de la puissance paternelle : la fabrication du citoyen », *Métis*, I, 2003, p. 69-93.

² J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, l.c.

- [3](#) R. Hamilton, « Sources for the Athenian Amphidromia », *Greek Roman and Byzantine Studies*, 25, 1984, p. 243-251 ; A. Paradiso, « L'agrégation du nouveau-né au foyer familial : les Amphidromies », *DHA*, 14 (1988), 203-218 ; F. Gherchanoc, « Le lien filial dans l'Athènes classique : pratiques et acteurs de sa reconnaissance », *Métis*, 13, 1998, p. 313-344.
- [4](#) « Le rite de passage du *Ploutos* d'Aristophane », *Métis* II, 2, 1987, p. 249-268, notamment à propos des *katachusmata*.
- [5](#) Traduction de l'auteur.
- [6](#) C. ch. 7 *infra*.
- [7](#) Cf. P. Vidal-Naquet, « Chasse et sacrifice dans l'*Orestie* », *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet éd., Paris, 1972, repris dans *La Grèce ancienne*, 3. *Rites de passage et transgressions*, J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet éd., Paris, 1992, p. 34-64.
- [8](#) Athénée, *Deipnosophistes*, Autocleides, frag. 13 Müller.
- [9](#) Cf. M.I. Finley, *Le monde d'Ulysse*, 1966, 1^{re} éd. française ; E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, Nancy, 1994.
- [10](#) Chant XIV, 57-58.
- [11](#) Cf. sur cette analyse de l'hospitalité dans *Alceste*, Louise Bruit Zaidman, « Mythes et tragédie dans l'*Alceste* d'Euripide », in *Myth and Symbol* I, Synnove des Bouvrie éd., Bergen, 2002, p. 199-214.
- [12](#) Cf. D. Roussel, *Tribu et Cité : étude sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris, 1976, p. 93-157 ; Ch. Pelekidis, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962, p. 51-60, J. Labarbe, « L'âge correspondant au sacrifice du *koureion* et les données historiques du sixième discours d'Isée », *Bulletin de l'Académie de Belgique, Classe des Lettres*, 1953, p. 358-394.
- [13](#) Cf. « Le cippe des Labyades », p. 26-85, dans G. Rougemont, *Corpus des Inscriptions de Delphes*, tome I, *Lois sacrées et règlements religieux*, Paris 1977, p. 26-85 ; P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet*, Rome, 1992, p. 81-90.
- [14](#) *Helléniques*, I, 8.
- [15](#) Traduction : *Inscriptions Juridiques Grecques*, p. 201 et s.
- [16](#) O. Cavalier, *Silence et Fureur La femme et le mariage en Grèce*. Fondation du Musée Calvet, 1996 ; A.M. Verilhac et Cl. Vial, *Le mariage grec du VI^e siècle avant J.-C. à l'époque d'Auguste*, suppl. 32, *BCH*, Paris-Athènes, 1998.
- [17](#) Recueil de poèmes rassemblés à l'époque hellénistique sous diverses rubriques, et qui sont souvent des exercices d'école, mais n'en témoignent pas moins de thèmes récurrents, renvoyant à des pratiques familières.
- [18](#) Cf. L. Bruit Zaidman (1996).
- [19](#) G. Gnoli et J.-P. Vernant éd., *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, Paris, 1982. I. Morris, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge, 1992.
- [20](#) Sokolovski *LSCG* 97.
- [21](#) Sokolovski *LSAM* 16 et le commentaire de N. Loraux *Les mères en deuil*, notamment p. 36-41.

[22](#) *L'invention d'Athènes*, Nicole Loraux, 1981, p. 24 et son analyse de l'oraison funèbre athénienne.

Chapitre 2

Fêtes de villages et célébrations civiques

Les calendriers religieux dans les dèmes attiques

L'épigraphie, cette science austère, nous fournit, à travers les lois et les calendriers sacrés les renseignements les plus précis et les plus concrets dont nous puissions disposer sur la vie religieuse au quotidien, sur le nombre et la nature des dieux et des héros honorés et sur les sacrifices offerts chaque jour pour eux. Ceci est particulièrement vrai des calendriers retrouvés en Attique. Chaque rituel ne donne pas lieu à une fête et n'associe pas toute la population du bourg ou du village concerné. Mais par recoupement avec les fêtes célébrées à Athènes, c'est-à-dire le cœur politique et religieux de la cité, on peut avoir une idée de l'importance et de la fréquentation de chaque cérémonie. Bien des détails nous manquent cependant : les calendriers, gravés sur la pierre, sont eux-mêmes lacunaires, on n'en a retrouvé que quelques-uns, et leur logique même : dresser la liste des frais auxquels faire face pour chaque sacrifice ou offrande, laisse dans l'ombre bien des aspects pour lesquels notre curiosité n'est pas satisfaite. Il n'empêche qu'il s'agit là d'une source précieuse. La plupart datent du IV^e siècle, moment où l'on rassemble et harmonise les lois accumulées et les règlements civiques et religieux.

Ces calendriers sont des calendriers de dèmes¹. Le dème est, depuis la réforme de Clisthène (autour de 510 av. J.-C.), la division politique de base dans la cité démocratique d'Athènes, où sont inscrits tous les citoyens, le territoire où ils sont enracinés, familialement et religieusement parlant, où se trouvent leur patrimoine et les tombeaux de leurs ancêtres, pour reprendre les termes officiels. Il a une assemblée, des magistrats, un démarque ou magistrat responsable. Il a aussi son panthéon, son calendrier, ses fêtes et un passage célèbre de Thucydide rappelle l'attachement des paysans de l'Attique à leur « petite patrie ». Les noms des mois sont les

mêmes que ceux de la cité, mais les calendriers énumèrent et définissent des sacrifices qui tantôt renvoient à des fêtes célébrées au niveau de la cité, tantôt sont propres au dème. Les dévotes, les membres du dème, participent ainsi à trois sortes de fêtes : celles qui leur sont propres, celles qui sont célébrées dans la cité (*astu* : la ville) avec la participation des dèmes, celles qui sont célébrées en concordance avec la « ville », sur le territoire du dème. Les deux calendriers les mieux conservés sont ceux du dème de Thorikos et le calendrier du dème d'Erchia. Il s'agit, pour ce dernier, d'un calendrier sacrificiel retrouvé en 1948 dans le village moderne de Spata, non loin d'Athènes et proche du dème antique d'Erchia. Les sacrifices prévus, les divinités concernées, la nature des victimes et leur prix sont indiqués en face de la date de la cérémonie et répartis sur cinq colonnes qui semblent renvoyer à une répartition des frais à couvrir².

On n'en prendra qu'un exemple : celui des fêtes en l'honneur de Dionysos, dieu du renouveau, célébré comme tel aux Anthestéries dans Athènes, et dieu du théâtre, célébré à la fois aux Dionysies rurales dans les dèmes, et, à la ville, aux Grandes Dionysies, depuis la réforme du tyran Pisistrate (VI^e siècle av. J.-C.). À Erchia, « Au mois d'Anthesterion, le 2, on offrira à Dionysos, à Erchia, un chevreau dont les cornes commencent à pousser ». Offrande modeste : 5 drachmes, alors que les autres offrandes mentionnées dans le calendrier d'Erchia atteignent souvent 10, voire 12 drachmes. Ainsi, en Elaphébolion, le 16, à Dionysos encore, à Erchia, on offrira un bouc de 12 drachmes, « réservé aux femmes » et dont elles consommeront sur place la viande, une fois la part des dieux brûlée sur l'autel, et la part de la prêtresse (ici, comme souvent, la peau, ce qui est une part de valeur) réservée, puisque, selon la formule consacrée, « on n'emporte pas ».

Ces offrandes sont faites dans les mêmes mois qui correspondent à Athènes à deux des grandes fêtes dionysiaques de la cité : les Anthesteries, les 11-12-13 du mois Anthesterion, (février-mars) les Dionysies dites « urbaines », célébrées du 10 au 14 du mois Elaphébolion (mars-avril). Les fêtes célébrées dans le dème sont loin d'avoir le même éclat que les fêtes de la cité, mais elles sont des fêtes de voisinage et rassemblent les populations du bourg et de ses alentours immédiats. Le décalage dans les dates pourrait être dû au désir de laisser la possibilité à ceux qui le souhaitent d'assister à

plusieurs de ces fêtes, comme, dans nos campagnes, les fêtes patronales s'étaient tout au long de l'été. Elles étaient en effet l'occasion de réjouissances et de spectacles variés. C'est ainsi que Glaucon, un des interlocuteurs de Socrate, dans *La République* de Platon, évoque plaisamment : « ceux qui ont pour ainsi dire loué leurs oreilles et courent en tout sens lors des Dionysies pour aller écouter tous les chœurs, ne manquant ni les Dionysies des cités ni celles des campagnes » (475d). Les Dionysies étaient en effet l'occasion de concours de théâtre, non seulement à Athènes, mais dans de nombreux bourgs. Constructions provisoires en bois ou théâtres de pierre qui ont laissé des traces jusqu'à nous, comme à Oropos, à la frontière de la Béotie, dans le sanctuaire d'Amphiaraos, mais aussi à Éleusis ou à Phlya.

Ferveur religieuse, curiosité artistique et humeur joyeuse faisaient bon ménage dans ces occasions comme le suggère un personnage de la comédie des *Acharniens* d'Aristophane qui organise à lui seul le cortège de Dionysos, comme il a, à lui seul, et pour son propre compte, conclu une trêve avec les Spartiates. La comédie fut représentée à Athènes aux Lénéennes de 425, comme l'atteste le poète lui-même au vers 504 : « Nous sommes entre nous, c'est le concours du Lenaion », fait-il dire à son personnage principal, le paysan Dicéopolis, « les étrangers ne sont pas encore là : ni les tributs n'ont été apportés, ni les alliés ne sont arrivés des cités ». Les Lénéennes avaient lieu en Gamelion (le mois des mariages), en janvier-février, c'est-à-dire avant la reprise de la navigation. Les Grandes Dionysies, au printemps, voient au contraire un grand concours d'« étrangers » (*xenoi* : comprendre, des Grecs qui ne sont pas citoyens athéniens). C'est lors de ces fêtes que les alliés, les représentants des cités de la Ligue de Délos, apportent solennellement le tribut au théâtre même. En 425, la guerre faisait rage depuis six ans et Aristophane se sert de son personnage pour exprimer la lassitude des paysans de l'Attique devant la destruction de leurs récoltes et les invasions saisonnières de leurs terres par les Péloponnésiens.

La dokimasie des archontes à Athènes

(Aristote, Constitution d'Athènes, LV, 3)

Les archontes désignés par le sort, recrutement normal des citoyens pour devenir magistrat, siéger au Conseil (*Boulê*) ou au tribunal (*Héliée*), doivent répondre à des questions qui ont pour but de contrôler leur qualité de citoyen, comme tous les autres magistrats ; c'est ce qu'on appelle à Athènes la *dokimasie*. L'examen a lieu devant le Conseil des Cinq cents, puis devant le tribunal, avant la prestation de serment. La *Constitution d'Athènes* attribuée à Aristote en fournit le formulaire :

« Lorsqu'ils sont examinés, on leur demande d'abord : "Quel est ton père et de quel dème ? quel est le père de ton père ? Quelle est ta mère ? Quel est le père de ta mère et de quel dème ?" Après cela on lui demande s'il a un Apollon *Patrôos* et un Zeus *Herkeios* et où sont leurs lieux de culte ; puis s'il possède des tombeaux de famille et où ils sont ; ensuite s'il traite bien ses parents ; s'il paye ses contributions ; s'il a fait les campagnes militaires. » (Traduction modifiée)

Chacun de ces éléments contribue à définir la qualité de citoyen de chaque Athénien : sa filiation citoyenne (à partir du milieu du V^e siècle et de la loi dite de Périclès, on ne peut prétendre à la citoyenneté si l'un des deux parents n'est pas de naissance citoyenne, c'est-à-dire si l'on est de mère « étrangère », comprendre : si la mère n'est pas athénienne), sa participation à la défense du territoire civique, son respect des valeurs communes, des ancêtres et des dieux, ensemble indissociable qui constitue l'*eusebeia* dans laquelle respect des règles civiques et des lois sacrées forme un tout. Zeus *Herkeios* est le dieu de l'enclos, celui qu'on trouve associé à chaque *oïkos* (cf. ch. 1) ; Apollon *Patrôos* est le dieu de la lignée, c'est lui qu'on retrouve présidant aux Apatouries, lors de la fête des phratries (cf. ch. 1).

Célébration de la « petite patrie »

(Thucydide, Guerre du Péloponnèse, II, 16)

Le passage de Thucydide qui suit évoque l'état d'esprit dans lequel se trouvent les paysans des villages de l'Attique au moment d'abandonner leurs terres et leurs maisons pour se replier derrière les murs d'Athènes ; On est à la veille du début de la guerre du Péloponnèse, et Périclès a convaincu

l'Assemblée d'adopter une stratégie qui consiste à laisser l'armée lacédémonienne envahir l'Attique pour se consacrer entièrement à la guerre maritime :

« Ils trouvaient pénible et supportaient mal d'avoir à quitter des maisons et des sanctuaires qui avaient toujours été les leurs de père en fils, à dater de l'ancienne forme d'organisation politique ; ils avaient aussi à changer leur mode de vie et c'était bel et bien sa propre cité que chacun abandonnait. »

Thucydide fait allusion au « synœcisme » : au rassemblement des bourgs de l'Attique que l'on plaçait traditionnellement à l'origine de la cité athénienne. Il souligne la permanence de l'attachement au bourg d'origine, au terroir, où s'enracinent la famille et ses dieux.

Célébration des Dionysies rurales

(Aristophane, Les Acharniens, v. 241-253)

Le passage qui suit évoque un cortège, par nécessité réduit à Dicéopolis, sa fille, son esclave, puisque les citoyens d'Acharnes ont refusé la paix. Il s'agit de célébrer le sacrifice d'usage aux Dionysies des champs comme le héros d'Aristophane le proclame lui-même :

Dicéopolis — « Recueillez-vous, recueillez-vous.

Quelques pas en avant la canéphore !

Que Xanthias porte le *phallos* bien droit !

Dépose la corbeille ma fille pour l'offrande des prémices.

La fille — Mère, descends-moi la cuiller

pour que je répande de la bouillie sur ma galette.

Dicéopolis — Maintenant tout est bien.

Dionysos, mon Maître,

c'est avec reconnaissance que je conduis pour toi cette procession

et que je t'offre ce sacrifice avec ceux de ma maison

en célébrant sous d'heureux auspices les Dionysies des champs,

débarrassé du service militaire ; que cette trêve
me porte bonheur que j'ai conclue pour trente ans³. »

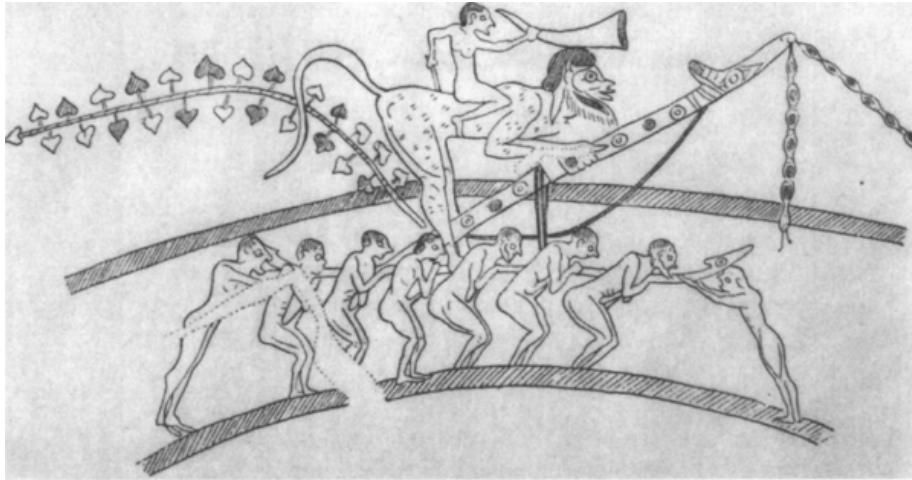
- « Recueillez-vous », en grec « *euphêmeite* » ; ce verbe signifie littéralement : « prononcer des paroles de bon augure », c'est-à-dire, « gardez le silence », ce qui est la meilleure façon de ne pas risquer une parole de mauvais augure.

- La canéphore est, dans une procession, celle qui porte le panier contenant les instruments et objets nécessaires au sacrifice. Dans les grandes cérémonies de la cité, les canéphores peuvent être nombreuses. Elles sont choisies parmi les membres des grandes familles et représentent les filles de la cité.

- Le *phallos*, l'organe sexuel mâle, fait partie des processions en l'honneur de Dionysos, indépendant de la figure même du dieu mais associé à lui ; il est porté aussi aux Grandes Dionysies, en ville, et il constitue même une des offrandes obligatoires attendues des alliés. Des coupes le montrent, véhiculé à travers la ville, monté sur un char. À Délos, une stèle lui est consacrée sur laquelle il est représenté en oiseau-phallus, paré d'ailes.

Bien sûr on est dans la parodie, mais la scène renvoie par de nombreux traits à ce que nous savons par ailleurs des fêtes de Dionysos. La comédie semble d'ailleurs confondre volontairement les différentes fêtes du dieu, sous le terme générique de Dionysies utilisé comme invocation au moment où Dicéopolis « hume » la trêve de trente ans que lui propose Amphitheos. Dionysos est ainsi invoqué dans la comédie comme le dieu de la paix, de la prospérité et de la vie joyeuse aux champs. La paix est « divine », elle sent « l'ambroisie et le nectar », les nourritures des dieux. On sait très peu de chose de la fête du Lenaion, citée au vers 505, sinon qu'elle se déroulait à Athènes en plein hiver au mois de gamelion, (janvier-février) et qu'il s'y déroulait des concours dramatiques, notamment de comédies. Mais elles donnaient lieu aussi à une *pompè*, une procession, et à un sacrifice, tout comme les Dionysies des champs.

*Figure 4 Procession phallique burlesque,
dans la veine de la comédie. D'après une
coupe attique à figures noires*



Source : Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Akademie Verlag, Berlin, 1966, planches : p. 22, fig. 2.

Source : Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Akademie Verlag, Berlin, 1966, planches : p. 22, fig. 2.

En ville

En regard de ces fêtes et célébrations locales, on peut placer les fêtes et cérémonies qui rassemblent à Athènes-la-ville la population de l'Attique pour les grandes occasions. C'est Nicomachos qui a reçu la responsabilité de faire le travail de collection et d'harmonisation des célébrations religieuses pour la cité, tâche entreprise dès 411, après le rétablissement de la démocratie renversée une première fois par les Quatre cents, et reprise après la fin de la guerre du Péloponnèse et la révolution oligarchique des Trente. Il s'agissait de partir du vieux fonds de législation religieuse constitué dès l'époque de Dracon et de Solon et gravée sur des tables de bois ou de bronze (les fameux *kurbeis*), augmenté de dispositions plus récentes consignées sur des stèles de pierre. L'essentiel de ce calendrier nous est parvenu et la comparaison entre les calendriers locaux et le calendrier principal est souvent éclairante.

Le nombre des fêtes en l'honneur des dieux et des jours consacrés à les célébrer est considérable. On arrive à Athènes à un total de 120 jours par an, mais toutes ces fêtes ne revêtent pas la même importance. Un certain nombre entraîne la suspension des activités politiques de la *polis* : ce sont celles qui, comme les Grandes Dionysies, mobilisent l'ensemble des citoyens. C'est aussi le cas des Panathénées, en l'honneur de la divinité poliade, protectrice attitrée de la cité, ou encore des Thesmophories, à l'occasion desquelles les épouses des citoyens occupent l'espace civique.

« Il y a trop de fêtes à Athènes »

(République des Athéniens, II, 9)

Pour l'auteur anonyme de la *République des Athéniens* (II,9), hostile à la démocratie, l'abondance des fêtes à Athènes est la cause de retards considérables dans la gestion des affaires qui dépendent des Assemblées :

« Lorsqu'on présente une requête devant la *Boulé* ou l'*Ecclésia*, on attend parfois une année pour obtenir une réponse. La seule cause de ce retard, c'est la multitude des affaires qui ne leur permet pas de satisfaire à toutes les demandes. Comment le pourraient-ils alors qu'ils ont plus de fêtes à célébrer qu'aucune cité de la Grèce et que, pendant ces fêtes, il est impossible de s'occuper des affaires de la cité ? »

Certes, l'auteur de ce propos, souvent désigné sous le nom de « vieil oligarque », est malveillant. Son essai est une œuvre polémique, attribuée parfois à Critias, l'oligarque athénien le plus extrémiste parmi les Trente, et écrite peut-être juste avant ou pendant la guerre du Péloponnèse. L'idée est que les fêtes, occasion de réjouissances, de dépenses et de bombances, ont pour but de flatter le peuple, qui, par ailleurs, est maître des affaires. De nombreuses décisions dépendent en effet de l'*Ecclésia*, l'Assemblée du peuple, dont les séances sont préparées par la *Boulé*, le Conseil des Cinq cents. Parmi ces affaires, les requêtes des Alliés, depuis que la gestion de la Ligue de Délos a pris un tour impérial, occupent une place non négligeable.

Les cultes de Dionysos

*Figure 5 Hermès au caducée, conducteur
des âmes
Il les fait sortir, ici, d'un pithos. (En rapport
avec les Anthestéries ?)*



(Lécythe d'après *Themis*, Jane Harrison, Londres,
1912, p. 294)

Rural et non pas citadin au départ, le culte de Dionysos est progressivement intégré par la *polis*, d'abord promu par la tyrannie, qui le favorise dans sa lutte pour une religion poliade opposée aux particularismes aristocratiques. C'est ainsi qu'au VI^e siècle sont créées à Athènes les Grandes Dionysies ou Dionysies urbaines, dans le cadre d'une réorganisation des fêtes dionysiaques, parallèlement à la réorganisation des fêtes en l'honneur d'Athéna et à la création des Grandes Panathénées. Dès 534 des concours tragiques se déroulent en l'honneur de Dionysos, à l'occasion de la nouvelle fête. Au V^e siècle, quatre fêtes se succèdent en l'honneur du dieu, entre décembre et mars. Après les Dionysies rurales dont nous avons vu la célébration dans les dèmes, viennent les Lénéennes, en *Gamelion*, soit janvier-février. Elles devraient leur nom au *Lenaion*, le sanctuaire de Dionysos, au marais où se trouveraient situés le premier temple et la première statue du dieu (un *xoanon*, c'est-à-dire une statue de bois, d'après la tradition attestée par la scholie au vers 504 des *Acharniens*). Mais l'origine du nom aussi bien que le lieu de ce sanctuaire sont discutés. Cette fête aurait donné lieu à un concours de comédie, à une *pompè* et à un sacrifice, enfin à un *kômos*, un cortège de personnages déguisés, animé et bruyant. Mais les deux plus grandes fêtes sont les Anthestéries et les Grandes Dionysies, ce qui explique peut-être la pauvreté de nos renseignements sur les Lénéennes⁴.

Les Anthestéries, célébrées les 11, 12 et 13 du mois d'*Anthesterion* (février-mars) étaient communes à de nombreuses cités ioniennes. À Athènes, elles étaient à l'origine célébrées sur l'Acropole ; leur nom vient de *anthos*, fleur, et renverrait à la renaissance du monde végétal, auquel le dieu est associé par plusieurs de ses attributs. Le premier jour (*pithoiga*) était consacré à l'ouverture des jarres (*pithoi*), contenant le vin nouveau après sa période de fermentation. La journée se passait à le goûter après en avoir offert les prémices à Dionysos. Ce premier jour des Anthestéries était en même temps la première participation des enfants à la vie de la cité : ils étaient à cette occasion couronnés de fleurs. Enfin, avec l'ouverture des *pithoi*, c'était aussi le jour de l'ouverture du monde des morts, censés revenir parmi les vivants.

Le lendemain, le 12, avait lieu un concours de beuverie, au *Limnaion*, en présence de l'archonte-roi, et de juges choisis pour la circonstance, qui couronnaient celui qui avait vidé le premier son pot (*Chous*) d'où le nom de ce jour. Les enfants sont encore de la fête et reçoivent des petits *choes* qu'on a retrouvés en grand nombre sur l'agora d'Athènes. Les esclaves participent aussi aux réjouissances, comme ils l'ont fait le jour précédent. Callimaque, dans un poème des *Origines*, appelle le jour des Conges le « jour béni des esclaves » et leur participation signe une fête ancienne (*Aitia*, I,9,1). C'était aussi le jour de l'*épidemia* du dieu et de l'arrivée de son cortège à Athènes, sur un char naval : un bateau monté sur roues car Dionysos est un dieu qui vient toujours d'ailleurs. Accueilli au Pirée, il était solennellement conduit en procession (*pompè*) au *Limnaion*, le sanctuaire du Marais. Là avaient lieu les cérémonies secrètes accomplies par la femme de l'archonte-roi, la *basilinna*, entourée d'un collège de femmes vénérables, les *gerarai* (Apollodore, *Contre Néera*, 73)⁵. C'est au *Boukoleion*, l'ancienne résidence du roi, qu'a lieu le *hieros gamos* (Aristote, *Constitution* III,5), l'union sacrée de la reine et du dieu, sans doute représenté par l'archonte-roi, union symbolique qui transmet aux femmes et à la terre d'Athènes tout le pouvoir fécondant et fertilisant du dieu de la nature végétale et de la puissance vitale. Puissance en même temps redoutable et exclusive : ce jour-là tous les temples sont fermés à l'exclusion du temple de Dionysos.

La hiérogamie de la reine et du dieu

(Apollodore, *Contre Néera*, 73 et 78)

Dans le discours *Contre Néera*, l'orateur accuse cette femme d'avoir marié sa fille, une étrangère, fille de courtisane, à Théogénès, désigné par le sort comme archonte-roi. C'était, dit-il, commettre une grave faute contre la cité en enfreignant la loi qui réserve à une Athénienne vierge l'honneur d'être reine et de remplir la tâche sacrée qui revient à l'épouse de l'archonte-roi :

« Cette femme a donc célébré les sacrifices secrets au nom de la cité. Elle a vu ce qu'elle n'avait pas le droit de voir, étant étrangère. Une femme comme elle a pénétré là où ne pénètre personne d'un si grand

nombre d'Athéniens, sinon la femme du Roi. Elle a reçu le serment des prêtresses (*gerarai*) qui assistent la Reine dans les cérémonies religieuses. Elle a été donnée en mariage à Dionysos. Elle a accompli, au nom de la cité, les rites traditionnels à l'égard des Dieux, rites nombreux, saints et mystérieux. Et ce qui ne peut même pas être entendu de tous, comment la première venue pourrait-elle l'accomplir sans sacrilège - à plus forte raison une femme comme celle-là, et qui a mené la vie que vous savez ?

(...) Je vais faire venir auprès de vous le héraut sacré qui officie auprès de la femme du Roi au moment où, près de l'autel, elle fait prêter serment aux prêtresses sur les corbeilles avant qu'elles ne touchent aux objets sacrés (*ta hiera*) : vous entendrez de lui la formule du serment, du moins ce qu'il est permis d'en entendre ; et vous verrez combien ces rites sont vénérables, saints et antiques (*semna kai hagia kai archaia*). »

Serment des prêtresses :

« Je suis en état de pureté, exempte de toute cause de souillure, et en particulier de l'union avec l'homme. Je célébrerai les *Theoinia* et les *lobacchéia* en l'honneur de Dionysos conformément aux rites des ancêtres (*kata ta patria*), et aux temps prescrits... »

Ce texte est un des rares documents que nous possédions sur cette deuxième journée des Anthestéries, consacrée au *hieros gamos*, au mariage sacré de la reine et du dieu, et les informations qu'il nous donne sont bien maigres. Il insiste surtout sur la notion de secret, et de fait c'est le principal argument de l'accusateur : le sacrilège dans la rupture du secret religieux. Il nous apprend l'importance des femmes dans cette liturgie où les prêtresses sont choisies pour un jour, parmi les femmes les plus vénérables. Un seul homme assiste à la cérémonie : c'est le *Hierokêrux*, le héraut sacré qui officie à Éleusis où il occupe un des rangs les plus élevés dans le personnel du sanctuaire. L'autre indication importante est l'insistance sur la dimension civique de la cérémonie : tout se fait au nom et dans l'intérêt de la cité, autre occasion de souligner la gravité de la faute.

Le troisième jour est un jour néfaste, consacré à Hermès Psychopompe : celui qui conduit les morts dans le royaume d'Hadès, et aux Kères, figures de la mort et de l'au-delà. Pour se protéger contre ces puissances, on

enduisait de poix les portes des maisons et on se couronnait d'épine blanche, chargée de valeurs apotropaïques. C'était le jour des *Chutroi*, les marmites dans lesquelles on cuisait un repas de graines : *panspermia*, abandonné aux morts aux carrefours. Le jour se terminait par une formule rituelle renvoyant les morts dans leur séjour : « À la porte les Kères, finies les Anthéstéries. » Dieu du renouveau printanier, Dionysos est aussi l'émissaire du monde souterrain. Son temple du marais fonctionne comme une bouche infernale.

*Figure 6 Char à proue de navire
(Représentation du dieu arrivant de la mer ?)*



Source : Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Akademie Verlag, Berlin, 1966, planches : p. 14, fig. 2.

Les Grandes Dionysies ou Dionysies urbaines, sont perçues quant à elles comme une fête récente. Sous la forme qu'on leur connaît, elles remontent à Pisistrate qui en fait une des grandes fêtes de la cité et y a promu la place essentielle du théâtre en organisant les Concours. Elles se déroulent entre le 10 et le 15 Elaphébolion (Mars-Avril), à un moment où la navigation a repris. La procession partait du temple de Dionysos situé sur la route d'Eleuthères, bourg situé à la limite de la Béotie, rattaché au ^{vi} siècle à l'Attique. C'est de ce rattachement qu'est datée l'installation à Athènes de Dionysos *Eleuthereus*. Le temple était situé à l'extérieur de la ville, près de l'Académie, le bois sacré du héros Académus, qui deviendra un gymnase et le lieu où Platon fondera son école au ^{IV}^e siècle. La veille au soir on y avait transféré sa statue, toute l'année installée au temple de la pente sud de

l'Acropole. La procession qui ramène chaque année à Athènes la statue cultuelle de Dionysos célèbre donc à la fois l'intégration d'un culte étranger à la cité et l'entrée symbolique du dieu dans la cité, ce dieu qui se donne comme étranger et dont les cités ont à normaliser la folie et à tempérer l'étrangeté si elles ne veulent pas en être victimes⁶. En tête du cortège, l'archonte-éponyme, celui qui donne son nom à l'année, les éphèbes en armes, les canéphores, chorèges et choreutes, la statue du dieu et son prêtre, les taureaux qui vont être immolés à l'occasion du grand sacrifice, les chars de la phallophorie, avec les images phalliques offertes par les dèmes et par les alliés. Toute la population assiste au sacrifice, ainsi que les alliés et les étrangers. Femmes et enfants y participent aussi. Le soir, à la lumière des torches, on transportait la statue du dieu au théâtre où elle allait présider les spectacles à venir. Les jours suivants se déroulaient au théâtre les concours de dithyrambes, célébrations chantées du dieu, de tragédie et de comédie, étalés sur trois jours. Jusqu'au IV^e siècle, le théâtre est constitué d'une simple *orchestra*, place ronde où évolue le chœur, autour de l'autel central du dieu, et de gradins de bois. Au premier rang sont réservés les sièges du dieu, du prêtre et des magistrats qu'on souhaite honorer. Au V^e siècle, c'est au cours des Grandes Dionysies que les alliés d'Athènes viennent remettre solennellement leur *phoros*, leur contribution à la Ligue, dans le théâtre même, et que les Athéniens honorent leurs bienfaiteurs métèques et étrangers. Le même archonte qui conduit le cortège est aussi celui qui institue les chorèges pour les chœurs de tragédie et de comédie et qui dirige le concours. Autant de signes de la dimension « poliade » de la fête (Aristote, *Constitution d'Athènes*, LVI,3-5), comme l'Assemblée qui se tient au théâtre même, le lendemain des concours, pour en juger le déroulement. À l'époque classique, c'est la fête dionysiaque de loin la plus importante, presque aussi importante que les Panathénées, si on en juge par le poids économique des offrandes sacrificielles engagées.

L'inauguration du vin nouveau

Plutarque écrit dans ses *Propos de table* (655^E) :

« Les Athéniens offrent les prémices du vin nouveau le onze du mois Anthesterion, et ils donnent à cette fête le nom de *Pithoiga* ; il paraît que

jadis ils offraient des libations de ce vin avant d'en boire, et qu'ils demandaient aux dieux de leur en faire un breuvage inoffensif et même salubre. Chez nous, le même mois s'appelle Prostaterios et c'est à son sixième jour qu'il est d'usage de sacrifier au Bon Génie, puis de goûter le vin, après le passage du Zéphir : car aucun vent n'altère et ne fait tourner le vin autant que celui-ci, et l'on considère que le vin qui a résisté à son influence se conserve ensuite intact. »

Plutarque, originaire de Béotie, écrit au I^{er} siècle de notre ère, et compare les coutumes anciennes des Athéniens à celles de sa propre région. Les uns comme les autres consacrent le vin nouveau par une libation destinée à appeler une protection divine sur la consommation d'une boisson qui peut être aussi bien dangereuse que bienfaisante, comme le dieu même qui règne sur elle. La deuxième partie du propos accentue l'aspect rural de cette fête inaugurale, dans un calendrier agricole où la fabrication du vin est la première préoccupation. Rappelons que le vin n'est consommé en Grèce ancienne que mélangé d'eau (d'où le nom du cratère forgé sur la racine du verbe qui signifie « mélanger »), selon une proportion enseignée par le dieu lui-même. Il n'est bienfaisant qu'à cette condition.

L'introduction du dieu à Athènes

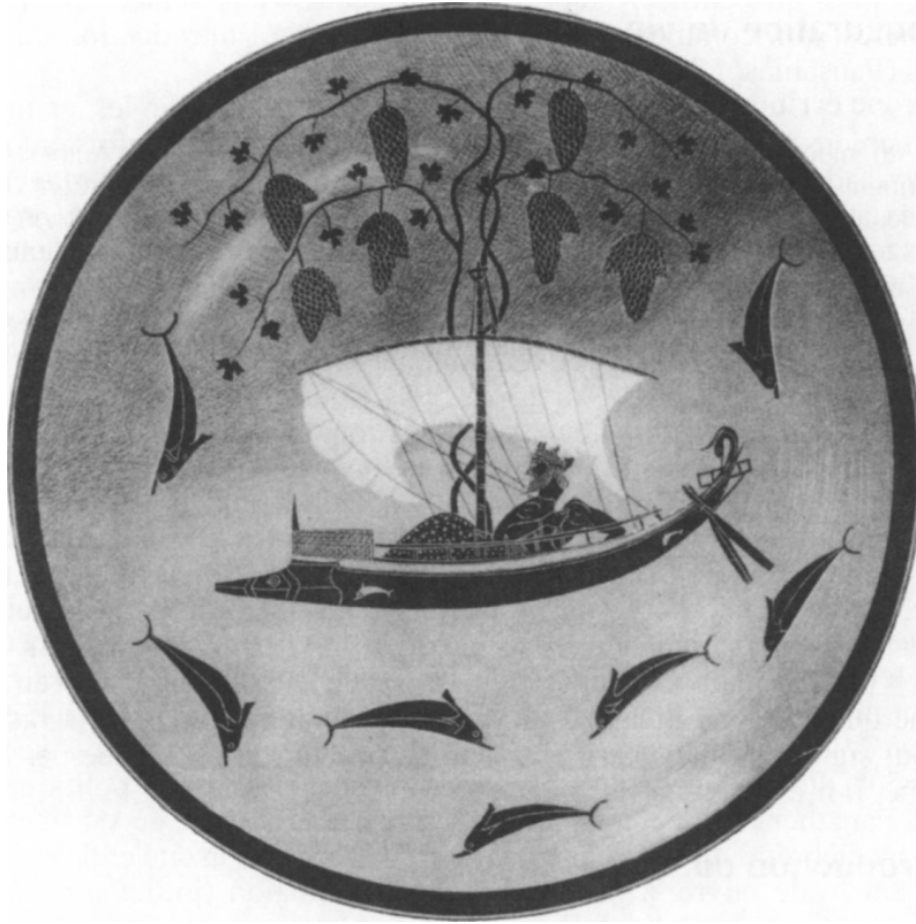
Un récit, rapporté par la scholie au vers 242 des *Acharniens* raconte comment les Athéniens se sont mis à construire des *phalloi* sur le conseil de Delphes pour apaiser une colère de Dionysos qui menaçait à la fois leur sexualité et leur fécondité :

« Voilà ce qu'on raconte à propos de ce *phallos*. Pegasos vint d'Eleuthères, qui était une cité de Béotie, en Attique, avec la statue de Dionysos. Mais les habitants de l'Attique n'accueillirent pas le dieu avec honneur. Il repartit, mais ils ne furent pas récompensés de leur accueil. Le dieu se mit en colère et une maladie s'empara du sexe des hommes et le mal était incurable de sorte que des messagers furent envoyés de toute urgence (à Delphes) au sujet de la maladie qui empirait et échappait à tout art et pratique humaine. Lorsqu'ils revinrent, ils dirent que la seule guérison possible se produirait s'ils conduisaient (processionnaient ?) le dieu en grand honneur. Convaincus par les messagers, les Athéniens

construisirent des *phalloi* privés et publics et en honorèrent le dieu en souvenir de leur mal, peut-être aussi parce que le dieu est à l'origine de la conception des enfants, car l'ivresse fait naître la jouissance et les plaisirs de l'amour. » (Traduction de l'auteur)

L'ambivalence du vin, et les valeurs sacrées de l'ivresse, bienfait ambigu, sont au cœur de la plupart des mythes dionysiaques, tels que nous les rapportent récits et images, tels aussi qu'ils circulaient lors des fêtes et des banquets ; Icarios et Amphictyon en illustrent deux figures aux destins divers. Icarios, raconte-t-on, était un Athénien ; c'est lui qui aurait répandu à Athènes l'usage du vin, du temps du roi Pandion. Hôte d'Icarios, un héros qui donnera son nom à un des dèmes de l'Attique, au nord-est d'Athènes, Dionysos lui laisse en partant un cep de vigne qui, une fois cultivé, donnera une boisson merveilleuse que l'Athénien s'empressera de faire déguster à ses voisins. Mais l'ivresse surprend les paysans qui crient à l'empoisonnement et tuent leur hôte. Erigoné, la fille d'Icarios, se pend en découvrant le corps de son père. La terre est frappée de stérilité, jusqu'à ce que l'oracle de Delphes invite à apaiser les morts. Les Athéniens instituent alors la fête des *Aiora* qui voit des jeunes filles se balancer aux branches des arbres, pour expier la pendaison d'Erigoné et au cours de laquelle on chantait un chant appelé « chant de la vagabonde », en mémoire d'Erigoné à la recherche de son père².

*Figure 7 Le dieu navigant entre vigne et
dauphins
(Autre arrivée mythique de Dionysos ?)*



Source : Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Akademie Verlag, Berlin, 1966, planches : p. 14, fig. 1. D'après la coupe d'Exekias

En regard, Amphictyon, autre roi légendaire d'Attique, passe pour avoir reçu des dieux à sa table, et, parmi eux, Dionysos. Des statues d'argile, abritées par un édifice, représentaient cette théoxénie, et Pégasos d'Eleuthères, qui, comme on l'a vu, était crédité de l'introduction du dieu à Athènes (Pausanias, 1,2,5).

Dionysos est une des figures volontiers représentées par les peintres de vases athéniens, sous diverses formes, et diverses attitudes. Parfois entouré de ménades et de satyres, ses compagnons habituels, il semble partager

leurs danses extatiques et participer au *diasparagmos*, le déchiquetage rituel des animaux ; tantôt, représenté sous la forme d'un masque fixé à un poteau enveloppé d'une étoffe qui tombe en plis, il est le centre d'un rituel accompli par des femmes qui soit dansent autour de lui, soit puisent ou versent cérémonieusement du vin⁸. On le retrouvera au chapitre 6, dans d'autres mythes où sa puissance redoutable et ambivalente déborde les formes cultuelles suggérées par ces manipulations du vin autour d'une figure immobile du dieu-masque.

Les Panathénées

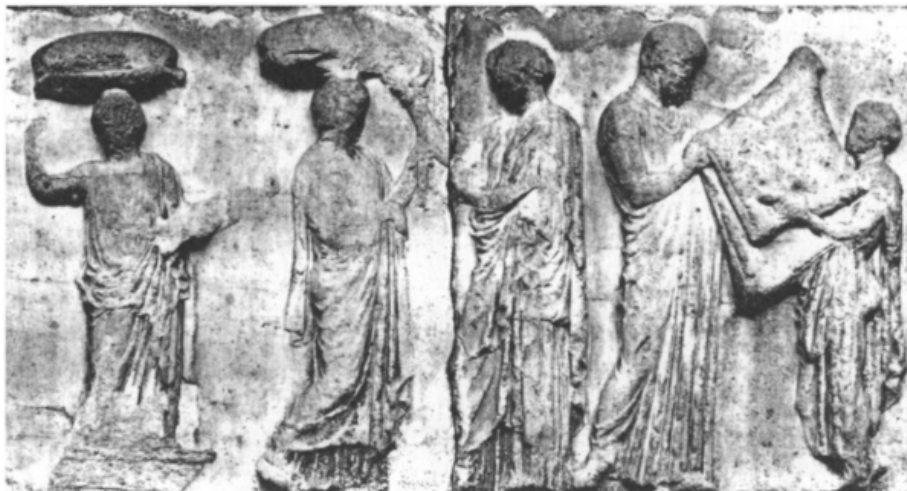
La plus grande fête de la cité est la fête d'Athéna, la déesse poliade, dont le premier temple sur l'Acropole remonte haut dans l'époque archaïque. Elle est sûrement une des plus anciennes de toutes celles que célèbre la cité, elle est aussi, avec les Grandes Dionysies, la plus liée, aux V^e et IV^e siècles, à l'expression du rayonnement athénien et de son hégémonie politique⁹. Les Grandes Panathénées, depuis la réorganisation de Pisistrate au VI^e siècle (566 av. J.-C.), célèbrent, tous les quatre ans, la puissance de la cité et de ses dieux. Au V^e siècle, elle ouvre, à partir du 28 Hecatombaion (juillet/août) l'année civique et elle marque l'entrée en charge des nouveaux magistrats. Elle mobilise pendant neuf mois l'activité des filles d'Athènes choisies pour tisser le *péplos* qu'on offrira à la déesse. Deux « arrhéphores », des jeunes filles entre sept et onze ans, de « bonne naissance » (*eugeneia*), c'est-à-dire appartenant aux premières familles de la cité, choisies par l'archonte-roi, le magistrat auquel revient le contrôle des fêtes les plus anciennes, mettent l'ouvrage sur le métier. Elles sont encadrées par les ergastines, des jeunes filles plus âgées, qui ont pu être elles-mêmes arrhéphores ou canéphores, autant d'emplois religieux qui font partie de l'initiation de ces jeunes filles « nobles » et constituent pour certaines une véritable « carrière », avant que le mariage les fasse basculer dans une autre catégorie, celle des épouses. Le motif tissé dans le *péplos* change tous les quatre ans, il est choisi par un jury de citoyens, mais le thème général reste le même : la victoire de la déesse sur les Géants, dans sa lutte aux côtés de Zeus.

La remise du *péplos* à Athéna *Polias* constituait l'acte central de la fête. Porté en procession, il était remis à l'archonte-roi, le magistrat préposé aux cérémonies les plus anciennes, celles dont « l'institution remonte aux ancêtres », chargé à son tour de le remettre à Athéna *Polias*, sous les espèces d'une statue de bois tombée du ciel et conservée dans l'Erechteion. Pausanias en parle comme de « l'objet du culte le plus sacré, établi en commun bien avant le rassemblement des dèmes », c'est-à-dire avant le synœcisme, attribué à Thésée. Le synœcisme est d'ailleurs l'événement qu'est censée célébrer la fête des Panathénées : comme son nom l'indique, la fête de *tous* les bourgs de l'Attique. La frise du Parthénon, sculptée entre 447 et 438, offre un regard précieux sur la procession et son ordonnancement, à condition de l'utiliser avec les précautions qui s'imposent pour tout usage documentaire des œuvres figurées. Elle représente en effet une procession dont on est tenté de faire une réplique de la procession rituelle. Tentation périlleuse, si on se souvient que l'image n'est jamais un reflet de la réalité, mais une lecture codée et partielle de celle-ci, qui passe par les filtres de l'imaginaire du temps et du projet de l'artisan, qui l'a conçue aussi en fonction de son public. C'est encore plus vrai pour une œuvre commandée par la cité et composée pour elle. On sait quelle fut la polémique autour du Parthénon et de ceux qui avaient construit l'ambitieux programme architectural et sculptural de l'Acropole, autour de Périclès et de Phidias, le maître d'œuvre, dans les années triomphantes de la démocratie et de l'empire athéniens. Une partie de l'opposition à Périclès, autour de Thucydide, fils de Méléstias, aurait prêté à Périclès des mobiles démagogiques, exaltant l'orgueil des Athéniens à travers la parure des monuments de l'Acropole, comparée aux bijoux d'une coquette. C'est Plutarque qui nous rapporte cette formule attribuée aux adversaires du grand stratège (*Vie de Périclès* XII, 2), allusion au décret de 450/49 par lequel Périclès obtint que soient affectées aux travaux de l'Acropole les réserves fédérales désormais conservées à Athènes et non plus à Délos : « Avec ces sommes que les Grecs nous versent pour faire la guerre, nous couvrons d'or et de parures notre cité comme une fille coquette, l'ornant de pierres précieuses, de statues et de temples qui coûtent mille talents. » La représentation du *démós* sur la frise du temple pouvait paraître relever de cet orgueil contraire à une piété respectueuse des traditions. Elle était une

façon d'exalter son propre triomphe à travers celui de la démocratie sur ce monument dédié à la *Parthénos* guerrière représentée par Phidias.

La fête rassemble, autour de la procession qui part de la porte du Dipylon et traverse l'agora jusqu'au sanctuaire d'Athéna sur l'Acropole, l'ensemble de la population : citoyens, métèques, alliés, et les étrangers venus assister à la fête. On doit penser que c'était une des occasions pour lesquelles se mettait en route une grande partie de la population de l'Attique, venant des bourgs et des villages, en familles entières dont certaines devaient camper autour de la ville pour la durée des cérémonies et des festivités. La procession elle-même est spectacle en même temps que manifestation religieuse et le spectacle est en lui-même une offrande à la déesse : les vaches de l'hécatombe, parées de bandelettes, et leurs conducteurs, les magistrats et les prêtres, et tous ceux qui jouent un rôle dans la mise en œuvre de la cérémonie : canéphores, ou porteuses de corbeilles sacrificielles, jeunes aristocrates qui affichent leur beauté et leurs bijoux, porteurs de rameaux, métèques porteurs d'hydries, les vases à eau indispensable au sacrifice, que leur fonction dans la procession honore. Défilent aussi les éphèbes à cheval, la fraction la plus brillante de la jeunesse sous les armes, symbolisant les espoirs de la cité et sa puissance.

*Figure 8 À droite, la remise du péplos (?).
Au centre, la prêtresse d'Athénéa Polias (?)
face à de jeunes porteuses de sièges¹⁰*



Source : Partie centrale de la frise est, au-dessus de la porte du temple, entre les dieux assis, Londres, British Museum.

Décret sur les Panathénées

(IG II², 334)

« ... Afin qu'avec piété (...) annuellement, et que la procession en l'honneur d'Athéna au nom du peuple athénien soit organisée le mieux possible chaque année, et que toutes les mesures d'administration nécessaires relatives à la fête célébrée en l'honneur de la déesse soient prises pour toujours par les hiéropes : que le peuple décrète selon l'avis du conseil ; les hiéropes offriront comme par le passé deux sacrifices, l'un à Athéna *Hygiéia*, l'autre dans l'ancien temple, ils distribueront aux prytanes cinq parts de viande, aux neuf archontes trois, aux trésoriers de la déesse une, aux hiéropes une, aux stratèges et aux taxiarques trois, aux Athéniens membres du cortège et aux canéphores comme d'habitude, le reste des viandes aux Athéniens ; après avoir avec les quarante et une mines provenant de la location nouvelle achetée de concert avec les préposés à cet achat les bœufs, les hiéropes une fois la procession conduite sacrifieront toutes ces bêtes près du grand autel d'Athéna, gardant l'une des plus belles pour l'autel d'Athéna *Niké* ; une fois faits les sacrifices à Athéna *Polias* et Athéna *Niké*, ils distribueront au peuple athénien au Céramique les viandes des bêtes achetées avec les quarante et une mines, comme lors des autres distributions de viandes, ils distribueront les parts par dèmes en proportion des habitants envoyés par chacun à la procession ; pour les dépenses de la procession, pour la cuisine, pour la parure du grand autel, pour les autres dépenses relatives à la fête et aux réjouissances nocturnes, il sera donné cinquante drachmes ; les hiéropes préposés aux Panathénées annuelles célébreront de la plus belle façon les fêtes nocturnes, en l'honneur de la déesse, ils feront partir la procession dès le lever du soleil, punissant conformément aux lois ceux qui n'obéiront pas aux ordres. »

Ce fragment de décret, daté de l'administration de Lycurgue (338-324), fait sans doute partie de son entreprise de réorganisation des grands cultes

publics d'Athènes, après la défaite des cités grecques à Chéronée devant Philippe de Macédoine. Nous y lisons des informations précieuses sur la distribution des viandes lors des sacrifices annuels à l'occasion des Panathénées, car il apparaît aussitôt qu'il n'y a pas un, mais quatre sacrifices à l'issue de la procession. D'abord « les hiéropes offriront, comme par le passé, deux sacrifices, l'un à Athéna *Hygiéia*, l'autre dans l'ancien temple. » Les *hiéropes* sont des magistrats en charge, pendant un an, des affaires sacrées et qui remplissent des fonctions à la fois administratives et cultuelles. C'est donc eux qui doivent prévoir la mise en œuvre des sacrifices. Il ne s'agit pas ici de modifier mais au contraire de reconduire des dispositifs anciens et on reconnaît dans ces précisions le souci permanent de Lycurgue de préserver et consolider les traditions. Athéna *Hygiéia*, la Santé, possédait de longue date un autel sur l'Acropole. Une tradition rapportée par Plutarque (*Vie de Périclès* XIII, 12) mentionne qu'une statue de bronze lui fut dressée au moment de la construction des Propylées, achevées dans un temps record (cinq ans) grâce au zèle des ouvriers. L'un d'eux étant tombé du toit et en danger de mourir, la déesse apparut en songe à Périclès et « prescrivit un traitement qui lui permit de guérir le blessé sans difficulté ». Anecdote édifiante, l'histoire montre, précise Plutarque, « qu'Athéna, loin de rester à l'écart des travaux, y participait elle aussi très activement ». Il ne faut pas oublier que ces travaux, longtemps différés, avaient pour but d'effacer les traces des destructions infligées par les Perses en 480. L'« ancien temple » auquel se réfère ensuite le texte est précisément celui qui a été détruit au moment de la deuxième guerre médique, lors de l'occupation de l'Acropole ; situé dans la perspective des Propylées, il devait conserver quelques structures permettant d'abriter des objets du culte. Ces deux premiers sacrifices donnent lieu à une première distribution, selon une répartition hiérarchisée qui précise la fonction ou le titre de chaque bénéficiaire et le nombre de parts qui lui reviennent, « comme d'habitude ». On a proposé de voir dans ces sacrifices et dans cette répartition la permanence d'une forme aristocratique du sacrifice des Panathénées et on lui a trouvé un répondant dans la représentation des quatre bœufs et des quatre moutons du panneau nord de la frise, dont le nombre pourrait correspondre aux quatre tribus pré-clisthéniennes¹¹. Par contre l'hécatombe, « près du grand autel d'Athéna », suivie de l'offrande de « l'une des plus belles bêtes, sur l'autel d'Athéna

Niké », donne lieu à une distribution égalitaire au Céramique, le quartier populaire des artisans d'Athènes, en fonction du nombre de participants envoyés par chaque dème à la procession. Il ne s'agit pas là de tous ceux qui sont venus comme spectateurs, mais de la délégation officielle à la fête civique. C'est ici qu'intervient la « location nouvelle », c'est-à-dire les ressources apportées par la partie du territoire d'Oropos affermé par le peuple athénien depuis que Philippe l'avait par décret remis à la cité (335). C'est grâce à ce complément de ressources que le *démós* peut faire face à la dépense, couverte au V^e siècle par les dèmes, les colonies et les alliés.

Les Thesmophories

Laissant de côté d'autres grandes fêtes civiques, telles les fêtes en l'honneur d'Apollon, Thargélies printanières et Pyanopsies automnales, de Zeus *Polieus*, avec le dispositif des Bouphonies, de Thésée, devenu le héros athénien par excellence, et de bien d'autres, on s'arrêtera, avant de quitter Athènes, à la plus grande des fêtes de Déméter (si l'on en excepte la fête d'Éleusis, sur laquelle on reviendra au chapitre 5), ou plutôt de Déméter et Korè, les Thesmophores : la fête des Thesmophories¹². Attestée non seulement à Athènes, mais dans l'ensemble du monde grec, cette fête, la mieux connue des fêtes de Déméter et Korè, dont nous ne connaissons, la plupart du temps, que peu de chose, suspend l'activité des assemblées : « Aujourd'hui, les tribunaux ne siègent pas, il n'y a pas non plus de séance de la Boulè puisque nous sommes au jour du milieu des Thesmophories » (Aristophane, *Les Thesmophories*, v. 78-81). La fête se célèbre sur trois jours, au mois de Pyanopsion (octobre-novembre). Le premier jour a lieu la « montée » (l'*anodos*) : les femmes d'Athènes se rendent au *Thesmophorion*, le temple des deux déesses situé sur la Pnyx, la colline de l'Assemblée, pour y accomplir les premiers rites ; le second jour, le jour du « jeûne » (*nêsteia*), est consacré au deuil et à l'abstinence ; enfin la fête de « Celle qui produit de beaux enfants » (*Kalligeneia*), est le jour du sacrifice et du banquet, jour de réjouissances, entre femmes et promesse de fécondité. La fête des Thesmophories exclut en effet toute participation masculine de son déroulement. C'est la fête des épouses des citoyens, aucune autre femme n'y a accès. Célébration civique, elle fait partie des

liturgies religieuses, c'est-à-dire des participations onéreuses (en même temps qu'honorifiques) des citoyens aisés aux dépenses communes de la cité. À Athènes, deux femmes sont choisies dans chaque dème pour en présider l'organisation, à charge pour leurs époux d'en assurer le financement. Le fait d'avoir rempli cette fonction d'organisatrice des Thesmophories sert d'autre part d'attestation de « citoyenneté » pour celles qui ont à prouver ultérieurement la légitimité de leur mariage. Pendant trois jours, les femmes campent hors de leur maison, sur la Pnyx, la colline où se tient ordinairement l'Assemblée. Le mythe de référence est la quête de Korè, enlevée par Hadès, son oncle, et devenue Perséphone dans le monde souterrain, puis ses retrouvailles avec sa mère. Les trois jours de la fête, en Pyanopsion, étaient censés rappeler d'abord le deuil de Déméter, puis sa joie au retour de sa fille. Les rituels (collecte des restes décomposés de porcelets précédemment enfouis, dépôt de ces restes sur les autels, puis épandage après mélange aux semences sur les terres cultivées) sont censés renvoyer à des pratiques visant à assurer la fertilité des sols et la fécondité des femmes (période d'abstinence sexuelle destinée à favoriser la conception puis la naissance de beaux enfants). La fête s'achevait par un sacrifice suivi d'un banquet partagé entre toutes les femmes rassemblées.

Sur les Thesmophories, la documentation est rare et dispersée, ce qui est dû notamment au caractère de « mystère » de la fête, fermée aux hommes et, de ce fait, source de curiosité et de fantasmes que traduisent divers récits sur le châtement des hommes trop curieux. On trouvera rassemblés ci-dessous un texte d'orateur du IV^e siècle, qui indique l'importance de la participation à la fête comme argument devant le tribunal quand il s'agit de prouver la légitimité d'un mariage ; un passage d'Aristophane qui, sur le mode comique, renforce l'information sur la dimension « civique » de la fête ; une inscription du III^e qui fournit une liste de produits utilisés dans le cours de la fête (sans doute le troisième jour) ; enfin une longue scholie, c'est-à-dire un commentaire, au mot « Thesmosphories », employé par Lucien (II^e siècle ap. J.-C.) dans les *Dialogues des Hétaires*. Le commentaire signifie qu'à l'époque du scholiaste le sens de la fête et peut-être son contenu n'étaient plus compris.

La « liturgie » des Thesmophories

(Isée, VIII, 19-20, Sur la succession de Kiron)

Il s'agit pour l'orateur de prouver que la mère de son client était femme légitime, assurant ainsi du même coup la légitimité de son fils à hériter de son grand-père maternel :

« Après cela, les femmes des membres du dème la désignèrent avec la femme de Dioclès de Phitos pour présider aux Thesmophories et accomplir les rites (*poieîn ta nomizomena*) avec celle-ci (19)... Ne croyez pas non plus que les femmes des autres membres du dème l'eussent choisie (si elle n'avait pas été épouse légitime) pour faire les cérémonies avec la femme de Dioclès et qu'ils lui eussent confié la direction des cérémonies (20). »

« Présider » se dit *arkhein*, le mot que l'on retrouve dans *arkhê*, « magistrature », les femmes désignées vont exercer le pouvoir le temps de la fête, dans la communauté des épouses rassemblée pour la célébration des deux déesses ; cette fonction sacrée est un privilège réservé aux femmes des citoyens et témoigne aussi de la signification civique et politique du rituel.

On trouve dans un autre discours du même Isée, confirmation de cette fonction vue du point de vue de l'époux-citoyen. Il s'agit cette fois, symétriquement, d'affirmer que la femme en question n'était pas épouse légitime :

(Isée, III, 80, Sur la succession de Pyrrhos)

« Dans son dème, cet homme qui possédait une fortune de trois talents aurait été forcé, s'il avait été marié, de donner au nom de sa femme légitime le festin des Thesmophories (*hestian*) aux autres femmes et de fournir dans le dème, au nom de sa femme, toutes les autres liturgies qu'il convenait, étant donné une telle fortune. »

Les liturgies frappent les hommes les plus riches, c'est une contribution obligatoire, qui suppose en général non seulement la prise en charge des dépenses, mais aussi la participation à l'organisation de la fête concernée. La mieux connue de ces liturgies pour les fêtes est la chorégie, qui consiste, pour le citoyen désigné, à devenir chorège, c'est-à-dire à assurer les frais,

mais aussi le recrutement, l'entraînement et l'équipement d'un chœur, pour les fêtes de Dionysos, d'Apollon, ou d'Athéna. Dans le passage ci-dessus, la liturgie à organiser est une *hestiasis*¹³ : sans doute le repas du troisième jour. Dans le cas des Thesmophories, on voit que la charge est répartie entre le citoyen et son épouse, à cause du caractère strictement féminin de la fête. L'un assure la partie financière, l'autre la partie rituelle. Comme pour les autres liturgies, le caractère d'obligation a pour contrepartie le caractère de prestige et de reconnaissance sociale que revêtait cette fonction.

Aristophane, Les femmes aux Thesmophories

(v. 372-380)

Le caractère civique des Thesmophories est confirmé, sur un mode parodique et comique, par le discours qu'Aristophane fait tenir à ses personnages dans cette comédie.

Euripide, menacé d'être jugé pour ses propos misogynes par l'Assemblée des femmes réunies dans le Thesmophorion à l'occasion de la fête, confie sa défense à un parent déguisé en femme, qui se mêlera à une célébration qui lui est interdite, bravant le risque d'être mis à mort s'il est reconnu. On voit tous les quiproquos et toutes les fantaisies que peut entraîner une telle situation. La scène choisie commence quand « le signal de l'assemblée paraît sur le Thesmophorion » (v. 276-277).

Le parent déguisé entre, et commence par offrir un gâteau aux deux déesses. Après une prière qui mêle formules rituelles et plaisanteries sur les femmes, la séance de l'*ecclésia* des femmes est ouverte par un héraut qui est supposé être une femme :

« Écoutez toutes ; le conseil des femmes a décrété (*edoxe têi Boulêi*) ce qui suit, Timocleia étant présidente, Lysilla greffière, Sostratè orateur. Une assemblée sera tenue le matin du jour du milieu des Thesmophories, celui où nous avons le plus de loisir, à l'effet de délibérer avant tout sur Euripide et la peine que doit subir cet homme ; car il se conduit indignement, c'est notre avis à toutes. Qui demande la parole ? - Moi. - Ceins donc cette couronne avant de parler. »

Le passage offre à la fois une parodie de décret, de procédure (la formule qui ouvre le débat : « qui veut parler » et le port de la couronne qui investit de la parole et protège en même temps l'orateur) et de formulation. Le jour du « milieu » est la *nesteia*, le jour où les femmes étaient censées rester assises pour s'associer au deuil de Déméter. Le procès d'Euripide est une façon plaisante de passer le temps... Cette assemblée « pour rire » dans laquelle les citoyens-spectateurs s'amusaient à voir leurs épouses emprunter les formes et le vocabulaire de l'assemblée civique et se donnaient le plaisir d'assister à la réunion rituelle qui leur était interdite, est autorisée par le vocabulaire politique que les décrets sur les Thesmophories utilisent. Jouer avec l'interdit n'est-il pas, par ailleurs, une des fonctions de la comédie ? Un règlement cultuel de Mylasa en Carie, datant du III^e siècle av. J.-C., fournit des prescriptions à un culte féminin de Déméter parmi lesquelles on trouve associées les formules utilisées par Isée (cf. *supra*) et par Aristophane : « *ta hiera ta nomizomena ôs edoxe tais gunaiksi* » « Que les cérémonies d'usage se déroulent comme les femmes en ont décidé. »

Le décret du dème de Cholargos

(IG II², 1184)

On retrouve mention des *archousai* : les « présidentes » de la fête dans un décret gravé sur une stèle de marbre du dème de Cholargos, datée de 334-333¹⁴ :

« ... Les Hiéromnemons

Les deux *archousai* donneront ensemble à la prêtresse pour la fête et l'organisation des Thesmophories

Un hémiecte (4 litres 32) d'orge, un hémiecte de froment, un hémiecte de farine d'orge, un hémiecte de farine de froment

Un hémiecte de figues sèches,

Un conge (3 litres 275) de vin, un demi-conge d'huile

Deux cotyles (0,54) de miel, un chénice (1 litre 08) de sésame blanc, une chénice de sésame noir, une chénice de pavot

Deux fromages frais d'au moins huit statères chacun (1 statère = 8,60 grammes)

Deux statères d'ail

Une torche d'au moins deux oboles.

En numéraire : quatre drachmes

Voilà ce qu'auront à donner les *archousai*

Et, afin qu'il en soit pour le dème de Cholargos à perpétuité conformément au texte, les fonctionnaires en charge sous l'archontat de Ktésiklès érigeront une stèle et feront graver ce décret sur une stèle de marbre blanc dans le Pythion.

La dépense sera mise au compte des Cholargiens. »

S'agit-il des produits destinés à fabriquer des gâteaux pour le repas du dernier jour de la fête ou pour une offrande distincte du sacrifice ? Le texte, tel qu'il nous est parvenu ne l'indique pas, mais il confirme le rôle des deux *archousai* et leur responsabilité dans la fourniture des produits destinés aux préparatifs de la fête, ici aux dimensions d'un dème. Les Hiéromnemons sont à Athènes des gardiens des archives sacrées.

L'existence, le troisième jour, d'un sacrifice suivi d'un banquet, est par contre confirmée par les listes de dépenses réservées aux Thesmophories dans les archives sacrées de Délos de la période de l'Indépendance de l'île (du milieu du III^e à 166 av. J.-C.) où une rubrique est consacrée à l'achat des victimes destinées aux divinités concernées par la célébration : une truie pleine pour Déméter ; des porcs pour Korè, Zeus Eubouleus et pour la purification du Thesmophorion. Il est précisé aussi qu'un *mageiros*, un « boucher-sacrificateur », sera engagé pour le temps de la fête¹⁵. Il faut y ajouter le texte de Mylasa, cité plus haut, où on peut lire que la fête est interdite aux hommes (*andra mê pareînai en tois hierois*) et que « le sacrificateur public quittera les lieux après avoir égorgé les victimes » (*ho de dêmosios sphaxamenos ta hiera apitô ek tôn...*). C'est notamment l'ensemble de cette documentation qu'a utilisée jadis M. Detienne pour affirmer vigoureusement que la fête des Thesmophories n'était pas une fête végétarienne, que les femmes s'y nourrissaient entre autres choses de

viande, et par ailleurs qu'elles y étaient, comme dans tous les sacrifices, maintenues à l'écart de la mise à mort et du sang répandu à cette occasion¹⁶. Cette fête de femmes ne fait pas exception à la règle grecque qui veut que le sacrifice sanglant de type alimentaire soit d'abord une affaire d'hommes (cf. ch. 7).

Scholie à Lucien

(Dialogues des Hétaires, II,1 - éd. Rabe p. 276)

Thesmophories : « les Thesmophories sont une fête grecque comportant des mystères. On les appelle aussi Skirophories. Elles ont pour origine un récit mythique : lorsque Korè, qui cueillait des fleurs, fut enlevée par Pluton, il y avait sur les lieux un porcher nommé Eubouleus, qui faisait paître ses pourceaux. Ils furent tous engloutis dans le même gouffre où avait disparu Korè ; par suite, en l'honneur d'Eubouleus, on jette des porcelets dans les gouffres de Déméter et de Korè. Les restes décomposés des porcs ainsi jetés dans les *megara* sont recueillis par des femmes nommées écopeuses (*antletriai*) qui, après avoir passé trois jours dans une pureté rituelle, descendent dans les cavités sacrées (*adyta*) pour rapporter les restes et les placer sur les autels ; celui qui en prend et en mêle au grain de semence aura, croit-on, de belles récoltes. On dit aussi qu'il y a des serpents au fond des gouffres qui dévorent la plus grande partie de ce qui y a été jeté. C'est pourquoi lorsque les femmes écopent et, lorsqu'en retour elles déposent les figurines, elles font beaucoup de bruit en frappant afin d'éloigner les serpents que l'on considère comme les gardiens des lieux interdits (*adyta*). Cette même cérémonie porte aussi le nom d'arrhétophories et on en donne la même explication concernant la naissance des fruits et l'ensemencement des hommes. On offre alors des objets sacrés qui doivent rester secrets (*arrheta*), figurines de pâte dure de blé, fabriquées à l'imitation des serpents et de membres masculins. Et elles prennent des branches de pin chargées de leurs cônes, à cause de la grande fécondité de cette plante. Toutes ces choses sont jetées dans les *megara* qui est le nom des cavités sacrées (*adyta*) en même temps que les pourceaux à cause de la capacité également de cet animal à produire beaucoup de petits - en tant que symboles de la

naissance des fruits et des hommes. Ainsi remercie-t-on Déméter qui, en donnant les "fruits de Déméter" a apporté la civilisation au genre humain. La première explication de la fête est donc le mythe et celle-ci vient de la nature. Les Thesmophories portent ce nom parce que Déméter a reçu l'épithète de Thesmophore, parce qu'elle a apporté les lois, c'est-à-dire les *thesmoi*, selon lesquelles les humains doivent se procurer leur nourriture en travaillant la terre. »

Dernier texte versé au dossier, ce long passage est une bonne illustration de la façon dont les commentateurs tardifs retravaillent les traditions pour apporter un sens à des pratiques qui ne sont plus comprises par leurs contemporains, et de la difficulté, pour les commentateurs modernes, d'identifier la ou les sources de ces explications et de reconstituer, à partir de leurs indications, le déroulement rituel de la fête concernée. Le premier problème, pour évaluer la valeur documentaire du développement, consiste à en cerner l'auteur ou les auteurs. Cette scholie, comme celle qui porte sur une autre fête de Déméter célébrée à Éleusis : les *Halôa*, a souvent été attribuée à Aréthas de Césarée, évêque du X^e siècle, qui n'a fait sans doute que remanier des scholies antérieures, utilisant elles-mêmes comme sources Apollodore ou un auteur de la période hellénistique. Les incohérences du texte conduisent à penser qu'il est le résultat d'une tradition à plusieurs reprises reformulée et remodelée, voire déformée, par des intermédiaires divers.

Le scholiaste s'attache à éclairer le premier jour de la fête, l'*anodos*, la « remontée », ici la remontée des restes de la putréfaction des porcelets du fond des *megara* où ils ont été précipités l'année précédente. Le scholiaste soumet l'étrangeté du rituel à deux types d'explication. L'un par le mythe : il s'agit de reproduire ce qui s'est passé lors de l'enlèvement de Korè par Pluton et de célébrer l'engloutissement du porcher Eubouleus (on reconnaît le nom devenu épithète de Zeus). L'autre explication est symbolique et redouble la première : la fécondité de la plante (le pin), de l'animal (le porc), de l'homme (les sexes masculins en pâte) assure le cycle de la fécondité humaine et des produits du sol. Reste à expliquer le nom même de Thesmophore par les deux sens du mot *thesmoi* : semence et loi. Cette cohérence apparente, qui montre le souci d'une interprétation

artificiellement introduite par le dernier rédacteur, masque mal l'incohérence du détail de l'exposé.

Par exemple, une certaine confusion règne sur l'identité proclamée entre les trois fêtes des Thesmophories, des Skirophories et des Arrhétophories. Des Skirophories confondues parfois avec les Skira et attribuées tantôt à Athéna Skiras tantôt à Déméter et à Korè, on ne sait rien ou pas grand-chose. Pour certains, c'est à l'occasion de cette fête d'été que l'on jetait les porcelets dans les *megara* pour les y recueillir à l'automne... Quant aux Arrhétophories, dont on ne connaît l'existence que par un passage de Clément d'Alexandrie parlant des Mystères d'Éleusis et par ce texte, le nom semble bien en être appelé par la mention des *arrheta*, ces objets interdits que les femmes manipulent à cette occasion. Autre incohérence, formelle, cette fois, l'emploi du mot « *megara* » qui n'est expliqué que vers la fin du passage. Nous concluons que si les indications rituelles indiquées dans le texte ne peuvent être négligées, la forme du texte et la confusion formelle et sur le fonds dont il témoigne, doivent inciter à l'utiliser avec prudence.

Les Hyakinthia de Sparte

En dehors d'Athènes, on empruntera un exemple à Sparte, la cité concurrente, que sa réputation d'austérité n'empêche pas de consacrer à ses dieux protecteurs fêtes et offrandes spectaculaires ; Artémis et Apollon, Hélène et les Dioscures, parmi bien d'autres, reçoivent chez elle de multiples hommages. C'est à la grande fête annuelle des *Hyakinthia* qu'on s'arrêtera un moment pour retrouver quelques-uns des traits de ces fêtes « totalisantes »¹⁷ qu'on a identifiées dans la fête des Grandes Panathénées à Athènes. Participation de toutes les catégories de la population, présence active des jeunes classes d'âge qui assurent le renouvellement de la cité, démonstration spectaculaire de l'unité de la cité et de sa puissance offerte aux regards de tous, citoyens et étrangers¹⁸.

Pausanias (III, 19, 2-5), à Amyklées, a vu le trône d'Apollon, sculpté au VI^e siècle par Batyclès de Magnésie, et le décrit en détail. Au centre, une statue gigantesque du dieu Apollon, qu'il évalue à trente coudées, coiffée d'un casque, armée d'une lance et d'un arc. Le piédestal de la statue a la

forme d'un autel ; la tradition veut qu'il contienne les restes de Hyakinthos, auquel on fait un sacrifice de type héroïque avant le sacrifice à Apollon. Sur l'autel sont aussi représentés des dieux et des déesses élevant au ciel Hyakinthos et sa sœur Polybeia, elle aussi morte prématurément. Une légende racontait que Hyakinthos, aimé d'Apollon, avait été accidentellement frappé à mort par le dieu alors qu'ils s'exerçaient à lancer le disque. De son sang était née la fleur hyacinthe. Un culte local le célébrait sans doute à l'époque archaïque. C'est de ce mythe que se souvient Euripide dans son *Hélène* :

« Tu vas te mêler enfin (...) dans la nuit joyeuse aux fêtes d'Hyakinthos qui, joutant avec Phoibos, périt frappé du disque à l'orbe sans défaut ; le fils de Zeus, alors, prescrit à la terre de Laconie d'immoler à date fixe des taureaux en son honneur. » (v. 1469 et s.)

La grande fête spartiate des *Hyakinthia* drainait tous les ans à Amyklées la population de toute la région, et en particulier de Sparte. Une voie sacrée reliait l'Amykleion, le sanctuaire d'Apollon, à la grande cité laconienne, parcourue en juillet par une procession qui vidait Sparte de ses habitants. Elle comportait notamment un défilé de chars rituels spécialement ornés, portant les jeunes filles de la cité. Le deuxième jour de la fête, les adolescents des deux sexes participaient à des chants et à des danses publiques. Fête de passage pour les jeunes générations, les Hyakinthia célébraient aussi l'intégration au territoire de Sparte du village d'Amyklées dont le territoire avait été conquis au milieu du VIII^e siècle. En même temps que l'occasion d'offrir à Apollon un *chiton* neuf, la fête était le prétexte de repas rituels associant citoyens et étrangers de passage, autour d'une fête brillante, après une première période de deuil. Le spectacle associe chants, danses et défilés, auxquels prennent part jeunes gens et jeunes filles. À cette occasion on immole quantité de victimes (sans doute des chèvres), qui seront consommées à l'occasion d'un banquet pour lequel recevront une part citoyens, étrangers de passage et esclaves.

La fête des Hyakinthies à Amyklées

(Athénée, IV, 139)

« Polycrate, dans son "Histoire de Sparte" raconte que le rituel des *Hyakinthia* se déroule sur trois jours. À cause du deuil célébré en l'honneur d'Hyakinthos, on ne se couronne pas pour les repas, on n'y présente pas de pain, on n'y distribue pas de gâteaux ni ce qui les accompagne d'habitude, on ne chante pas non plus le Péan en l'honneur du dieu, et on ne fait rien de ce que l'on fait dans les autres fêtes, mais on dîne avec beaucoup de retenue puis on se sépare. Puis, au milieu des trois jours, a lieu un spectacle coloré et un rassemblement de tout le peuple, remarquable par son importance. De jeunes garçons en *chiton* court, jouent de la cithare et chantent avec accompagnement de flûte ; tout en parcourant toutes les cordes avec le plectre sur un rythme anapestique, ils chantent le dieu sur un ton aigu. D'autres parcourent le théâtre, montés sur ces chevaux richement harnachés. De nombreux chœurs de jeunes gens chantent des chants nationaux, et des danseurs mêlés à eux font des figures d'un style traditionnel au son de la flûte et de la voix des chanteurs. Des jeunes filles, les unes sont transportées par des voitures richement décorées, les autres défilent sur des chariots tirés par deux chevaux et la cité tout entière assiste au spectacle. Ce jour-là, on immole un grand nombre de victimes, et les citoyens offrent à dîner à tous ceux qu'ils connaissent, y compris à leurs propres esclaves. D'ailleurs, personne ne manque la fête, mais il arrive que la ville se vide au profit du spectacle. » (Traduction de l'auteur)

Au livre III de la *Périégèse*, Pausanias rapporte le mythe d'Hyakinthos, le plus jeune et le plus beau des fils d'Amyklas. Sa statue, que Pausanias a vue sur la base d'Amyklées, sculptée par Nicias (Paus. III,19,4), le montre pourvu d'une barbe naissante : il arrive à l'âge où il pourrait prétendre à l'accomplissement de son destin d'homme, au plein épanouissement de sa maturité, l'âge de prendre sa place dans la cité (cf. ch. 1). Sa mort semble dire la menace toujours présente de la destruction des forces vives de la cité. C'est contre cette mort que la cité doit se prémunir, en célébrant d'abord les rites du deuil destinés à l'exorciser, puis la fête qui préside à l'insertion des jeunes générations (*paides* : enfants, jeunes garçons ; *neaniai* : jeunes gens ; *parthenoi* : jeunes filles). La fête constitue un ensemble complexe : d'abord la célébration de la mort du jeune héros par un repas au cours duquel se trouvent abandonnées toutes les conduites

codées du rituel traditionnel ; la mort, c'est la sauvagerie menaçant les rythmes humains et dissolvant la communauté : « ayant dîné avec beaucoup de mesure, ils se séparent ». La fête des jeunes gens, le lendemain, le retour des chants et des danses célèbrent la réassurance de la succession harmonieuse des générations et ré-ouvrent le cycle des banquets traditionnels autour d'Apollon, un Apollon guerrier (voir sa statue) qui garantit l'intégrité de la cité et son renouvellement. La fête peut être considérée de ce point de vue comme le terme de l'initiation des jeunes, filles et garçons, et le moment de l'intégration de leur classe d'âge à la cité¹⁹. Plusieurs aspects suggèrent un rapprochement avec la célébration des Panathénées à Athènes, notamment l'exhibition des deux groupes des jeunes gens et des jeunes filles, promesses de la cité, donnés en spectacle aux citoyens et aux étrangers, la procession, la remise du vêtement à la divinité poliade.

Fêtes et dieux étrangers

Les Grecs, eux-mêmes voyageurs et soumis aux influences qu'introduisaient chez eux les commerçants et voyageurs de toutes sortes, ont été perméables aux pratiques et croyances de ces « autres » qu'ils englobaient sous le terme dépréciatif de « barbares ». Égyptiens, Perses, Thraces, peuples d'Asie Mineure n'occupaient cependant pas dans leur imaginaire la même place. Même imprégnés de préjugés liés à la certitude que le modèle grec était de loin supérieur aux autres, ils étaient sensibles à l'ancienneté de la civilisation égyptienne ou au raffinement de la civilisation perse qu'Hérodote, parmi d'autres, avait contribué à faire connaître. Le caractère ouvert du polythéisme, les aspirations religieuses du moment contribuaient à l'accueil, voire à la « naturalisation », de dieux étrangers. Aspiration individuelle, cette ouverture pouvait être favorisée par les nécessités politiques du moment, dans une cité où le religieux était mêlé à chaque instant au politique²⁰. Nous en verrons un exemple avec l'implantation des *Bendideia* dans la cité athénienne, à travers deux textes, l'un, littéraire et descriptif, emprunté à la *République* de Platon, l'autre juridique, sous la forme de deux inscriptions trouvées au Pirée.

À côté de la mise en scène de la fête par Platon, d'autres documents permettent en effet de préciser et de dater cette inauguration du culte civique de Bendis aux alentours de 430/429, et de mieux comprendre les allusions de Platon aux deux processions, l'une thrace, l'autre athénienne. Décrets honorifiques, règlements, comptes des revenus du culte, reliefs, permettent d'en suivre l'histoire et d'en confirmer la continuité. Cet ensemble établit notamment le caractère politique de l'introduction du culte. L'entrée de la déesse Bendis dans le panthéon athénien apparaît en effet comme un moyen pour la cité de consolider ses relations avec un peuple barbare à un moment décisif. C'est le début de la guerre du Péloponnèse, les Athéniens assiègent Potidée, un ancien allié sur la côte chalcidienne. Ils sont en guerre avec Perdiccas, le roi de Macédoine dont le royaume est tout proche de Potidée. À l'été 430, les Athéniens concluent un traité avec le roi thrace Sitalkès. L'introduction du culte de Bendis, dans le cadre d'une fête spectaculaire, soulignait la valeur attachée par les Athéniens à l'alliance avec les Thraces. Dans une première étape, l'Assemblée du peuple avait accordé aux Thraces vivant au Pirée le droit d'établir un sanctuaire pour leur déesse sur une parcelle de territoire. Ce droit s'appelait l'*enktesis* (le droit, réservé normalement aux citoyens de posséder de la terre et des maisons), et il était accordé parcimonieusement, par dérogation à la loi qui interdisait aux étrangers à Athènes la possession du sol attique. Un oracle, rendu entre 431 et 429 au sanctuaire prestigieux de Dodone, avait autorisé cet établissement. Le culte privé, assuré par une association cultuelle, l'*orgéon*, sorte de confrérie religieuse officiellement reconnue et dotée de statuts propres, a donc précédé le culte officiel. Dans la procession, ses représentants sont présents aux côtés des Athéniens.

Les Bendideia du Pirée

(Platon, La République, 327a-328b)

Le prologue du dialogue la *République* met en scène Socrate et ses interlocuteurs sur la route du Pirée à la ville, à l'occasion de la première célébration des *Bendideia*, fête civique de Bendis, déesse thrace proche d'Artémis par sa fonction de chasserresse et par son apparence, notamment le *chiton* court et l'arc, telle que nous la restitue un relief daté du IV^e siècle.

« *Socrate* — J'étais hier descendu avec Glaucon, le fils d'Ariston, pour faire ma prière à la déesse et avec l'intention de me rendre compte en même temps, en spectateur, de l'organisation de la fête, que l'on célébrait alors pour la première fois. Si la procession de nos compatriotes était belle, celle des Thraces ne fut, à mon avis, pas moins remarquable. Après avoir fait notre prière et contemplé le spectacle, nous repartions vers la ville. » (À ce moment ils sont rejoints par quelques amis qui les persuadent de rester :) « Ne savez-vous pas que, dans la soirée, il y aura une course aux flambeaux à cheval, en l'honneur de la déesse ? — À cheval ? fis-je ; voilà une nouveauté ; à cheval, de main en main, les concurrents se repasseront le flambeau ? n'est-ce pas cela ? — C'est cela dit Polémarque. En plus, sache-le, il y aura une fête de nuit, spectacle qui vaut la peine. Après souper, nous nous lèverons pour assister à la fête de nuit et nous y serons en compagnie d'une nombreuse jeunesse avec laquelle nous nous entretiendrons. Allons ! restez ! ne vous faites pas prier !²¹ »

Socrate n'est pas homme à résister à cette perspective de s'entretenir avec une nombreuse jeunesse ! Mais son point de vue sur la fête de Bendis intéresse directement notre propos. Socrate évoque la première célébration publique athénienne de la déesse (« nos compatriotes »), associée à celle des Thraces du Pirée, dont le culte privé avait été autorisé quelques années auparavant. Socrate et ses compagnons faisant leurs dévotions (« Après avoir fait notre prière ») à une déesse barbare accueillie officiellement dans le panthéon athénien, voilà qui donne à réfléchir sur la notion de piété dans le cadre polythéiste grec et à la disponibilité qu'il suppose, y compris chez le philosophe et ses amis, c'est-à-dire dans un milieu « intellectuel ». L'accent est mis d'autre part sur la dimension festive de l'événement, avec ses composantes attendues : procession, concours, fête de nuit, même si les modalités (la course aux flambeaux à cheval) en sont particulières et renforcent la curiosité des spectateurs, déjà piquée par cette sorte de compétition instaurée entre les deux composantes ethniques de la célébration.

Les orgéons thraces de Bendis au III^e siècle avant J.-C.

(Décret des Orgéons, LSG n° 46)

Un décret des orgéons thraces de Bendis résidant au Pirée, daté de 261/260, atteste l'existence, à cette date, de deux associations séparées, l'une dans la ville (*astu*), l'autre au Pirée. Que ce dédoublement soit dû aux aléas d'une période troublée ou à l'accroissement du nombre des fidèles, le texte témoigne du désir d'organiser la participation des deux branches ethniques à la procession civique, dont la reprise date sans doute de cette année-là.

« Dieux ! Sous l'archontat de Polystratos, le 8 Hekatombaion, lors d'une assemblée principale, Sosias, fils d'Hippokratè a fait la proposition : attendu que le peuple athénien a accordé aux seuls Thraces parmi les autres peuples (*ethnè*) le droit de posséder un terrain et d'y fonder le sanctuaire qu'ils souhaitent, conformément à l'oracle rendu à Dodone, attendu qu'il leur a permis d'organiser la procession en partant du foyer du Prytanée, et qu'aujourd'hui encore ceux qui ont été choisis pour installer dans la ville un sanctuaire pensent qu'il faut que les deux branches d'orgéons entretiennent des relations d'amitié ; afin qu'il soit clair que les orgéons du Pirée aussi obéissent à la loi de la cité qui demande aux Thraces de conduire la procession jusqu'au Pirée et qu'ils entretiennent des relations d'amitié avec les orgéons de la ville, à la bonne fortune ! Plaise aux orgéons du Pirée que lorsque ceux de la ville auront été choisis pour l'organisation de la procession, leur *pompè* se dirige avec le chêne sacré du Prytanée au Pirée en même temps que les orgéons du Pirée. Lorsque les sacrifices auront lieu, que le prêtre et la prêtresse fassent, en plus de leurs prières habituelles et dans les mêmes conditions, des prières pour les orgéons de la ville, afin que, ceci fait, et l'*ethnos* tout entier étant à l'unisson, les sacrifices pour les dieux soient accomplis ainsi que tout ce qu'il convient, conformément aux coutumes ancestrales des Thraces et aux lois de la cité et afin que les affaires concernant les dieux aillent bien et pieusement pour l'*ethnos* tout entier. » (Traduction Le Guen Pollet 1991, p. 41, n° 7).

La présentation du décret (date, cadre juridique) est calquée, comme c'est l'usage dans ce type d'associations, sur la forme prise par les décrets de l'Assemblée athénienne. La mention du foyer du Prytanée comme point de

départ de la procession souligne la portée civique de la faveur accordée aux Thraces : l'autel d'Hestia, abrité par le Prytanée est, comme on l'a vu (ch. 1), le centre religieux et symbolique de la cité. Enfin, l'accent est mis fortement sur l'objet principal du décret : assurer l'amitié (*philia*) et l'unité, entre les deux groupes représentant le peuple (l'*ethnos*) thrace, divisée en deux associations (*orgeones*) du fait des circonstances.

Isis et Aphrodite Ourania

(Décret de l'*ecclésia* athénienne, LSG n° 34)

Les Thraces ne sont pas les seuls à bénéficier de la part de la cité athénienne du droit à construire sur son sol un sanctuaire à un de leurs dieux, bien qu'ils soient apparemment les seuls à avoir bénéficié de l'appui d'un oracle. Avant eux, les Égyptiens d'une part, les habitants de Kition de Chypre d'autre part, avaient obtenu de fonder au Pirée, où ils disposaient les uns et les autres d'une communauté importante, un sanctuaire à une de leurs divinités : Isis pour les Égyptiens, Aphrodite Ourania pour les Chypriotes, comme en témoigne un décret de 333/332 (LSG n° 34) :

« Sous l'archontat de Nikokratos, la tribu Pandionis exerçant la deuxième prytanie, Phanostratos du dème de Philaïdes a mis aux voix le décret ; décision du peuple sur proposition de Lycurgue, fils de Lycophron du dème de Boutades : à propos de ce sur quoi les marchands de Kition ont jugé bon de présenter une requête légale, en réclamant au peuple la possibilité d'acquérir un terrain où fonder un sanctuaire d'Aphrodite, que le peuple décide d'accorder aux marchands de Kition le droit d'acquérir un terrain où fonder leur sanctuaire d'Aphrodite, comme les Égyptiens ont fondé celui d'Isis. » (Traduction Le Guen-Pollet, 1991, p. 217 n° 81)

Communauté de commerçants, Égyptiens et Chypriotes contribuaient à la bonne santé économique d'Athènes et de son port. Ils jouaient notamment un rôle important dans les importations de blé, si nécessaires à l'alimentation de la cité. La personnalité de Lycurgue a sans doute joué un rôle dans la prise en compte de cette demande. Orateur et homme d'État influent, il était alors à la tête des affaires, et très soucieux notamment du rétablissement des cultes anciens et de la vie religieuse civique, garants de

la santé politique d'une Athènes à la recherche d'un nouvel équilibre après la défaite décisive des cités grecques devant Philippe (Mantinée 338). Encore une fois, on trouve ici une dimension politique associée à une décision de caractère religieux. On voit aussi que l'introduction de cultes étrangers, destinés dans un premier temps à satisfaire des demandes ethniques, n'effraie pas la cité. On pourrait ajouter qu'un certain nombre de ces cultes séduisaient aussi une partie des citoyens et répondaient à leur curiosité ou à leurs aspirations, sans paraître menacer en rien les dieux « nationaux ». C'est notamment le cas pour les cultes de Kybèle ou d'Ammon, célèbre par son oracle de l'oasis de Siwah en Égypte, qu'Alexandre, sur le chemin de sa conquête, ne manqua pas de consulter.

¹ Cf. J. Mikalson, *The sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton, 1975 ; « Religion in the Attic Demes », dans *AjPh* 98 (1976), p. 141-153.

² G. Daux, « La grande démarchie : un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia) », dans *BCH* 87, 1963, p. 603-634 ; et du même auteur, « Le calendrier de Thorikos au musée J.-P. Getty », dans *L'Antiquité classique*, 52, 1983, p. 150-174. Pour d'autres calendriers, cf. S. Dow, « Six Athenian Sacrificial Calenders », *BCH*, 92, 1968, p. 170-186.

³ V. 241-253 ; traduction modifiée.

⁴ Sur le culte de Dionysos cf. H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1978 (1^{re} éd. 1951) ; W.F. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte*, Paris, 1969 (pour la trad. française) ; J.A. Dabab Trabulsi, *Dionysisme, pouvoir et société* Besançon, 1990. Les travaux de M. Detienne, J.-P. Vernant et Fr. Frontisi-Ducroux (voir *infra*).

⁵ Il s'agit du discours 59 attribué à Démosthène.

⁶ Sur la fonction du théâtre dans l'intégration du « dieu masqué », cf. J.-P. Vernant, « Le dieu de la fiction tragique » et « Le Dionysos masqué des *Bacchantes* d'Euripide », dans *Mythe et tragédie deux*, J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, Paris, 1986, p. 17-24 et 237-270.

⁷ À propos de ces mythes dionysiaques, on se reportera aux lectures qu'en fait M. Detienne, notamment dans *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977 et dans *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, 1986.

⁸ Ces images ont été étudiées par Fr. Frontisi-Ducroux, notamment dans *Le dieu-masque, une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris-Rome, 1991. Elle s'attache en particulier à éclairer la frontalité du masque sur plusieurs de ces vases.

⁹ P. Brulé, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, notamment, p. 36-38 sur le sacrifice panathénaïque, p. 99 et s. sur le tissage du *péplos* ; J. Neils, *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Princeton, 1992 et *Worshipping Athena : Panathenaia*

et Parthenon, W. Madison, 1996. Sur la frise du Parthénon cf. J. Jenkins, *The Parthenon Frieze*, Londres, 1994.

[10](#) Le personnage masculin serait l'archonte-roi. Sur la prêtresse d'Athéna *Polias* et son prestige à Athènes, cf. S. Georgoudi (2003), « Lysimachè la prêtresse ».

[11](#) Cf. Brulé, *loc. cit.*

[12](#) A. C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, New York, 1981 ; M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972, notamment ch. IV et V.

[13](#) Sur les repas partagés à l'occasion des fêtes religieuses, cf. P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet*, Rome, 1992, notamment p. 121-143, « Des Panathénées aux Bouphonies : les festins ». Plus particulièrement sur les festins de femmes, voir, sous ce titre, le numéro de *Clio*, 14/2001 et les articles de I. Patera et A. Zografou, « Femmes à la fête des Haloa : le secret et l'imaginaire », p. 17-46 et P. Schmitt Pantel, « Les femmes grecques et l'*andron* », p. 155-181.

[14](#) E. Michon, « Un décret du dème de Cholargos relatif aux Thesmophories », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 13, 1923, p. 1-24.

[15](#) Sur les fonctions de ce *mageiros* dans le cadre des sacrifices, cf. G. Berthiaume, *Les rôles du mageiros*, Montréal, 1982.

[16](#) M. Detienne, 1979, « Violentes Eugénies », dans M. Detienne et J.-P. Vernant eds., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, p. 184 et s., *contra*, cf. Osborne, 1993.

[17](#) L'expression est de N. Loraux dans *Les enfants d'Athéna*, p. 48, *op. cit.*

[18](#) Cf. P. Brul, « Fêtes grecques : périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées », dans *l'Initiation I, Actes du Colloque international de Montpellier, 11-14 avril 1991*, Montpellier, 1992, p. 19-38.

[19](#) Cf. Cl. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque* vol. 2, p. 143 et s.

[20](#) Cf. R. Garland, *Introducing new Gods. The Politics of Athenian Religion*, Londres, 1992.

[21](#) Platon, *La République*, 327a-328b, traduction modifiée.

Chapitre 3

Interroger les dieux

Xénophon, dans les *Mémorables*, décrivant la conduite de Socrate vis-à-vis de ses amis dit qu' « il les engageait à faire de leur mieux les choses indispensables ; quant à celles dont l'issue était incertaine, il les envoyait consulter les oracles à leur propos, disant que pour bien administrer les états et les familles, on a besoin de recourir à la divination » (I, 6). Xénophon prétend ainsi prouver la piété de son maître, injustement accusé à ses yeux, et, de fait, la divination est une pratique unanimement reconnue et sollicitée en Grèce ancienne comme dans toutes les religions de l'Antiquité¹. Elle repose sur la conviction que les dieux s'intéressent au sort des hommes, et que les hommes peuvent établir avec eux, à certaines conditions, une communication qui permet d'échapper à « l'incertitude » et aux situations qui paraissent insolubles aux seules ressources des mortels. Ses procédures sont très variées, et il n'est pas question d'en faire ici un relevé exhaustif². Rappelons cependant que si Delphes et Olympie sont les oracles les plus prestigieux, où l'on vient consulter de très loin les deux divinités maîtresses de cet art : Zeus à Olympie et Apollon, qui tient de son père son pouvoir mantique, à Delphes, on peut aussi d'une part, consulter en d'autres lieux ces mêmes dieux, d'autre part s'adresser en de multiples endroits, plus modestes, à d'autres divinités ou héros qui sauront tirer d'embarras les mortels pieux et leur conseiller les conduites les plus appropriées. Ce n'est pas que les consultants n'aient pas quelquefois de mauvaises surprises en obtenant un résultat tout différent de celui qu'ils espéraient en appliquant les conseils qu'ils ont recueillis. Mais dans ce cas, il se trouvera toujours un interprète des dieux pour leur montrer que l'erreur vient d'eux-mêmes et d'une mauvaise compréhension de la parole prophétique, ou des signes envoyés par la divinité. La divination est en effet un art, et un art complexe. La volonté des dieux s'exprime soit par des signes, sollicités ou spontanés, soit par la parole de prophètes, comme la Pythie de Delphes, directement inspirés. Entre la parole des dieux ou les signes qu'ils envoient et le

consultant, les prêtres, dans les sanctuaires, ou les devins, attachés aux personnages publics, stratèges ou rois, mais aussi à la disposition (monnayée) des simples particuliers, jouent un rôle non négligeable, car les réponses ne sont pas toujours univoques et les signes peuvent se prêter à des interprétations diverses.

Évoquant les questions posées à l'oracle de Delphes de son temps, Plutarque, le prêtre d'Apollon, écrit dans l'un de ses *Dialogues Pythiques* :

« Les questions qu'on lui adresse portent sur les petites préoccupations de chacun ; on lui demande si l'on doit se marier, faire telle traversée, prêter de l'argent, et les consultations les plus importantes des cités ont trait à la récolte, à l'élevage, à la santé (*Sur les oracles de la Pythie*, 408C). »

Pour lui, qui écrit au II^e siècle de notre ère, sous le règne d'Hadrien, ces consultations contrastent avec celles de la grande époque du sanctuaire, les siècles de la colonisation grecque archaïque notamment, où les oracles du dieu, au moyen de la voix de la Pythie, sa prophétesse, guidaient les oïkistes (qu'on appelle aussi « archégètes »), les fondateurs des cités nouvelles, par des paroles souvent équivoques, répondant aux questions des cités, des rois et des tyrans, en formules volontairement ambiguës.

Dans un autre passage du même traité (411 E-412), Plutarque cite trois oracles de la Béotie « aux multiples voix » (*poluphonos*) qui se sont tus de son temps mais dont le souvenir s'est conservé : l'oracle d'Apollon Ptoïos, près d'Acraephia, celui d'Amphiaraos, celui de Tégires. Il s'agit là, dit-il, des plus célèbres, et il cite à ce propos la consultation des oracles du Ptoion et d'Amphiaraos par Mardonios, le chef de l'armée perse à la veille de la bataille de Platées lors de la deuxième guerre médique. Amphiaraos était d'ailleurs un héros et non un dieu. Mais les héros aussi pouvaient révéler la volonté des dieux aux humains, ainsi Trophonios à Lébadée, oracle toujours actif en Béotie du temps de Plutarque, et Tirésias, le grand devin de Thèbes, dont Plutarque mentionne un oracle à Orchomène. Dans le même dialogue, un des protagonistes cite deux autres oracles « encore florissants de son temps », ceux du héros Mopsos, dont l'activité de guérisseur est attestée par

une épigramme du III^e ou du IV^e siècle ap. J.-C. et celui d'Alphilochos (434D-F).

Delphes - ombilic du monde

Le prestige de l'oracle d'Apollon *Pythien* : celui qui règne sur Delphes³ n'avait pas d'équivalent aux yeux des Anciens. Nous essaierons d'en prendre la mesure, faute de pouvoir l'examiner dans tous ses aspects - il y faudrait un livre entier⁴ —, en partant de quelques documents et textes littéraires permettant de se faire une idée de la place qu'il tenait dans la pratique mais aussi dans l'imaginaire des Anciens. Il faudra garder présent à l'esprit le fait que, malgré plus de cent ans de fouilles⁵, six cents consultations conservées ou transmises⁶, et l'absence de tout « mystère » interdisant aux visiteurs de rapporter ce qu'ils ont vu ou vécu, beaucoup d'incertitudes demeurent et beaucoup de débats sur ce que furent les conditions concrètes des consultations et le fonctionnement de l'oracle.

Figure 9 Scène avec Apollon et la Pythie



Source : D'après J. Harrison, *Themis*, Londres, 1912, fig. 123.

Une amphore lucanienne du musée de Naples rassemble quelques-uns des objets et représentations symboliques attachés par les Anciens à l'image

de Delphes². Elle est décorée d'une scène dont le centre est occupé par le dieu de Delphes, Apollon, immédiatement reconnaissable à ces deux attributs que sont la lyre et le laurier. Il est assis sur un objet que les savants modernes interprètent tous comme étant l'*omphalos*, cette pierre sacrée que les archéologues ont longtemps cherchée à Delphes et dont parlent plusieurs textes anciens. Signe delphique par excellence (même si on peut le trouver sur les images associées à d'autres lieux, voire à d'autres dieux), l'*omphalos*, chargé de significations diverses, dit la centralité du sanctuaire, dont il fait aussi le nombril du monde : c'est le sens premier du nom grec. Pindare parle du « temple, nombril de la terre aux sourds grondements » (*Pythique* VI, 3) et d'une prédiction « proférée auprès de l'*omphalos*, centre de la terre, mère aux beaux arbres » que beaucoup situent précisément dans l'*adyton* du temple, le lieu interdit d'où la Pythie proférait ses oracles. Sur le vase de Naples, la Pythie est précisément ce personnage assis à l'extrême droite de l'image, sur un trépied. C'est la seule représentation de la prophétesse assise sur son trépied que l'on connaisse jusqu'à présent. Chargée de porter la parole du dieu, elle est ici représentée derrière celui qui l'inspire et qui parle directement au personnage venu le consulter ; rappel de sa fonction d'interprète du dieu, mais reléguée à la limite de l'image dans ce contexte mythique où l'interlocuteur est sans doute Oreste, qui tient à la main, dans son fourreau, le glaive qu'il tournera contre sa mère. La scène évoquerait le moment où Oreste reçoit du dieu l'ordre de punir sa mère⁸. Derrière le dieu se tiendrait Pylade, l'homme au chapeau de voyageur (le même que l'on voit pendu à l'épaule d'Oreste), et le personnage féminin derrière Oreste serait Electre, la sœur complice. La Pythie, assise sur le trépied prophétique, porte la même couronne de laurier que le dieu, et, à la main, une bandelette semblable à celles qui recouvrent l'*omphalos* sur lequel est assis le dieu. Ainsi sont multipliés les signes qui lient la prophétesse et son dieu. Cette image rare rassemble donc, de façon symbolique et nullement réaliste, un certain nombre des signes qui pour les Grecs renvoyaient au contexte de la prophétie delphique. C'est pourquoi je l'ai placée en tête de l'évocation de Delphes, sanctuaire oraculaire.

Les pratiques delphiques - Les consultations de l'oracle

Au carrefour de plusieurs routes, Delphes était accessible par terre, ou par mer. Les navires qui empruntaient le golfe si fréquenté de Corinthe, venant de l'Égée, à l'est, ou des cités occidentales, passaient à quelques encablures du port de Cirrha, et les navigateurs apercevaient de la mer les deux roches des Phédriades, les « Brillantes », dominant le site, au pied du Parnasse. Venant de Corinthe, par la route, le voyageur atteignait le carrefour « à la rencontre des routes de Delphes et de Daulis » (Sophocle *O. R.* 733), où Œdipe avait rencontré Laios. « La tombe de Laios et des serviteurs qui l'accompagnaient sont encore là, au milieu même de l'endroit où les trois routes se rencontrent, et on y a amassé des pierres non équarries », écrit Pausanias au début du II^e siècle de notre ère ⁹.

Comment se présentait la consultation et qui venait consulter ? Nous savons que la nature des consultations et la personnalité des consultants ont évolué au cours de l'histoire des cités.

Elles avaient lieu à l'origine, nous dit Plutarque, une fois par an, le 7 du mois Byzios (*Q. Gr.* 292^E), jour anniversaire de la naissance du dieu, au printemps. Puis elles eurent lieu tous les mois, avec une affluence grandissante et des files d'attente qui justifèrent le recours à plusieurs Pythies. Il s'agit là des consultations ordinaires, organisées par la cité, qui offrait elle-même le sacrifice préliminaire, consistant en l'offrande d'une chèvre. Étant donné l'importance de la fréquentation à l'époque classique, un ordre s'imposait pour les consultations. Les Grecs avaient accès à l'oracle avant les Barbares, et parmi les Grecs, les amphictions : les membres des douze cités qui administraient le sanctuaire, passaient avant les autres. Cet ordre était compliqué par le privilège de la promantie qui autorisait, dans chaque catégorie, une cité ou un particulier généreux, à consulter le premier dans son groupe. Ainsi, Crésus et les Lydiens bénéficiaient du privilège de consulter la Pythie avant tous les Barbares, et Démosthène peut s'indigner que Philippe de Macédoine, un barbare, soit autorisé en 346, par un décret de la cité delphique, à consulter avant tous les Grecs. Mais à cette date, la paix de Philocrate entérinait son contrôle sur la Phocide et sur le sanctuaire. La possibilité de consulter le dieu en dehors des dates prévues, en consultation extraordinaire, existait sans doute, à certaines conditions ; notamment, le consultant devait offrir à ses frais le

sacrifice préliminaire, et il devait pour cela être assisté par un citoyen de Delphes, un proxène, c'est-à-dire un citoyen dont la fonction faisait un hôte pour telle ou telle cité étrangère.

Une taxe de consultation, appelée *pelanos*, du nom des gâteaux qui étaient sans doute offerts à l'origine au dieu, puis un sacrifice de consultation, accompli sur le grand autel devant le temple, donnaient le droit d'accès à l'*adyton*, le lieu sacré où officiait la Pythie. Une chèvre le plus souvent servait de *chresterion* : victime oraculaire ; l'observation de l'animal permettait de s'assurer que le dieu était disposé à rendre un oracle. La victime doit trembler et s'agiter de tout son corps sous l'aspersion de l'eau froide, faute de quoi, précise Plutarque qui nous renseigne sur cette pratique : « on déclare que l'oracle ne fonctionne pas et l'on n'introduit pas la Pythie » (*Sur la disparition des oracles*, 46, 435B-C). Ce sont les prêtres et les Hosioï qui procèdent à ce sacrifice. Le consultant qui s'était acquitté de ces différentes taxes et sacrifices était invité à entrer dans le temple (*naos*) qu'il faut se représenter comme un véritable musée, rempli des dons et offrandes des cités et des particuliers, accumulés au cours des siècles. Au milieu des statues, et le long des murs décorés au IV^e siècle (après sa reconstruction) par le peintre Aristocleides :

« Des lyres, des trépieds, des chars,
Des tables d'airain, des bassins, des patères,
Des chaudrons de bronze, des cratères, des broches... !¹⁰ »

Telle est l'évocation qu'en propose, dès le début du V^e siècle, Épicharme, poète comique qui vivait à la cour d'Hiéron de Syracuse. À la différence de la plupart des temples grecs, qui n'abritaient aucun autel, le temple d'Apollon contenait deux autels, un autel de Poseidon (qui avait été maître de l'oracle avant l'arrivée d'Apollon) et surtout l'autel d'Hestia, le « foyer prophétique de Pythô », où brûlait un feu perpétuel, source pure de tout foyer. C'est ainsi qu'après la victoire de Platées sur les Perses, en 479, les Grecs vinrent y chercher une parcelle du feu immortel pour rallumer les foyers des cités ravagées ou souillées par l'envahisseur. La présence de ces autels et de ces foyers explique que la grande salle du temple porte le nom de *megaron* : la grande salle du palais dans le vocabulaire homérique ; de

fait, là encore à l'inverse de ce qui se passe pour un temple ordinaire, il n'était pas seulement la demeure de la statue du dieu ouverte aux seuls prêtres, mais il accueillait autour de son foyer les consultants étrangers. Une dernière offrande était déposée sur la table sacrée, dont certains historiens pensent qu'elle était placée dans le *megaron*, la grande salle du temple, à l'entrée de l'*adyton*¹¹, le lieu interdit au profane. Appelés un à un (ou par groupes réduits quand il s'agissait par exemple d'une délégation), les consultants prenaient place dans l'*oïkos*, « l'édicule où l'on fait asseoir les consultants », nous dit Plutarque (*De Def Orac.*, 50, 437 C), qui, selon la reconstitution proposée par G. Roux, serait « une partie de la fosse oraculaire, un isoloir réservé aux consultants ainsi qu'aux Delphiens, prêtres ou Hosioï qui les accompagnaient »¹². Car la reconstitution du lieu de prophétie et de ses modalités précises est un exercice délicat, bien qu'aucun interdit n'ait pesé sur eux, parce qu'aucune trace archéologique ne demeure de l'*adyton*, qui viendrait étayer une hypothèse plutôt qu'une autre. Restent des textes, notamment ceux des Tragiques, qui se sont plu à évoquer ce lieu, familier à tous ceux (des centaines chaque année) qui l'avaient fréquenté, comme consultants ou comme pèlerins, et les traités de Plutarque, témoignage tardif, mais particulièrement bien informé, puisqu'il fut, au I^{er} siècle de notre ère, prêtre d'Apollon Pythien¹³. En suivant pas à pas l'ensemble de textes littéraires et les comptes du IV^e siècle concernant la reconstruction du temple, dans les ruines du temple telles qu'elles existent aujourd'hui, G. Roux propose de situer « au fond du temple » la fosse oraculaire dans laquelle avait lieu la consultation proprement dite, une dénivellation de quelques mètres ; c'est là que se trouvait le « *khasma gês* », l'ouverture au-dessus de laquelle est placé le trépied où prend place la Pythie et où elle reçoit le souffle divin (*pneuma*), là aussi que devait se trouver le laurier sacré à l'ombre duquel elle prophétisait¹⁴.

Le personnel du sanctuaire

Un clergé recruté parmi les citoyens de Delphes assurait la gestion du sanctuaire et de ses biens, le culte du dieu, le fonctionnement de l'oracle. Un prêtre (deux à l'époque hellénistique), choisi parmi les citoyens les plus riches et les plus respectés, assure les fonctions liturgiques, le service du

dieu et l'accomplissement des cérémonies quotidiennes et des fêtes solennelles. Il est chargé des sacrifices, notamment le sacrifice préliminaire à toute consultation : la *prothesis*. Le fonctionnement de l'oracle proprement dit relève de la compétence des prophètes et des Hosioi. Les prophètes d'un dieu sont chargés de transmettre sa parole : ils parlent « à la place du dieu ». C'est le cas de la Pythie, mais le mot désigne aussi ceux qui ont pour fonction d'assister le ou la prophétesse en titre. Ils étaient peut-être deux dès l'époque classique. Quant aux Hosioi, les « Sacrés », ils sont, à l'époque de Plutarque, cinq, recrutés à vie par tirage au sort, parmi les familles les plus anciennes de la cité (ils sont « descendants de Deucalion », le survivant du déluge, qui a repeuplé la terre avec sa femme Pyrrha), et ils « accomplissent la plupart des rites avec les prophètes du dieu et participent aux sacrifices » (*Quaest. Gr.*, 9 (292D)). Avec les prophètes, ils servent d'intermédiaire entre la Pythie et les consultants et rédigent les réponses qui seront emportées par les envoyés des cités. Il faut se représenter, autour de ces personnages importants constituant le clergé de Delphes, l'activité du personnel subalterne, scribes, sacrificateurs et cuisiniers, sacristains et serviteurs, peuplant les alentours du temple et circulant dans le sanctuaire.

Mais, au cœur de toutes les procédures, il y a la Pythie, la « prêtresse de Pythô », d'après l'ancien nom de Delphes, l'indispensable instrument de la communication avec le dieu de l'oracle. Au V^e siècle, elle est choisie « parmi toutes les Delphiennes ». Selon d'autres sources, elle fut d'abord choisie parmi les vierges, puis parmi les femmes d'un âge canonique (Diodore XVI, 26). Désignée à vie, elle habite le sanctuaire. Tous s'accordent à faire de sa disponibilité au dieu la principale exigence. C'est en effet sous le signe de l'« enthousiasme », de la possession par le souffle (*pneuma*) du dieu, que parle la Pythie. Son « délire » (*mania*) est un délire divin, comparable à celui de l'inspiration poétique due aux Muses, ou au délire des Bacchantes habitées par Dionysos, et dont Platon a fait la théorie dans le dialogue de *Phèdre* (244 sq.).

De nombreuses questions restent posées sur les modalités de la communication avec Apollon et de la transe prophétique ; sur les relations établies entre la prophétesse et le clergé qui l'entoure, sur son degré d'autonomie dans l'acte oraculaire.

Plutarque, dans le traité « Sur la disparition des oracles », tente de définir les conditions nécessaires à la transmission de l'enthousiasme : la disposition de la Pythie doit être en accord avec la volonté du dieu, et c'est cet accord que doit indiquer le sacrifice préliminaire. Aller contre menace non seulement la possibilité de la consultation, mais aussi la vie même de la Pythie.

Une Pythie récalcitrante

(Plutarque, Sur la disparition des oracles, 437e-438a-b)

« Des consultants étant venus d'un pays étranger, la victime, à ce que l'on raconte, avait reçu les premières aspersion sans bouger et sans s'émouvoir, puis, comme les prêtres redoublaient de zèle et la pressaient à l'envi, à force d'être inondée et comme noyée, elle finit à grand peine par se rendre. Or, qu'arriva-t-il à la Pythie ? Elle ne descendit dans le lieu prophétique, dit-on, qu'avec aversion et répugnance. Dès ses premières réponses, il fut manifeste à sa voix rauque, qu'elle ne se remettait pas de son trouble et qu'elle ressemblait à un vaisseau désarmé, étant pleine d'une exhalaison muette et maligne. À la fin, complètement bouleversée, elle s'élança vers la sortie avec un cri étrange et terrible, et elle se jeta à terre, mettant en fuite non seulement les consultants, mais encore le prophète Nicandre et ceux des Hosioï qui se trouvaient là. Rentrés quelques instants après, ils la relevèrent sans connaissance et elle ne survécut que peu de jours. » (437^e-438a-b)

L'origine du drame se trouve dans le fait de négliger les signes contraires donnés par la victime immolée sur le premier autel. La qualité d'étrangers des consultants, venus peut-être de loin, pousse les prêtres à ne pas tenir compte des manifestations qui sont un avertissement : la chèvre, aspergée d'eau, doit trembler et manifester une réaction qu'elle refuse visiblement ici. La Pythie à son tour surmonte sa répugnance, pour son malheur. On ne peut forcer la main au dieu. L'erreur de la prophétesse est d'avoir voulu braver à son tour les signes, par complaisance peut-être, et elle le paie de sa vie.

Mais les consultations atteignent heureusement rarement ce degré de trouble. Le plus souvent, tout se passe selon un rituel bien réglé. Posée oralement ou transmise par écrit, la question du consultant recevait de la Pythie une réponse en vers ou en prose transmise directement par le prophète qui servait d'intermédiaire ou transcrite par lui. Elle pouvait aussi être fournie par les sorts tirés d'un récipient par la prophétesse, car les deux sortes d'oracles sont attestées à Delphes. Ainsi on pouvait avoir recours aux « deux fèves » : une fève blanche pour une réponse favorable, une fève noire pour une réponse négative. Un décret de 352 av. J.-C. nous apprend comment le peuple athénien consulta la Pythie sur l'usage à faire de friches appartenant aux déesses d'Éleusis : les mettre en location, ou les laisser en friches ? Le risque n'était pas mince, si l'on se trompait, d'irriter les déesses avec les conséquences possibles sur la cité tout entière en cas de sacrilège. Le décret fixait les modalités de la consultation.

Une consultation du peuple athénien

(Décret IG II², 204)

« Le secrétaire du Conseil inscrira les deux questions sur deux lamelles de plomb semblables en tout point. Sur la première : il est préférable et meilleur pour le peuple athénien que l'archonte-roi mette en location les terrains du domaine sacré actuellement cultivés à l'intérieur des bornes, pour financer la construction du portique de la façade et les réparations du sanctuaire des deux déesses. Sur la seconde : il est préférable et meilleur pour le peuple athénien de laisser en friches les terrains actuellement cultivés à l'intérieur des bornes du domaine sacré des deux déesses¹⁵. »

En effet, si la question se posait, c'est que les friches avaient déjà été mises en culture, transgressant le règlement sacré. Après un premier tirage au sort, chacune des deux tablettes fut placée dans une hydrie, l'une d'or, l'autre d'argent. Une délégation officielle se rendit à Delphes pour demander à la Pythie laquelle des deux hydries contenait la bonne solution.

Il y eut sans doute des tentatives de corrompre telle ou telle Pythie ou le clergé qui l'entourait (voir les accusations de « médisme » portées contre Delphes au moment des guerres médiques). Ces accidents n'entamèrent pas l'autorité de l'oracle, et l'acte prophétique garda tout son prestige tout au long de l'Antiquité. C'est sans doute ce qui explique le déchaînement des discours malveillants des apologistes chrétiens évoquant l'indécence de la prophétesse agitée, sur son trépied, d'un délire obscène.

Si la Pythie est la plus célèbre des prophétesses dans le monde grec, elle est loin d'être la seule à pratiquer cet art. C'est en la replaçant dans le contexte des « porte-parole des dieux », pour reprendre l'expression de Stella Georgoudi, et, plus largement, dans celui des personnels des oracles grecs, qu'on aura le plus de chances d'éclairer ce monde complexe de l'activité oraculaire¹⁶.

Apollon archégète, guide des fondateurs de colonies

À l'époque archaïque, les premiers à faire la réputation du sanctuaire sont les fondateurs de colonies, les oïkistes, venus consulter l'oracle au nom de leur cité avant de partir pour un monde inconnu. On pourrait multiplier les exemples, empruntés à Hérodote, Thucydide ou Strabon, des consultations qui jalonnent les départs vers l'Italie du Sud et la Sicile d'abord, vers la Propontide puis la mer Noire ensuite. On s'arrêtera à deux cas significatifs, la fondation de Cyrène et un contre-exemple : l'échec de Dorieus¹⁷.

Cyrène était au cinquième siècle une cité grecque de la côte libyenne extrêmement opulente et puissante. Hérodote consacre à son histoire de longs chapitres du livre IV de *L'Enquête*. En particulier, il rapporte en détail les traditions qui avaient été conservées à Théra, sa métropole, et à Cyrène même, sur sa fondation. Avant lui, Pindare avait évoqué, sur le mode de la célébration, dans ses *Odes Pythiques* (*Pythiques* IV et V qui célèbrent Arcésilas IV, descendant de Battos et roi de Cyrène, vainqueur à la course des chars), les traditions mythiques autour de sa fondation et du rôle joué par le dieu Apollon, reprises dans l'*Hymne à Apollon* de Callimaque. Enfin, une inscription, retrouvée à Cyrène en 1928 prétend conserver le « Pacte des Fondateurs » archaïques de la colonie. Arrêtons-nous d'abord à ce dossier exceptionnel.

La fondation de Cyrène

(Hérodote, IV, 151-153 et 157)

Hérodote présente, en historien fidèle à ses sources, deux versions de la fondation de Cyrène, celle des Théréens et celle des Cyrénéens, dans lesquelles s'enchaînent sans transition, comme ailleurs dans *L'Enquête*, ce qui pour nous relève d'un temps légendaire et ce qui relève des temps historiques. L'île de Théra est une cité peuplée de Doriens et des traditions communes rattachent les Théréens aux Spartiates (IV, 145 et s.). L'histoire commence avec l'expédition des Argonautes et leurs descendants, les Minyens. Ces derniers sont d'abord accueillis puis rejetés par les Spartiates qui les jugent insolents et trop ambitieux. Ils s'embarquent alors avec Théras, descendant de Cadmos et ancien régent de Sparte, qui préfère s'exiler plutôt que de renoncer au commandement, à la majorité des jeunes rois. Théras a choisi l'île de Callisté, qui prendra son nom, parce qu'elle est peuplée de Phéniciens eux aussi descendants de Cadmos, l'antique roi de Thèbes parti à la recherche de sa fille Europe. Quelques générations plus tard, le descendant de Théras, devenu roi de l'île, conduit à Delphes une hécatombe offerte par sa cité et s'entend ordonner par la Pythie, alors qu'il consulte l'oracle « sur de tout autres sujets », de fonder une ville en Libye. Retournés chez eux, les Théréens font la sourde oreille « ne sachant où, sur terre, se trouvait la Libye et n'osant faire partir une colonie pour une destination incertaine ».

« Mais, pendant sept ans par la suite, il ne plut pas à Théra, et, pendant ce temps, tous les arbres qu'ils avaient dans l'île, à l'exception d'un seul, séchèrent. Les Théréens consultèrent l'oracle ; la Pythie répondit par l'ordre déjà donné d'envoyer une colonie en Libye. Comme ils ne trouvaient aucun remède à leurs maux, ils envoyèrent en Crète des députés pour rechercher si quelqu'un des Crétois ou des étrangers habitant avec eux était allé en Libye. Ces députés, en parcourant la Crète, se rendirent en particulier dans la ville d'Itanos ; et là ils rencontrèrent un pêcheur de murex, nommé Corobios, qui leur dit qu'ayant été dérouté par les vents il était arrivé en Libye, à une île de ce pays, Platea. Ils décidèrent cet homme par l'appât d'une récompense, et l'emmenèrent à Théra. De Théra partirent d'abord des hommes peu nombreux pour

examiner le pays ; Corobios les emmena d'abord à cette île dont j'ai parlé, Platea, ils l'y laissèrent avec un dépôt de vivres pour un certain nombre de mois, et eux-mêmes reprirent la mer au plus vite, pour faire aux Théréens un rapport au sujet de l'île... Arrivés à Théra, ils annoncèrent qu'ils avaient fondé une colonie dans une île sur la côte de Libye. Les Théréens décidèrent qu'on ferait partir, à raison d'un frère sur deux désigné par le sort, des hommes pris dans tous les districts, qui étaient au nombre de sept, et qu'ils auraient Battos pour chef et roi. Dans ces conditions, ils expédièrent donc deux pentécontères à Platée. »

C'est sur les origines de ce Battos, le « bègue », qui deviendra, comme fondateur de Cyrène, l'éponyme de la dynastie des Battiades, que la version des Cyrénéens diffère de celle de leur métropole. Pour les Cyrénéens, Battos est le descendant malheureux d'un roi dont la fille, maltraitée par sa belle-mère, est devenue concubine d'un notable de Théra. Son fils, Battos, souffre de bégaiement et va consulter la Pythie sur ce sujet. C'est l'origine d'un oracle qui dit : « Battos, tu es venu pour ta voix, mais le seigneur Phébus Apollon t'envoie dans la Libye riche en troupeaux fonder une cité. » Battos refuse d'entendre cette injonction, jusqu'à ce que le dieu l'y contraigne en poursuivant de son ressentiment Battos et tous les Théréens. Une première tentative échoue, mais les colons, lorsqu'ils tentent de revenir à Théra, sont reçus à coups de pierres et ils se résignent à s'installer sur l'île de Platée, proche de la côte libyenne. Sur la suite de l'histoire de la colonie, les deux récits se confondent :

« Ils habitèrent cette île pendant deux ans ; mais comme rien ne leur réussissait, laissant là un des leurs, tous les autres partirent pour Delphes ; et, arrivés au siège de l'oracle, ils consultèrent, disant qu'ils habitaient en Libye et qu'ils n'en étaient pas plus heureux pour cela. À quoi la Pythie répondit : "Si tu connais mieux que moi la Libye nourricière de brebis, toi qui n'y es pas allé, mieux que moi qui y suis allé, je t'admire fort d'être aussi savant." Ayant entendu cette réponse, Battos et ses compagnons prirent le chemin du retour ; car il était clair que le dieu ne les tenait pas quittes de fondation d'une colonie avant qu'ils fussent allés en Libye même. Arrivés dans l'île, ils reprirent celui qu'ils y avaient laissé et s'établirent en Libye même. »

Ce passage illustre quelques traits essentiels du rôle de Delphes dans le mouvement de colonisation de la Grèce archaïque. D'abord, les conditions du recours à Delphes. Les cités peuvent consulter l'oracle sur une grande variété de sujets qui concernent la vie juridique, religieuse ou politique. Il peut s'agir de se débarrasser d'une souillure et de chercher la manière de se purifier (par exemple, la cité athénienne consultant l'oracle après le meurtre de Cylon, voir ch. 6), ou d'établir un nouveau culte. On fait aussi appel à lui pour légitimer de nouvelles lois, plutôt que pour en édicter. On se souvient de la tradition, rapportée par Plutarque, selon laquelle Lycurgue consulte le dieu sur les institutions qu'il a établies pour les Spartiates, puis, après avoir obtenu son approbation, se laisse mourir de faim à Delphes, pour obliger ses concitoyens à garder leurs institutions, leur ayant fait jurer qu'ils n'y changeraient rien avant son retour. Plus datable historiquement, la délégation athénienne envoyée, au moment de la réforme clisthénienne, aux environs de 510, demande à la Pythie de choisir, sur une liste de cent noms, les dix héros éponymes des dix nouvelles tribus, plaçant ainsi sous le patronage du dieu de Delphes, la réorganisation politique de la cité (Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXI, 6). Dans l'histoire de Cyrène, la première consultation est présentée comme portant « sur de tout autres sujets », non autrement précisés, que la fondation d'une colonie. Et l'initiative vient du dieu. La deuxième est justifiée, dans la version cyrénéenne, par le désir de Battos de se guérir d'un bégaiement qui est vécu comme une tare ; là encore, le dieu répond par l'injonction de la fondation, mais cette injonction peut être présentée comme contenant une réponse au questionnement de Battos, puisque c'est en Libye, après la fondation de Cyrène, qu'il sera guéri. C'est Pausanias qui rapporte cette tradition : « Comme il traversait une partie encore déserte du territoire de la cité, il vit un lion et l'effroi que lui causa cette vue le força à crier à pleine et forte voix ». On comparera la version glorieuse de Pindare le poète des *Épinicies*, les chants de victoire aux Concours panhelléniques, cinq siècles plus tôt, dans la *Cinquième Pythique* pour qui l'effroi a changé de camp : « Battos mit en fuite, pleins d'effroi, les lions rugissants, quand il leur répondit de sa voix venue d'au-delà des mers. Apollon l'Archégète inspira aux fauves une peur terrible pour que ne soit pas vaine sa prédiction au maître de Cyrène ». Dans une version plus rationaliste, Hérodote parle d'une sécheresse tenace à l'origine de la consultation, et Delphes apparaît en effet le plus souvent

comme l'ultime recours dans une situation de crise, qu'elle soit d'origine naturelle ou de nature sociale ou politique. Seule en effet une telle situation peut décider les hommes à partir, c'est-à-dire s'exiler, pour aller fonder une cité en abandonnant tout pour une incertaine destination.

Le recours à Delphes s'explique notamment par le fait que la décision de partir est une rupture violente, qui, souvent, ne peut être acceptée que par le truchement d'une contrainte extérieure, que ce soit, comme pour les Théréens, une sécheresse, ou un ordre divin. Il s'agit de s'arracher à sa cité, à sa famille, pour un avenir extrêmement aléatoire, d'aller vers l'inconnu. On a souvent fait l'hypothèse que Delphes était un lieu d'accumulation d'expériences rapportées par les découvreurs et redistribuées par l'oracle sous forme de conseils ou d'indications pour la navigation et la nature des difficultés à prévoir. C'est ce que semblent indiquer la dernière réponse de l'oracle et son affirmation de connaître le pays où elle envoie les colons désemparés. La Libye est présentée par Hérodote comme un nom qui, pour les Théréens, ne renvoie à aucun référent connu. Rappelons que la fondation de Cyrène est située dans le dernier tiers du VII^e siècle, aux alentours de 630. Or, les fondations se sont d'abord concentrées en Italie du Sud et sur les côtes est et sud de la Sicile. La colonisation du nord de la mer Egée puis de la Propontide, enfin de la mer Noire, commence avec le VII^e siècle. Mais la côte africaine (l'actuelle Cyrénaïque en Libye) est encore *terra incognita* pour les Grecs de cette époque. Sur la route du Sud lointain, la première étape naturelle est la Crète, et on ne s'étonnera pas que la tradition cyrénéenne fasse de Battos le fils d'un notable Théréen et d'une fille de roi crétois, et que ce soit un pêcheur crétois qui guide les futurs colons. Beaucoup de Cyrénéens, Hérodote l'atteste, étaient par ailleurs d'origine crétoise. La grande « île aux cent villes » d'Homère, située à mi-chemin entre Théra et la côte africaine, se révèle ainsi terre de relais entre le nord et le sud de la Méditerranée. Les allers et retours de Crète à Platée indiqués dans le texte d'Hérodote, puis de Platée à Théra, témoignent des approches successives d'un territoire qu'on s'approprie progressivement. Les deux pentécontères qui constituent le premier contingent de colons représentent une centaine d'hommes venus de toutes les parties de l'île métropole (les sept districts) et de toutes ses familles. La mention d'un frère sur deux suggère à la fois l'obligation de partir et la volonté de ne pas

affaiblir les familles elles-mêmes non plus que la population globale en laissant sur place au moins la moitié de l'effectif masculin adulte en âge de se battre. On a affaire à de très petites cités et on mesure mieux l'importance de l'effort en hommes et en ressources demandé par la constitution de ces expéditions. En même temps, cela constitue une nouvelle preuve de leur caractère nécessaire à la survie de la communauté et de l'importance du rôle joué par le dieu et son oracle.

Le texte de la stèle de Cyrène et le « Pacte des Fondateurs » recoupent et confirment les conditions de départ et d'installation (cf. ch. 7). L'inscription prétend reproduire les termes dans lesquels les premiers colons se seraient engagés, lors de la fondation de la nouvelle cité au VII^e siècle, autour des années 630. Beaucoup d'historiens pensent qu'il s'agit d'un « pseudo-document archaïque », et qu'il a été rédigé et gravé au IV^e siècle ; le rapprochement avec le texte d'Hérodote montre cependant que, même s'il est remanié et regravé au IV^e siècle avec des arrière-pensées politiques, il correspond, sur le fond, à une réalité historique (cf. ch. 7).

Quant au poème de Callimaque, né à Cyrène, à la fin du IV^e siècle, d'une famille aristocratique qui se réclame du nom de Battos, il chante dans son Hymne le rôle d'Apollon dans la naissance de Cyrène et la place faite au dieu dans la cité des Battiades (v. 66-92) : « Jamais le dieu n'accorda à aucune cité autant de bienfaits qu'à Cyrène, en souvenir du rapt d'autrefois (*une tradition voulait qu'Apollon ait enlevé la nymphe Cyrène qui allait donner son nom à la cité*), et les Battiades eux-mêmes n'ont honoré aucun dieu plus que Phoibos. »

Dorieus, un fondateur malheureux

(Hérodote, V, 42-48)

Le deuxième exemple illustre le pouvoir de l'oracle, par l'histoire d'un échec. Il s'agit ici de la succession du roi Anaxandride de Sparte, à peu près contemporain de Crésus. Le passage cité raconte deux tentatives successives de Dorieus, le fils cadet du roi, pour fonder une colonie,

d'abord en Libye, d'où il est chassé par les autochtones et leurs alliés, puis en Sicile où il périt avec la plupart de ses compagnons.

« Cléomène, dit-on, n'était pas normal mais plutôt déséquilibré ; Dorieus au contraire brillait en tête des jeunes gens de sa génération et pensait bien que le trône lui reviendrait, en raison de sa valeur. Il s'y attendait si bien que, lorsqu'Anaxandride mourut et que les Lacédémoniens, respectueux des lois, donnèrent le trône au fils aîné, il s'en indigna et refusa de vivre en sujet de Cléomène : il demanda au peuple de lui donner des compagnons et s'en alla fonder une colonie, sans consulter l'oracle de Delphes pour savoir en quel pays le fonder, et sans respecter les règles habituelles en pareil cas ; dans sa colère il emmena ses vaisseaux en Libye - il avait pris pour guide des gens de Théra. Arrivé près de Cinyps, il s'établit là, dans la plus belle région de la Libye, au bord du fleuve, mais il en fut chassé deux ans plus tard par les Maces, les Libyens et les Carthaginois, et regagna le Péloponnèse. Là, un homme originaire d'Eléon, Anticharès, lui conseilla, d'après les oracles de Laïos, d'aller fonder l'Héraclée de Sicile : la région d'Eryx, disait-il, appartenait tout entière aux descendants d'Héraklès, puisqu'Héraklès en personne l'avait conquise. Là-dessus Dorieus se rendit à Delphes pour demander à l'oracle s'il s'emparerait du pays où il voulait se rendre. La Pythie lui répondit qu'il réussirait dans son entreprise. Alors, avec l'expédition qu'il avait emmenée en Libye, Dorieus se rendit sur la côte de l'Italie. »

Cependant, sollicité par les Crotoniates que menacent les Sybarites, il marche avec eux contre Sybaris et prend la ville. Dès lors, ayant « outrepassé les ordres de l'oracle » il échoue dans la fondation de la colonie projetée et il périt avec son armée :

« D'autres Spartiates avaient été associés à Dorieus pour fonder la colonie. Arrivés en Sicile avec l'expédition tous les chefs périrent, vaincus par les Phéniciens et les Ségestins. »

La grande faute de Dorieus est donc de n'avoir pas consulté l'oracle dans un premier temps, et d'avoir mal appliqué ses ordres dans le deuxième. Dans un cas comme dans l'autre, c'est une forme d'impiété par *hubris* : prétention humaine et démesure qui est punie par l'échec...

Pourtant, l'histoire de la fondation de Cyrène, précisément par les gens de Théra, avec lesquels les Spartiates continuaient à entretenir des liens très forts, permet de comprendre le choix de sa destination par Dorieus. À l'inverse des premiers fondateurs, il tente son installation dans un pays connu et déjà peuplé de Doriens ; on comprend pourquoi il a jugé inutile de consulter l'oracle.

La deuxième tentative entraîne les colons en Occident ; l'objectif annoncé est l'extrême pointe ouest de la Sicile, et l'aventure de Dorieus prend place parmi les tentatives des colons grecs pour prendre pied dans un domaine qui restera le domaine des Phéniciens (désignés aussi dans le texte par le nom de « Carthaginois »). Ségeste (ou Égeste) est une cité élyme : l'un des peuples auxquels les Grecs se heurtent en s'établissant en Sicile. À Eryx, les archéologues distinguent deux phases : un établissement élyme d'abord, du III^e au VIII^e siècle, puis phénicien, jusqu'au IV^e.

Au contraire des Théréens, qui voudraient échapper à l'ordre du dieu, c'est ici Dorieus qui prend l'initiative de la fondation : sa motivation est personnelle et tient à son statut aristocratique. Cependant son entreprise n'est pas et ne peut être individuelle : il s'adresse au peuple, c'est-à-dire à l'assemblée des Spartiates, pour « obtenir des compagnons » : pour pouvoir lever un groupe d'hoplites prêts à partir avec lui. Qualifié par son rang et sa valeur personnelle, il est aussi en conflit avec son milieu d'origine ; il fait partie de ces hommes à la fois éminents et indésirables qui serviront mieux leur cité en s'en éloignant pour en fonder une nouvelle ; c'est un autre des motifs de fondation qu'on rencontre, comme solution à une tension intérieure. On pourrait donner comme exemple à Sparte même le groupe des Parthéniens, ces Spartiates nés pendant la guerre de Méssénie (fin du VIII^e siècle) considérés comme des bâtards et envoyés collectivement fonder Tarente.

Les causes de l'échec sont au premier titre, dans le récit, le refus de la règle, qui consiste pour tout oïkiste, à consulter l'oracle pour savoir où fonder sa colonie, s'il n'est pas requis d'office comme Battos. Pour la deuxième tentative, l'erreur de Dorieus vient encore de son caractère indiscipliné, et de l'ambiguïté de sa question à laquelle répond l'ambiguïté

de l'oracle (quel « pays » et quelle « entreprise » ?). À ce jeu, le dieu a toujours raison sur l'homme.

L'histoire de Dorieus est à la fois exceptionnelle et représentative. Elle met en lumière les difficultés de la colonisation et rend plus évidente l'importance des règles que se fixent ou auxquelles obéissent les fondateurs. Ils ont besoin de garanties, celles notamment que leur assure l'oracle, pour s'engager dans une aventure où ils jouent leur vie et celle de leurs compagnons.

Consultation des sanctuaires grecs par Crésus

(Hérodote, I, 46-49 et 53-56, 90-91)

Le récit que propose Hérodote, des consultations par le roi lydien Crésus des sanctuaires oraculaires les plus connus, avant son expédition contre Cyrus, forment à l'intérieur de *L'enquête* un véritable roman¹⁸. Il n'est pas question ici de le rapporter tout au long : renvoyons à Hérodote.

On aura un aperçu de la tradition entretenue par le clergé de Delphes et recueillie par l'historien, en lisant la démarche engagée par Crésus et la question posée par les messagers Lydiens du roi.

« Dans le dessein d'arrêter les progrès de la puissance perse avant qu'ils ne fussent trop forts, Crésus résolut d'éprouver les oracles de la Grèce et celui de Libye ; il envoya des messagers en divers lieux, à Delphes, Abes en Phocide et Dodone ; d'autres furent envoyés aux oracles d'Amphiaraos et de Trophonios, d'autres aux Branchides, sur le territoire de Milet... » (I, 46-49).

Convaincu, après les avoir mis à l'épreuve, que l'oracle de Delphes et celui d'Amphiaraos étaient « véridiques », Crésus offre des sacrifices considérables et envoie à Delphes des offrandes dignes du roi qui puisait ses richesses dans le Pactole. On montrait encore, du temps d'Hérodote, un lion d'or fin, reste d'une offrande pesant à l'origine six tonnes d'or, socle compris, et deux cratères, l'un en or de plus de deux cents kilos, et l'autre en argent, d'une capacité de six cents amphores, encore utilisé à l'occasion

des théophanies, sans compter de nombreuses autres œuvres d'art toutes en matière précieuse.

« Voilà les présents qu'il fit porter à Delphes. Pour Amphiaraios, quand il apprit ses vertus et ses épreuves, il lui consacra un bouclier tout en or et une lance en or massif, la hampe aussi bien que les pointes. On voyait encore les deux objets à Thèbes de mon temps, dans le temple d'Apollon Isménios » (*qui tient son épithète du nom d'un fleuve de Béotie*). Sur quoi, Crésus fit demander aux oracles « s'il devait faire la guerre aux Perses » et les deux oracles répondirent que « s'il faisait la guerre aux Perses il détruirait un grand empire », réponse que Crésus interpréta comme une promesse de victoire. Il envoya donc à nouveau ses messagers distribuer aux Delphiens deux statères d'or par personne. En remerciement, les Delphiens accordèrent à Crésus et aux Delphiens, à perpétuité, le droit de consulter l'oracle en priorité, de ne payer aucune taxe, de siéger au premier rang dans les Concours et les spectacles et, pour qui d'entre eux le voudrait, de devenir citoyen de Delphes. » (1,53-56).

La guerre eut lieu, mais ce fut Crésus qui fut vaincu et condamné au bûcher par Cyrus. Sauvé par Apollon (qui, sur sa prière, noie le bûcher sous une pluie d'orage), il envoie une dernière fois des messagers demander à Apollon « si les dieux grecs avaient l'ingratitude pour règle » et reçoit cette réponse :

" De l'oracle qui lui fut rendu, Crésus a tort de se plaindre ; Loxias l'avertissait : s'il marchait contre la Perse, il détruirait un grand empire. Il devait donc, pour décider sagement, faire demander au dieu s'il désignait son propre empire, ou celui de Cyrus ; s'il n'a pas compris l'oracle, s'il n'a pas demandé d'explications, qu'il s'en prenne à lui-même... Quand il eut entendu la réponse, Crésus comprit que le dieu ne l'avait pas trompé, et qu'il était le seul coupable. » (1,90-91).

Le récit d'Hérodote pose d'abord, comme l'ensemble des oracles dont il se fait l'écho, la question de la valeur historique des consultations rapportées. On en a beaucoup discuté, et hors les réponses attestées par l'épigraphie, toutes peuvent être au moins soupçonnées d'une réécriture, quand ce n'est pas d'une rédaction a posteriori, pour satisfaire les besoins

de la « propagande delphique », ou la politique de telle ou telle cité¹⁹. Cependant, dans le cas des différentes consultations de Crésus, l'existence des offrandes atteste au moins la réalité de la consultation, sinon la littéralité des réponses, et la satisfaction que le roi lydien avait tiré des réponses du dieu. Quant à l'esprit de ce « roman oraculaire », il rejoint les réflexions sur le destin humain, et sur la sagesse dans ses rapports avec les dieux telle que la définissent les dramaturges contemporains d'Hérodote, Eschyle d'abord, puis Sophocle, après Solon, contemporain de Crésus et sa formule fameuse : « Nul vivant n'est heureux. » Sophocle mettra dans la bouche de ses chœurs, fustigeant l'*hubris* humaine, des équivalents de cette formule. Ainsi fait-il dire au chœur de l'*Œdipe Roi* commentant le sort d'Œdipe : « On ne doit estimer heureux aucun mortel avant de voir son dernier jour et qu'il ait atteint le terme de sa vie sans subir de souffrance. » Apollon et Delphes deviennent ainsi des maîtres de sagesse et de moralité, que confirme la tradition des Sept Sages, associés par une tradition ancienne, au sanctuaire du Pythien. Mais il atteste aussi le prestige de Delphes bien au-delà du monde grec, puisque le pharaon Amasis participa par ses dons à la reconstruction du temple incendié en 548/47.

Delphes sur le théâtre grec

On pourrait faire une anthologie de toutes les références du théâtre à Delphes et à son sanctuaire. Deux tragédies y situent leur action ou une partie de leur action : les *Euménides* d'Eschyle, et *Ion* d'Euripide. Une autre y transporte les spectateurs par le récit d'un messager : *Andromaque* du même Euripide.

La première partie des *Euménides* d'Eschyle se déroule devant le temple d'Apollon à Delphes et le premier personnage à apparaître sur le théâtre est la Pythie. Sa prière, qui ouvre la tragédie, est en même temps une histoire du sanctuaire et des dieux qu'on y honore, c'est à ce titre que nous la faisons figurer ici.

Origines

(Eschyle, Les Euménides, v. 1-33)

« Je salue d'abord par ma prière Gaia la première prophétesse ; après elle, Thémis qui, la deuxième, s'assit, après sa mère, au siège prophétique, comme le dit la tradition ; il échut en troisième, de plein gré et sans violence à une autre Titanide, enfant de la terre, Phoebé ; et elle, le donna en don de joyeuse naissance à Phoibos et il tient d'elle ce surnom. Quittant Délos, son lac et son rocher, il gagne les rives de Pallas, accueillantes aux navires pour atteindre cette terre et le séjour du Parnasse. Les enfants d'Héphaistos l'escortaient et l'honoraient, apprivoisant la terre sauvage ; à son arrivée, le peuple et Delphos le seigneur de ce pays l'accueillirent avec honneur et Zeus établit en lui un esprit possédé d'une inspiration divine et l'intronisa quatrième prophète. Loxias est le prophète de Zeus, son père. Voilà les dieux que mes prières saluent les premiers. Mais Pallas Pronaia est révérée aussi dans notre tradition ; et j'honore aussi les Nymphes, là, la roche de Kôrykos, grotte amie des oiseaux, retraite des dieux ; Bromios règne sur ce lieu, et je ne l'oublie pas, depuis que, dieu, il a conduit au combat les Bacchantes, tissant pour Penthée un destin de lièvre en guise de châtiment ; et les sources du Pleistos et la force de Poseidon, je les invoque, et Zeus le Très Haut qui conduit tout à son terme, avant de m'asseoir sur mon siège de prophétesse. Que maintenant les dieux bénissent plus que jamais mon entrée ; quiconque des Hellènes est venu, qu'il s'approche à son tour, selon la règle, car je prophétise selon l'ordre du dieu. » (Traduction de l'auteur)

Apollon est loin d'être le seul dieu du sanctuaire. Il arrive en un lieu déjà habité par l'esprit oraculaire et Eschyle livre ici une des traditions établies sur l'histoire de l'oracle. Gaia appartient à la première génération des dieux, elle précède les Olympiens enfants de Cronos qu'elle a enfantés comme tous les Titans, elle est pour les Grecs la Terre « aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants », dit Hésiode (*Théogonie* 117). Elle enfante aussi, parmi beaucoup d'autres divinités, Thémis, qui sera l'épouse de Zeus avant Héra et enfantera à son tour les Moires, maîtresses du destin des hommes dont elles filent la vie. Quant à Athéna Pronaia elle possède à Marmaria, un sanctuaire situé au sud-est de celui d'Apollon. Parmi les autres dieux cités par la Pythie, Poseidon, on l'a vu, disposait d'un autel dans le temple même d'Apollon, privilège exceptionnel. Dieu des sources et

des eaux souterraines, dieu qui ébranle la terre, entre autres fonctions, il est associé au torrent du Pleistos qui féconde la vallée de Delphes. Enfin Dionysos, invoqué par Eschyle sous son nom de Bromios (le « Frémissant ») est l'autre grand dieu de Delphes. Au IV^e siècle, après la reconstruction du temple, les pèlerins pouvaient le voir représenté au fronton ouest, où il figure entouré des Thyades, une confrérie de femmes qui se consacrait tous les deux ans à des cérémonies cultuelles en l'honneur du dieu. Les consultants apercevaient son tombeau dans l'*adyton* du grand temple avec cette épitaphe : « Ci-gît Dionysos, fils de Sémélé. » Pendant trois mois d'hiver, tandis qu'Apollon séjournait au pays des Hyperboréens, il occupait seul le sanctuaire.

La tradition qu'Eschyle célèbre ici, par l'accent mis sur le rôle d'Athéna dans l'avènement d'Apollon à Delphes, souligne et magnifie les liens entre la cité attique et le grand sanctuaire panhellénique et ses dieux. C'était une autre façon d'exalter Athènes, devant les citoyens et tous ceux qui, pour l'occasion, étaient venus des autres cités. D'ailleurs, les liens d'Athènes avec Delphes sont étroits. On a rappelé plus haut le rôle joué par la Pythie dans la désignation des héros des tribus de la toute jeune démocratie. De même, le rôle des Athéniens dans l'installation du dieu à Delphes était célébré au fronton est du temple, appelé souvent « temple des Alcéméonides » parce qu'au VI^e s. cette grande famille aristocratique d'Athènes en avait pris en adjudication la reconstruction. Élevé en 510, sur les ruines du temple archaïque, une première fois détruit par le feu, son fronton est, en façade, construit en marbre de Paros, célèbre la version athénienne de l'arrivée du dieu né à Délos et accueilli en Attique (« les rives de Pallas », c'est-à-dire d'Athéna) puis escorté par les « enfants d'Héphaistos » : les Athéniens, descendants d'Erechtée, l'ancêtre légendaire, honoré sur l'Acropole et né de la Terre fécondée, selon le mythe d'autochtonie, par le sperme d'Héphaistos.²⁰

Le temple du dieu

(Euripide, *Ion*, v. 205-218)

Dans la tragédie d'*Ion*, Euripide, à son tour, choisit comme cadre l'esplanade du temple d'Apollon à Delphes. C'est Ion, fils secret du dieu et

de l'athénienne Créuse, recueilli par la Pythie et devenu serviteur du dieu, qui inaugure l'action en célébrant « les crêtes sacrées du Parnasse » et la source Castalie à laquelle se purifient les « serviteurs de Phoibos » et la Pythie. « Baignés dans ces eaux pures, vous pourrez pénétrer dans le temple. Que votre bouche soit religieuse et bienfaisante et que chacune de vos paroles apporte un bon augure aux consultants ».

Le chœur des servantes athéniennes de Créuse peut alors entrer, contempler et décrire les œuvres sculptées et peintes qui ornent les alentours du temple et sa façade même :

« De toutes parts je promène mes yeux. Vois, sur ces murs de marbre le combat des Géants... Brandissant contre Encelade son écu à tête de Gorgone, je vois Pallas, notre déesse, et la foudre au double tranchant de flamme, la foudre terrible que lance au loin le bras de Zeus. Je le vois, il embrase, il réduit en cendres, le farouche Mimas. Et Bromios, Bromios le Bacchant avec son arme peu guerrière, son thyrses aux festons de lierre, abat sur le sol un autre Géant. »

Décrire une œuvre d'art et lui donner vie par la parole ou l'écriture deviendra un genre très prisé à l'époque hellénistique. Dans la tragédie d'*Ion*, les servantes du chœur y auront encore recours pour décrire les tentures qui forment les murs de la tente dressée par les soins d'Ion et sur l'ordre de Xouthos pour célébrer le fils qu'Apollon vient de lui donner. Le bouclier à tête de Gorgone a le pouvoir de saisir d'effroi les ennemis de la déesse, comme la tête de méduse pétrifiait ceux qui rencontraient son regard²¹. Il représente le pouvoir de l'Athéna guerrière. La gigantomachie est la guerre qui avait opposé aux Géants, Zeus et ses alliés : les dieux olympiens²². Au premier rang Athéna la guerrière, aux côtés de son père brandissant la foudre, était un thème souvent représenté. On le retrouve notamment sur les sculptures du Parthénon et sur le *péplos* même offert à la déesse à l'occasion des Panathénées (cf. ch. 2). C'est un des thèmes qui met en valeur, à travers la victoire de la déesse poliaide sur les ennemis des dieux olympiens, la puissance d'Athènes, elle aussi, grâce à sa déesse protectrice, triomphante de ses ennemis. Cette tragédie est écrite à la gloire d'Athènes, et elle est destinée à promouvoir la filiation apollinienne d'Ion, considéré comme le père des quatre tribus ioniennes primitives. Écrite entre 420 et

418, à un moment où l'impérialisme athénien nourrit de grandes espérances, la tragédie proclame son ambition patriotique et son projet politique. Cela apparaît jusque dans cette description qui met en évidence les sujets les plus familiers au peuple athénien. Delphes est un décor choisi pour mettre en valeur l'élection d'Athènes à travers celle d'Ion.

L'intérieur du temple

(Euripide, *Andromaque*, v. 1084-1166)

Après les abords du temple, l'intérieur, et c'est encore Euripide, dans *Andromaque*, qui nous y fait pénétrer, cette fois par un récit, celui du serviteur de Néoptolème, venu raconter au vieux roi Pélée la mort de son petit-fils, le fils malheureux d'Achille.

« Nous arrivions près des autels
entourés des proxènes et des prophètes du dieu.

L'un d'eux dit à mon maître : "Jeune homme, qu'allons-nous de ta part
demander au dieu ?

Dans quelle intention viens-tu ici ?"

Il répondit : "Je fus coupable envers Phoibos.

Je lui ai jadis demandé raison du sang de mon père.

Je voudrais expier ma faute"...

Néoptolème gravit les degrés du temple,

Il s'approche de la salle où parle l'oracle²³

Afin de prier Phoibos. Il est près du foyer sacré.

L'épée à la main, des gens sont embusqués

Dans l'ombre du laurier... »

Les Delphiens, soulevés contre lui par Oreste, l'attaquent alors et le lapident sur l'autel où il a bondi, ils l'achèveront à coups de couteau, encouragés par la voix du dieu (cf. ch. 6).

Plusieurs indications ont inspiré les commentaires des savants qui hésitent parfois entre prendre à la lettre les allusions du poète ou parler de

transposition poétique²⁴ ; en effet, plusieurs indications font problème, notamment celles qui portent sur les fonctions sacerdotales et celles qui portent sur l'identification des autels et de l'*adyton*. Dans *Ion*, le jeune homme s'est présenté à Xouthos comme « le prophète de l'extérieur », celui qui introduit les consultants après s'être assuré qu'ils sont bien en règle avec les rites et avec le dieu. C'est lui qui interdit aux jeunes athéniennes du chœur l'entrée du temple, mais il est en même temps désigné comme « néocore », c'est-à-dire comme serviteur du dieu²⁵. Peut-il remplir plusieurs fonctions et se trouver, les jours de consultation, réguler l'entrée des consultants ? Ici, sont mentionnés les proxènes : ceux dont la fonction est d'accueillir les étrangers et de leur servir d'introducteurs auprès des dieux et notamment d'Apollon et « les prophètes » au pluriel, dont l'un se détache pour interroger Néoptolème. Les autels mentionnés sont les autels extérieurs puisque le jeune roi monte seulement ensuite les degrés du temple pour entrer dans le *megaron* et s'approcher du foyer sacré qui ne peut être que l'autel d'Hestia. Ce passage est d'autre part un des éléments sur lesquels s'appuie G. Roux pour argumenter sa reconstitution de l'*adyton*, bien qu'il ne soit pas désigné dans la tragédie. La mention du laurier derrière lequel se dissimulent les assaillants confirme pour le savant que l'*adyton* qui abrite le trépied de la Pythie est un « lieu ouvert » où pousse le laurier sacré, près de « l'ouverture inspiratrice béante dans le sol », et non pas une crypte fermée et secrète (cf. *supra* p. 62).

Nous reviendrons sur la colère terrible du dieu et sur ses causes (cf. ch. 6). Pour le moment, remarquons seulement cette évocation allusive de l'intérieur du temple. Pour les spectateurs athéniens, ces évocations renvoyaient à des mythes familiers et à des images rappelant leur propre pèlerinage ou les récits de ceux parmi leurs proches qui étaient allés à Delphes. Elles entretenaient leur familiarité avec ces dieux qui habitaient leur imaginaire et partageaient leurs cités et leur vie. Car la coexistence de dieux multiples, associés dans les représentations qu'ils s'en faisaient, est une des caractéristiques les plus frappantes pour nous de cette religion des Grecs et elle apparaît particulièrement dans ce foyer de la divination qu'est Delphes.

Les sanctuaires d'Asie

Didymes

En Asie Mineure, on vient consulter Apollon dans deux grands sanctuaires : celui de Didymes et celui de Claros. À Didymes, à dix-huit kilomètres de la riche cité de Milet, ce sont les Branchides, puissante famille de prêtres, qui contrôlent l'administration du sanctuaire et de l'oracle jusqu'à la révolte de l'Ionie et à la prise de Milet par les Perses en 494²⁶. Cet épisode marquait la fin de la brillante période de l'Ionie. Le sanctuaire, pillé, perdit entre autres, la colossale statue du dieu, emportée par les vainqueurs et rendue seulement au début de la période hellénistique par Séleukos Premier, le fondateur de la dynastie des Séleucides. Son ancienneté et sa réputation sont attestées par la consécration du pharaon Nékao, après sa victoire sur les Tyriens en 608 av. J.-C., à Meggido. Hérodote rapporte (II, 159) qu'il « envoya au sanctuaire des Branchides, chez les Milésiens, pour être consacré à Apollon, le vêtement qu'il portait lorsqu'il avait accompli ces exploits ». Quant à Crésus, lors de sa consultation panhellénique, avant d'entreprendre sa malheureuse expédition, « les offrandes qu'il avait consacrées au temple des Branchides dans le pays de Milet étaient, d'après ce que j'ai entendu dire, de même poids que celles de Delphes et pareilles ». Mais, au moment où Hérodote écrit ces lignes (I,92), elles ont disparu elles aussi. C'est seulement à l'époque hellénistique que le sanctuaire retrouvera son éclat, architecturalement parlant, avec la mise en chantier d'un grand temple, le troisième des temples grecs par ses dimensions, et le plus grand consacré à Apollon en Asie. Ses ruines gigantesques permettent encore d'y lire sa structure particulière : un immense *pronaos*, en contrebas, un espace intérieur à ciel ouvert : l'*adyton*, abritant un *naiskos*, une sorte de chapelle qui contenait la statue de culte, une enceinte monumentale. On descendait vers l'*adyton* par deux couloirs voûtés encore visibles de chaque côté du *pronaos* aux douze colonnes, mais seul le prophète et son personnel y avaient accès. On en remonte par un escalier de vingt-quatre marches. Il fallut plusieurs siècles pour achever le plan, conçu vers la fin du IV^e siècle. Mais le développement de l'oracle, très fréquenté par les habitants de

l'Asie, de l'Egée et au-delà, n'attendit pas l'achèvement de l'édifice. À partir de 331, son administration relève de la cité de Milet, auquel il est relié par une voie de procession de dix-huit kilomètres, bordée de statues et d'offrandes. Divers documents témoignent de la générosité des Séleucides à l'égard du sanctuaire, et c'est au peuple de Milet qu'en 288-287, Séleukos I^{er} adresse une lettre énumérant ses consécration²⁷ au sanctuaire d'Apollon :

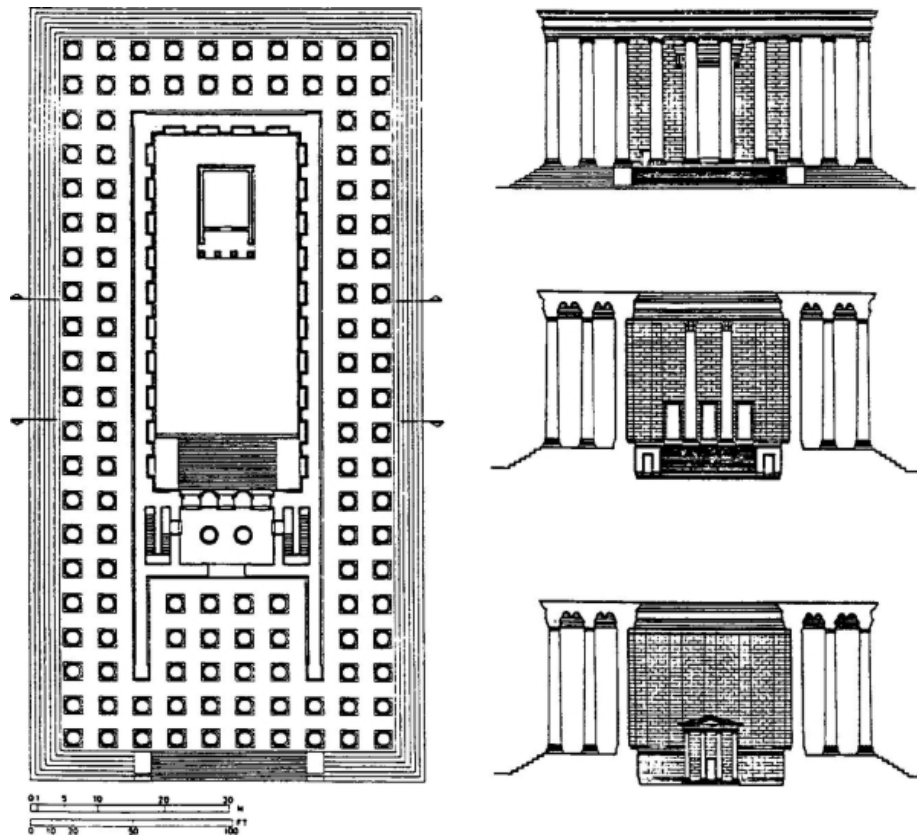
« Le roi Séleukos au Conseil et au Peuple de Milet, salut. Nous avons envoyé au sanctuaire d'Apollon à Didymes la grande lampe, les coupes d'or et d'argent aux Dieux Sauveurs, confiés à Polianthês et portant des inscriptions. Vous donc, quand il sera là, recevez-les et, à la bonne fortune, remettez-les au sanctuaire pour pouvoir faire les libations et en user, tandis que nous conserverons la santé et le succès, que la ville demeurera saine et sauve, comme je le veux pour ma part, et comme vous le souhaitez. Recevez ce qui a été confié à Polianthês et faites la consécration des objets envoyés, accomplissez avec lui le sacrifice dont nous l'avons chargé ; veillez donc à ce qu'il s'accomplisse rituellement. »

Suit la liste des objets précieux en or et en argent avec la nature et le poids de chacun, liste qui s'achève par l'annonce de 1 000 brebis et 12 bœufs destinés au sacrifice au dieu. Geste politique d'un souverain qui se comporte en évergète, c'est-à-dire comme un riche citoyen à l'égard de ses concitoyens ; il s'assure ainsi leur reconnaissance et leur fidélité. Il promet aussi sa protection au sanctuaire et à la cité, enfin il s'inscrit dans la tradition des grands souverains donateurs. On comprend que le peuple, en échange, sache reconnaître sa bienveillance, dont il profite, en promulguant, au début du III^e siècle un décret en l'honneur de son fils, le futur Antiochos Premier, qui a promis l'édification d'un portique destiné à abriter des boutiques et à assurer des revenus au sanctuaire en voie d'édification.

Le prophète du dieu, magistrat annuel désigné par le tirage au sort, est le personnage le plus important du sanctuaire. Il appartient aux plus grandes et plus anciennes familles de Milet ; il jouit d'un grand prestige au plan religieux et au plan politique. Il peut ainsi devenir archonte-éponyme de la

cité. Il existait sans doute aussi un prêtre d'Apollon, mais sa présence est en partie occultée par le prestige du prophète et les traces en sont peu lisibles.

*Figure 10 Le temple d'Apollon de Didymes.
Plan et coupe*



Source : *Monde grec*, coll. Architecture universelle, Office du livre, Fribourg, R. Martin et H. Stierlin, 1966.

Apollon de Claros

Tout près de Milet, à quelques kilomètres de Colophon, le sanctuaire d'Apollon de Claros devient lui aussi, à l'époque hellénistique un grand sanctuaire de renommée panhellénique, comme l'attestent de nombreuses listes de délégations officielles dont les noms sont gravés sur les quatre degrés supérieurs de la façade du temple²⁸. Les restes du monument, comme ceux du temple d'Artémis à ses côtés, sont encore imposants, même s'ils sont moins spectaculaires que ceux du Didymeion. Mis en chantier à la fin

du iv^e siècle, en partie détruit par Sylla au I^{er} siècle av. J.-C., il fut transformé et achevé à l'époque d'Auguste. Devant les deux temples, deux autels aux dimensions impressionnantes, dont la longueur égale la largeur de l'édifice. Les anneaux auxquels les bêtes étaient attachées en attendant leur sacrifice y sont encore visibles, et la formule qui fait d'Apollon « le dieu des hécatombes » y prend tout son sens. Jamblique, philosophe grec du III^e siècle après J.-C., dans son ouvrage *Sur les Mystères*, décrit ainsi le cadre de la consultation oraculaire et ses modalités :

« L'oracle de Colophon est reconnu par tous comme donnant ses réponses au moyen de l'eau. Il y a, dit-on, une source dans une construction souterraine et le prophète boit de l'eau puisée à cette source ; au cours de nuits déterminées, de nombreuses cérémonies préalables ayant eu lieu, après avoir bu, le prophète donne ses réponses, sans être vu des consultants présents. »

Le cheminement dans la partie souterraine du temple, sous le *naos*, conduisant aux salles oraculaires, peut être reconstitué, en confrontant les indications données par les textes littéraires et l'état actuel fourni par les fouilles anciennes et récentes²⁹. Il en ressort qu'à Claros, comme à Didymes, comme à Delphes, l'acte de divination restait caché aux yeux des consultants. Ces derniers attendaient dans le *pronaos*, après les préparatifs et les sacrifices préalables et après avoir remis leurs questions rédigées au prophète ou à l'un des membres du personnel du temple chargé de les recevoir. Trois personnages principaux constituent en effet le personnel attaché à l'activité oraculaire du sanctuaire d'après nos documents. Le prophète, qui reçoit du dieu l'inspiration, après avoir bu l'eau sacrée. Un autre personnage, le thespiode, le « chanteur des oracles », devait avoir pour fonction de mettre en vers les oracles prononcés par le prophète. Le troisième personnage, le *hiereus*, le prêtre, avait en charge les sacrifices et présidait les cérémonies associées à la pratique oraculaire proprement dite. C'est du moins ainsi que la plupart des historiens reconstituent le fonctionnement de l'oracle³⁰ qui connut une grande réputation jusqu'au II^e siècle de notre ère, qui fut pour lui un siècle de véritable renaissance.

Dodone en Épire

Histoire de l'oracle

(Hérodote, II, 52 et 55)

La tradition grecque considère Dodone comme le plus ancien oracle grec, présent déjà dans l'épopée homérique. Hérodote se fait l'interprète de cette tradition au livre II de son *Enquête* où il raconte l'histoire des « origines » de l'oracle de Dodone en l'associant aux « origines » même des dieux grecs, puisque c'est en interrogeant l'oracle que les Pélasges, ces habitants lointains de la Grèce, auraient appris les noms des dieux, empruntés aux barbares égyptiens et transmis ensuite aux Grecs :

« Les Pélasges sacrifiaient primitivement aux dieux et les priaient, ai-je appris à Dodone, sans en désigner aucun par un surnom ou un nom particulier ; car jamais encore ils ne les avaient entendu nommer (...). Longtemps après, ils connurent par l'Égypte les noms des dieux, sauf celui de Dionysos qu'ils n'apprirent que beaucoup plus tard. Quelque temps après, ils consultèrent l'oracle de Dodone sur ces noms. C'est, de l'avis général, le plus ancien oracle de la Grèce, et il n'y en avait pas d'autre à cette époque. Donc, quand ils demandèrent à Dodone s'ils devaient adopter ces noms qui leur venaient des Barbares, la réponse de l'oracle fut affirmative. Dès lors, ils employèrent dans leurs sacrifices ces noms des divinités, que les Grecs leur prirent par la suite. » (II, 52, trad. A. Barguet, Pléiade)

Ce sont les prophétesses de Dodone qui ont fait à Hérodote ces révélations ; ce sont elles aussi qui lui ont raconté l'origine de l'oracle :

« Voici ce que disent les prophétesses de Dodone : deux colombes noires envolées de la Thèbes des Égyptiens gagnèrent, l'une la Libye, l'autre leur pays ; celle-ci se posa sur un chêne et, parlant avec une voix humaine, déclara qu'il fallait établir en cet endroit un oracle de Zeus. Les gens de Dodone pensèrent que cet ordre leur venait d'un dieu, et par suite ils s'y conformèrent. Quant à la colombe arrivée en Libye, elle ordonna, disent-elles, aux Libyens de fonder un oracle d'Ammon - qui est également un oracle de Zeus. Les prêtresses de Dodone, dont l'aînée

s'appelle Promeneia, la seconde Timarété, la plus jeune Nicandra, me firent ce récit, et les autres Dodonéens serviteurs du temple étaient d'accord avec elles. » (II, 55)

Pour Hérodote, ce récit a besoin de quelques retouches rationalisantes pour être crédible. Il le corrige donc en se servant de la version thébaine qu'il a aussi recueillie. Les colombes deviennent ainsi des prêtresses thébaines enlevées par des Phéniciens et vendues comme esclaves, l'une en Libye l'autre en Thesprotie. Leur nom de « colombe » leur vient du langage barbare qu'elles parlaient à l'origine, et leur couleur, du fait qu'elles étaient égyptiennes. Mais à côté des prêtresses, ou prophétesses, il existait à Dodone un personnel masculin, les *Selloi*, que chante l'*Iliade* (XVI, 233-235) :

« Zeus maître, Dodonéen, Pélasgique, toi qui habites au loin, qui règnes sur Dodone au climat rigoureux ; autour de toi habitent les prophètes Selloi aux pieds non lavés, qui dorment par terre. »

Cette particularité des prophètes de Dodone (les « hypophètes » pour reprendre le terme grec plus précis : ceux qui parlent « sous l'autorité » de Zeus ?), ne doit pas en faire des interprètes d'un oracle de la terre, qui serait antérieur à celui de Zeus, comme beaucoup d'interprètes modernes l'ont suggéré. La présence du chêne, l'arbre par excellence de Zeus, et son rôle dans le procédé de divination³¹ par interprétation de ses multiples « voix », c'est-à-dire des sons produits par son feuillage, confirment qu'il s'agit bien d'un oracle de Zeus, dès le début. Au livre XIV de l'*Odyssée*, dans un des nombreux récits qu'Ulysse fait sous une identité supposée, on apprend du roi des Thesprotes qu'Ulysse

« était parti pour Dodone. Au feuillage divin du grand chêne de Zeus, il voulait demander conseil pour revenir au bon pays d'Ithaque : après sa longue absence, devait-il se cacher ou paraître au grand jour ? » (v. 327-329)

Ce pouvoir du chêne de Zeus est rappelé par Apollodore (I.19.16) lorsqu'il écrit qu'Argo, le navire des Argonautes, devait son pouvoir prophétique à une pièce de bois prise au chêne parlant par Athéna.

À l'époque historique, les monnaies de bronze attestent et le chêne sacré et les colombes du mythe rapporté par Hérodote. Selon Damon d'Athènes (milieu du IV^e av. J.-C.), le sanctuaire était entouré de chaudrons de bronze qui se transmettaient de l'un à l'autre la vibration provoquée sur l'un d'eux. C'est le son des chaudrons qu'interprétaient les prêtres pour rendre les oracles du dieu. Autre procédé sonore, à côté des cris des colombes et du murmure des feuillages. Mais on pratique aussi à Dodone la cléromancie (du mot *kléros*, « sort » ou « objet qui sert à tirer les sorts » : fèves, cailloux, morceaux de bois, etc.) Jusqu'à la fin du V^e siècle, le culte est pratiqué en plein air. À la fin du V^e siècle seulement est construit un petit temple avec un pronaos et un naos et au cours du IV^e, un mur de maçonnerie remplace les trépieds de bronze et leurs chaudrons. On notera qu'à Olympie, le grand sanctuaire panhellénique oraculaire de Zeus, lui aussi très ancien, le temple est également très tardif. On s'est demandé s'il fallait y voir une caractéristique d'un dieu du ciel dont le tonnerre et les éclairs sont les attributs spécifiques.

*Figure 11 Bronze de Dodone, c. 300 av. J.-
C., les trois colombes et le chêne*



Source : S.I. Dakaris, *Archaeological Guide to Dodona*,
An Edition of the Cultural Society « The Ancient
Dodona », 1971, pl. 38,3.

Dodone fait partie des six sanctuaires grecs dont la reconstruction est entreprise par Alexandre. Après sa mort, le projet est repris par Pyrrhus le roi d'Épire. Il y établit des fêtes, les Naia, du nom de Zeus Naios, qui « habite » le sanctuaire et son chêne sacré. C'est l'époque où (premier tiers du III^e siècle), à travers toute la Grèce, se multiplient ou redémarrent des fêtes à ambition panhellénique. Théâtres et gymnases accueillent concours athlétiques et dramatiques ou musicaux. C'est aussi le cas à Dodone où apparaissent un grand temple de Zeus, un théâtre géant, et où de nouvelles divinités sont accueillies. Détruit par les Étoliens en 219, le sanctuaire est reconstruit dès l'année suivante grâce à Philippe V de Macédoine et jouit

alors d'un plus grand éclat que jamais. Il survit jusqu'à la fin du IV^e siècle ap. J.-C. Il est alors détruit sous le règne de l'empereur Théodose. Le chêne est coupé et ses racines arrachées.

Les oracles de Dodone : les lamelles de plomb

D'abord orales, les consultations, à partir du VI^e siècle, sont attestées par des lamelles de plomb sur lesquelles sont gravées les questions des consultants. Connues depuis les fouilles de 1929-1935³², elles n'ont pour la plupart jamais été publiées, sauf environ 150, ce qui est déjà un nombre supérieur à celui de tous les témoignages directs recueillis dans quelque autre sanctuaire oraculaire que ce soit³³. Actuellement, environ 1 400 sont prêtes pour la publication à laquelle travaille le Professeur A. -F. Christidis. Elles s'échelonnent du IV^e au III^e siècle av. J.-C. La plupart ont été rédigées à l'époque hellénistique, époque du plus grand rayonnement du sanctuaire. Le texte le plus ancien, daté de la deuxième moitié du VI^e siècle av. J.-C. contient la prière d'un certain Hermon :

« Hermon demande quel dieu il doit honorer pour avoir, de Kretaia une descendance en bonne santé, en plus de celle qu'il a déjà ? »

Un consultant anonyme demande :

« Auquel des dieux adresser sa prière pour réussir ce qu'il a dans l'esprit ? »,

question qui fait étrangement penser à la fameuse question posée par Xénophon à l'oracle de Delphes :

« Il demanda à Apollon à quels dieux il devait sacrifier et offrir ses prières pour faire, de la manière la plus avantageuse et la plus honorable le voyage qu'il méditait... »

Un très petit nombre de ces tablettes portent au dos la réponse de l'oracle, soit que les réponses aient été données oralement, soit qu'elles aient été gravées par le personnel du sanctuaire sur une autre tablette, emportée par le consultant. Beaucoup, parmi les questions dont nous avons gardé la trace, viennent de particuliers qui demandent au dieu un conseil sur

les choix importants de leur vie : quel métier choisir, quelle femme épouser, comment retrouver la santé. Certains demandent quel dieu ou quel héros prier, ou apaiser, quels sacrifices accomplir pour voir leurs vœux réalisés. Rédigées le plus souvent en grec du nord-ouest, elles peuvent l'être aussi dans d'autres dialectes : thessalien, béotien, dorique de Grande Grèce, attique, ainsi que dans des alphabets grecs divers, et des formes orthographiques et grammaticales variées. On en conclut qu'elles étaient rédigées par le consultant lui-même. Elles se présentent sous la forme de lamelles d'environ 0,050 cm de long sur 0,020 de large, et sont pliées ou enroulées, comme c'est l'usage pour ce genre de support.

Sur une tablette pliée une seule fois, qui porte deux inscriptions complètes, une sur chaque face, on peut lire :

« Dois-je devenir soldat
sur terre »

et sur l'autre face la réponse :

« Demeure absolument sur terre. »

L'éditeur³⁴ fait l'hypothèse d'une question posée par une personnalité importante, ce qui expliquerait l'absence de nom propre, le consultant n'éprouvant pas le besoin de se nommer, le fait que la tablette n'est pliée qu'une fois, ce qui n'est pas le cas le plus fréquent, et le fait aussi que la tablette n'ait été utilisée qu'une fois, alors que la plupart sont des palimpsestes, c'est-à-dire qu'elles sont utilisées jusqu'à quatre fois, chaque inscription étant plus ou moins grattée avant un nouvel usage.

Mais les consultants peuvent aussi interroger le dieu au nom d'une cité et à titre public. C'est le cas des Corcyréens, dont l'île (la Corfou d'aujourd'hui) est toute proche de la côte épirote. Plusieurs lamelles témoignent de leur fréquentation du sanctuaire. Sur celle qui suit, ils s'associent aux habitants d'Orikos pour interroger le dieu. L'inscription est datée du III^e siècle :

« Dieu. Les Corcyréens et les Oriciens demandent à Zeus Naios et à Dioné auquel des dieux ou des héros ils doivent faire des sacrifices et des

prières pour administrer au mieux et en sûreté leur cité et pour obtenir de bonnes et abondantes récoltes et récolter les meilleurs fruits. »

Dioné, la parèdre de Zeus, souvent associée à lui sur les inscriptions conservées, disposait à l'époque classique d'un temple auprès de celui de Zeus, où se trouvait une statue honorée chaque année par les Athéniens qui lui adressaient une théorie et de riches offrandes, comme l'atteste un oracle conservé par un plaidoyer de Démosthène³⁵ :

« Voici ce qu'au peuple d'Athènes signifie l'Interprète de Zeus : parce que vous avez laissé passer le moment du sacrifice et de la théorie, il vous enjoint de lui envoyer sans retard des théores élus ; à Zeus Naios, trois bœufs et, pour chaque bœuf, deux brebis ; à Dioné il ordonne de sacrifier un bœuf et d'offrir une table de bronze pour déposer l'offrande consacrée par le peuple d'Athènes. »

Il ressort de ce texte qu'au IV^e siècle, Dodone est un sanctuaire suffisamment réputé et honoré pour recevoir d'une cité aussi éloignée et puissante qu'Athènes un hommage annuel et des offrandes importantes. On sait aussi que l'alliance avec Athènes du roi Molosse Tharypas a créé des liens culturels et politiques nouveaux. Pour les spectateurs d'Euripide, la tragédie d'*Andromaque* évoque, aux alentours de 424, l'histoire des ancêtres mythiques de la dynastie molosse des Eacides³⁶ dont les rois se réclament de Néoptolème (dont le surnom est Pyrrhos), fils d'Achille. Molossos, est le fils d'Andromaque et de Néoptolème, tué devant l'autel d'Apollon à Delphes sous les coups d'Oreste (v. 1243-1250) :

(Thétis s'adresse à Pélée auquel elle s'est unie autrefois) :

« Andromaque doit demeurer au pays des Molosses
et s'unir avec Hélénos en justes noces.

Demeurera aussi son fils, tout ce qui reste
du sang d'Eaque. Il faut que les rois nés de lui
se succèdent en Molossie pour des règnes heureux.

Elle n'a pas surgi pour si tôt disparaître

La race issue de moi, de toi, de Troie aussi... »

Ainsi les mythes les plus anciens rejoignent-ils l'actualité politique par la grâce du poète.

[1](#) Sur une approche comparative de cette pratique cf. *Divination et rationalité*, J.-P. Vernant *et alii*, Paris, 1974.

[2](#) Auguste Bouché-Leclercq y a consacré un ouvrage en quatre volumes : l'*Histoire de la divination dans l'Antiquité*, entre 1879 et 1882. Cet ouvrage vient d'être réédité en 2003 en un seul volume chez Jérôme Millon avec une préface de S. Georgoudi.

[3](#) Appelée aussi Pythô, du nom du dragon femelle qu'Apollon a tué et laissé pourrir (pythô) sur place.

[4](#) Voir beaucoup plus. Pour qui voudrait s'en faire une idée, parmi une immense littérature, on peut renvoyer au livre de Georges Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Les Belles Lettres, Paris, 1976, avec une première bibliographie choisie, et aux Actes du Colloque International organisé par l'École française d'Athènes *Delphes cent ans après la grande fouille. Essai de bilan*, Anne Jacquemin éd., Paris, 2000. Sur le site de Delphes, deux livres récents : le *Guide de Delphes* en deux volumes par J.-Fr. Bommelaer, EFA, 1990 et de A. Jacquemin, *Offrandes monumentales à Delphes*, EFA, 1999.

[5](#) Le grand chantier des fouilles menées à Delphes par l'École française d'Athènes a été inauguré en octobre 1892.

[6](#) H.W. Parke et D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 vol., 1956.

[7](#) Commentaire dans « Delphes et la céramique », F. Lissarrague, dans *Delphes cent ans après, l.c.*, 53-67 ; cf. aussi G. Sissa, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Vrin, Paris, 1987, p. 42-46.

[8](#) Pour la discussion des différentes hypothèses avancées, cf. F. Lissarrague, *l.c.*, notamment p. 61 et les références en notes.

[9](#) Paus. VIII, 5,4.

[10](#) Épicharme, fr.109 (éd. Oliveri).

[11](#) G. Roux, *l.c.*, p. 86-87.

[12](#) *L.c.*, p. 133.

[13](#) Cf. notamment les trois *Dialogues pythiques*, dont le nom indique qu'ils se déroulent à Delphes (dont « Pythô » est le nom ancien) : « Sur l'E de Delphes », « Sur les oracles de la Pythie », « Sur la disparition des oracles ».

[14](#) Pour le détail de la reconstitution et la discussion des différentes hypothèses, cf. G. Roux, *op. cit.*, p. 95-117.

[15](#) Traduction G. Roux qui commente cette consultation, p. 162 de son ouvrage. Cf. aussi P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950, p. 151-153.

- [16](#) Cf. S. Georgoudi (1998), « Les porte-parole des Dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs ».
- [17](#) Sur Delphes, la colonisation archaïque et le rôle des oracles, on consultera I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leyde, 1987 ; sur Cyrène, F. Chamoux, *Cyrène et la monarchie des Battiades*, Paris, 1953 ; Cl. Calame, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne, 1996 ; sur Apollon archégète, M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, Paris, 1998, notamment les ch. IV et V, p. 85-135. Plus généralement, sur le contexte de la colonisation on pourra consulter M. Gras, *La Méditerranée archaïque*, Paris, 1996, J. Boardman, *Les Grecs outre mer*, Naples, 1996, J.-L. Lambolley, *Les Grecs d'Occident*, Paris, 1996.
- [18](#) Cf. Roland Crahay « Le roman oraculaire de Crésus d'après Hérodote », dans *Divination et rationalité*, J.-P. Vernant et alii, Paris, 1974.
- [19](#) Cf. H.W. Parke et D.E.W. Wormell, *op. cit.* ; cf. aussi J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954 et R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, 1956.
- [20](#) Cf. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1990 (1981).
- [21](#) Persée a tué Méduse, la seule tête mortelle de la Gorgone aux trois têtes et l'a offerte à Athéna.
- [22](#) Cf. *infra*, ch. 7.
- [23](#) Il s'agit du *chresterion*.
- [24](#) Par exemple M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955, p. 51, à la différence de G. Roux qui utilise largement les tragédies d'Euripide (*Ion* et *Andromaque* notamment), dans ses hypothèses.
- [25](#) Cf. G. Roux, l.c., p. 58-59.
- [26](#) H. W. Parke, « The Temple of Apollo at Didyma : the Building and his Function », dans *JHS*, 106, 1986, p. 121-131, J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cuit and Companions*, Berkeley, Los Angeles, 1988.
- [27](#) Cf. B. Le Guen-Pollet, *op. cit.*, p. 116.
- [28](#) H. W. Parke, *The Oracles of Apollo*, p. 219-224.
- [29](#) Louis Robert, « L'oracle de Claros », dans *La civilisation grecque, de l'Antiquité à nos jours*, 1967.
- [30](#) Pour une attribution différente de ces différentes fonctions cf. par exemple L. Robert, *Claros I. Décrets hellénistiques*, Paris, 1989.
- [31](#) Cf. sur ce débat S. Georgoudi, *loc. cit.*, p. 335-340.
- [32](#) Pratiquées par le professeur Evangélidis.
- [33](#) Cf. H.W. Parke, *The Oracles of Zeus, Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford, 1967. Notamment p. 261 à 272 pour les oracles retenus.
- [34](#) A.-Ph. Christidis, « Oracular tablets from Dodona », dans *Poikila Epigraphika*, C. Brixhe éd., Nancy, 1997, p. 105-110.
- [35](#) *Contre Midias*, 53.

[36](#) Thétis, l'une des filles de Nérée, le Vieillard de la mer, vouée par un oracle à un mariage humain (le fruit de son mariage avec un dieu menacerait le pouvoir de son père) épouse Pélée, fils d'Eaque. Leur fils sera Achille. Voir aussi ch. 6.

Chapitre 4

Sanctuaires de guérison et dieux guérisseurs

« Pour les questions de santé, sacrifier et offrir des prières à Zeus très haut, Héraklès et Apollon Protecteur. »

... Ainsi s'affirmait, une fois de plus, à travers un oracle de Delphes cité par l'orateur athénien Démosthène au IV^e av. J.-C. (21.52), la configuration polythéiste de la religion grecque. Il n'y a pas « un » dieu de la médecine. Le pouvoir guérisseur est un attribut de nombreux dieux et héros, à des titres divers et en fonction de leurs différents modes d'intervention, même si certains semblent plus nettement spécialisés dans ce domaine, comme c'est le cas pour Asklépios et sa nombreuse famille¹.

C'est peu après la grande peste de 432-427 qu'Asklépios est introduit à Athènes par Télémachos, sans doute en 420/419. Il s'agit d'une fondation privée, et le sanctuaire restera essentiellement privé jusqu'à la fin du V^e siècle. Une tradition populaire, née peu après sa mort, crédite le poète Sophocle de l'introduction d'Asklépios : hommage à sa piété bien connue, et confusion avec sa fonction de prêtre d'Amynos, un héros guérisseur de l'Attique. En dehors du sanctuaire d'Asklépios situé sur la pente sud de l'Acropole, des sanctuaires de héros guérisseurs existaient à Athènes même : le sanctuaire d'Amynos, associé à Asklépios, à l'ouest, le sanctuaire du héros *Iatros*, le « Médecin », sur les bords de l'Illissos, associé à Pankraes, Héraklès et Palaimon et que l'on retrouve à Éleusis². Le dieu disposait aussi d'un sanctuaire au Pirée, dans le port de Zéa, fondé en même temps que celui de la ville, peut-être même juste avant. Deux fêtes étaient célébrées en l'honneur du dieu : les Epidauria, qui commémoraient l'arrivée du dieu en Attique, et les Asklepieia. Chacun des deux sanctuaires était géré par un prêtre élu pour l'année. Une loi sacrée gravée dans le marbre et retrouvée sur place nous informe qu'Asklépios partageait le sanctuaire avec un certain nombre de divinités « colocataires » (*sunnaoi*), héros et dieux tels que Maleatas, Apollon, Hermès, tous doués de pouvoirs guérisseurs, et,

d'autre part, les filles du dieu, personnifications de l'art médical : Iasô, Akeso, Panakeia. L'inscription indique aussi les modalités des offrandes et sacrifices : après des offrandes préliminaires sous forme de gâteaux au collège de dieux et aux « chiens sacrés », les consultants sacrifiaient un porc à Asklépios et attendaient la guérison couchés dans le sanctuaire. Un relief votif garde la trace pour nous de l'efficacité de la cure : le dieu, assisté d'une de ses filles touche l'épaule malade d'un homme endormi couché sur une banquette recouverte d'une peau d'animal. Debout au pied de la banquette, un homme, deux femmes, un enfant, la famille du malade ? lève le bras dans le geste de la prière.

C'est au cours des IV^e et III^e siècles que son extension fait d'Épidaure un sanctuaire majeur. De nombreux autres sanctuaires d'Asklépios, dont les plus célèbres sont ceux de Cos et de Pergame, remplissaient, à travers toute la Grèce, la double fonction de divination et de guérison. Ils allaient être, au cours des siècles hellénistiques et romains, parmi les plus longtemps et les plus assidûment fréquentés. C'est seulement au IV^e siècle av. J.-C. que le sanctuaire de Cos fut fondé. Or, à cette époque, l'île, où Hippocrate était né et avait pratiqué son art au siècle précédent, était devenue un grand centre de la tradition médicale. Au cours des siècles suivants (III^e et II^e siècles), le sanctuaire connut d'importants remaniements architecturaux. Enfin, le troisième grand sanctuaire d'Asklépios se développa à Pergame, à partir du III^e siècle et tout au long de l'époque hellénistique. Là encore, le développement architectural accompagne le succès du culte, encouragé par les souverains Séleucides. Dans ces différents sanctuaires, on retrouve les deux éléments caractéristiques de la présence de sources assurant les purifications et d'un portique d'incubation où les consultants reçoivent pendant leur sommeil la visite ou les révélations du dieu. Ces *Asklepieia* au rayonnement international étaient des lieux de rassemblements, de fêtes et de concours. Mais ils abritaient aussi des écoles médicales et étaient des lieux de formation des médecins, comme ceux d'Éphèse ou de Cos, qui se réclamaient de la tradition des Asclépiades.

Le V^e siècle est le siècle des progrès de la pensée rationnelle dans tous les domaines. C'est aussi le siècle de l'avènement d'une médecine qui, sous

le nom d'Hippocrate, se tourne résolument vers l'observation et l'expérimentation, l'ébauche d'une médecine scientifique. Mais si les médecins sont sollicités par les cités et reçoivent des honneurs à la mesure des services rendus, ceci n'empêche pas que, parallèlement, on continue, en tant que particuliers ou au nom des cités, à avoir recours aux dieux guérisseurs et aux rituels de guérison. On ne peut donc se contenter d'opposer les progrès de la médecine rationnelle et l'école d'Hippocrate aux pratiques religieuses et magiques. Tout au long de l'Antiquité, et bien au-delà du V^e siècle, les deux formes de recours fonctionnent en parallèle, sans qu'on puisse parler d'une « survivance de la superstition » à propos de la pratique des rituels de guérison. Dans tout l'Empire romain, jusque dans l'Antiquité tardive, les sanctuaires d'Asklépios utilisaient les thermes pour associer des rites et des recettes médicales jusqu'à ce que le culte des Saints guérisseurs vienne relayer les dieux païens dans la demande religieuse et médicale. Asklépios, tout au long de l'histoire de l'Antiquité, reste un recours dans les situations d'*aporia*, comme Apollon et les autres dieux des sanctuaires oraculaires. Il a sa place dans le paysage mental des hommes de ces temps pour lesquels le monde est peuplé de dieux redoutables ou secourables pour toutes les circonstances de la vie humaine³. Bien loin qu'il y ait incompatibilité ou concurrence entre médecine de sanctuaire et médecine de type rationnel, on trouve des instruments de médecin consacrés dans les sanctuaires, de même que dans les récits de guérison miraculeuse les conseils du dieu peuvent s'inspirer de pratiques médicales.

Asklépios n'est pas le seul à apporter aux hommes la guérison. L'Archer Apollon, dieu de Delphes l'oraculaire possède parmi ses prérogatives celle de guérir, comme il peut aussi donner la mort (cf. ch. 6). « À lui prophétesses et devins ; et de Phoibos aussi les médecins tiennent la science de retarder la mort », dit de lui Callimaque le poète alexandrin⁴. Ce n'est pas par hasard qu'il est donné comme le père d'Asklépios et qu'il est invoqué à partir de l'époque hellénistique comme « *Iatros* » dans le fameux *Serment* d'Hippocrate : « Je jure par Apollon médecin... » Dès l'époque archaïque, il est « dispensateur de remèdes qui guérissent les maladies cruelles des humains »⁵.

Hymne à Apollon et Asklépios

(LSA 24)

Une stèle d'Érythrées, en Asie Mineure nous a conservé un **Hymne** en l'honneur d'Apollon, d'Asklépios et de ses descendants, datée du premier tiers du IV^e siècle (380-360 av. J.-C.). Sur la face antérieure, ce qui reste de l'inscription dit :

« ... Que tous ceux qui offrent un sacrifice à Asklépios et à Apollon après avoir fait l'incubation ou à la suite d'un vœu, lorsque la part sacrée aura été déposée, chantent tout d'abord ce péan autour de l'autel d'Apollon, à trois reprises : Iê Péan, ô iê Péan ; Iê Péan, ô iê Péan ; Seigneur Apollon épargne les jeunes garçons... »

(Sur la face postérieure figure une partie du texte de l'Hymne lui-même, qui célébrait la famille du dieu) :

« ... Chantez, jeunes gens, Péan célèbre pour sa sagesse, le fils de Lété qui frappe au loin, iê Péan, lui qui, uni à Koronis dans une étreinte amoureuse sur la terre de Phlégyes, engendra, grande joie pour les mortels, iê Péan, Asklépios, *daimôn* des plus célèbre, iê Péan ; de lui sont nés et Machaôn, et Podaleirios, et Iâso, iê Péan, et Aglaïa la jolie et Panakéia, enfants d'Epioné ainsi que la glorieuse et resplendissante Hygiéia, iê Péan, Asklépios, *daimôn* des plus illustres, iê Péan ; je te salue, avance-toi jusqu'à ma vaste cité pour lui être propice, donne-nous la joie de voir la lumière estimée du soleil ainsi que la glorieuse et resplendissante Hygiéia, iê Péan, Asklépios, *daimôn* des plus illustres, iê Péan... » (Trad. Le Guen-Pollet)⁶

La face antérieure évoque le rituel dans le sanctuaire d'Apollon où Asklépios venait sans doute d'être introduit, d'où la nécessité d'en faire connaître et d'en fixer le déroulement. L'incubation est le rite central de consultation du dieu qui consiste à passer la nuit dans le sanctuaire. Cette pratique se retrouve dans d'autres sanctuaires oraculaires (tel celui de Trophonios, en Béotie ou d'Amphiaraios, cf. *infra*). Le péan est un hymne de reconnaissance qui chante la gloire du dieu et accompagne une procession.

Le style répétitif restitue le rythme du chant incantatoire, en même temps la généalogie proposée ici rend compte d'une des nombreuses traditions sur la naissance et la vie du « *daimon* » Asklépios ; le mot désigne une puissance divine bienveillante et protectrice des humains. Péan, le nom du chant consacré à Apollon, vient de l'exclamation qui scande le chant rituel destiné au dieu, mais c'est d'abord une épithète du dieu lui-même, interpellé comme « le Secourable », épithète qui conserve le nom de Péon (*Paièôn*), le médecin des dieux dans l'*Iliade*, sans doute une ancienne divinité guérisseuse assimilée ultérieurement à Apollon. Chacun des dieux invoqués désigne une fonction particulière liée à l'action du dieu. Machaon, le chirurgien ; avec son frère, il se signale dans la guerre de Troie par ses interventions auprès des héros blessés. Iasô est la « Guérison », Aglaïa, la « Rayonnante », Panakeia, « Celle qui guérit tout », par ses remèdes à base de plantes ; Hygiéia personnifie la « Santé ».

*Figure 12 Tridrachme en argent de la cité
de Tralles, en Lydie (II^e s. av. J.-C.)*



*Source : Au temps d'Hippocrate, médecine et société
en Grèce antique, Mariemont, 1998, p. 262, collection
privée.*

Sur un tridrachme en argent de la cité de Tralles en Lydie (II^e siècle av. J.-C.) reproduit ci-contre, on découvre au droit, un serpent (tête en bas) qui sort d'une corbeille dont le couvercle est entrouvert (ciste, ou corbeille mystique). Au revers, deux serpents affrontés, entre leurs têtes, les lettres :

APOL pour « Apollon ». Entre eux un carquois contenant un arc et une flèche. À droite, une main tenant un caducée. C'est clairement ici l'Apollon guérisseur qui est évoqué. Le bâton du médecin itinérant entouré du serpent magique est d'abord l'attribut d'Asklépios. Le caducée, avec ses deux serpents affrontés, avant de devenir l'emblème de la médecine, est celui d'Hermès.

Un culte d'Apollon médecin, d'origine ionienne, est également attesté par des inscriptions et des dédicaces à Olbia et dans plusieurs autres colonies pontiques de Milet. À Olbia, il possède, sur l'acropole de la cité, un sanctuaire remontant à la seconde moitié du VI^e siècle. On y a retrouvé plusieurs dédicaces dont une tuile inscrite dont le graffiti représente le disque du soleil portant sept lettres désignant sans doute le sanctuaire : « Iêtroon »⁷.

Le dieu d'Épidaure

Le culte d'Asklépios, attesté à Épidaure dès le VI^e siècle, s'y épanouit à partir du V^e siècle. Des *Asklépiéia*, concours panhelléniques dédiés aux épreuves gymniques et à la musique, y sont célébrées dès cette époque, et c'est à partir du IV^e siècle que le cadre architectural y prend toute son ampleur. Comme tous les grands sanctuaires panhelléniques, le sanctuaire d'Épidaure, en même temps qu'il remplit sa mission fondamentale : ici apporter la guérison à ceux qui viennent consulter le dieu, devient un vaste lieu de rencontre, à l'occasion des fêtes annuelles qui s'y célèbrent. Au IV^e siècle, le modeste sanctuaire d'Asklépios et d'Apollon Maleatas situé au sud-ouest de la ville d'Épidaure, dans une vallée ombragée, s'accroît d'un temple dorique (375-350) puis d'une somptueuse *tholos* (365-360). À l'époque hellénistique, à côté des temples proprement dits, des autels et lieux de culte, on y construit théâtre et stade pour accueillir les concours qui s'y déroulent. L'architecture des temples et des divers bâtiments, ainsi que leur mobilier et décoration : sculpture, statuaire, peintures, sont l'occasion pour le sanctuaire de montrer sa richesse et la faveur du dieu qui fait sa popularité et, pour les artistes, celle de rivaliser de talent. À Épidaure, parmi

les bâtiments du sanctuaire, à côté des temples : ceux d'Asklépios, mais aussi celui d'Artémis et les sanctuaires d'Aphrodite et de Thémis, une place particulière est faite à la *tholos*, dont la fonction est encore aujourd'hui objet de discussion. Les restes en sont toujours visibles, notamment son pavement de marbre coloré. Elle fait l'objet, comme d'autres bâtiments d'Épidaure d'une restitution (anastylose) dont le principe est lui aussi objet de discussions, mais c'est une autre histoire... Quinze mille spectateurs peuvent prendre place dans son théâtre, un des plus beaux de Grèce, et qui fait l'objet de l'admiration de Pausanias :

« Dans le sanctuaire d'Épidaure il y a un théâtre, particulièrement remarquable à mon avis ; car les théâtres des Romains dépassent en magnificence les théâtres partout dans le monde ; en grandeur, celui d'Épidaure est dépassé par le théâtre de Mégalopolis en Arcadie, mais en harmonie ou en beauté, quel architecte pourrait concurrencer Polyclète ? »

Un des mieux conservés de Grèce, ce théâtre accueille tous les ans des représentations fidèlement suivies par les Grecs d'aujourd'hui. Le portique d'incubation bordait l'un des côtés du temple. C'est là, dans l'*abaton*, lieu interdit à tous ceux qui n'ont pas accompli les rites de purification, que les pèlerins passaient la nuit, dans l'attente d'un rêve que les prêtres du dieu seraient chargés d'interpréter, à moins que le dieu ne se manifeste en personne, comme dans la comédie d'Aristophane⁸, et n'exerce son art en direct.

Une visite du site

(Pausanias, Périégèse, II, 27, 1-5)

Notre guide, pour visiter Épidaure, sera Pausanias le Périégète, qui a parcouru la Grèce et ses sanctuaires en voyageur curieux et averti et qui nous en donne une description dans leur état du II^e siècle après J.-C. :

« Le bois sacré d'Asklépios est entouré de tous côtés par une clôture. Aucun homme n'a le droit de mourir ni aucune femme d'accoucher à l'intérieur de l'enceinte, c'est la même loi que dans l'île de Délos. En revanche, les victimes offertes en sacrifice que ce soit par un citoyen

d'Épidaure ou par un étranger doivent être consommées à l'intérieur de l'enceinte sacrée. La statue d'Asklépios est environ la moitié de celle de Zeus Olympien qui se trouve à Athènes. Elle est en argent et en ivoire. Une inscription gravée sur le socle indique qu'elle est l'œuvre de Thrasimède, fils d'Arignote. Le dieu est assis sur un trône, il tient un bâton dans une main et l'autre est posée sur la tête d'un serpent. Un chien est représenté couché à ses côtés. Sur le trône sont sculptés les exploits des héros d'Argos : le combat de Bellérophon contre la Chimère et Persée tranchant la tête de Méduse. Près du temple se trouve le bâtiment où dorment les suppliants du dieu. Un peu plus loin, un édifice circulaire en marbre blanc qu'on appelle la *Tholos* et qui mérite d'être vu. Pausias y a peint Éros au moment où il pose son arc et ses flèches pour prendre sa lyre. Une autre peinture de Pausias représente Ivresse buvant du vin dans une coupe de cristal, son visage transparaissant à travers la paroi de la coupe. Autrefois, il y avait à Épidaure beaucoup de stèles dans l'enceinte sacrée, mais il n'en reste plus que six aujourd'hui. Elles portent, inscrits en langue dorienne, les noms des hommes et des femmes guéris par Asklépios ainsi que la maladie dont ils souffraient et comment ils ont été guéris. Un peu à l'écart des autres, une stèle ancienne, raconte qu'Hippolyte a consacré vingt chevaux au dieu, ce que confirment les traditions des Ariciens. Et les racontent qu'Asklépios ressuscita Hippolyte, mort à la suite de la malédiction de Thésée. Revenu à la vie, Hippolyte refusa de pardonner à son père. Rejetant ses prières, il partit en Italie, chez les habitants d'Aricie. » (Traduction de l'auteur)

Le sanctuaire d'Asklépios est situé comme beaucoup de sanctuaires de guérison, à une certaine distance de la ville, dans un lieu salubre, qui dispose de sources abondantes. La clôture (*peribolos*) qui le sépare du territoire alentour, délimite la propriété du dieu et, par là, l'espace sacré qui lui est consacré. L'interdiction d'y naître et d'y mourir a pour objectif de le protéger de la souillure que représentent ces deux passages aux yeux des Grecs. Cependant ce n'est pas une règle explicite dans tous les sanctuaires. À Délos, l'interdiction s'appliquait à l'ensemble de l'île...

Le serpent est un des attributs d'Asklépios, il apparaît sur de nombreux reliefs d'offrande, associé au dieu ou le représentant. Symbole des forces bienfaisantes du sol il est associé à d'autres dieux⁹... Le chien, comme dans

le sanctuaire du Pirée, est associé aux divinités et héros guérisseurs. L'interdiction d'emporter hors du sanctuaire les victimes sacrifiées se retrouve dans de nombreux règlements. Elle signifie que la viande des bêtes ne pourra être réservée par le sacrifiant, pour être partagée chez lui ou vendue à l'extérieur. Le sacrifice sera suivi d'un repas partagé entre les sacrifiants présents, dans une de ces salles de banquets qu'on a retrouvées en grand nombre dans les sanctuaires, ou la viande produite par le sacrifice sera abandonnée au prêtre et à ses acolytes. En effet, la viande des victimes sacrificielles contribue à fournir les boucheries et constitue un revenu possible.

Les stèles d'Épidaure

On a pu reconstituer trois des stèles dont parle Pausanias, à partir des fragments recueillis sur le site¹⁰. Elles représentent l'équivalent de soixante-dix récits, datés de la deuxième moitié du IV^e siècle av. J.-C. (notamment par la forme de leurs lettres). Époque de grande instabilité politique dans les cités, c'est aussi le moment du développement panhellénique du sanctuaire. Les stèles, gravées sur ordre du clergé du sanctuaire et destinées à l'édification des pèlerins et des fidèles venus consulter le dieu, donnent aussi un aperçu sur l'état d'esprit des consultants et sur leur relation au divin. Le bon état de conservation de la plupart des morceaux donne à penser qu'elles étaient placées dans un lieu abrité, sans doute le long du mur est de l'*abaton* où l'on a retrouvé des bases de stèles. Leur lecture, associée aux rituels de préparation à l'incubation, pouvait ainsi jouer un rôle dans la mise en condition des consultants, dans l'attente des rêves miraculeux. Ainsi voit-on dans un récit (cf. texte A3), un consultant manifester son scepticisme à la lecture des inscriptions, juste avant l'incubation.

Les stèles semblent être le résultat d'une collection de récits constituée par les prêtres à partir des inscriptions votives déposées autour du sanctuaire, combinées avec des récits de tradition orale. C'était l'hypothèse du premier « inventeur », appuyée à la fois sur la variété des traits de langue et l'arrangement thématique des récits qui se succèdent. Sur l'existence des offrandes votives comme source, le premier récit (cf. texte A1) qui cite l'une

d'elles est très éclairant. Le passage des récits ou « légendes » des offrandes aux stèles a pu se faire à l'occasion des rénovations du sanctuaire à la fin du iv et au III^e siècle. C'est alors que le personnel du temple aurait collecté les récits. Le fait que les stèles sont taillées dans des pierres importées et coûteuses indique qu'elles répondaient à une entreprise officielle et on peut en déduire un projet cohérent qui se retrouve dans la cohérence de la sélection telle que la révèle l'organisation des récits. Une lecture globale de ce *corpus* fondée sur une analyse interne conduit à observer pour chaque stèle plusieurs modèles d'organisation. La stèle A (les références sont données par rapport à l'édition commentée de L. Lidonnici) présente 20 récits ; mais la disposition matérielle de ces récits permet de distinguer trois groupes (1-10 ; 11-17 ; 18-20) séparés par un espace et, pour le dernier, inscrit en caractères plus petits. L. Lidonnici propose d'y voir trois sources différentes, recopiées telles quelles sur le nouveau support que constituaient les stèles qui nous sont parvenues. Ces trois sources représenteraient un premier état de conservation et d'assemblage de récits. On aurait ainsi affaire à une tradition complexe constituée au fil de l'histoire du sanctuaire. Le premier groupe (1-10), présente d'autre part une cohérence de vocabulaire pour désigner le rêve (*opsin*) et l'incubation (*enkatakoimaô*) alors que dans le groupe suivant on trouve *enupnion* pour le rêve et *enkatheudô* pour l'incubation. Enfin, on observe à l'intérieur de ce premier groupe, plusieurs sous-ensembles ou paires : les récits 1 et 2 et 3 et 4, le bref récit 5 constituant une sorte de clausule comme on en trouve à la fin d'autres sous-groupes. On s'attachera, comme exemple, au groupe des quatre premiers récits qui présentent, à côté de leur unité de structure et de composition, une grande unité thématique.

Grossesses prolongées

(A1) Kléo était enceinte depuis cinq ans. Au bout de la cinquième année, elle vint supplier le dieu et dormit dans l'*abaton*. Dès qu'elle fut sortie et se trouva hors du sanctuaire, elle mit au monde un fils qui, à peine né, se lava lui-même à la fontaine et se mit à marcher à côté de sa mère. Après ces événements, elle fit écrire sur une offrande : « Il ne faut pas admirer les dimensions de la tablette, mais la puissance du dieu. Kléo

a porté cinq ans un fardeau dans son ventre jusqu'à ce qu'elle dorme ici, et le dieu l'a guérie. »

(A2) Une grossesse de trois ans. Ithmonika de Pellène est venue au sanctuaire en vue d'une descendance. Comme elle dormait là elle eut une vision. Il lui sembla qu'elle demandait au dieu de concevoir une fille et Asklépios répondit qu'elle serait enceinte et que si elle demandait autre chose cela aussi s'accomplirait. Devenue enceinte elle porta sa grossesse trois ans dans son ventre jusqu'à ce qu'elle vienne consulter le dieu en suppliante au sujet de la naissance. Pendant son sommeil dans le sanctuaire elle eut une vision. Il lui sembla que le dieu lui demandait si tout ce qu'elle avait demandé ne s'était pas produit et si elle n'était pas enceinte. Elle n'avait rien demandé au sujet de la naissance et il lui avait demandé de dire si elle avait besoin d'autre chose et qu'il le ferait. Mais puisque maintenant elle était venue vers lui en suppliante pour cela, il dit qu'il le ferait pour elle. Aussitôt après, elle se précipita hors de l'*abaton* et dès qu'elle fut sortie du sanctuaire, elle donna naissance à une fille.

Ces deux récits sont clairement rapprochés pour le sujet de la consultation : une grossesse d'une durée surnaturelle. Ce sont les deux seules consultations de ce type dans tout le *corpus*. Comment faut-il comprendre qu'ils sont placés en tête de la stèle et de l'ensemble des stèles ? S'agit-il de « contes folkloriques » issus d'une tradition orale (hypothèse de Herzog) ? Mais la distance même avec la vie quotidienne et banale ne montre-t-elle pas mieux encore la puissance du dieu et son pouvoir sur des situations qui ne relèvent pas du savoir des médecins humains ?

Du point de vue du récit, le second est plus long et plus compliqué puisqu'il rend compte d'une double consultation et introduit un thème familier : le jeu sur les mots et sur l'interprétation des oracles, qui peut avoir des conséquences dramatiques (cf. ch. 3). Ici, le dieu est bienveillant et corrige avec mansuétude l'erreur de la première consultation.

Les récits A3 et A4 fonctionnent à leur tour comme une paire :

Guérison de sceptiques

A3 Un homme dont tous les doigts étaient paralysés sauf un, vint en suppliant auprès du dieu. Quand il vit les tablettes dédicacées dans le sanctuaire il ne crut pas aux guérisons et dénigra les inscriptions. Pendant son sommeil dans le sanctuaire, il eut une vision. Il crut jouer aux osselets au pied du temple, et, comme il allait lancer les osselets, le dieu apparut (*epiphanenta*), s'empara de sa main et étira ses doigts un par un. Quand il les eut tous étirés, le dieu lui demanda s'il continuerait à ne pas croire les inscriptions sur les tablettes autour du sanctuaire et il répondit que non. « Puisque tu en as douté auparavant, alors qu'elles n'étaient pas incroyables, désormais », dit-il, « ton nom sera "l'Incroyant". Quand le jour vint, il était guéri. »

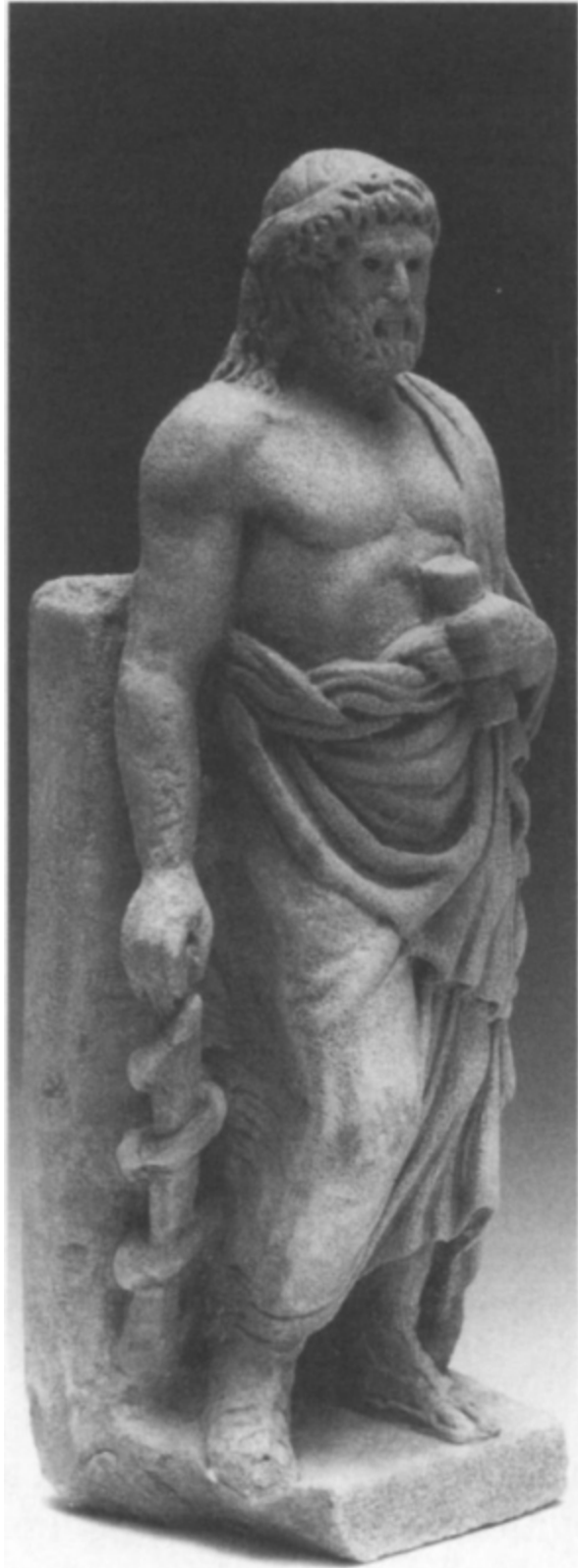
A4 « Ambrosia d'Athènes, borgne. Cette femme vint en suppliante chez le dieu. Se promenant dans le sanctuaire, elle se moquait de certaines de ces guérisons, prétendant qu'il était incroyable et impossible que des boiteux et des aveugles recouvrent la santé pour avoir seulement eu un songe. Tandis qu'elle dormait dans le sanctuaire elle eut une vision : il lui sembla que le dieu, se tenant près d'elle, lui disait qu'il la guérirait, mais qu'elle devrait pour s'acquitter, consacrer dans le sanctuaire un porc d'argent en souvenir de sa sottise. Après avoir dit cela, il incisa son œil malade et y répandit un remède. Quand le jour vint, elle s'en alla guérie¹¹. »

Incubation et vision en rêve sont deux éléments qu'on retrouve dans toutes les consultations. L'unité thématique ne vient pas ici de la nature du mal à guérir, mais de l'attitude réticente des deux malades et de l'expression de leur doute et de leur incrédulité. Elle met aussi en lumière la nature bienveillante du dieu et son indulgence vis-à-vis de ce qu'on peut traduire par « sottise » et qui est de la nature de l'ignorance (*amathia*) là où d'autres divinités dénonceraient et châtieraient l'impiété (cf. ch. 6). Dans un cas comme dans l'autre, la punition infligée par Asklépios a surtout une valeur qu'on pourrait appeler « pédagogique ». Elle a pour fonction l'instruction des candidats à l'incubation. Elle répond précisément à la tentation de l'incrédulité qui pourrait être celle des lecteurs des deux premiers récits. Dans les deux cas enfin, le dieu intervient directement et concrètement sur le membre malade. Quand le dieu n'intervient pas directement, il indique un traitement à suivre. Les deux modalités peuvent d'ailleurs être associées.

Un dernier exemple, emprunté à la deuxième stèle reconstituée, offre une des deux occurrences dans lesquelles ce n'est plus un particulier, mais une cité qui est à l'origine du témoignage écrit. Il s'agit d'un des récits les plus longs du *corpus*, il figure sous le numéro B13 dans l'édition Lidonnici (p. 110-111) et est daté du dernier quart du IV^e siècle av. J.-C.

Une fondation pour Asklépios

Figure 13 Statuette d'Asklépios au serpent



Source : Musée de la Médecine-Bruxelles, inv.
9800 49. D'après *Au temps d'Hippocrate*, p. 147, *op. cit.*
Photo Michel Lechien.

« Thersandros d'Halieis, phtisie. Cet homme, comme il n'avait pas eu de vision pendant l'incubation, retourna en char à Halieis. Mais un des serpents sacrés s'étant installé sur le char, passa la plupart du trajet enroulé autour de l'essieu. Quand ils furent arrivés à Halieis et que Thersandros fut couché chez lui, le serpent, ayant glissé à bas du char, guérit Thersandros. Les citoyens d'Halieis ayant appris ce qui s'était passé et ne sachant pas s'il fallait ramener le serpent à Épidaure ou le garder sur leur territoire, il plut à la cité d'envoyer consulter l'oracle à Delphes pour savoir quoi faire et le dieu répondit que le serpent devait rester là et qu'il fallait fonder un *temenos* d'Asklépios, faire une statue du dieu et la consacrer dans le sanctuaire. Ayant pris connaissance de l'oracle, la cité d'Halieis fonda sur place un *temenos* d'Asklépios et accomplit les prescriptions oraculaires du dieu. » (Trad. de l'auteur)

Les formules de la dernière partie du texte (à partir de « Il plut à la cité ») reprennent des tournures et des termes habituels dans les décrets officiels. C'est ce qui fait penser qu'on pourrait avoir affaire au double de l'inscription dédicatoire du sanctuaire fondé à Halieis et à une inscription officielle exposée dans le sanctuaire d'Épidaure au moment de la fondation puis reprise sur la Stèle B. La prescription concernant la statue est ambiguë. Était-elle destinée au nouveau *temenos* ou au sanctuaire d'Épidaure ? Peut-être la dédicace accompagnait-elle la statue du dieu si elle était destinée au sanctuaire du dieu à Épidaure.

En ce qui concerne le récit proprement dit, on remarquera l'absence de « vision » qui est à l'origine de l'histoire racontée. Loin d'être synonyme d'échec, elle préfigure une guérison différée et un rebondissement bénéfique, puisqu'au terme de l'affaire, c'est l'ensemble de la cité qui jouira de la protection du dieu. On notera aussi le rôle du serpent, ici clairement figure du dieu, et souvent acteur direct des guérisons. Le récit est on ne peut plus discret sur la méthode de guérison qui n'est pas, en l'occurrence, l'intérêt principal. La mention de sa réalisation suffit pour

introduire l'essentiel : la consultation de Delphes et la fondation qui s'en suit.

Enfin, cette narration illustre un des types de questions posées à Delphes et une des fonctions du sanctuaire oraculaire : présider aux fondations de cultes et éclairer individus et cités sur les attentes des divinités (cf. ch. 3).

Une épiphanie d'Asklépios au II^e siècle ap. J.-C.

Il paraît intéressant de confronter à ces témoignages de l'époque classique celui d'Aelius Aristide, un homme cultivé, un sophiste, c'est-à-dire un orateur itinérant, vivant de sa parole, qui a laissé, au II^e siècle ap. J.-C., sous la forme de *Discours sacrés*, le récit détaillé de ses maux et de sa longue relation avec le dieu Asklépios et quelques-uns de ses sanctuaires, notamment à Smyrne, où il a vécu un an, et à Pergame. Aelius est un Grec d'Asie, né en Mysie, non loin de Cyzique, cité d'Asie Mineure au bord de la Propontide (aujourd'hui, la mer de Marmara) et citoyen romain comme son nom l'indique. Il témoigne de l'extension prise par les cultes d'Asklépios dans l'Asie gréco-romaine et de la permanence de la dévotion à son égard.

Aelius Aristide à Smyrne

(Discours sacrés, II, 18-24)

Aelius, dans le passage qui suit, évoque l'épiphanie ou apparition du dieu à Smyrne où il séjourne après un voyage éprouvant :

« Quand donc nous fûmes arrivés à Smyrne, le dieu m'apparaît sous la forme à peu près que voici. Il était à la fois Asklépios et Apollon, l'Apollon de Claros, et celui qu'à Pergame on nomme *Kallitekno* (le dieu "aux beaux enfants") à qui appartient le premier des trois temples¹². Debout sous cette forme devant mon lit, les doigts tendus, après avoir réfléchi quelques temps : "Tu as, dit-il, dix années de ma part et trois de la part de Sarapis", et en même temps, ces treize années m'apparurent comme dix-sept par la position des doigts. Il dit aussi que j'apprendrais moi-même que ce n'était pas là vision de rêve, mais réalité. En même

temps le dieu m'ordonne de me plonger dans le fleuve qui coule devant la ville, de m'y laver ; un enfant impubère me guiderait sur le chemin : il me montre l'enfant. »

Accompagné de ses amis et de ses médecins, Aelius, se jette dans une eau glacée :

« C'était le milieu de l'hiver : il soufflait un cruel vent du nord ; il givrait (...). Quand je sortis, toute la peau luisait comme une fleur, j'avais le corps entièrement léger, et il y eut une grande clameur de tous ceux qui étaient venus avec moi ou par la suite, et qui poussaient ce cri fameux : "Grand est Asklépios". »

Divinité égyptienne, Sarapis conquiert le monde grec à l'époque hellénistique ; il est avant tout un dieu guérisseur et à ce titre, assimilé par les Grecs à Asklépios. Comme lui, il apparaît en songe et les consultants se réveillent guéris. Strabon écrit à propos du Serapeum de Canope, près d'Alexandrie :

« Il est l'objet d'une grande vénération et opère des guérisons, ce qui fait que les plus hauts personnages, mus par la foi, viennent y dormir pour obtenir eux-mêmes la guérison ou y font dormir d'autres pour eux. Certains écrivent même la relation des guérisons, d'autres consignent l'efficacité des oracles qui y sont rendus. »

Dans le cas d'Aelius, toutes les divinités guérisseuses se sont, semble-t-il, associées pour se pencher sur son cas et conjuguer leur efficacité. C'est ainsi que Sarapis, Asklépios et les deux Apollon de Claros et de Pergame veillent ensemble sur lui.

Le bain dans l'eau glacée revient de façon récurrente dans les *Discours sacrés*, associé à la marche pied nus, et à l'exercice à cheval, au milieu d'autres prescriptions ; mais ce sont des activités qu'on trouve très régulièrement imposées par le dieu à d'autres patients. La présence d'un nombreux public est une façon de diffuser le miracle et donc la réputation du dieu, c'est aussi une façon de confirmer la véracité de l'événement.

Asklépios à Athènes

C'est sans doute en 420 qu'un citoyen privé du nom de Télémachos fonda à Athènes un sanctuaire d'Asklépios qu'il avait ramené d'Epidaure. Dans les années précédentes, la guerre du Péloponnèse empêchait les Athéniens de se rendre à Épidaure pour honorer ou consulter le dieu, mais en 421 une paix avait été conclue : la Paix de Nicias, et la circulation entre l'Attique et le Péloponnèse se trouvait rétablie. Un monument, qui porte le nom de son fondateur : le Monument dit de Télémachos, célèbre cette fondation. C'est le même Télémachos qui deviendra logiquement le premier prêtre du sanctuaire public. Une tradition populaire, née peu après sa mort, attribue à Sophocle, l'introduction du dieu à Athènes. Il est plus vraisemblable qu'il ait dédié dans sa maison un autel au dieu : de telles fondations sont attestées (*Vita Sophoklès*).

Le culte d'Asklépios passe sous le contrôle de la cité entre 360 et 340. Cela signifie qu'à partir de cette date, la Boulè exerce un contrôle administratif sur les offrandes dédicacées. La publication du premier inventaire date des années 345, le premier décret honorifique consacré à un prêtre d'Asklépios (il s'agit de Theophanes d'Acharnes ou Acherdous), date du milieu des années 340 ou 330¹³.

Ni sanctuaire panhellénique comme celui d'Epidaure, ni lieu d'une école de médecins internationalement connue, le sanctuaire est précieux pour nous parce que particulièrement bien documenté grâce aux inscriptions, plus de deux cents, qui s'étendent des premières années du iv siècle jusqu'au IV^e siècle après J.-C. Parmi ces inscriptions, neuf inventaires retrouvés attestent l'existence de 1 347 offrandes. Parmi celles-ci, les ex-voto anatomiques sont les plus nombreux, mais ils permettent rarement de déterminer la nature du mal ressenti. Ainsi les représentations du ventre ou de la poitrine indiquent sans doute une maladie interne, sans qu'on puisse préciser laquelle ; les seins peuvent exprimer le vœu d'un lait abondant aussi bien qu'une action de grâce pour une guérison ; d'autres ex-voto représentent différents membres ou organes du corps ou encore des bouches, des mâchoires et des dents. Les yeux sont particulièrement représentés dans un inventaire du milieu du III^e siècle. Correspondent-ils à une période d'ophtalmie particulièrement prononcée ? La nature des offrandes se modifie aussi selon la période considérée : plus d'offrandes en

pierre au IV^e, davantage de petites offrandes de terre cuite au III^e. Enfin, les offrandes d'objets médicaux sont sans doute dues à des médecins, soit au moment où ils abandonnaient le métier, soit en remerciement d'une heureuse réussite. Plus de la moitié des offrandes sont le fait de femmes, quand le sexe du dédicant peut être précisé¹⁴.

Si la pratique des inventaires des biens sacrés est courante en Grèce, la publication de ces inventaires par leur inscription sur la pierre semble être spécifique à Athènes, Délos et Didymes et spécialement liée au fonctionnement de la démocratie athénienne : il s'agissait de rendre contrôlable la gestion des sanctuaires, et on sait que les prêtres, le plus souvent élus pour un an, étaient astreints à une reddition de comptes à la cité, comme les magistrats. Plusieurs types d'inventaires peuvent être distingués selon leur fonction : soit ils ont lieu à l'occasion de la transmission annuelle de la prêtrise et sont des inventaires de routine rendant compte de l'état des offrandes à un moment donné, un « état des lieux » ; soit ils correspondent à la nécessité de retirer du sanctuaire un certain nombre d'offrandes pour les refondre, ou les reclasser ; c'est notamment le cas dans des sanctuaires où les offrandes s'accumulent et nécessitent un entretien particulier. Enfin, les inventaires exhaustifs font suite à une circonstance exceptionnelle. Les trois catégories figurent dans les inventaires de l'Asklépiéion d'Athènes¹⁵.

Amphiaraios, un héros médecin

Pour le visiteur moderne qui arrive à Oropos par la route, venant d'une Athènes presque asphyxiée par le trafic automobile, l'arrivée à Oropos à travers des collines boisées, et la découverte du site, à demi caché dans les bois, est une heureuse surprise. Il offre d'autre part, ramassé sur quelques centaines de mètres carrés, tous les éléments qui permettent de deviner et de comprendre le fonctionnement d'un petit sanctuaire florissant, entre le V^e et le I^{er} siècle avant notre ère, même si son existence se prolongea jusqu'au début du III^e après J.-C. Rien de commun avec la complexité et l'étendue

d'Épidaure, et pourtant, par sa concentration même, il permet de « lire » plus aisément les sanctuaires plus riches et plus complexes.

Pour les Anciens, l'arrivée se faisait par la route des ports, au nord-est du sanctuaire ; le port se trouve aujourd'hui à environ deux kilomètres de distance, au bord de l'Euripe qui sépare l'Attique de l'Eubée. En face d'Oropos, sur la rive eubéenne, on aperçoit la ville moderne d'Érétrie.

La région d'Oropos est une région frontalière entre l'Attique et la Béotie. Elle fut, pendant des siècles, disputée entre les deux puissantes cités d'Athènes et de Thèbes. C'est au cours de la période athénienne, entre 431 et 415, que fut fondé le sanctuaire, pour obéir, nous dit Pausanias, à un oracle d'Apollon Pythien à Delphes. Pausanias nous renseigne aussi sur le héros possesseur du sanctuaire, guerrier et devin, l'un des sept chefs argiens devant Thèbes, que chante avant lui Eschyle, dans *Les Sept contre Thèbes*, et Pindare, dans la VI^e *Olympique* dédiée à Hagésias de Syracuse.

Amphiaraos chez Eschyle

Voici par quelles paroles Étéocle, le défenseur de Thèbes, dans la tragédie qui raconte l'affrontement mortel des fils d'Œdipe devant les portes de la ville, présente le héros :

« Le devin, fils d'Oïclée, homme sage, juste, brave et pieux, illustre prophète, pour s'être trouvé mêlé malgré lui à des impies au langage téméraire, engagés sur une route sur laquelle le retour doit être long, sera, si Zeus le veut, ramassé par le même coup de filet qu'eux. Je crois qu'il n'attaquera même pas nos portes, non qu'il soit sans courage ou de volonté lâche, mais il dit savoir qu'il tombera dans la bataille, si les oracles de Loxias ne sont pas stériles, et il a coutume de dire ce qui convient ou de se taire. » (v. 608-620)

Mais Amphiaraos lui-même, dans des paroles rapportées par le messager a déjà prédit sa propre mort en même temps que sa gloire future :

« Pour moi, j'engraisserai ce sol, devin caché dans la terre ennemie. Combattons : le trépas que j'attends ne sera pas sans gloire... »

... Et chez Pausanias

Voici en quels termes Pausanias reprend la tradition, sans doute recueillie sur place :

« On raconte que, alors qu'Amphiaraos s'enfuyait de Thèbes, la terre s'entr'ouvrit et l'engloutit avec son char ; cependant l'événement passe pour s'être produit non pas là, mais sur la route de Thèbes à Chalcis, en un lieu qu'on appelle Harma (le char). Les gens d'Oropos furent les premiers à établir un culte d'Amphiaraos comme dieu, et, par la suite, tous les Grecs aussi le considérèrent comme tel. » (I, XXXIV, 2)

Les premières consultations connues sont celles de Crésus, le roi de Lydie qui a osé s'attaquer à l'empire de Cyrus l'Ancien, et de Mys, au moment des guerres Médiques. Hérodote est ici notre guide en citant l'oracle d'Amphiaraos parmi ceux que consulte Crésus avant de s'attaquer au Grand Roi (cf. ch. 3). Hérodote ne connaît pas la réponse de l'oracle, mais il sait qu'à son tour, Mardonios, le chef de l'armée perse qui occupe la Thessalie, envoie consulter les oracles grecs auxquels il a accès, avant la bataille de Platées qui lui sera fatale.

Les consultations de Mardonios

(Hérodote, VIII, 134)

« Au moment de partir (après l'hivernage), il envoya un messenger Carien appelé Mys consulter les dieux partout où la chose était possible pour les Perses (*qui ne pouvaient accéder ni à Delphes, ni à Olympie, ni à Dodone, défendus par les Grecs*). Son messenger se rendit, on le sait, à Lébadée où, moyennant salaire, il fit descendre un homme du pays dans l'autre de Trophonios ; il alla consulter aussi l'oracle d'Abes en Phocide. À Thèbes également il consulta, dès son arrivée, d'abord l'oracle d'Apollon Isménios : là comme à Olympie, on peut consulter le dieu à l'aide de victimes ; puis il paya un homme... pour qu'il allât passer la nuit dans le sanctuaire d'Amphiaraos. »

Dans ces consultations illustres, mais connues seulement par des sources littéraires, c'est la dimension oraculaire qui l'emporte. Les sources épigraphiques à partir de la fin du V^e siècle, témoignent, elles, de la

dimension médicale, celle qui va prendre le dessus au cours des siècles suivants.

Règlements culturels à Oropos

(LSS n° 35)

« ... Plaise de faire transcrire les noms de ceux qui arrivent dans le sanctuaire et qui veulent être soignés par le dieu ; le prêtre obligera ceux qui à tour de rôle versent de l'argent dans le trésor à ne pas verser moins d'une drachme béotienne en présence du néocore en fonction dans le sanctuaire ; de faire transcrire le nom et la cité de celui qui arrive et de les exposer dans le sanctuaire. »

Il s'agit d'un fragment de décret pris par la cité d'Oropos, qui témoigne de la taxe versée par les pèlerins désireux de consulter Amphiaraos sur leur santé. La mention des drachmes béotiennes indique par ailleurs que le sanctuaire est, au moment du décret, sous le contrôle de Thèbes ; le néocore est un membre du personnel du sanctuaire qui est là en permanence et sert d'assistant au prêtre qui, lui, n'est pas contraint d'être toujours présent, comme l'atteste, pour Oropos, un autre décret. Le trésor est un tronc à offrande dans lequel le consultant verse sa taxe, en présence du néocore ou du prêtre lui-même. Le consultant recevait en échange, à titre d'attestation, une lamelle de plomb, dont on a retrouvé de nombreux exemplaires, portant les mots « Sanctuaire d'Amphiaraos. Santé ».

Un autre texte de règlement culturel, daté des années de l'indépendance du sanctuaire (entre 386 et 377) apporte de précieuses informations à la fois sur le rôle du prêtre, sur les sacrifices et sur le fonctionnement du sanctuaire ; son intérêt dépasse le seul sanctuaire d'Amphiaraos (*LSG* n° 69, Le Guen-Pollet, n° 40, p. 130).

« Que le prêtre d'Amphiaraos fréquente le sanctuaire de la fin de l'hiver jusqu'à la saison des labours, qu'il ne s'absente pas plus de trois jours consécutifs, et qu'il ne reste pas moins de dix jours par mois au sanctuaire ; qu'il oblige le néocore à s'occuper du sanctuaire et des visiteurs conformément au règlement ; si quelqu'un, étranger ou citoyen (d'Oropos), commet une infraction dans le *hieron*, que le prêtre ait pleine

autorité pour lui infliger jusqu'à cinq drachmes d'amende et qu'il reçoive des gages du coupable ; si ce dernier paye entièrement la somme due, qu'il la verse, en présence du prêtre, dans le trésor ; que le prêtre soit juge, si un particulier, étranger ou citoyen subit un préjudice dans le *hieron* en infligeant une amende pouvant atteindre trois drachmes ; quant aux infractions plus graves, qu'elles soient tranchées là où, pour chaque cas, les lois veulent que les jugements soient prononcés (...) ; que celui qui veut être soigné par le dieu paie, comme dîme, pas moins de neuf oboles de la monnaie en cours et qu'il les verse dans le trésor, en présence du néocore ; que le prêtre, quand il est là, consacre par une prière les *hiera* et les dépose sur l'autel, et quand il n'est pas là, que celui qui sacrifie le fasse et que chacun, personnellement, consacre par une prière ses propres *hiera* lors de la *thusia* mais que ce soit le prêtre pour des sacrifices publics ; que la peau de toutes les bêtes immolées dans le sanctuaire soit consacrée ; que les sacrifiants donnent au prêtre l'épaule de chaque victime (...) ; que dorment ceux qui veulent être soignés par le dieu... ; que le néocore enregistre le nom de celui qui fait l'incubation et celui de sa cité, lorsqu'il a versé l'argent, et qu'il les expose dans le sanctuaire, après les avoir inscrits sur une tablette de bois, pour que les voie quiconque le désire ; dans le *koimêterion*, que dorment à part les hommes et les femmes, les hommes dans la partie située à l'est de l'autel, les femmes dans celle de l'ouest... »

Cet ensemble de prescriptions extrêmement précises nous renseigne sur de nombreux aspects du fonctionnement du culte et sur la fréquentation du sanctuaire. Aucun document ne nous indique le mode de désignation du prêtre d'Amphiaraos, mais nous savons qu'à Athènes, sauf stipulation contraire, le recrutement des prêtres se faisait « parmi tous les citoyens » par tirage au sort, et pour une année. Seules quelques prêtrises, comme celles d'Athéna *Polias* ou de Zeus *Polieus* et celles d'Éleusis appartenaient à des familles sacerdotales (*genê*) qui se les transmettaient de génération en génération. Le règlement fixe avec précision les droits et devoirs du prêtre, en ce qui concerne la durée et le moment de sa présence (il apparaît qu'il ne lui est pas fait obligation de demeurer de façon continue dans le sanctuaire) ; ses obligations rituelles (il n'est chargé de la consécration des *hiera*, c'est-à-dire des parties de la victime brûlées sur l'autel, que pour les

sacrifices publics) et ses émoluments. Il exerce également un droit de justice, dans certaines limites également précisées. Chaque sanctuaire applique ses propres règles de fonctionnement et d'administration, d'où l'utilité de ces règlements affichés publiquement dans le sanctuaire, et modifiés au besoin, comme l'atteste l'effacement du texte originel en plusieurs endroits, ou la modification du montant de la taxe à payer pour la consultation¹⁶. On voit qu'à Oropos comme à Épidaure, comme dans d'autres sanctuaires, la publicité par affichage des consultations du dieu est assurée par le personnel du temple.

Fonctionnement de la consultation

(Pausanias I, XXXIV, 4-5)

« À Oropos jaillit près du temple une source qu'on appelle source d'Amphiaraos ; on n'y offre pas de sacrifice, et l'usage n'est pas de s'en servir pour les purifications ni pour les ablutions ; mais quand un homme a été guéri d'une maladie à la suite d'un oracle, la coutume veut qu'il jette dans la source de la monnaie d'argent ou d'or, car on dit que là s'éleva Amphiaraos devenu dieu... Lorsqu'il a été considéré comme dieu, il a établi la divination par les songes. Et, selon l'usage, il faut commencer par se purifier quand on vient consulter Amphiaraos. La purification consiste en un sacrifice au dieu, mais aussi à tous les dieux dont les noms figurent sur l'autel. et quand ils ont accompli tout cela, ils sacrifient un bélier dont ils étendent la peau à terre et se couchent dessus en attendant qu'un rêve les éclaire. »

Le passage de Pausanias dit explicitement qu'à Oropos la purification consiste en un sacrifice au dieu (c'est-à-dire à Amphiaraos) et aux autres dieux dont le nom figure sur l'autel. Cette liste, Pausanias l'a fournie un peu plus haut en décrivant l'autel divisé en parts : l'une pour Héraklès, Zeus et Apollon Médecin (*Paiôn*), l'autre dédiée aux héros et à leurs épouses, la troisième à Hestia, à Hermès, à Amphiaraos et aux enfants d'Amphilochos, la quatrième à Aphrodite et Panacée, et d'autre part à Iaso, à Hygie (la Santé) et à Athéna Médecin (*Paiônia*), la cinquième part est dédiée aux Nymphes, à Pan et aux fleuves Achelous et Céphise.

On trouve à Oropos le même type de procédé divinatoire, c'est-à-dire l'*incubation*, que dans d'autres sanctuaires de guérison, comme à Épidaure ; le dieu se révèle au patient dévôt sous la forme d'un rêve ou d'une vision (on rencontre les deux mots *enupnion* et *opsin*), pendant son sommeil (*enkatakoimaô* et *enkatheudô*), et il indique à cette occasion la cure à suivre ou il applique lui-même le remède. C'est ce que représente un relief votif trouvé dans le sanctuaire d'Oropos, dans un raccourci saisissant (cf. p. 102). On y distingue deux plans. En arrière-plan un homme est couché sur une banquette, yeux fermés : sans doute Archinos, le dédicant, comme l'indique l'inscription en bas de l'ex-voto. Un serpent lui mord l'épaule droite. Au chevet de son lit se tient un homme debout dans l'attitude du suppliant, un rameau à la main. Au premier plan, à gauche du relief, le dieu, reconnaissable à sa haute taille, soigne le bras d'un malade. Ainsi sont représentées, sur le même relief, les deux phases de l'incubation et de la guérison. Le même Archinos apparaît sous trois figures, à trois moments clés du processus : en suppliant, en patient en incubation, en malade guéri par le dieu. Le dieu lui-même affectant successivement (et en même temps sur l'image), la figure du serpent guérisseur et celle du dieu anthropomorphe en position de médecin.

Une guérison miraculeuse

(Aristophane, *Ploutos*, v. 727-746)

À titre de comparaison, on pourra rapprocher de ces documents, sur le mode comique cette fois, la comédie de *Ploutos*, d'Aristophane, qui raconte la guérison de Ploutos, le dieu aveugle de la richesse, rendu à la vue par le dieu Asklépios, pour le plus grand bien des honnêtes citoyens. Selon une scholie au v. 621, la scène se passe à Athènes, dans l'*Asklépiëion*. Cependant, au v. 656, il est clairement question de conduire Ploutos au bord de la mer (*epi thalattan*) pour le baigner et le purifier avant de l'installer pour la nuit sur un lit de feuillage (*stibas*). C'est pourquoi la scène se situerait plus probablement dans l'*Asklépiëion* de Zéa, le second port du Pirée, où Asklépios avait été installé en même temps que dans la ville d'Athènes. La parole est à Carion, esclave de Chrémyle, citoyen pauvre et homme juste et pieux ; Carion raconte à la femme de Chrémyle l'épiphanie

du dieu, à laquelle il a assisté à travers les trous du manteau dont il était enveloppé (621-747).

Figure 14 Sous le regard du dieu

Figure 14 Sous le regard du dieu



Source : Dessin Mathieu Bruit d'après le Relief votif
d'Archinos, Athènes, Musée archéologique national, inv.
3369.

« ...(Le dieu) s'assit auprès de Ploutos, et, tout d'abord il lui tâta la tête, ensuite, avec un linge bien propre, il lui essuya les paupières. Panacée lui couvrit la tête d'un voile pourpre et tout le visage. Alors le dieu siffla et du temple s'élancèrent deux serpents d'une taille prodigieuse... Ceux-ci, s'étant glissés doucement sous le voile pourpre, se mirent à lécher ses paupières, à ce qu'il me semblait ; et, en moins de temps que tu n'en mets à vider dix cotyles de vin, Ploutos était debout,

maîtresse et voyait clair ; moi, je battais des mains de joie et je réveillai le maître. Quant au dieu, il disparut aussitôt avec les serpents dans le temple. Ceux qui étaient couchés près de Ploutos se mirent à l’embrasser comme tu penses bien, et toute la nuit, ils restèrent éveillés, jusqu’à ce que le jour brille. Moi je louais le dieu tant et plus d’avoir vite redonné la vie à Ploutos¹⁷. »

Panacée est une fille du dieu, souvent représentée à ses côtés, comme Iaso (Guérison), citée plus haut par Aristophane ou Hygie (Santé), qui disposait d’une statue sur l’Acropole¹⁸. Les serpents, tantôt représentation du dieu, tantôt ses attributs, sont eux aussi présents sur de nombreux reliefs. On est ici dans le style d’une fantaisie, parodie à la fois des récits de messagers dans la tragédie, et des récits de miracles tels qu’on pouvait en lire à l’entrée du sanctuaire d’Asklépios à Épidaure. La dimension plaisante est soulignée par le fait que la guérison de Ploutos est précédée d’un passage où Carion raconte comment le dieu s’est amusé à frotter d’ail les yeux du démagogue Néoclidès pour « l’empêcher désormais de faire des serments en prenant à témoin les Assemblées ». Mais en même temps, la fantaisie d’Aristophane prend appui justement sur ces récits votifs et sur ces reliefs, familiers aux Athéniens qui fréquentaient nombreux ces sanctuaires, et la figure du dieu qu’il propose a les mêmes caractères de bienveillance et de proximité malicieuse que l’on a pu observer dans les récits des inscriptions d’Epidaure.

¹ Un très beau dossier sur les « Dieux guérisseurs » dans *Au temps d’Hippocrate. Médecine et Société en Grèce Antique*. Annie Verbanck-Piérard éd., Mariemont, 1998.

² Cf. E. Kearns, *The Heroes of Attica*, BICS, suppl. 57, Londres, 1989, et aussi A. Verbanck-Piérard, « Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! À propos des cultes médicaux dans l’Attique classique », dans *Héros et héroïnes*, Kernos suppl. 10, Liège, 2000, p. 281-332.

³ Sur les jeux de la foi et de la guérison, cf. le livre d’Aline Rousselle, *Croire et guérir La foi en Gaule dans l’Antiquité tardive*, Fayard, 1990.

⁴ Callimaque, *Hymne à Apollon*, v. 49-50 (trad. E. Cahen). Phoibos, « le Resplendissant » une des épithètes du dieu.

⁵ Pindare, *Pythiques*, 5, v. 63-64 (trad. A. Puech).

- [6](#) Dans *La vie religieuse dans le monde grec*, *op. cit.*, p. 173, n° 57.
- [7](#) L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, p. 106-112.
- [8](#) *Ploutos*, cf. *infra*.
- [9](#) Cf. par exemple Zeus *Ktésios*, ch. 1, p. 8.
- [10](#) Cf. E.J. et L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore, 2 vol., 1945 ; L.R. Lidonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions*, Atlanta, 1995.
- [11](#) Traductions de l'auteur.
- [12](#) Il s'agit des trois temples du sanctuaire d'Asklépios à Pergame. l'Asklépiéion donne asile à Apollon *Kallitekno*s, à Hygiéia et à Télésphore, « celui qui accomplit », « qui mène à terme la guérison », « la convalescence », divinité associée tardivement à Asklépios.
- [13](#) Sara B. Aleshire, *The Athenian Asklépiéion, the People, their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam, 1989.
- [14](#) Cf. F.T. Van Straten, « Gifts to the Gods », dans H.S. Versnel éd., *Faith, Hope and Worship...*, Leyde, 1981.
- [15](#) Sara B. Aleshire, *op. cit.*
- [16](#) Cf. P. Roesch, *TMO*, VII, 1984, 173-184 et B. Le Guen-Pollet, 1991, p. 130-135.
- [17](#) D'après l'édition des Belles Lettres et la traduction de H. Van Daele, 1972.
- [18](#) Dans la *Vie de Périclès*, Plutarque rapporte l'érection de cette statue à un incident pendant la construction des Propylées (*Vie de Pér.*, XIII, 12), cf. ch. 2, p. 43.

Chapitre 5

Après la mort

On a évoqué, dans le premier chapitre, le traitement familial et social de la mort.

On se demandera ici comment les Grecs se représentaient l'au-delà de la mort et quelle place occupaient dans ces représentations les dieux auxquels ils croyaient. Nos documents, sur ce sujet, sont littéraires mais aussi archéologiques et épigraphiques. La multiplication des fouilles de nécropoles et l'exploitation systématique du matériel qu'elles fournissent ont permis des lectures et des hypothèses nouvelles dans ce domaine comme dans plusieurs autres. La nécropole, la « ville des morts » est toujours hors des murs de la cité : le monde des morts et celui des vivants sont rigoureusement distingués. Que le corps soit inhumé ou qu'il soit incinéré, les rites de séparation sont les mêmes, comme nous l'avons vu. Les dépôts et offrandes retrouvés autour des tombes ou disposés à l'intérieur, autour du mort, renseignent sur le statut et l'appartenance sociale du mort, ils posent aussi la question de leur destination. Si certains vases et récipients témoignent des rituels de célébration au moment de la mort ou à l'occasion des commémorations ultérieures, certains des objets et figurines divers disposés à l'intérieur de la tombe et ensevelis avec le mort posent d'autres questions...

Quant à la stèle qui se dresse sur les tombes de la fin du V^e et au IV^e siècle en Attique, elle porte le nom du défunt souvent accompagné d'une inscription, voire d'une scène figurée qui renseigne sur les qualités retenues par la tradition familiale et civique du défunt. Perpétuation de la mémoire du mort, la stèle marque aussi la limite qui sépare le monde des vivants et celui des morts. C'est aussi auprès de cette stèle que sont rendus les hommages qui célèbrent régulièrement le mort et qui rapprochent par là même les vivants et les disparus.

Les différentes fêtes, privées et publiques, qui les commémorent (telles les *eniausia*), font revivre leur nom le temps d'une cérémonie à l'occasion de laquelle on leur apporte des offrandes, entretenant ainsi avec eux une certaine proximité, soigneusement régulée. Nom porté par la stèle privée et aussi, pour les morts à la guerre, par l'obituaire sur lequel sont gravés, classés par tribus clisthéniennes, les noms des soldats morts pour la patrie.

Au IV^e siècle, les concessions familiales se développent avec un luxe nouveau, et on peut voir un jeune cavalier du nom de Dexileos, tué en 394 à Corinthe, bénéficier à la fois d'un cénotaphe surmonté d'une stèle privée portant une épitaphe et un relief, et de l'inscription publique en l'honneur des cavaliers tombés à Corinthe qui double elle-même la liste du tombeau collectif du Céramique, le grand cimetière aux portes d'Athènes¹. En fait, si, dans les cérémonies qui ont lieu chaque année en l'honneur des soldats athéniens morts à la guerre, et dans le discours prononcé à cette occasion, l'*epitaphios logos*², l'accent est mis plus sur le politique que sur le religieux, la dimension cultuelle n'en est pas absente, et certains ont même parlé d'une héroïsation des citoyens morts à la guerre. N. Loraux suggère qu'en rapatriant les corps des Athéniens tombés au loin pour les confier à la terre-mère (*Ménexène*, Platon 237c 1-3), référence au mythe de l'autochthonie athénienne, et en les enterrant aux portes de la ville, la cité démocratique voulait s'assurer la protection de ses héros nationaux. Selon Plutarque (*Périclès*, 8,9) citant Stésimbrotos, un sophiste de la deuxième moitié du V^e siècle auteur d'une biographie de Périclès, dans l'éloge funèbre des citoyens morts à Samos, Périclès « déclara qu'ils étaient devenus immortels comme les dieux ». « Nous ne voyons pas les dieux, dit-il, mais les honneurs qu'ils reçoivent et les bienfaits qu'ils nous accordent nous prouvent qu'ils sont immortels. Il en est de même pour ceux qui sont morts pour la patrie. » Électre au tombeau de son père fait allusion à « la formule d'usage » qui accompagne l'offrande au mort en le priant d'accorder aux vivants « ses bienfaits en échange » (v. 93-94). Une fête semble être consacrée à Athènes à la mémoire des morts en général, fête mixte, célébrée à la fois par la cité et par les familles privées, le 5 du mois *Boedromion* ; il s'agit des *Genesia*³. Fête funéraire annuelle, elle serait l'occasion pour les fils d'accomplir les rituels familiaux dus au père décédé, et elle serait connue de tous les Grecs (Hérodote IV, 26).

La fête des Marmites (*Chutroi*), le troisième jour des Anthestéries (cf. ch. 2), témoigne du rapport ambivalent que les vivants entretiennent avec les morts, considérés cette fois, collectivement. C'est un jour néfaste, au cours duquel les esprits des morts montent parmi les vivants qui se protègent d'eux et de l'impureté qu'ils représentent en enduisant leurs portes de poix et en fermant celles des temples. Ce jour-là on offre à Hermès Chthonien, appelé aussi Psychopompe, celui qui accompagne les morts (ou leurs âmes : *psuchai*) dans leur dernier voyage, une bouillie de graines cuites dans une marmite, d'où le nom de la fête (*chutros* : marmite). La fête s'achevait par cette formule, congédiant les dits esprits jusqu'à l'année suivante : « Dehors les Kères, les Anthestéries sont finies » (la Souda s.v. *thuradze*). Le mot « Kères » éveille un écho sinistre : la « noire Kère », chez Hésiode (v. 212) est fille de la Nuit, comme Mort et Trépas (*Thanatos*), triple nom pour une même réalité. Les Moires (Destinées) et les Kères (Morts) sont des « vengeresses impitoyables » comme Némésis, la « vengeance », sœur des premières, au milieu d'un cortège d'autres divinités plus redoutables les unes que les autres et qui se confondent avec les maux qui poursuivent les hommes. On sent par là tout ce que pouvait suggérer de menaçant le mot Kères pour désigner des morts qu'il était nécessaire de propitier pour les rendre inoffensifs. Mais en même temps qu'ils sont *Chthonioi* (habitants du monde souterrain), les morts sont *Demetrioï* (Plut., *De Facie in orb. Lunae*, 28), c'est-à-dire le peuple de Déméter : de la terre au sens où elle porte les semences qui donneront les moissons. Ainsi, la panspermie à Hermès pourrait avoir pour fonction de réamorcer le cycle de la vie, comme les jours précédents avaient ouvert le cycle du vin nouveau (les *Choes*) et des unions humaines (l'*hieros gamos* de la *basilinna*, l'épouse de l'archonte-roi : le *basileus* et du dieu Dionysos, cf. ch. 2). Pour que le cycle recommence, il faut que tout soit en règle avec les morts, et Hermès qui les convoie sous la terre emporte avec eux l'offrande dont les textes précisent que personne n'y goûtera (Théopompe cité par le scholiaste d'Aristophane, *Ach.* 1076).

De même qu'elle sépare les morts des vivants, la mort est ce qui sépare radicalement les hommes des dieux. Il suffit de rappeler que le nom d'« Immortel » est synonyme de dieu, comme celui de « mortel » est synonyme d'humain. Dans l'*Illiade* (8.440-442), Apollon rappelle : « Ce

seront toujours deux races distinctes que celle des dieux immortels et celle des humains qui marchent sur la terre. » Cependant la vision de la mort et de son au-delà s'est modifiée au cours des siècles de la civilisation grecque des cités. Ces transformations sont perceptibles à travers les textes littéraires, les dispositions des lois et les apports de l'archéologie. Dans ce domaine aussi, la diversité des modes de représentation doit être prise en compte : il n'y a pas un mode canonique de représentation de l'au-delà, même s'il y a une cohérence et des permanences.

Notamment, les croyances personnelles touchant le destin qui attend les hommes après la mort sont assez floues et fluctuantes. Si quelques épitaphes attiques de l'époque classique mentionnent Perséphone, Korè ou Pluton, la plupart n'évoquent pas l'au-delà, mais la mémoire de la vie passée et des qualités du mort. Lorsque Socrate défend l'idée d'une âme immortelle (*Phédon*, 77b), c'est contre ce qu'il présente comme une opinion commune : « cette crainte du vulgaire que l'âme de l'homme, au moment où il meurt, ne se dissipe et que ce ne soit là pour elle la fin de son existence ».

Le monde des morts dans l'épopée

On connaît le propos d'Achille à Ulysse, descendu vivant aux Enfers pour interroger Tirésias sur son retour : « J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service chez un pauvre fermier qui n'aurait pas grand chère, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint (*Odyssée*, XI, 489-492). » Et Anticleia, la mère d'Ulysse, lorsqu'il veut saisir son ombre, vainement, entre ses bras, précise : « Pour tous, quand la mort nous saisit, voici la loi : les nerfs ne tiennent plus ni la chair ni les os ; tout cède à l'énergie de la brillante flamme ; dès que l'âme a quitté les ossements blanchis, l'ombre prend sa volée et s'enfuit comme un songe (XI, 218-222). »

L'« ombre », ici, c'est *psuchè*, c'est-à-dire un fantôme inconsistant qui « s'échappe de l'homme à son dernier souffle »⁴ ; l'« âme », c'est *thumos*, le souffle de l'homme vivant, le principe de vie qui l'anime.

Pour « animer » cette ombre et rendre à la *psuchè* une vie provisoire, c'est-à-dire conscience et sentiment, Ulysse lui donnera à boire le sang des

victimes sacrifiées : « À peine eut-elle bu qu'elle me reconnut et dit (v. 153) »... ; le sang est celui du sacrifice accompli au bord de la fosse creusée dans le sol selon les instructions de Circé la Magicienne :

« Quand j'ai fait la prière et l'invocation au peuple des défunts, je saisis les victimes ; je leur tranche la gorge sur la fosse où le sang coule en sombres vapeurs, et, du fond de l'Érèbe, je vois se rassembler les ombres des défunts qui dorment dans la mort. Mais je presse mes gens de dépouiller les bêtes dont l'airain sans pitié vient de trancher la gorge : ils me font l'holocauste, en adjurant les dieux, Hadès le Fort et Perséphone la Terrible ; moi, j'interdis à tous les morts, têtes sans force, les approches du sang, tant que Tirésias ne m'a pas répondu. » (*Odyssée* XI, v. 34-50)

Le royaume des morts est précisément situé topographiquement et rigoureusement séparé du monde des vivants ; c'est le domaine de l'obscurité que n'atteint jamais le soleil. Vivre, c'est voir la clarté du soleil. Voici l'itinéraire que Circé indique à Ulysse :

« Dressant le mât, déploie les blanches voiles ! puis, assis, laisse faire au souffle du Borée qui vous emportera. Ton vaisseau va d'abord traverser l'Océan. Quand vous aurez atteint le petit Promontoire, le bois de Perséphone, ses saules aux fruits morts et ses hauts peupliers, échouez le vaisseau sur le bord des courants profonds de l'Océan ; mais toi, prends ton chemin vers la maison d'Hadès ! À travers le marais, avance jusqu'aux lieux où l'Achéron reçoit le Pyriphlégéthon et les eaux qui, du Styx, tombent dans le Cocyte. Les deux fleuves hurleurs confluent devant la Pierre ; c'est là qu'il faut aller... » (*Odyssée* X, v. 501-517)

Ulysse évoque au passage Minos, le roi-juge qui siège dans le royaume des morts, et quelques grands criminels payant leur faute contre les dieux tels Sisyphe et Tantale (XI, 568-598⁵). La descente s'achève sur l'évocation d'une figure absente mais terrifiante par son seul nom, celle de l'image même de la mort « le masque monstrueux de Gorgô »⁶.

Ulysse, au bord de la fosse, après le départ d'Antikleia, reste, fasciné par les apparitions des morts :

Figure 15 Tête de Gorgo entre deux yeux prophylactiques



Source : Musée archéologique de Naples, coupe 81146, in *La cité des images*, Fernand Nathan, 1984, p. 155.

« Et moi, je restais là, attendant la venue de quelqu'un des héros qui sont morts avant nous. Mais avant eux, voici qu'avec des cris d'enfer, s'assemblent les tribus innombrables des morts. Je me sentis verdir de crainte à la pensée que, du fond de l'Hadès, la noble Perséphone pourrait nous envoyer la tête de Gorgo, du monstre terrifiant... » (v. 633-638)

Déclinée sous diverses formes, de la tête pétrifiante de Méduse, aux masques grotesques, cette représentation de l'horreur qui veille à l'entrée de l'au-delà devient dans le décor quotidien des Grecs un motif apotropaïque, caractérisé par sa facialité. Dès le VII^e siècle av. J.-C., son regard est présent sur les multiples supports qui s'offrent aux artistes : depuis les frontons des temples jusqu'aux coupes et amphores. Ils reproduisent sous de multiples formes sa figure, souvent entourée de deux yeux prophylactiques⁷.

Au livre IV, 561-569, Ménélas, rapporte la prédiction que lui a faite Protée, le Vieux de la mer :

« Sache que le destin ne te réserve pas, d'après le sort commun, de mourir en Argos, dans tes prés d'élevage ; mais aux Champs Élysées, tout au bout de la terre, les dieux t'emmèneront chez le blond Radamanthe, où la plus douce vie est offerte aux humains, où sans neige, sans grand hiver, toujours sans pluie, on ne sent que zéphyr, dont les risées sifflantes montent de l'Océan pour rafraîchir les hommes. »

Ce séjour lui est promis comme gendre de Zeus et nullement en relation avec un quelconque jugement de ses actions. Il n'a rien fait pour le mériter que d'épouser Hélène... La foule des morts qui se presse autour de la fosse d'Ulysse ne connaît ni récompense ni châtiment. Elle est privée de sentiment et de lumière et erre sans conscience. Ce qui est terrible c'est la mort en elle-même, c'est-à-dire la privation de vie, d'où l'épithète de Perséphone (*epainè* : la Terrible) qui règne sur ce monde redoutable.

D'Achille et des autres héros, seul demeure, parmi les hommes, la renommée, le *kléos* que l'aède chante dans l'épopée.

La mort, les morts dans la tragédie

L'évocation des morts, dans le théâtre d'Eschyle, qu'il s'agisse de Darius, dans la tragédie des *Perses* ou d'Agamemnon dans celle des *Choéphores* a beau être par essence « littéraire », il est difficile de penser qu'elle ne renvoie pas à une croyance qu'il est trop simple d'appeler « populaire ». Disons, une croyance partagée, c'est-à-dire qui n'a pas besoin d'être dogmatiquement définie mais qui transparaît sous diverses formes et notamment dans le culte des morts à l'occasion des fêtes qui leur sont consacrées. Eschyle donne à cette croyance, voire à cette conviction, que toute communication avec les morts n'est pas définitivement impossible, une force dramatique qui lui permet de se réaliser le temps de la représentation.

La prière d'Electre dans Les Choéphores

(Eschyle, Les Choéphores, v. 123-130)

La trilogie que nous appelons l'*Orestie* raconte dans un premier temps le retour de Troie et le meurtre d'Agamemnon par Clytemnestre et par Égisthe couple criminel qui a usurpé son trône. Dans la deuxième tragédie : *Les Choéphores* : « les porteuses de libation », on assiste à la vengeance d'Oreste, conduit par le dieu Apollon, sur la personne de sa mère et d'Egisthe. Electre, qui parle ici, accompagnée du chœur, les Choéphores, s'apprête à offrir sur le tombeau de son père les libations que sa mère, effrayée par un rêve, lui a ordonné de verser en son nom, en guise d'offrandes d'apaisement (*meiligmata*) :

« Puissant messager de ceux d'en haut et de ceux d'en bas, entends-moi, Hermès Chthonien, et charge-toi de mon message : que les divinités de sous la terre écoutent mes prières, témoins du meurtre de mon père, et Gè (Terre) elle-même, qui seule enfante tous les êtres, les nourrit, puis en reçoit à nouveau le germe, cependant qu'en versant cette eau lustrale aux morts, j'adresse à mon père cette invocation : "Aie pitié de moi et de ton Oreste... Que quelque heureuse chance ramène ici Oreste... Pour nos ennemis, que surgisse enfin ton vengeur, père et que les meurtriers meurent à leur tour... aux coupables seuls va l'imprécation de mort ; à nous, au contraire, envoie la joie du fond de l'ombre, avec l'aide des dieux, de Gè (Terre) et de Dikè (Justice) victorieuse". » (v. 123-130)

Hermès est invoqué ici comme celui dont la fonction est précisément d'assurer une communication entre ceux qui habitent sur la terre : les vivants (*hoi anô*) et ceux qui habitent dessous (*hoi katô*), la fonction même qui en fait le destinataire des *chutroi* au troisième jour des Anthestéries. Les divinités (*daimones*) d'en-bas sont les dieux vengeurs des morts, parmi lesquels les Érinyes, qui, dès la fin de la tragédie et plus encore dans celle qui clôt la trilogie, poursuivront Oreste, meurtrier de sa mère. Quant à Gè, la déesse Terre, elle pourrait être évoquée ici dans sa double fonction de mère et nourricière avant d'être celle qui reçoit les morts en son sein (*Demetrioî*) et assure ainsi le cycle de vie. La prière d'Electre s'achève sur l'invocation de Dikè, la Justice victorieuse, fille de Zeus, qui rétablira l'ordre bouleversé par le crime. Mais il faudra attendre la fin des *Euménides* pour que les Érinyes, réveillées par le fantôme (*eidolon*) de Clytemnestre, acceptent d'abandonner la poursuite d'Oreste, purifié par Apollon et acquitté par le tribunal fondé par Athéna. C'est alors que, changeant leur

nom pour celui de « Bienveillantes », elles recevront un sanctuaire et un culte sur la colline de l'Aréopage.

L'invocation de Darius

(Eschyle, *Les Perses*, v. 608-627)

La tragédie *Les Perses* célèbre sur le théâtre d'Athènes, en 472 av. J. -C., devant un public grec, la victoire de Salamine sur les armées de Xerxès, qui a eu lieu huit années plus tôt. L'originalité de la tragédie est de célébrer cette victoire vue de la Cour perse et en représentant le deuil des Perses vaincus, sans que cette célébration prenne la forme d'un trop facile triomphe ni d'une humiliation déshonorante de l'ennemi. Au contraire, toutes les figures évoquées sont empreintes de dignité dans le malheur, notamment celle de la reine Atossa, mère de Xerxès et épouse de Darius, qui, pour venir au secours de son fils, s'apprête à évoquer l'âme de son mari défunt pour le consulter.

« Je suis venue de mon palais pour apporter au père de mon fils les libations propitiatoires qui apaisent les morts : le doux lait blanc d'une vache rituellement pure, le miel brillant distillé goutte à goutte par l'industrielle ouvrière des fleurs, joints à l'eau qui coule d'une source vierge ; et aussi cette pure et joyeuse liqueur, sortie d'une mère sauvage, d'une vigne antique ; ce fruit odorant de l'olivier blond, dont le feuillage vivace s'épanouit en toute saison ; et des fleurs en guirlandes, filles de la terre fertile. Allons, amis, sur ces libations offertes à nos morts, faites retentir vos hymnes : évoquez le divin Darios, tandis que j'adresserai aux dieux d'en bas ces hommages que la terre boira...

Le Coryphée— Divinités sacrées du sol, Terre, Hermès, et toi, souverain des morts, faites remonter cette âme à la lumière. Si, mieux que nous, il sait le remède à nos maux, il peut, seul entre les mortels, nous en dire le terme. » (Traduction modifiée)

Suit un rituel chanté par le chœur des Conseillers du Roi qui provoquera pour finir l'apparition de l'ombre de Darius au-dessus de son tombeau, pour révéler que la défaite des Perses a été voulue par Zeus afin de punir Xerxès de son audace impie, lui qui a tenté d'enchaîner le Bosphore, le bras de mer

qui sépare les deux continents. Darius annonce le retour lamentable de son fils et invite sa mère à l'accueillir, tandis que lui-même « retourne aux ténèbres souterraines » :

« Et vous, nobles conseillers, adieu ! Même au milieu des maux, accordez à vos âmes la joie que chaque jour vous offre : chez les morts, la richesse ne sert à rien. » (v. 839-842, traduction modifiée)

On observera d'abord que ces Perses sont très « Grecs », notamment dans leurs pratiques religieuses. De fait, la mise en garde de Darius contre la démesure, au-delà de Xerxès et au-delà des Perses, s'adresse aussi aux Grecs que pourraient tenter des entreprises déraisonnables, par exemple aux Athéniens qui, dès cette période doivent faire face aux premières tensions avec certains de leurs alliés de la Confédération de Délos⁸. On reconnaît en tout cas, dans la libation et les offrandes d'Atossa au défunt Darius, tous les ingrédients des offrandes traditionnelles aux morts et aux divinités chthoniennes, notamment ce *melikraton*, mélange de lait et de miel qu'Ulysse verse en libation autour de la fosse qu'il a creusée pour convoquer les morts, sur le conseil de Circé (XI, 27), suivi de vin doux et d'eau pure. Mais la libation est accompagnée, chez Homère, de farine blanche et non, comme chez Eschyle, d'olives (ou d'huile ?) et de fleurs. La qualité première de ces offrandes, c'est la pureté : *hagnos*, « pureté rituelle », celle qui est requise pour un sacrifice ; source « *parthenos* » comme la vierge qu'aucun homme n'a touchée, *akêraton*, comme le vin qu'aucune eau n'a adouci ; il s'agit d'apaiser le mort, pour se le rendre favorable et de purifier en même temps le contact avec le domaine des morts. Les divinités invoquées sont celles qui règnent sur les morts comme Perséphone, qui est à la fois Terrible (*Epainè*) et Sacrée (*hagnè*), ou qui assurent leur passage comme Hermès, ou encore Gè, la Terre, qui les abrite en son sein. En traduisant *chthonioi daimones hagnoi* par « divinités sacrées du sol » plutôt que « infernales », on évitera, l'ambiguïté introduite par l'usage des termes « infernal » puis « enfers » avec leur cortège d'associations chrétiennes pour traduire « *chthonios* », littéralement « chthonien », c'est-à-dire qui appartient au sol ou au monde souterrain.

Les Mystères d'Éleusis

Ce pourrait être au début du VI^e siècle, vers la fin de l'époque archaïque, qu'une dimension eschatologique s'est développée dans le culte de Déméter à Éleusis, c'est-à-dire des rituels de préparation individuelle à l'au-delà promettant aux initiés d'y connaître la joie et le bonheur au lieu du sort commun. Ceci s'expliquerait par un changement d'attitude vis-à-vis de la mort, de « familière » devenue source de plus grande anxiété et appelant une sorte d'assurance individuelle obtenue par l'initiation⁹. La fondation des Mystères était présentée comme le résultat de la révélation accordée par Déméter à la recherche de sa fille, à la maison royale et aux héros d'Éleusis ; l'*Hymne homérique à Déméter* raconte cette quête et cette fondation.

Le don de Déméter

(Hymne, v. 472-483)

(Déméter, qui a longtemps refusé aux hommes le blé qui donne la vie, vient de retrouver sa fille et accepte de faire à nouveau pousser les moissons)

« Elle fit aussitôt des labours féconds lever le grain : tout entière la vaste terre se couvrit de feuilles et de fleurs. Puis elle alla montrer aux rois qui rendent la justice, Triptolème, Dioclès qui dompte les chevaux, au puissant Eumolpe et à Célée conducteur du peuple, l'accomplissement des rites sacrés et leur révéla les belles et saintes cérémonies qu'il n'est pas permis de transgresser, de pénétrer ni de divulguer. Grand est en effet le respect des déesses, il retient la voix.

Bienheureux, parmi les hommes qui marchent sur la terre, celui qui a eu la vision de ces mystères. Celui qui n'est pas initié aux rites sacrés et n'y participe pas, n'a pas le même destin, une fois mort, dans les ténèbres humides. » (Traduction modifiée)

Dans la cité de l'époque classique, le culte de Déméter et de sa fille : les « Deux déesses » est un culte officiel de la cité athénienne. C'est même une des principales cérémonies de la cité. Dans un premier temps, un cortège accompagne le char des Déesses, d'Éleusis à Athènes, et, le lendemain, elle donne lieu à une procession qui associe le peuple entier aux magistrats et

aux prêtres escortant les candidats à l'initiation et les mystes¹⁰ de l'année précédente. Le temple d'Éleusis a son correspondant dans l'Eleusinion de la Ville, où les objets sacrés du culte et les statues des déesses étaient reçus et logés solennellement chaque année lors du transport d'Éleusis à Athènes. L'initiation était ouverte à tous, pourvu qu'ils parlent grec et soient purs de tout crime. Plus tard, elle sera ouverte même aux non Grecs ; la seule condition était la soumission aux rites imposés, notamment les purifications, une première dans le faubourg d'Agra, près d'Athènes, avec ablutions dans l'Ilissos sous la direction d'un mystagogue ; ce sont les Petits Mystères qui ont lieu en février (Anthesterion). Les Grands Mystères, célébrés en septembre (Boedromion) durent dix jours. Le premier jour, le 14, la procession venue d'Éleusis est escortée par les éphèbes et accueillie par la prêtresse d'Athéna *Polias* ; le deuxième jour a lieu la purification dans la mer, près de Phalère avec un porcelet qui sera ensuite sacrifié. Le 19 a lieu la grande procession qui reconduit les *hiera* à Éleusis. C'est une grande fête, avec des stations rituelles qui donnent lieu à diverses réjouissances. Les cérémonies des jours suivants sont célébrées à Éleusis ; les mystes s'assemblent dans le Telesterion, un bâtiment rectangulaire, plusieurs fois agrandi, où ont lieu les cérémonies de l'initiation proprement dite, sous la présidence du Hiérophante, le prêtre ayant en charge la révélation des *hiera*, comme son nom l'indique, solennellement montrées aux candidats à l'initiation, assisté par la prêtresse de Déméter. Sur la nature de ces cérémonies, nous n'avons que des renseignements tardifs ou des indications dispersées : le secret a été bien gardé jusqu'au moment où des Chrétiens initiés, comme Clément d'Alexandrie, ont utilisé leur connaissance des mystères dans leur polémique contre les « faux dieux ». Leur présentation est évidemment à prendre avec certaines précautions. Il semble qu'un drame sacré était représenté (avec quels acteurs ? peut-être les prêtres et prêtresses eux-mêmes ?) rappelant les étapes racontées par l'*Hymne homérique* : l'arrivée de Déméter à Éleusis, sa retraite, sa quête puis ses retrouvailles avec Korè, l'établissement d'un nouvel ordre après la crise, la fondation des mystères. On ne sait quelle part les spectateurs prenaient à la quête de Korè et dans quelle mesure ils étaient impliqués dans le drame ; on peut penser qu'il était vécu comme une épiphanie des déesses et non comme un spectacle de théâtre¹¹.

L'Hymne des Grenouilles d'Aristophane

(v. 139-159)

La comédie d'Aristophane les *Grenouilles*, représentée à Athènes aux Lénéennes de fin janvier 405 avec son chœur composé des Initiés (les mystes) livre quelques indices sur le déroulement et l'esprit de la fête avec tous les travestissements et les ellipses que supposent le genre de la comédie et l'esprit carnavalesque du poète.

(À Dionysos qui veut descendre chez Hadès pour en ramener Euripide — qui était mort en 407 - Héraklès décrit le chemin) :

« Dans un batelet pas plus grand que ça un vieux nocher te passera moyennant un salaire de deux oboles... Puis un grand borbier et une fange intarissable ; et couché là-dedans quiconque a jamais maltraité un hôte, ou, abusant d'un enfant, le frustra de l'argent promis, ou roua de coups sa mère, ou frappa son père à la mâchoire ou prêta un faux serment... Ensuite, un souffle de flûtes t'environnera. Tu verras une clarté très belle, comme ici, des bosquets de myrte, d'heureux thiasés d'hommes et de femmes, et un vif battement de mains.

— Et ceux-là qui sont-ils ?

— Les initiés. »

Héraklès avait, selon la tradition, emprunté ce chemin pour aller enchaîner et ramener sur terre Cerbère, le chien des Enfers. Le vieux nocher est évidemment Charon dont on reconnaît la silhouette sur certains lécythes athéniens du V^e siècle.

Les deux oboles sont celles qu'on plaçait sur (dans) la bouche du mort avant son ensevelissement, pour payer son passage dans le monde des morts et qui permettent à Aristophane de faire une plaisanterie rappelant la diobélie, les deux oboles distribuées au IV^e siècle aux citoyens qui assistaient à l'assemblée, *misthos* (rétribution) établi par Cléophon pour se concilier le démos. Le borbier des Enfers attend ceux qui ont agi contre les lois de la piété, celles qui imposent le respect des hôtes, des parents et de la

parole donnée, ceux qui sont exclus par définition du bénéfice de l'initiation.

Le chœur des Initiés

(Aristophane, Les Grenouilles, v. 324-356, 372-412)

Arrivé aux Enfers, Dionysos, découvre le chœur des initiés, célébrant, au son de la flûte, la cérémonie de la procession qui partait de l'Agora le 19 de Boedromion (septembre) :

(Nous ne donnons ici que les passages les plus importants, du point de vue qui nous occupe, de ce chœur essentiel. Les italiques indiquent les passages chantés.)

« Le Chœur — *lacchos, ô très vénéré, qui habites en ces demeures, lacchos, ô lacchos, viens danser dans cette prairie, viens parmi les membres du saint thiasse, en agitant autour de ta tête une couronne de myrte couverte de fruits abondants, et, d'un pied hardi frappant le sol, dirige la danse pétulante et folâtre, toute pleine de grâces, la danse sainte, sacrée, de tes mystes pieux (...)*

Éveille-toi. Dans ses mains brandissant la flamme des torches, il est venu lacchos, de la fête nocturne l'astre lumineux. La prairie étincelle de feux. Le genou des vieillards s'agite. Ils secouent leurs ennuis et les longues périodes de leurs vieux ans, par l'effet de la sainte fête. Toi, avec ton brillant flambeau, avance et emmène vers la plaine fleurie et humide, ô bienheureux, la jeunesse qui forme des chœurs.

Le Coryphée — (vêtu en hiérophante) Que l'on se recueille et que cède la place à nos chœurs qui n'est pas versé dans un pareil langage ; qui n'est pas pur d'esprit, qui ne vit ni ne célébra par des danses les mystères des nobles Muses (...)

Le Chœur — *Que chacun donc s'avance résolument dans les replis fleuris des prairies, frappant du pied le sol, décochant railleries, plaisanteries, moqueries. Nous avons déjeuné suffisamment.*

Allons, en route, mets-toi en devoir d'exalter noblement de ta voix modulée la Libératrice qui promet d'assurer à jamais le salut de ce

pays...

Le Coryphée — Eh bien donc fais entendre un hymne différent en l'honneur de la reine qui apporte les fruits de la terre, la déesse Déméter ; parez-la de chants divins à pleine voix.

Le Chœur — *Déméter, reine des saintes orgies, assiste-nous, sauve ton chœur. Fais qu'en sécurité toute la journée je puisse me livrer aux jeux et aux danses.*

Que je tiennne bien des propos plaisants, bien des propos sérieux ; qu'après avoir badiné et raillé d'une manière digne de ta fête, vainqueur, je porte les bandelettes.

Le Coryphée — Et maintenant, allons, appelez ici par vos chants le dieu charmant, notre compagnon de route dans cette danse.

Le Chœur — *lacchos tant honoré, qui inventas la mélodie si suave de cette fête, viens ici, accompagne-nous auprès de la déesse, et montre que sans fatigue tu sais achever une longue route. lacchos, ami de la danse, escorte-moi (...)*

Le Choryphée — Avancez à présent dans le clos sacré de la déesse, dans le bocage fleuri, en jouant, vous qui participez à la fête aimée des dieux. Pour moi, je vais, avec les filles et les femmes où se fait la veillée en l'honneur de la déesse, et porterai le flambeau sacré.

Le Chœur — *Avançons vers les prés fleuris pleins de roses et selon notre manière prenons nos ébats en formant le chœur si beau que président les Moires bienheureuses. Car pour nous seuls le soleil brille, répandant une gaie lumière, pour nous tous qui sommes initiés et avons mené une vie pieuse envers les étrangers et les citoyens. »*

Le chant du Chœur est un chant rituel, commençant, comme il est usuel, par une invocation au dieu appelé à paraître aux yeux des initiés. L'antistrophe célèbre l'épiphanie de lacchos : sa présence parmi les Initiés. Ce lacchos est considéré comme une personnification du cri rituel de la procession des mystes. Gardons-nous cependant de voir dans la comédie d'Aristophane un reflet réaliste de la célébration des Mystères. On est là dans la fantaisie, mais, ce qui est à la fois précieux pour nous et délicat à utiliser, Aristophane se saisit de l'expérience partagée des spectateurs pour

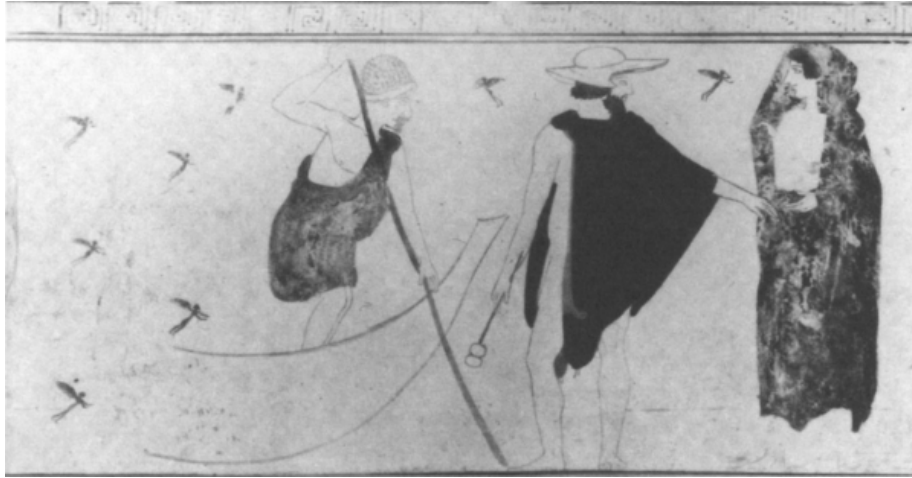
construire un lieu et une action purement imaginaires et immédiatement intelligibles. Il peut ainsi faire rire sans sacrilège les Athéniens d'eux-mêmes et de leurs dieux, en se servant des célébrations les plus respectées.

Le lieu, c'est l'espace de l'*orchestra*, entre la maison d'Héraklès, où frappe d'abord Dionysos, et celle de Pluton, le dieu des Enfers. Entre les deux, l'espace dans lequel se déroule le trajet entre le monde des vivants et le monde des morts, où l'on arrive en traversant le lac sur lequel règne Charon ; puis les prairies lumineuses où demeurent les Initiés.

Les personnages sont : Héraklès, qui est descendu vivant aux Enfers pour ramener le chien Cerbère, et qui avait été initié aux Mystères de Déméter ; un Dionysos bouffon et froussard, comiquement déguisé en Héraklès, mais qui lui aussi était un personnage divin familier d'Éleusis ; son esclave ; le chœur, composé des Initiés que conduit un Coryphée habillé en hiérophante, c'est-à-dire un prêtre d'Éleusis.

Alors que la parodie des Mystères d'Éleusis, pratiquée secrètement dans quelques maisons de l'aristocratie et dans laquelle avaient été compromis Alcibiade et une partie de la jeunesse dorée d'Athènes, avait valu à ses auteurs le bannissement (c'était dix années plus tôt, en 415, à la veille de l'expédition de Sicile et elle avait été perçue comme une menace pour la cité et son régime démocratique, cf. Thucydide, VI,2,26-29), la dérision d'Aristophane, sous les yeux de tous, dans le théâtre même de Dionysos, était au contraire une autre forme de célébration du dieu et de ses fidèles. Les Mystères n'y étaient pas moqués, mais, au contraire, exaltés. Deux images se superposent, celle de la procession des mystes en direction d'Éleusis et celle du Chœur des Initiés dans le monde des morts.

*Figure 16 La barque de Charon
Au centre, Hermès, en passeur avec son
caducée. Autour, les âmes voletantes des
morts*



Source : Athènes, Musée national archéologique, inv.
1926, ARV² 846, 193.

À côté des personnages comiques, le chœur célèbre la dimension joyeuse et digne de la fête. La danse, rite caractéristique du culte dionysiaque, concerne tout le monde : de la jeunesse aux vieillards (on pense ici aux personnages de Cadmos et de Tirésias dans la tragédie des *Bacchantes* d'Euripide), les femmes, les jeunes filles, les hommes. C'est à la lumière des torches, que le cortège des mystes arrivait à Éleusis, le soir, au terme de leur longue procession. C'est aussi à la lumière des torches que dans le Telesterion, les mystes assistaient (ou participaient, peut-être) à la quête de Korè dans le premier drame sacré.

« La plaine fleurie et humide » (v. 351), c'est la plaine d'Éleusis où arrive la procession, transfigurée et fécondée par la présence du dieu des lieux humides et fertiles, c'est aussi la prairie printanière où Hadès enleva Korè. Les « railleries, plaisanteries, moqueries » (v. 375) rappellent le *gephurismos* de la procession des Mystères, les plaisanteries rituelles lancées aux mystes au passage du pont du Képhisos. Les vers 378-391 suggèrent que lors de la procession, une compétition s'instaure, comme sur le théâtre, entre divers groupes. Aristophane, le poète comique, se place, à

travers son Chœur, sous la protection de Déméter, la destinataire, avec sa fille, de la fête d'Éleusis et la fondatrice des Mystères.

Les derniers vers finissent de confondre sur le théâtre et par la volonté d'Aristophane, d'une part, la fête annuelle avec sa procession qui s'étire sur les 20 kilomètres séparant l'Agora d'Athènes et le sanctuaire de l'Eleusinion (v. 440-447) et qui s'achève par une veillée aux flambeaux ; et, d'autre part, le chœur des initiés qui, aux Enfers, bénéficient, seuls parmi les morts, de la lumière, symbole de l'initiation, opposée aux ténèbres du monde souterrain.

Si la comédie d'Aristophane a obtenu le premier prix, lors de sa représentation en 405, c'est que le mélange avait pris entre le burlesque, la grosse plaisanterie, et l'évocation de l'atmosphère religieuse des cérémonies que la plupart des spectateurs connaissaient pour y avoir pris part, au milieu de la foule des mystes (plusieurs centaines ?) ou comme simples accompagnateurs. Rappelons aussi que, si l'initiation est le fait d'un choix personnel, c'est collectivement qu'elle se pratique, et que la Cité « en corps » bénéficie de l'initiation par procuration à travers la personne du *pais aph'hestia* de l'enfant choisi chaque année pour accomplir l'initiation en son nom.

Il faut tenir compte, enfin, de la dimension politique de la comédie. Cette première partie, farcie d'allusions à l'actualité, conduisait à une condamnation par le Coryphée, dans la Parabase, de la politique de la cité, jugée trop démagogique. Cléophon, alors *leader* des démocrates est particulièrement pris à parti pour l'instauration de la diobélie, nouvelle forme de subvention aux plus pauvres, contre laquelle s'insurge Aristophane qui appelle au retour des anciennes valeurs, à l'amnistie de ceux qui ont soutenu les Quatre Cents, à s'en remettre aux « bien nés » (*eugeneis*), aux gens de bien. On retrouve ici les choix traditionnels d'Aristophane et sa méfiance vis-à-vis du *démos*, du peuple, qui a besoin d'être guidé par les « meilleurs ». Le Chœur des initiés, c'est aussi dans ce contexte, l'unité nationale retrouvée sous le signe de la cohésion religieuse, le peuple d'Athènes rassemblé derrière le Hiérophante pour célébrer l'unité de la cité. Le choix d'Eschyle, le combattant de Marathon, à la fin de la comédie, renvoyé sur terre par Pluton pour « sauver la cité par de bons conseils », va dans le même sens. Athènes fournit alors un dernier effort

dans la guerre du Péloponnèse ; elle vient de remporter (été 406) une victoire terriblement coûteuse aux Arginuses ; en Ionie, Lysandre reconstituait une flotte pour Sparte ; en août 405, quelques mois après la victoire d'Aristophane sur le théâtre, ce serait Aegos Potamos et la défaite complète d'Athènes.

Autres mystères, autres initiations

Le partage de connaissances secrètes, acquises à travers un parcours et des rites réservés à ceux qui ont été initiés, n'est le privilège ni des mystes d'Éleusis, ni des initiés au culte de Déméter. Pour prendre un exemple hors de l'Attique, on a recensé en Arcadie treize sanctuaires pour lesquels on connaît l'existence de cultes à mystères¹². Six sont consacrés à Déméter, avec des épithètes diverses, seule ou en association avec d'autres divinités, deux aux « Grandes déesses », un à Artémis, trois à Dionysos. Sur les treize, un seul permet de croiser les informations fournies par les sources littéraires, épigraphiques, et les preuves archéologiques, il s'agit du sanctuaire de Lykosoura qui abritait un culte de *Despoina* (La Maîtresse) associée à Déméter, Artémis et Anytos (cf. ch. 6). D'autres lieux et d'autres dieux sont concernés, avec des fortunes diverses au cours des siècles : ainsi le sanctuaire des dieux de Samothrace désignés comme « les Grands dieux », et aussi les Cabires de Thèbes. À côté de ces lieux reconnus aux cultes officiels, des pratiques tolérées et des dieux « étrangers » dont Sabazios, célébré au IV^e s. à Athènes par une prêtresse dont le nom a été conservé parce qu'elle était la mère d'Eschine¹³...

Les « Grands Dieux » de Samothrace

Leur culte témoigne du succès, à l'époque hellénistique, des pratiques d'initiation. Populaires dès le IV^e siècle, ils connaissent leur plus grand développement avec l'investissement des rois macédoniens, qui contribuent de façon décisive à la construction d'un ensemble monumental. Mais, parallèlement aux trouvailles archéologiques, une centaine d'inscriptions permettent de se faire une idée de ceux qui fréquentaient le sanctuaire et

venaient y accomplir une initiation. Des listes de *Mystes* et d'*Epopetes* ont été retrouvées, correspondant à deux degrés dans l'initiation ; la plupart sont des gens ordinaires, quelques femmes, des esclaves, figurent sur ces listes qui indiquent aussi leur cité d'origine et le moment de l'année où ils ont séjourné à Samothrace, c'est-à-dire entre avril et novembre : les mois de la navigation. En effet, ils viennent par bateau, des régions du nord de la Grèce (Thrace et Macédoine), mais aussi d'Asie Mineure, enfin, des îles. Mais il existe aussi des listes de théores, envoyés officiels des cités. Quarante-six cités de la côte d'Asie mineure et des îles sont ainsi représentées, attestant le succès des Mystères à l'époque hellénistique¹⁴.

Nous possédons très peu d'éléments sur le déroulement des Mystères. Ils semblent conçus largement sur le modèle de ceux d'Éleusis. Deux grands bâtiments dans la zone centrale du sanctuaire, l'*Anaktoron* et le *Hieron*, contiennent des sièges et des autels. Le *Hieron* était sans doute le lieu de l'*épopeteia* (une inscription en interdit l'entrée à ceux qui n'ont pas subi la *myesis*), et l'*Anaktoron* celui de la *myesis*. Des salles de banquet (*hestiatoria*) retrouvées à proximité des salles d'initiation font penser que des repas rituels jouaient un rôle dans les Mystères, sans qu'on puisse aller beaucoup plus loin, faute de textes explicites.

Hérodote¹⁵, qui se donne lui-même comme initié à leur culte (« Tout initié aux mystères des Cabires que l'on célèbre à Samothrace comprendra ce que je veux dire »), au livre II de l'*Enquête*, attribue aux Pélasges (ces ancêtres des Athéniens donnés par Hérodote comme contemporains des Grecs les plus anciens)¹⁶, l'introduction à Samothrace des Mystères, assortis d'un *hiéros logos* révélé aux initiés. C'est lui aussi qui identifie le culte des Grands Dieux à celui des Cabires, divinités mal connues et très anciennes, honorées dans les îles du nord de la mer Egée et en Béotie, dès avant le VI^e siècle.

Le Cabirion de Thèbes

Au sud-ouest de la grande cité béotienne, le site semble avoir été fréquenté dès la période archaïque, comme en témoignent les figurines en terre cuite retrouvées sur place. Mais, comme dans bien d'autres sanctuaires, les constructions monumentales n'apparaissent que bien plus

tard. Les mystères qu'on y célébrait ont joui d'une grande célébrité jusqu'au IV^e siècle de notre ère¹⁷. Mais nous n'en savons guère que ce que les fouilles ont livré comme matériel archéologique. Des vases décorés de figures grotesques, des canthares, vases à boire à deux anses, *skyphoi* ou bols décorés, datés des V^e et IV^e siècles, associent des scènes d'inspiration diverse, scènes de vie campagnarde, figures obscènes et comiques, masques¹⁸.

Figure 17 Vase du Cabirion : promenade en carriole



Source : Henri van Effenterre, *Les Béotiens*, A. Colin, 1989, p. 79.

Phérécyde les dit fils d'Héphaistos et de Cabiro, elle-même fille de Protée. Quant à Pausanias, après avoir annoncé qu'il ne pourra rien dire du rituel, il s'arrête longuement à l'histoire du sanctuaire qui abrite, près de Thèbes, les Cabires et aux preuves de son caractère sacré. On rencontre d'abord un bois consacré à Déméter Cabiraia et à Korè, où seuls peuvent pénétrer les initiés, puis le sanctuaire proprement dit, situé à sept stades du bois. « Je dois demander aux curieux de me pardonner si je garde le silence sur ce que sont les Cabires et sur la nature du rituel accompli en leur honneur et en l'honneur de la Mère, mais rien ne m'interdit de rapporter ce

que les Thébains disent de l'origine du rituel » (IX, 25,3-6). Dans un premier temps, les mystères sont, comme à Éleusis, un don de Déméter aux Cabires, présentés comme les habitants d'une antique cité, d'où ils furent chassés par les Epigones, au temps de la prise de Thèbes par les Argiens. Le rétablissement des mystères est associé à un oracle de Dodone. Quant à la puissance des Cabires, elle se manifeste par leur colère implacable contre tous ceux qui transgressent le rituel ; ainsi les soldats de Xerxès qui ont pénétré malgré l'interdiction dans le sanctuaire et, frappés de folie, se sont précipités dans la mer ou du haut de précipices, ou ceux d'Alexandre qui, coupables du même forfait, furent frappés par la foudre.

Les Mystères de Sabazios

La dérision de Démosthène et son effort pour déconsidérer son adversaire Eschine, dans le discours qu'il prononce contre lui (*Sur la couronne*, 257-260) pour répondre à son accusation¹⁹ nous permettent de connaître, même si c'est sous une forme caricaturale, les aspects extérieurs d'un mystère privé célébré à Athènes au IV^e siècle. Le contexte est la rivalité d'influence des deux orateurs à l'époque de la lutte contre Philippe. Démosthène dénigre la qualité de citoyen d'Eschine et tous les arguments sont bons pour montrer que tout le prépare au comportement de traître qu'il lui reproche. Dans ces arguments figurent l'éducation d'Eschine et le rôle qu'il a pu jouer dans les rituels à peine avouables que sa mère accomplissait comme prêtresse de Sabazios, ce dieu « étranger » aux pratiques de la cité et bon tout juste pour de vieilles femmes pauvres.

« Devenu adulte, pour ta mère qui accomplissait ses initiations, tu lisais à haute voix ses livres et tu l'aidais dans toutes ses pratiques ; toute la nuit te revêtant de la peau de faon et offrant des libations avec le cratère, purifiant les initiés et les barbouillant de boue et de son, tu les faisais lever après la purification et tu leur faisais dire : "J'ai échappé au mal, j'ai trouvé le mieux", tout fier que jamais personne n'ait poussé des cris aussi aigus (et pour ma part je le crois volontiers, car ne vous imaginez pas qu'il puisse parler si fort et ne pas pousser des cris suraigus). Et le jour, conduisant ces beaux thiasés par les rues, couronnés de fenouil et de peuplier blanc, maniant les serpents joufflus et les

élevant au-dessus de sa tête, alors qu'il criait "Evohé ! Sabohé !", dansait sur l'air de "Hyès ! Attès ! Attès ! Hyès !", salué par les vieilles femmes des titres de chef du chœur, conducteur de la danse, porte-lierre, porte-van, et recevait d'elles en salaire des gâteaux imbibés de vin, des pâtisseries tressées, des pains frais ; qui ne jugerait vraiment que c'était là pour lui le bonheur et un sort heureux ? » (Traduction de l'auteur L.B.)

La pesante ironie de Démosthène qui offre au rire des pratiques et une compagnie qui ne conviennent pas à la dignité d'un citoyen, nous ménage en même temps une évocation unique de mystères que l'on peut révéler, au moins partiellement, parce qu'ils concernent une population qui précisément n'a pas de responsabilité citoyenne. Ces mystères du pauvre s'inspirent de gestes, de formules et d'objets qui étaient communs à d'autres mystères. Ainsi, les livres contenant des formules ou des prières transmises par l'écriture, la peau de faon, familière de l'escorte de Dionysos, comme les formules de « porte-lierre » et « porte-van », deux attributs du dieu de la *mania* extatique, la formule qui rappelle celle des mystères d'Éleusis, les cris, qui renvoient à Sabazios et à Attis, divinité mal perçue et très éloignée de la religion civique. Mélange fantaisiste dû à la malveillance de Démosthène ? ou aperçu sur un mystère authentique ? Eschine, qui était l'accusateur, fut débouté et condamné à une atimie partielle ; il n'eut pas le loisir de répondre, à supposer qu'il ait jugé utile de reprendre ce point.

L'âme immortelle de Platon et le jugement des morts

Platon à son tour, imagine un voyage aux Enfers, ce sera le mythe d'Er dans la *République*.

Mais il revient à plusieurs reprises sur les représentations traditionnelles qu'il utilise pour transmettre sa propre représentation de l'être humain et de son destin.

Des mythes partagés

(Apologie, 41a ; Gorgias, 523a-b ; République, II, 363c-d)

Il part toujours d'images familières empruntées à Homère ou connues par des mythes partagés ; dès l'*Apologie*, il met dans la bouche de son maître l'évocation de la justice rendue dans l'autre monde par des juges qu'il oppose à ce tribunal populaire qui vient de le condamner à mort :

« Si, une fois parvenu chez Hadès, libéré de ces hommes qui prétendent rendre la justice, on doit y trouver les juges qui le sont véritablement, ceux-là même qui la rendent là-bas : Minos, Rhadamanthe, Eaque, Triptolème, avec tous les autres qui, entre les demi-dieux, ont été des justes dans leur propre vie, serait-ce un misérable voyage que l'on ferait ainsi ? »

Dans le dialogue de *Gorgias*, c'est encore Socrate qui parle, mais il ne s'adresse plus à ses juges Athéniens, mais à Calliclès à qui il raconte le mythe du jugement des morts, placé sous le signe d'Homère :

« Au témoignage d'Homère, quand Zeus, Poseidon et Pluton eurent reçu de leur père le pouvoir, ils se le partagèrent. Or, il y avait une loi au temps de Cronos qui concernait les hommes, et elle est toujours en vigueur chez les Dieux, aujourd'hui encore : celui qui a passé toute sa vie dans la justice et la piété, quand il a fini ses jours, qu'il aille habiter les Iles des Bienheureux dans un bonheur parfait à l'abri de tous les maux, mais celui qui a vécu dans l'injustice et l'impiété qu'il s'en aille à cette prison que l'on appelle Tartare, où l'on subit les châtiments mérités. » (Traduction modifiée)

Dans la *République* Adimante se réfère successivement à Hésiode, et à Homère pour évoquer les récompenses des hommes pieux sur la terre, puis à Musée pour évoquer le sort qui attend les hommes pieux et les impies après leur mort :

« Quant aux biens que Musée et son fils accordent aux justes de la part des dieux, ils sont encore plus (séduisants) que cela. Ils les conduisent, en parole, chez Hadès, les font s'étendre, et, préparant un banquet des hommes pieux, leur font passer tout le reste de leur temps couronnés, et ivres, comme s'ils considéraient que le plus beau salaire de la vertu est une ivresse éternelle. Et d'autres allongent encore plus la durée des salaires donnés par les dieux. Ils prétendent en effet que les enfants nés

de ses enfants, et toute une race à la suite, voilà ce que laisse derrière lui l'homme pieux et qui respecte les serments. C'est par ces avantages et par des avantages semblables qu'ils font l'éloge de la justice. Les hommes impies en revanche et injustes, ils les plongent dans une sorte de boue, dans l'Hadès et les contraignent à porter de l'eau dans un tamis... » (Traduction P. Pachet, Gallimard, 1993)

Le malheur des non initiés

(Gorgias, 493d-494a)

L'image du tamis figure déjà dans *Gorgias* pour peindre l'âme des *anoetoi*, ces insensés comparés aux *amuetoï*, les non-initiés, qui ne connaissent pas les mystères de Déméter :

« Peut-être en réalité sommes-nous morts. C'est ainsi qu'un jour, j'ai entendu dire à un savant que nous sommes morts et que notre corps est un tombeau, et que cette partie de l'âme où résident les désirs se laisse persuader et roule en haut et en bas. Et cette même partie de l'âme, un conteur ingénieux, peut-être un sicilien ou un italien, jouant sur les mots, l'a appelée jarre (*pithon*) à cause de sa docilité (*pithanon*) et de sa crédulité (*peistikon*). Et il a appelé *amuetoï* (non-initiés) les *anoetoi* (les insensés). Il nous montre que, parmi tous les habitants de l'Hadès, - désignant ainsi le monde invisible —, les plus misérables sont ces *amuetoï*, obligés à verser dans une jarre percée de l'eau qu'ils apportent avec un crible, lui-même troué. Et le crible, dit-il, c'est l'âme, et il compare l'âme des *anoetoi* à un crible percé de trous, parce qu'incapable de retenir à cause du manque de foi et de l'oubli. » (Traduction modifiée)

Cette représentation platonicienne de l'âme s'appuie sur des images familières aux Grecs de l'âge classique. Dans la première moitié du V^e siècle, le grand Polygnote, peintre réputé s'il en fut, avait peint à Delphes sur les murs de la *Lesché* édifiée par les gens de Cnide une représentation des Enfers que Pausanias a vue et qu'il a décrite dans la *Périégèse* (X, 31, 10-11). On y voyait, entre autres, des femmes désignées par une inscription comme les « non-initiées » : *ou memuêmenai gunaikēs*, portant de l'eau dans des vases qui fuyaient. Un peu plus loin, un autre

groupe : un vieillard, un enfant et deux femmes amenant de l'eau vers une jarre. « Nous supposons, écrit Pausanias, que ces gens aussi sont de ceux qui n'ont tenu aucun compte des rites d'Éleusis, car les plus anciens des Grecs tenaient l'initiation éleusinienne comme ce qu'il y avait de plus vénérable pour la piété... » Les fondateurs d'initiation affirment que « quiconque arrive chez Hadès non clos et inaccompli (*amuêtos* et *ateleptos*), celui-là aura sa place dans le borborygme, tandis que celui qui aura été purifié et initié habitera, une fois là-bas, dans la société des dieux. »

Quant au mythe final du *Phédon*, dont Socrate entretient ses disciples tandis qu'il attend la mort, il développe d'une manière beaucoup plus complexe la géographie infernale, pour y suivre le sort des âmes, après qu'elles ont été détachées du corps par la mort. On y retrouve, sous une forme elle aussi beaucoup plus développée, le thème du jugement (107d-115).

Contre les pratiques magiques

(Lois, XI, 932-933)

Pour le Platon du *Phédon*, le but de la philosophie est la purification de l'âme, *katharsis*, préparant la séparation de l'âme du corps, pour qu'elle vive libérée des liens du corps. C'est précisément pour exprimer cette idée de l'immortalité de l'âme libérée du corps par la mort que Platon a recours à une image qui introduit à une nébuleuse de pratiques et de croyances par ailleurs montrées du doigt. L'âme est en effet « liée », voire, selon une autre image : « clouée » au corps (*Phédon*, 83d). On se trouve là dans le vocabulaire technique des *katadesmoi*, les ligatures rituelles qui, dans le vocabulaire de la magie, ont pour objet l'enchaînement de la victime : les sorts étaient gravés sur des lamelles de plomb enroulées ou pliées, puis percées d'un clou. L'existence de tels objets est attestée par un grand nombre d'exemplaires retrouvés dans des tombes²⁰. Platon lui-même les décrit avec précision dans un passage des *Lois* où il expose la législation qu'il préconise, par la voix de l'Athénien, contre des pratiques à proscrire²¹ :

« (...) il y a pour les hommes, deux procédés d'empoisonnement (*pharmakeiai*). L'un (...) nuit aux corps par l'action naturelle d'autres corps. L'autre, qui use de certains sortilèges, d'incantations et de ce

qu'on appelle des ligatures (*katadesmoi*), persuade ceux qui se risquent à vouloir nuire à autrui qu'ils le peuvent réellement, et les autres qu'ils sont effectivement atteints par les pouvoirs magiques des premiers. En toutes ces prétentions et autres semblables savoir ce qu'il y a de vrai n'est pas facile, et, si on le savait, persuader autrui serait malaisé ; d'ailleurs les esprits des hommes sont, sur ces sujets, si portés aux soupçons mutuels, que ce serait peine perdue d'essayer de les convaincre, même s'ils trouvaient un jour des figurines de cire placées soit à leur porte, soit aux carrefours, soit sur les tombes de leurs parents, qu'ils doivent mépriser toutes ces menaces, dont l'efficacité leur est si incertaine. (...) Nous formulerons donc, sur les sortilèges, la loi suivante. Quiconque aura réputation et apparence de nuire par ligatures, charmes ou incantations et autres sortilèges, s'il est devin ou interprète de prodiges, sera mis à mort... » (Traduction modifiée)

Les figurines et les tablettes de plomb trouvées dans les tombes ne sont pas destinées au mort : elles visent des vivants, mais ce sont les mêmes devins et maîtres de sortilèges qui sont crédités des mêmes méfaits par Platon. L'énumération qu'il en fait au livre X des *Lois* est éloquente :

« Voilà l'espèce d'hommes de laquelle se forment des devins en grand nombre, avec tous ces gens qui s'agitent dans le domaine entier de la sorcellerie ; parfois elle donne naissance aussi à des tyrans, à des orateurs politiques, à des généraux... Les malins inventeurs d'initiations privées sont des impies rusés. »

L'amalgame vise, pour finir, tous ceux dont les pratiques, religieuses ou non, tendent à éloigner les hommes du mode de vie que le philosophe définit comme le seul qui puisse convenir aux citoyens de la cité juste : celle dont il trace le projet dans la *République* et dont il établit la législation dans les *Lois*. On ne peut évaluer dans quelle mesure la pensée du philosophe a pénétré la conscience de ses contemporains, en dehors de ses disciples et auditeurs fidèles. Mais sa dénonciation fait état de divers courants capables d'influencer tous ceux qui sont à la recherche de modes d'action capables de répondre à leurs attentes.

Contre tous les « marchands d'initiation et de purifications »

(République, II, 364b-365a)

Le passage qui précède semble bien attester l'existence d'un savoir (*tekhné*) lié à ces pratiques, et l'existence de spécialistes capables de les mettre en œuvre et les diffuser : ce sont les devins, désignés aussi comme « mages », c'est-à-dire « maîtres en *magganeia* »²². Comme les sophistes et les poètes, ils sont, aux yeux de Platon, coupables d'être en mesure, par leur art, de manipuler et convaincre les âmes. C'est ce pouvoir et le danger qu'il représente qui leur est aussi reproché dans la *République* (II, 364b-365a) où le passage qui suit est placé dans la bouche d'Adimante :

« Et voilà que des prêtres mendiants (*agurtai*) et des devins (*manteis*) vont aux portes des riches et les persuadent qu'ils ont un pouvoir, obtenu des dieux, de soigner, par des sacrifices et des incantations, n'importe quelle faute commise soit par eux, soit par leurs ancêtres, avec des plaisirs et des fêtes ; et si l'on veut nuire à un ennemi, pour un petit prix, on nuira aussi bien au juste qu'à l'injuste par des invocations et des ligatures, car ils savent persuader les dieux, disent-ils, de se mettre à leur service (...) et ils présentent un amas de livres de Musée et d'Orphée, descendants de Séléné et des Muses, à ce qu'ils disent, selon lesquels ils accomplissent leurs sacrifices, persuadant non seulement des particuliers mais aussi des cités qu'il y a des moyens de se libérer et de se purifier de son vivant des fautes commises, grâce à des sacrifices et à des enfantillages plaisants et d'autres pour ceux qui ont fini leur vie ils les appellent initiations (*teletas*), qui nous délivrent des maux de là-bas, alors que, si nous n'avons pas offert de sacrifice, des maux terribles nous attendent. » (Traduction modifiée)

La référence aux livres d'Orphée et aux initiations semble renvoyer à l'existence de communautés orphiques, dont les prêtres ambulants auraient effectivement proposé des rites de purification. Ce que Platon leur reproche, c'est de convaincre les hommes que toute faute envers les hommes ou les dieux est réparable au moyen d'argent et d'actes cultuels, ouvrant ainsi la voie à une vie d'injustice et d'insouciance vis-à-vis des lois humaines et divines. Sont ainsi visés, non seulement des sectes orphiques, mais plus généralement les devins et les sophistes, englobés dans la condamnation à cause de l'efficacité de leurs techniques de persuasion. La condamnation de

Platon se trouve recouper d'autres références à des pratiques jugées condamnables et attribuées tantôt aux orphiques, tantôt à d'autres types d'initiations. Ces témoignages attestent l'existence de rituels mal perçus dans le discours majoritaire de la cité.

On en rapprochera un passage du traité hippocratique, *Sur la maladie sacrée*, œuvre polémique largement orientée contre les guérisseurs traditionnels et contre ceux qui ont qualifié cette maladie de « sacrée ». Or la façon dont l'auteur les désigne paraît renvoyer aux mêmes catégories d'individus auxquelles s'en prend Platon. Souvent attribué par la tradition à l'école hippocratique de Cos (cf. ch. 3), ce traité est généralement daté de la fin du V^e siècle ²³.

« Il me semble que les premiers à avoir reconnu un caractère sacré à cette maladie ont été des hommes tels qu'il en existe aussi aujourd'hui, *magoi* et purificateurs (*kathartai*) et itinérants (*alazones*), qui d'ailleurs prétendent être très pieux et en savoir plus. En effet, alléguant comme prétexte le divin et parant avec cela le manque d'expédient pour avoir quelque remède qui, administré, fût utile, et afin qu'il ne fût pas si évident qu'ils n'en savaient rien, ces gens-là ont considéré que cette affection était sacrée, et, prononçant des *logoi* appropriés, ils ont établi une thérapie pour se mettre en sécurité, en administrant des purifications (*katharmous*) et des incantations (*epaoidas*), et puis ordonnant de s'abstenir de bains et de nombreux aliments inopportuns pour les malades... » (1,10-18)

Les mages, les purificateurs, les prêtres mendiants et les prêtres itinérants, autant de catégories associées également par Platon, comme nous l'avons vu, qui y ajoute les devins, les sophistes, les tyrans. Charlatans intéressés par le gain, c'est en ces termes qu'Œdipe insulte Tirésias quand il accuse le devin d'imposture (v. 388). Quant aux purificateurs, héritiers d'une tradition qui remonte à l'époque archaïque, ils ont des compétences thérapeutiques associées aux domaines de la divination et du sacrifice ²⁴.

La condamnation sans appel, par Platon, des « orphéotélestes », ces marchands d'initiations orphiques, se trouve faire écho à d'autres textes ; dans la tragédie d'*Hippolyte*, Euripide fait dire à Thésée qui condamne le mode de vie de son fils et s'apprête à le maudire :

« Continue donc à t'exhiber, à célébrer le pain que tu manges, toi qui ne touches à rien qui ait vécu. Avec Orphée pour maître, donne-toi pour un initié. Vénère les obscurités des livres » (v. 954-956). Rien n'est moins sûr que l'adhésion du jeune Hippolyte, ardent pratiquant de la chasse et serviteur passionné d'Artémis, à une quelconque secte orphique (cf. ch. 6). Mais cette accusation de Thésée, père décontenancé par une revendication de pureté qui jure avec la dénonciation de Phèdre, semble utiliser contre son fils un lieu commun « rassurant » : son fils est la victime d'une « secte ». Pratique végétarienne, initiation, livres qui ne peuvent être que des recueils obscurs de prophéties ou de recettes magiques, autant de références connotant des formes de piété montrées du doigt dans la cité, et placées sous le patronage suspect d'Orphée.

Lamelles et feuilles d'or

Dionysos préside au voyage vers l'outre-mort tel qu'on le découvre sur des tablettes trouvées dans différentes tombes, sur tout le pourtour de la Méditerranée. Une quarantaine jusqu'à aujourd'hui, mais leur nombre est certainement loin d'être clos ; d'autre part, leur dispersion et un certain nombre de constantes malgré leur diversité conduisent à penser qu'il y a, là-dedans, une communauté de croyances et de rituels significatifs depuis les tablettes d'os d'Olbia, sur les rives de la mer Noire, jusqu'aux feuilles de lierre en or de Pelinna en Thessalie²⁵.

Le chemin que le Dionysos comique d'Aristophane parcourait en initiateur sous les yeux des spectateurs d'Athènes, et qui le conduisait jusqu'au domaine d'Hadès, et à la plaine où dansait le chœur des initiés, trouve un parallèle troublant, sur un ton autrement grave, dans les recommandations tracées, dans les dernières années du V^e siècle ou les premières du IV^e, sur une fine lamelle d'or trouvée dans la tombe d'une femme d'Hipponion, petite cité grecque du sud de l'Italie, non loin de Locres :

« Voici la tâche de Mémoire, quand vous serez près de mourir...

.....(ligne manquante)

En entrant dans les vastes salles d'Hadès, il y a une source vers la droite ;

À côté il y a un cyprès blanc ;

En arrivant là, les âmes des morts ont froid.

N'allez pas près de cette fontaine.

Mais en face d'elle vous trouverez l'eau froide qui coule du lac de mémoire.

Il y a des gardiens au-dessus.

Ils vont sûrement vous demander, avec leurs (pensers en foule)

Pourquoi vous cherchez l'obscurité du (sombre) Hadès.

Dites : "Je suis l'enfant de Terre et de Ciel étoilé,

Et je meurs de soif et je m'éteins. Mais donnez-moi bien vite

De l'eau froide du lac de Mémoire".

Et, avant tout, ils vous annonceront au roi sous la terre

Et avant tout, ils vous donneront à boire de l'eau du lac de Mémoire.

Et, ce qui est plus, quand vous aurez bu, vous voyagerez sur une route,

Une route sacrée que parcourent d'autres mystes réputés et d'autres bacchants. »

Cette tablette est la plus ancienne et la plus longue de toutes celles trouvées jusqu'à aujourd'hui. Elle semble reproduire un modèle plus ancien. De forme et de dimensions variables, les lamelles ont en commun l'annonce d'un voyage vers le monde d'en bas, la rencontre d'un gardien, un paysage d'arbres et d'eau et des formules rituelles pour ouvrir le passage. Elles supposent la confiance en un traitement de faveur après la mort, lié à une initiation et à une expérience préparatoire. Les noms de *mystes* et de *bakchoi* désignent dans d'autres contextes les initiés des mystères d'Éleusis, de Dionysos ou de Samothrace, mais les tablettes ne font pas référence explicitement à ces mystères. Sans qu'on puisse évaluer le nombre de ceux qu'une telle initiation a tentés, la préparation des « initiés » dont il est question ici, se faisait sans doute dans le cadre de

cérémonies privées, telles celles que décrivent ou suggèrent Platon ou Démosthène ; écrites pour préparer l'âme à sa rencontre avec les dieux de la mort, elles ont pour objectif de lui assurer un sort bienheureux, dont l'espace mythique de la prairie dionysiaque est le symbole : espace verdoyant, sans culture et sans peine, où peut se dérouler le banquet perpétuel auquel préside Dionysos.

[1](#) « La stèle de Dexileos »...

[2](#) Cf. N. Loraux, *L'invention d'Athènes*, Paris-La Haye, 1981, notamment p. 31-42.

[3](#) S. Georgoudi, « Commémoration et célébration des morts dans les cités grecques : les rites annuels », dans *La Commémoration, Colloque du Centenaire*, Ph. Gignoux éd., Louvain-Paris, 1988, p. 73-89.

[4](#) J.-P. Vernant « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, p. 251-264.

[5](#) Vers condamnés comme « interpolés » par Aristarque, un des éditeurs alexandrins d'Homère (et par Victor Bérard ! cf. édition des Belles Lettres).

[6](#) Cf. J.-P. Vernant « Mort grecque, mort à deux faces », dans *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, 1989, p. 81-89, *La mort dans les yeux*, Paris 1985, « Figures du masque en Grèce ancienne » (avec Fr. Frontisi-Ducroux), dans J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie deux*, Paris, 1986, p. 25-32.

[7](#) Fr. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage*, Paris, 1995, notamment à propos du *gorgoneion*, le masque de la Gorgone, p. 10-12 et figures p. 150.

[8](#) Conclue en 478 pour faire face aux Perses en mer Egée et sur la côte d'Asie Mineure. Le premier conflit avec les alliés oppose Athènes à Naxos qui veut faire défection et est soumise par la force. Cf. Thucydide I,99.

[9](#) Sur Éleusis et son immense bibliographie, quelques références seulement : G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, F. Graf, « I culti misterici », *I Greci*, S. Settis éd., Turin, 1997, II,2, p. 309-343 ; K. Clinton, *Myth and Cuit. The Iconography of Eleusinian Mysteries*, Stockholm, 1992.

[10](#) On appelait « mystes », de *muo* = fermer (les yeux ou la bouche), ceux qui participaient pour la première fois aux Mystères, et époptes (« voyants ») ceux qui participaient au rite l'année suivante. Cf. Kevin Clinton, *Greek Mysteries*, p. 50.

[11](#) Références chez W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 1992, édition originale en anglais, 1987 et chez Van Straten.

[12](#) M. Jost, « Mystery cuits in Arcadia », dans *Greek Mysteries*, M.B. Cosmopoulos éd., London-New York, 2003.

- [13](#) Cf. G. Freyburger, M.L. Freyburger et J.-C. Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris, 1986.
- [14](#) S. Cole Guettel, *Theoi Megaloi. The Cuit of the Great Gods at Samothrace*, Leyde, 1983.
- [15](#) II,51 et III,37.
- [16](#) Cf. Ph. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, 2004, p. 51-55.
- [17](#) H. van Effenterre, *Les Béotiens*, Paris, 1989, p. 155-159.
- [18](#) Dans la bibliographie indiquée par H. van Effenterre, on notera en particulier le guide illustré du *Musée archéologique de Thèbes*, K. Duimakopoulou, D. Konsola et par A. Schachter, *The Cuits of Boiotia*, *BICS*, suppl. 38, 1981 et s.
- [19](#) Eschine, en attaquant Ctésiphon, ami politique de Démosthène, par une plainte en illégalité contre sa proposition de décerner à Démosthène un éloge et une couronne, s'en prenait à l'ensemble de la politique de l'orateur démocrate. Le procès ne fut jugé qu'en 330, après la mort de Philippe.
- [20](#) Voir Fritz Graf *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine* Paris, 1994 et bibliographie.
- [21](#) Cf. André Motte, « À propos de la magie chez Platon », dans A. Moreau et J.-C. Turpin, *La Magie*, t. 1, *Du monde babylonien au monde hellénistique*, Univ. de Montpellier III, 2000, p. 267-292.
- [22](#) Pour une analyse de la notion de magie au iv siècle, notamment chez Platon, voir Marcello Carastro, « Quelle altérité pour les Grecs ? Les *katadesmoi* et l'invention de la magie », dans *Monitor ISH. Revue des sciences humaines*, vol. V, n° 1-2/2003, Ljubiana, notamment p. 5-14, et sa thèse, *La cité des mages. Anthropologie et histoire de la notion de magie en Grèce ancienne*, EHESS, Paris, 2002.
- [23](#) Cf. J. Jouanna, 1992 et G. Lloyd, 1990, ch. 1.
- [24](#) Cf. G. Lloyd, *op. cit.*, p. 48-52.
- [25](#) Pour une présentation et une interprétation des différentes trouvailles, cf. S. Cole Guettel, « New evidence for the Mysteries of Dionysos », dans *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XXI (1980), p. 223-38 ; *Masks of Dionysos* Carpenter et Faraone eds, Ithaca-Londres, 1993.

Chapitre 6

Des dieux redoutables : colères et châtements

C'est par le mot *mênis*, la colère, que s'ouvre l'*Iliade* d'Homère.

La colère des dieux, *mênis* ou *mênima*, à l'origine du malheur des hommes, est le plus souvent le résultat d'une faute des mêmes hommes, volontaire ou involontaire. L'épopée, la tragédie, les mythes sont pleins de la colère des dieux, des malheurs qu'elle entraîne pour les humains, de leurs efforts pour l'éviter ou l'apaiser.

Réponse à un oubli du culte ou à son mépris, conséquence d'une faute ou d'un comportement impie, la colère des dieux s'exprime par le fléau, la disgrâce et la mort et elle rejaillit sur la communauté du coupable. Pour l'apaiser, il faut avoir recours à une réparation dont la forme est indiquée le plus souvent par le biais d'une consultation oraculaire. Selon les cas, cette réparation prendra la forme d'un sacrifice, de la fondation ou de la restauration d'un culte, d'une offrande. En effet, si les hommes pieux : ceux qui respectent les lois justes vis-à-vis des hommes et des dieux, qui observent les cultes, et se conforment aux comportements rituels fixés par la tradition, peuvent compter sur la bienveillance des dieux et attendre d'eux la prospérité, à l'inverse, toute faute vis-à-vis du divin entraîne inmanquablement, tôt ou tard, sur l'individu coupable et sur la communauté tout entière à laquelle il appartient, des châtements à la mesure de la puissance de la divinité lésée. Or, les dieux sont multiples : il suffit d'en léser un seul pour s'attirer sa vindicte, quelle que soit par ailleurs la piété dont on peut se réclamer. C'est ainsi que toutes les formes de fléau naturel (*loĩmos*), maladie humaine ou atteinte du bétail, disgrâces de toutes sortes, peuvent être considérées comme la conséquence d'une faute dont il reste à demander aux dieux l'origine. Ce sera précisément une des fonctions principales de l'oracle de Delphes, tout au long de l'histoire des cités, de répondre à ces interrogations en indiquant notamment les purifications et les pratiques cultuelles propres à éloigner la souillure ou à apaiser la puissance offensée (cf. ch. 3).

Le divin, et tout ce qui s'apparente au sacré, inspire aux hommes un sentiment de respect et de crainte à la fois. *Sebesthai*, c'est à la fois craindre, respecter, honorer les dieux ; l'admiration religieuse est toujours accompagnée d'effroi. Redoutables, les dieux le sont par nature aux yeux des humains auxquels leur vue apporte la stupeur (le *thambos*) ou la mort. Ainsi le malheureux chasseur Actéon frappé par Artémis qu'il a, sans le vouloir, découverte au bain¹ ; ainsi Sémélé, demandant imprudemment à Zeus, son amant, de se montrer à elle et foudroyée par l'apparition du dieu ; ainsi Métanire, la reine d'Éleusis, frappée de terreur par la vision de Déméter (cf. *infra*). Quand les dieux veulent se montrer aux hommes, ils se déguisent, pour masquer cet éclat, insupportable au faible regard des hommes. Dans l'*Iliade*, Athéna, envoyée par Zeus, plonge entre les rangs des Achéens et des Troyens « et la stupeur (*thambos*) saisit ceux qui la voient », mais déjà « elle a pris forme d'homme et plonge dans la masse troyenne »². Dans l'*Odyssée*, Athéna encore, qui accompagne Télémaque sous les traits du noble Mentès, se change en orfraie sous les yeux de Nestor et de ses compagnons : « Le trouble (*thambos*) s'empara de tous les Achéens » ; mais le vieux Nestor n'est pas dupe et a reconnu la déesse qu'il salue en lui promettant le sacrifice d'une vache³.

Cependant, si leur nature les rend redoutables aux hommes, les dieux des Grecs ne sont ni bons ni méchants. Ce sont des puissances qu'on peut se concilier par le culte qu'on leur rend et qui assure une sorte d'échange de bons procédés, condition indispensable du bonheur humain. Le malheur, certes, existe, et les hommes en font l'épreuve, à travers les maladies, les guerres, la mort, sans compter la méchanceté des hommes et ce fléau que sont les femmes⁴... mais ils ne pensent pas le mal absolu. L'absence d'un dieu tout puissant et unique leur épargne d'avoir à penser un péché originel pour rendre compte du malheur des hommes. Mais, sinon le mal absolu, il existe des « méchants » comme des « hommes de bien » et les dieux savent faire la différence entre eux. Un dieu, tout particulièrement, veille sur la justice et sait châtier les méchants, c'est le Zeus qui est à l'œuvre dans les *Travaux et les jours* d'Hésiode, le même que le poète a montré établissant son pouvoir dans la *Théogonie*.

Hésiode et la colère de Zeus

La colère est l'expression même de la puissance de Zeus ; Prométhée, le cousin de Zeus, né, comme lui, d'un Titan⁵, est le premier à éprouver cette colère, marque de l'impatience à supporter quelque résistance que ce soit à sa volonté. Dirigée non contre un homme mais contre un fils de Titan, ses conséquences marquent cependant à jamais le destin de l'humanité tout entière. Hésiode, dans la *Théogonie*, donne d'abord à voir le châtimement de Prométhée lié à sa colonne et le foie quotidiennement dévoré par un aigle aux longues ailes, jusqu'à sa délivrance par Héraklès : « pour la gloire d'Héraklès, (Zeus) renonça à la rancune qu'il gardait à Prométhée, pour être entré en lutte contre ses desseins, lui, le bouillant fils de Cronos » (v. 520-535). On connaît le partage inégal, source de ce conflit, que le savoir-faire rusé de Prométhée proposa, au jour où se réglaient la part des dieux et celle des mortels, lorsqu'il plaça devant Zeus les os blancs d'un bœuf, enveloppés dans la graisse luisante, et garda pour les hommes la viande et les abats enveloppés dans la panse du bœuf. Affrontement si décisif qu'il marque à jamais le rituel du sacrifice : « C'est depuis lors que, pour les Immortels, sur la terre, les tribus des humains brûlent des os blancs sur les autels odorants » (v. 556-557). C'est la colère impérissable de Zeus à la suite de cette ruse, qui le pousse à refuser le feu aux humains :

« Indigné, l'assembleur de nuées, Zeus, dit : "Ah ! fils de Japet, qui en sait plus que nul au monde, je le vois, bel ami, tu n'as pas encore oublié la ruse perfide". Ainsi, irrité, parlait Zeus aux conseils éternels ; et, dès lors, de cette ruse gardant toujours le souvenir, il se refusait à diriger sur les frênes l'élan du feu infatigable pour le profit des mortels, habitants de cette terre⁶. »

Après que Prométhée a volé le feu pour le mettre à la disposition des hommes, la réponse de Zeus sera le don empoisonné de la vierge, « piège profond et sans issue destiné aux humains », preuve toujours visible que personne ne peut échapper au poids de la colère du souverain des dieux.

« Zeus qui gronde dans les nues fut mordu profondément au cœur et s'irrita en son âme, quand il vit briller au milieu des hommes l'éclatante lueur du feu. Aussitôt, en place du feu, il créa un mal, destiné aux

humains (...). Zeus qui gronde dans les nues, pour le grand malheur des hommes mortels, a créé les femmes, que partout suivent œuvres d'angoisse, et leur a, en place d'un bien, fourni au contraire un mal. Celui qui, fuyant, avec le mariage, les œuvres de souci qu'apportent les femmes, refuse de se marier, et qui, lorsqu'il atteint la vieillesse maudite, n'a pas d'appui pour ses vieux jours, celui-là sans doute ne voit pas le pain lui manquer, tant qu'il vit, mais, dès qu'il meurt, son bien est partagé entre collatéraux. Et celui, en revanche, qui dans son lot trouve le mariage, peut rencontrer sans doute une bonne épouse, de sain jugement ; mais, même alors, il voit toute sa vie le mal compenser le bien ; et, s'il tombe sur une espèce folle, alors, sa vie durant, il porte en sa poitrine un chagrin qui ne quitte plus son âme ni son cœur, et son mal est sans remède.

Ainsi au vouloir de Zeus, il n'est pas facile de se dérober ni de se soustraire. Le fils de Japet lui-même, le bienfaisant Prométhée, n'a point échappé à son lourd courroux, et, malgré tout son savoir, la contrainte d'un lien terrible le tient⁷. »

Ce qui se joue entre les deux fils de Titans, c'est un conflit de pouvoir dont les hommes ne sont que l'occasion. Le feu, sous les espèces de la foudre, est l'attribut même du pouvoir de Zeus, reconnu par l'ensemble des Ouranides, les frères de son père, enchaînés par Ouranos :

« Ceux-là n'oublièrent pas de reconnaître ses bienfaits, ils lui donnèrent le tonnerre, la foudre fumante et l'éclair, qu'auparavant tenait cachés l'énorme Terre et sur lesquels Zeus désormais s'assure pour commander à la fois aux Mortels et aux Immortels⁸. »

En dérobant le feu, Prométhée a accompli un crime de lèse-majesté, une provocation ouverte qui appelle un châtimement exemplaire à double détente : contre le coupable du vol d'une part, et contre les bénéficiaires du larcin d'autre part, qui possèdent ainsi une parcelle du pouvoir que représente la possession du feu, désormais compensée par le « terrible fléau » installé au milieu d'eux. La femme, en effet, dévore leur bien et leurs forces, comme le feu dévore les aliments dont il se nourrit. De ce conflit de ruses par lequel se mesurent les deux Titanides, le grand perdant est l'homme, lié à son destin comme Prométhée à sa colonne, mais qu'aucun Héraklès ne viendra

délivrer, comme le confirme Hésiode dans *Les Travaux et les Jours* où il redouble son récit en donnant un nom à la femme : Pandora, le don de tous les dieux, puisque sur l'ordre de Zeus, tous ont participé à sa parure. Il donne aussi un époux à cette femme, Épiméthée, « l'Etourdi », celui qui oubliant le conseil de son frère Prométhée, a accueilli Pandore et sa funeste jarre, remplie de tous les maux de la terre⁹.

La colère apparaît ainsi comme un privilège de la toute-puissance souveraine. Elle s'accomplit avec l'établissement du règne du dernier fils de Cronos sur l'ensemble des dieux et des êtres vivants, elle dit sa victoire et celle de l'ordre qu'il établit, sur tous ceux qui disputeraient ou ne reconnaîtraient pas ce pouvoir.

Dans les *Travaux et les jours*, Hésiode met en place une théologie de la Justice, *Diké*, fille de Zeus et intermédiaire entre les hommes et le dieu souverain de l'Olympe. Persès, le frère du poète et le destinataire du poème, illustre la tentation d'*hubris*, de démesure, qui guette les hommes et peut les conduire à l'injustice. En contestant devant les puissants de la ville la part d'héritage qui devait revenir à Hésiode, Persès agit contre son intérêt bien compris. Il s'expose à subir en retour la colère de Zeus, armée contre ceux qui abusent de leur pouvoir et oppriment les gens de bien¹⁰. De la même façon, alors que la cité juste « sous le regard de Zeus, connaît le bonheur et la prospérité », la cité injuste, dont les citoyens « n'ont à cœur que la funeste démesure et les œuvres méchantes », est menacée par le fléau envoyé par Zeus, « peste et famine à la fois »¹¹.

Figure 18 Combat de Zeus contre les géants



Source : Cratère en calice, peintre d'Altamira, 480-470 av. J.-C., Paris, Musée du Petit-Palais, ph. Bulloz

C'est ainsi que les hommes de la race d'argent, raconte Hésiode¹², ont été ensevelis par Zeus parce que, victimes de la démesure, ils refusaient de « rendre hommage aux dieux bienheureux qui possèdent l'Olympe ». Injustice et démesure se répondent et définissent ce qu'on appellera dans la cité classique l'*asebeia*, l'impiété. « Offrir un culte aux Immortels, sacrifier

selon la loi (*themis*) à leurs saints autels », voici ce qui met les hommes à l'abri de l'injustice et doit leur assurer le bonheur et la prospérité. On voit comment une morale s'élabore et s'énonce qui restera une référence tout au long de l'âge classique. Hésiode, à côté d'Homère, offre un socle de croyances religieuses et de comportements. Les œuvres des deux poètes, sans avoir le statut de livres sacrés indiquant ce qu'il faut croire, proposent à l'ensemble des Grecs un répertoire commun intégré à la *paideia*, la culture partagée et transmise par l'éducation. Ils enseignent, entre autres, comment les dieux, bienveillants et généreux vis-à-vis des mortels respectueux des honneurs (*timai*) qui leur sont dus et de la loi (*themis*) qui règle les rapports des hommes aux dieux et aux autres hommes, deviennent redoutables et terribles pour ceux qui ne les respectent pas.

Les colères d'Apollon

Aux colères du maître des dieux - celle qui l'anime contre Prométhée n'en est que le paradigme - répondent celles des divinités que l'on pourrait appeler « les dieux à *mênis* » et qui se déclenchent, dans l'épopée, tour à tour contre les héros et contre les dieux eux-mêmes.

Le dieu archer

(Iliade, chant I)

Ainsi, l'ambivalence d'Apollon et les pouvoirs redoutables de son arc ne sont nulle part plus clairement exprimés que dans le Chant I de l'*Iliade*, où se noue la querelle entre Achille et Agamemnon, les deux rois Achéens, querelle qui est le sujet de l'épopée comme l'annonce le premier vers du poème :

« Chante, déesse, la colère d'Achille, le fils de Pélée ; détestable colère, qui, aux Achéens, valut des souffrances sans nombre et jeta en pâture à Hadès tant d'âmes fières de héros, tandis que de ces héros mêmes elle faisait la proie des chiens et de tous les oiseaux du ciel - pour l'achèvement du dessein de Zeus. Pars du jour où une querelle tout d'abord divisa le fils d'Atrée, protecteur de son peuple, et le divin

Achille. Qui des dieux les mit donc aux prises en telle querelle et bataille ? Le fils de Létô et de Zeus. C'est lui qui, courroucé contre le roi, fit, par toute l'armée grandir un mal cruel, dont les hommes allaient mourant¹³. »

La colère d'Achille est bien le sujet du poème, mais elle n'est pas première, elle est réponse à l'offense que lui a faite Agamemnon (« le roi ») qui lui a retiré Chryseïs, la belle esclave, sa part de butin, furieux lui-même d'avoir dû céder Briseïs. Le responsable de la colère et de la querelle entre les deux chefs, c'est la colère d'Apollon contre Agamemnon, à cause de l'offense faite à son prêtre. Chrysès, prêtre d'Apollon, est venu au camp grec réclamer sa fille, enlevée à l'occasion d'une razzia sur la côte troyenne. Agamemnon la lui a refusée grossièrement et le vieillard demande au dieu de le venger :

« Telle fut sa prière, et Phoibos Apollon l'écouta. Il descendit des cimes de l'Olympe, irrité en son cœur, il avait à l'épaule son arc et son carquois bien clos. Les flèches résonnèrent sur l'épaule du dieu irrité tandis qu'il s'élançait ; et il allait, pareil à la nuit.

Il se posta à l'écart des vaisseaux, il lança un trait ; et un son terrible sortit de l'arc d'argent. Il s'en prit d'abord aux mulets et aux chiens rapides. Puis il lança contre les hommes mêmes le trait aigu. Et, sans cesse, les bûchers des morts brûlaient, en grand nombre. Pendant neuf jours, les flèches du dieu frappèrent l'armée. Le dixième jour, Achille convoqua les hommes sur l'agora, poussé par Héra aux bras blancs : elle s'inquiétait pour les Danaens, en les voyant ainsi mourir. » (v. 43-56, traduction modifiée)

On a fait beaucoup d'hypothèses sur ce fléau qui frappe les Danaens (autre nom pour désigner les Grecs dans l'épopée). Mais il ne s'agit pas d'une maladie identifiable (on a quelquefois traduit le mot par « peste »). Il s'agit d'un châtement infligé par le dieu pour une faute religieuse et c'est ce qu'Achille a bien compris puisqu'il invite les Grecs à interroger « un devin ou un prêtre » pour comprendre la cause du courroux du dieu. Mais il identifie immédiatement Apollon, car c'est lui qui, de son arc, inflige les fléaux :

« Allons, interrogeons un devin ou un prêtre, voire un interprète des songes : le songe aussi est messager de Zeus. C'est lui qui nous dira d'où vient ce grand courroux de Phoebos Apollon, s'il se plaint pour un vœu, une hécatombe omise ; et nous verrons alors s'il répond à l'appel du fumet des agneaux et des chèvres sans tache, et s'il veut bien de nous, écarter le fléau. » (v. 62-67)

Et de fait, c'est Calchas, le devin, celui qui accompagne l'expédition des Grecs depuis le départ, qui révélera la cause de la colère du dieu et des souffrances infligées en réponse à l'offense dont s'est rendu coupable Agamemnon. Seule, l'offrande d'une hécatombe, accompagnant la restitution à Chrysès de sa fille, apaisera le dieu et mettra fin au fléau qui, par la faute d'un seul, accable tous les Grecs.

Mais c'est sur la demande expresse de Chrysès qui, ayant retrouvé sa fille, prie le dieu de suspendre son courroux, qu'Apollon daignera s'apaiser :

(Ulysse, chargé de l'ambassade, vient de remettre Chryseis aux mains de son père)

« Ayant ainsi parlé, il la remet aux mains de son père et lui reçoit avec joie sa fille chérie ; eux, sans retard, disposent l'hécatombe autour d'un autel bien construit, puis ils se lavent les mains et prennent les grains d'orge. Alors Chrysès prie pour eux à voix haute en élevant les mains : "Écoute-moi, Dieu à l'Arc d'argent, toi qui protèges Chrysé et Cilla la Divine et règnes sur Ténédos. Déjà tu as écouté ma prière et, pour m'honorer, tu as frappé lourdement l'armée des Achéens. Encore une fois, maintenant, accomplis mon désir : écarte maintenant des Danaens le fléau lamentable". Il pria dans ces termes et Phoebos Apollon l'entendit. » (v. 446-457, traduction modifiée, commentaire, ch. 7)

La mort de Néoptolème

(Euripide, *Andromaque*)

C'est encore contre un héros de l'épopée troyenne que s'exerce la colère d'Apollon dans la tragédie d'Euripide : *Andromaque* (cf. *supra* ch. 3). Cette fois, c'est paradoxalement à Delphes même, où siège le dieu des

purifications qu'a lieu le drame. Des traditions diverses existaient sur les motifs lointains et les causes immédiates de sa mort¹⁴. Toutes montrent Néoptolème coupable d'avoir offensé le dieu. Mais en quoi consiste l'offense, c'est sur ce point qu'elles divergent. Le récit du serviteur qui vient annoncer au vieux Pélée les circonstances de sa mort évoque l'aveu de Néoptolème qui contient aussi le motif de sa présence à Delphes. À un membre du personnel du temple qui lui demande pourquoi il est ici, il répond :

« À Phoibos nous voulons offrir réparation de notre faute passée : jadis je lui ai demandé justice du sang de mon père. »

Ces paroles, qui mêlent piété filiale et piété envers le dieu, font écho à celles que prononce Andromaque dans le Prologue pour expliquer l'absence de Néoptolème, son maître, qui laisse toute la place à ses ennemis :

« Il est parti vers la terre de Delphes où il expie envers Loxias la folie qui jadis le conduisit à Pythô pour demander justice à Phoibos du meurtre de son père. Il tente, implorant le pardon de ses fautes passées, de se concilier pour l'avenir la bienveillance du dieu. » (v. 50-53)

Elles seront reprises sous une dernière forme par Pélée pleurant, à la fin de la tragédie, la mort de son petit-fils :

« Plût aux dieux que, pour la flèche qui tua ton père,
tu n'eusses jamais été reprocher à Phoebos le sang du héros,
toi, mortel, à un dieu ! » (v. 1194-96)

Mais la rumeur que fait courir Oreste est bien différente :

« Vous voyez celui-là qui parcourt les retraites du dieu emplies d'or, les trésors édifiés par les mortels ? De nouveau il est ici, comme il était venu jadis, pour saccager le temple de Phoibos. » (v. 1091-1095)

Malveillance du rival prêt à tuer ou rappel d'une tradition assez vivante pour inquiéter les Delphiens ?

Dans la tragédie d'Euripide, le dieu est sourd à la prière du fils d'Achille et refuse tout pardon. La mise à mort de Néoptolème, si elle est accomplie

par les Delphiens, est clairement voulue par le dieu ; le héros, surpris dans le temple est assailli de toutes parts (cf. ch. 3) :

« Une clameur impie, s'élevant dans le pieux silence du temple
Éclata contre les rochers. Dans une éclaircie mon maître se dressait,
resplendissant dans l'éclat de ses armes, quand, du cœur du lieu
interdit partit une voix
terrible, effrayante, qui redressa la troupe
et la ramena au combat. C'est à ce moment que tomba le fils
d'Achille, le flanc percé
par l'épée acérée d'un Delphien
qui le tua aidé de beaucoup d'autres...
Quand ce fut un cadavre gisant près de l'autel
On le jeta hors de l'enclos où brûlent les victimes¹⁵. »

Si Thétis, dans la conclusion de la tragédie, absout le dieu en chargeant Oreste et les Delphiens :

« cet enfant d'Achille, ce mort que voila,
va l'ensevelir devant l'autel pythien,
honte pour les Delphiens, afin que sa tombe proclame
la violence meurtrière du bras d'Oreste »¹⁶,

le serviteur, lui, n'hésite pas à désigner le dieu :

« Voilà comment le seigneur qui donne à tous ses oracles
l'arbitre de justice pour tous les hommes
a traité le fils d'Achille venu vers lui pour lui offrir réparation.
Comme l'aurait fait un homme rancunier, il a gardé en mémoire
Les querelles anciennes. Est-ce là être sage ? »

On retrouvera chez Euripide ce thème du ressentiment et de la rancune divine attachée à la perte des humains. Pour Néoptolème comme pour Hippolyte (cf. infra), deux « victimes » de la rancune divine, le culte

annoncé apparaît comme une réparation et comme une compensation. Le dieu qui a frappé accueille le héros dans son sanctuaire, au seuil même de son temple.

Des héros et des dieux. Théoxénies

Mais, en ce qui concerne Néoptolème, une autre tradition, dont témoigne Pindare, donc connue bien avant la tragédie d'Euripide, en fait une victime beaucoup moins innocente. Le *Sixième Péan* du poète béotien, hymne en l'honneur d'Apollon composé pour les Delphiens, fait de Néoptolème le meurtrier de Priam et le voue pour ce meurtre à la vengeance du dieu :

« Le dieu jura que celui qui avait égorgé le vieux Priam sur l'autel du foyer où il était accouru, ne suivrait plus une voie heureuse et n'arriverait pas à l'âge avancé de la vie. Tandis qu'avec les serviteurs du dieu, pour la part rituelle, il se battait, Apollon le tua, dans le sanctuaire qui lui est cher, près du vaste nombril de la terre. » (v. 115-120)

La *Septième néméenne* adoucit cette version ; elle met l'accent sur la dimension héroïque, et ce n'est plus le dieu qui tient le couteau :

« C'est ainsi qu'il vint auprès du grand nombril de la terre à l'ample sein, et qu'il gît dans le sol pythien, Néoptolème, après qu'il eut dévasté la ville de Priam, qui donna tant de labeur aux Danaens (...) Il s'en était allé vers le dieu ; il lui apportait les prémices des riches dépouilles emmenées de Troie ; une rixe s'engagea pour la chair des victimes, et un homme le perça de son couteau.

Grande fut la peine des Delphiens hospitaliers. Mais Néoptolème avait rempli son destin ; il fallait qu'à l'intérieur de l'antique sanctuaire, l'un des descendants d'Eaque fût désormais auprès de la maison magnifique du Dieu, et qu'il y demeurât pour y présider aux processions accompagnées de riches sacrifices en l'honneur des héros. » (v. 40-48)

La version de Pindare, dans sa double formulation, a des chances d'être la plus proche des traditions delphiques. Néoptolème est honoré à Delphes comme un héros de plein droit ; tous les quatre ans, il recevait un taureau offert par les amphictions ; c'est à son culte et à son *hieron*, sa tombe située

devant le grand temple, que fait référence l'ordre de Thétis (v. 1239) à Pélée :

« Va l'inhumer au pied de l'autel Pythien » (l'autel devant le temple sur lequel il a été tué).

C'est lui aussi qui préside, après sa mort, aux fêtes en l'honneur des héros. Or c'est à l'occasion d'une fête particulière de Delphes, les Théoxénies, que le *Sixième Péan* est écrit : « Tandis que je descends vers cette vaste arène, en l'honneur de Loxias, dans cette fête où les dieux sont nos hôtes », écrit Pindare¹⁷. Le scholiaste de la *Troisième Olympique* définit ainsi les Théoxénies : « Les fêtes des Théoxénies sont célébrées chez les Grecs à des dates déterminées, à l'occasion de ces fêtes, les dieux résident en personne dans les cités ». Étrange relation de Néoptolème avec un Apollon meurtrier représenté le couteau à la main, et présidant avec lui la fête des Théoxénies, célébration de l'hospitalité généralisée entre les dieux et les hommes¹⁸.

De fait, à travers l'histoire particulière de Néoptolème, c'est aussi le statut complexe des héros qui se laisse entrevoir. Protecteurs attitrés du sol des cités, ils se dressent à l'occasion quand elles sont menacées. La colère des dieux se tourne alors contre les ennemis et les écrase. Ainsi lors de l'attaque des Barbares contre le temple de Delphes en 480 durant la deuxième guerre médique, une série de miracles sauve le sanctuaire ; d'abord, les armes suspendues en offrande dans le temple en sortent et s'avancent contre les Barbares, tandis que deux guerriers d'une taille surhumaine les poursuivent « qui les talonnaient et les frappaient sans relâche. Ces deux guerriers, disaient les Delphiens, étaient des héros de chez eux, Phylacos et Autoonoos, à qui des enclos ont été consacrés dans les environs du temple »¹⁹.

Autour de ces *herôia* se tressent des histoires qui les rattachent tantôt aux mythes lointains issus des épopées, tantôt à des traditions locales. La plasticité des mythes et leur création continue fait qu'ils se rencontrent et s'entremêlent au fil des siècles. L'origine des héros se perd parfois dans la nuit des temps. Quant aux héros fondateurs, leur mémoire est liée aux origines de la cité et leur tombe est associée à son histoire. D'autres enfin sont assimilés par les historiens des religions à des divinités lointaines

déchues par les « nouveaux » dieux : Hyakinthos par Apollon à Sparte²⁰, ou Néoptolème à Delphes²¹. Mais, pour les Grecs de l'époque historique, ils sont des puissances le plus souvent bienfaitrices, intimement liées au sol qu'ils protègent et au dieu qu'ils côtoient. L'obscurité même de leur origine en fait des supports vraisemblables aux traditions que les poètes y rattachent, puisant dans le fond local et tissant autour de leur aventure, l'histoire toujours recommencée des démêlés entre les hommes et leur destin, sous la figure des dieux, bienveillants ou irrités.

Les ressentiments de Dionysos

Fils de Zeus comme l'était Apollon, Dionysos à son tour manifeste son pouvoir par l'exercice de sa colère. C'est la faute d'un homme seul qui entraîne le désastre d'un *génos* tout entier et, pour finir, d'une cité, dans la tragédie d'Euripide, les *Bacchantes*. Il s'agit cette fois du refus, par le jeune roi de Thèbes, Penthée, de reconnaître la divinité de Dionysos. Plusieurs mythes illustrent la puissance redoutable de ce dieu qui impose son culte à des populations récalcitrantes. Les femmes jouent souvent un rôle décisif dans ces mythes. C'est en chassant hors de chez elles les épouses qui l'ont refusé que Dionysos fait éclater aux yeux de tous son pouvoir irrésistible. Ainsi les Minyades, les filles du roi d'Orchomène, en Béotie, qui refusent de se joindre aux Ménades célébrant Dionysos dans la montagne et, saisies de folie, finissent par déchirer l'un de leurs enfants.

Selon Plutarque (*Questions Grecques*, 38), qui écrit au I^{er} siècle de l'ère chrétienne :

« Aujourd'hui encore, les gens d'Orchomène appellent ainsi ("Meurtrières") les femmes issues de cette lignée. Chaque année, à la fête des Agrionies, se déroule leur fuite et leur poursuite par le prêtre de Dionysos armé d'un poignard. Il lui est permis de tuer celle dont il s'empare, ce qu'a fait de nos jours le prêtre Zôilos. Cependant, il n'en est rien résulté de bon pour eux : il se trouva atteint d'un ulcère qui suinta longtemps et il en mourut. Quant aux Orchoméniens, ils subirent collectivement des préjudices et des condamnations, de sorte qu'ils

retirèrent la prêtrise à cette famille et choisirent pour cette fonction le meilleur d'entre eux tous. » (Traduction Livre de Poche, 1999)

Ainsi, à en croire Plutarque, lors de cette « fête de la sauvagerie » (*agrios* sauvage, au sens où on parle d'un animal sauvage : non domestiqué, mais dans une autre version du récit, Plutarque associe le mot à *manikon*, c'est-à-dire à « furieux », « frappé de folie »), des femmes fuient et sont poursuivies pour célébrer le meurtre lointain d'un enfant et cette poursuite, devenue rituelle, peut s'achever par un meurtre qui entraîne un châtement collectif et un changement de personnel religieux. Tout se passe comme si la substitution d'un rituel à un autre, matière fréquente de mythes lointains de sacrifice humain, se déroulait ici au présent.

Le Dionysos des Bacchantes

(Euripide, Bacchantes, v. 1-40)

Dans la tragédie d'Euripide, jouée après sa mort, à la cour de Macédoine, Dionysos, vêtu à la lydienne d'un *chiton* long et accompagné d'un chœur de Ménades venues avec lui d'Asie, prétend imposer à la Grèce son culte, en commençant par Thèbes, où Sémélé, sa mère, est née et a été foudroyée par Zeus :

« Me voici donc en ce pays thébain, moi fils de Zeus,
Dionysos, que Sémélé, la fille de Cadmos,
Fit naître de son sein ouvert par le feu porte-foudre...

Tandis qu'à l'Asie j'ai enseigné mes chœurs et mes mystères, afin de
me déclarer dieu aux regards des humains,

Cette ville est en Grèce la première où j'arrive.

Oui, Thèbes est le lieu que j'ai d'abord rempli de mes appels

Où j'ai, sur les corps, jeté ma nébride,

Mis dans les mains le thyrses, lance entourée de lierre !

Car les sœurs de ma mère, qui moins qu'elles en avaient le droit ?

Nièrent que Dionysos fut né de Zeus.

S'étant unie à un mortel, Sémélé conseillée par Cadmos,
À Zeus imputa, disent-elles, la tache de son lit,
Et si Zeus la tua, ce fut pour la punir de son mensonge.
C'est pourquoi je les ai piquées d'un aiguillon de frénésie,
Obligées de fuir leurs demeures. Elles vivent dans la montagne,
délirantes,
Forcées par moi de revêtir la livrée de mes fêtes.
Et les autres femmes de Thèbes, tant qu'elles sont,
Je les ai chassées de chez elles, en proie à la même démence.
Mêlées aux filles de Cadmos,
Elles ont pour abri les sapins verts et les rochers.
Il faut que cette ville apprenne, qu'elle le veuille ou non,
Ce qu'il en coûte de vouloir ignorer mes mystères » (v. 1-40)²² ... »

Dionysos, sous le déguisement d'un prêtre vêtu à l'orientale, rappelle dans le Prologue, les conditions de sa première naissance : Sémélé, séduite par Zeus, les accusations de ses sœurs qui la poussent à demander à son amant de se révéler dans sa gloire, la foudre qui terrasse la jeune mortelle. On connaît, comme la connaissent les spectateurs d'Euripide, la seconde naissance, naissance divine hors de la cuisse du dieu où Zeus avait recueilli et cousu l'enfant jusqu'à ce qu'il fût venu à son terme, d'où son nom de « deux fois né ». Nébride : peau de faon qui ceint les hanches des bacchantes, thyrses : hampe surmontée d'une pomme de pin et entourée de lierre ou de vigne, autant d'éléments de la « livrée » du dieu revêtue par les membres du thiasos des participants aux mystères du dieu. Ses célébrations sont en effet réservées aux initiés, d'où la malédiction qui va frapper le malheureux Pentée, résolu à espionner les Thébaines transformées en bacchantes²³.

La faute de Pentée est de refuser de reconnaître, sous son déguisement exotique, le dieu fraîchement débarqué et plus encore, méprisant tous les avertissements, de lui déclarer la guerre en l'accusant de pervertir les femmes de la cité. La colère du dieu contre son propre clan prendra la

forme du *diasparagmos*²⁴ du jeune roi-tyran par sa propre mère, Agavé, qui, habitée par la *mania*, la folie inspirée par le dieu, prend son fils pour un jeune lionceau. Lancée dans une chasse sauvage, elle le poursuit avec ses compagnes du thiasos, et le déchire de ses mains. Inspirée par des rituels connus par ailleurs, la tragédie n'est pas un reflet réaliste de cultes contemporains. Située dans les temps légendaires de Cadmos, le fondateur de Thèbes, elle est nourrie de mythes tels ceux des Minyades et d'un regard sur Dionysos comme dieu du monde sauvage, en même temps que sur son intégration nécessaire à la cité. Elle est aussi, comme ses autres tragédies, une réflexion d'Euripide sur le rapport de l'homme au divin. La vengeance du dieu outragé : la mort ignominieuse du petit-fils de Cadmos, pourtant aimé des dieux, est aussi une réponse à la faute des sœurs de Sémélé et entraîne la disparition de la « maison » tout entière du vieux héros. Mais la leçon est plus générale et concerne tous les humains : « Faire sans faux-fuyant la part des dieux » (v. 1003) proclame le chœur des Ménades, les suivantes de Dionysos, avant d'ajouter :

« Ah ! que la justice vienne avec éclat, vienne avec son glaive,
Frapper à la gorge, et d'un coup mortel, l'ennemi des dieux ! »

La tragédie s'achève sur un désastre total qui engloutit sans espoir la maison de Cadmos, traitant également l'injuste et le juste (Cadmos n'a pas démérité) engloutis dans le même désastre par la faute d'un des leurs. Faut-il mettre la tragédie en relation avec son contexte historique, la fin de la guerre du Péloponnèse et la crise de confiance de la cité envers elle-même²⁵ ?

Le châtement du sacrilège

La *mênis* des dieux est une de leurs manifestations récurrentes. Mais elle ne se manifeste pas sans raison. Dans les pages précédentes, on a vu les dieux venger l'*hubris* (l'audace de Prométhée, la folie d'Agamemnon, l'aveuglement de Penthée). Le meurtre des suppliants est l'offense sacrilège par excellence. La colère provoquée par la mise à mort de suppliants

réfugiés dans un sanctuaire ou auprès d'un autel peut déclencher des catastrophes allant jusqu'à la destruction d'une cité.

Poseidon entre en scène

(Pausanias VII, 24, 5-7 et 12 ; Diodore XV, 48-49)

Non loin d'Aegion, en Arcadie, existait autrefois au bord de la mer une cité du nom d'Héliké. Les Ioniens y possédaient un sanctuaire particulièrement révérend consacré à Poseidon Hélikonios. Jusqu'au jour où les Achaïens, qui avaient succédé aux Ioniens dans cette région, mirent à mort des suppliants du dieu, après les avoir tirés hors du sanctuaire :

« La colère (*mênima*) de Poseidon ne tarda pas à se manifester. Un séisme frappa leur territoire et la terre engloutit à la fois les constructions et le site même sur lequel s'élevait la cité, sans laisser aucune trace visible pour la postérité. »

Suit un long excursus sur les différents types de tremblements de terre, qui s'achève sur l'évocation du second désastre qui frappa la cité :

« Le séisme fut en effet suivi d'un raz-de-marée qui se répandit sur une grande partie du pays et recouvrit la totalité de la cité. De plus, le flot s'accumula sur une telle profondeur au-dessus du bois sacré de Poseidon, que seul le sommet des arbres restait visible. La soudaineté du séisme causé par le dieu et le raz-de-marée qui l'accompagna firent que le flot engloutit Héliké et tous ses habitants. »

Au I^{er} siècle av. J.-C., Diodore de Sicile avait rapporté cette histoire avec plus de détail, dans sa *Bibliothèque historique*²⁶, notamment sur les conditions du sacrilège :

« En Ionie, neuf cités avaient coutume de se rassembler et d'offrir en commun des sacrifices antiques et magnifiques à Poseidon dans un lieu désert près du lieu appelé Mycalè. Puis, comme à la suite des guerres qui eurent lieu dans cette région, ils ne pouvaient plus y célébrer les Panionies, ils déplacèrent la panégyrie dans un lieu sûr près d'Éphèse. Ils envoyèrent des théores à Delphes et obtinrent un oracle qui leur enjoignait de prendre des copies des autels ancestraux d'Hélikè, celle qui

se trouvait dans l'Ionie d'autrefois et qu'on appelait maintenant l'Achaïe. Donc, les Ioniens, sur le conseil de l'oracle, envoyèrent en Achaïe des hommes afin de reproduire les autels. Ils prirent la parole devant l'Assemblée des Achéens et les persuadèrent de leur accorder ce qu'ils demandaient. Mais les habitants d'Héliké, parce qu'ils possédaient une vieille prédiction disant qu'ils courraient un danger si des Ioniens offraient un sacrifice sur l'autel de Poseidon, s'appuyant sur l'oracle, refusèrent les copies aux Ioniens, prétendant que le sanctuaire n'était pas commun aux Achaïens, mais leur appartenait en propre. Mais comme les Achaïens, par un décret public avaient consenti, les Ioniens offrirent un sacrifice sur l'autel de Poseidon pour obéir à l'oracle. Les gens d'Héliké dispersèrent les éléments du sacrifice et s'emparèrent des envoyés sacrés et commirent un sacrilège vis-à-vis du divin. C'est pourquoi, dit-on, dans sa colère, Poseidon ruina les cités impies au moyen du séisme et du cataclysme. »

Tout semble se jouer autour de l'épiclèse du dieu : Hélikônios ; c'est, dans l'*Iliade*, le nom du Poseidon d'Héliké, cité bien connue du poète qui l'évoque à trois reprises, et deux fois en associant son nom à celui de Poséidon et du culte qui lui est rendu. Par ailleurs, le culte de Poséidon Helikônios est attesté à Milet, à Téos, à Samos, et à Éphèse, c'est-à-dire sur la côte ionienne de l'Asie. Or Héliké avait participé à la colonisation de l'Ionie. D'où les traditions et les oracles qui relient les cités entre elles. Enfin, le culte du cap Mycale, autour duquel était organisée au VI^e siècle la confédération panionnienne, avait été ruiné par les guerres contre les Perses ; ainsi se met en place la configuration qui va provoquer le conflit d'interprétation des oracles, puis le sacrilège. L'*aphidruma*, la copie d'une statue ou d'une construction d'après un modèle consacré est une pratique attestée. Il s'agit ici de refonder le culte à partir de ce qui est considéré comme son autel originel, comme les fondateurs d'une nouvelle colonie emportent avec eux les copies des objets sacrés du culte de la métropole pour inaugurer la cité nouvelle et la consacrer aux dieux ancestraux. Quant aux gens d'Héliké, leur refus, en croyant écarter la menace, précipite au contraire l'accomplissement de l'oracle, selon un processus bien connu dans les récits mythiques. La morale pourrait en être que l'esprit de justice-protège mieux les hommes que le respect irréfléchi des oracles.

On trouve aussi le récit chez Strabon²⁷ qui date précisément la catastrophe : deux années avant la bataille de Leuctres, soit en 373 av. J.-C. Il cite à l'appui le témoignage d'Ératosthène qui affirme avoir vu l'endroit. Elien, qui reprend l'histoire (au début du III^e siècle de l'ère chrétienne) dans son ouvrage *Sur la nature des animaux*²⁸, transmet une tradition selon laquelle les Ioniens auraient été égorgés à l'autel, version assortie d'une citation d'Homère : « c'est alors que les dieux envoient leurs terribles présages » (*Od.* XII, 394), allusion aux dépouilles qui marchent et aux chairs meuglantes des vaches du Soleil immolées, pour leur malheur, par les compagnons d'Ulysse ; le prétexte de son récit est l'observation du comportement des animaux lorsque les maisons humaines menacent ruine : la fuite des souris, belettes, serpents, cloportes et autres quittant la ville ensemble cinq jours avant le séisme aurait dû mettre en alerte les habitants d'Héliké, mais ils ne surent pas interpréter le présage. Le dieu aveugle ceux qu'il veut perdre.

Athéniens et Spartiates au risque du sacrilège

Pausanias, pour revenir à la *Périégèse*, rapproche de ce récit, au livre suivant, deux autres circonstances qui mettent en évidence le respect dû aux suppliants et les châtiments préparés contre ceux qui y contreviennent :

« Le courroux (*mênima*) du dieu des suppliants (*Hikesios*) est inexorable, comme il est apparu contre les habitants d'Héliké et contre beaucoup d'autres. Au temps d'Apheidas, les Athéniens reçurent du Zeus de Dodone ces vers :

"Respecte l'Aréopage et les autels fumants des Euménides où les Lacédémoniens doivent être tes suppliants quand ils seront acculés par la guerre ; ne les tue pas avec l'épée et n'outrage pas les suppliants ; car les suppliants sont sacrés et saints (*hieroi te kai hagnoi*)". »

Pausanias oppose l'attitude des Athéniens laissant partir, par respect de cet oracle, les Péloponnésiens désarmés après leur coup de main raté sous le règne de Codros, à celle des magistrats mettant à mort les suppliants d'Athéna lors de la tentative manquée de Cylon. « Les meurtriers eux-mêmes et leurs descendants furent jugés maudits par la déesse » (cf. *infra*).

Le dieu des suppliants (*Hikesios*) est Zeus, secondant les efforts de Poseidon contre les sacrilèges ; Apheidas était considéré comme l'ancêtre des Apheidantides, une famille aristocratique d'Athènes.

« Quant aux Lacédémoniens, eux aussi ils se sont rendus coupables d'un tel sacrilège vis-à-vis de Poseidon, en mettant à mort des hommes qui s'étaient réfugiés dans le sanctuaire du dieu, à Ténare. Comme à Héliké, le dieu frappe par un tremblement de terre, si violent et si prolongé, qu'aucune maison ne resta debout dans Lacédémone. » (VII, 25, 1 -5)

La référence de Pausanias renvoie ici au tremblement de terre qui frappa la Laconie en 464/463 av. J.-C., « le plus grand dont on ait gardé le souvenir », affirme Plutarque plusieurs siècles plus tard, et qui encouragea une révolte des hilotes messéniens qui se réfugièrent sur le mont Ithôme avec femmes et enfants. La situation parut assez grave aux Spartiates pour qu'ils appellent à la rescousse non seulement leurs alliés de la ligue péloponnésienne, mais les Athéniens avec lesquels ils avaient conclu une alliance en 481 contre les Perses. Ce ne fut qu'en 459 que les Messéniens capitulèrent contre promesse de sortir sains et saufs du Péloponnèse. Thucydide attribue ce dénouement à un oracle rendu par la Pythie et ordonnant aux Lacédémoniens de « laisser aller les suppliants de Zeus sur le mont Ithôme »²⁹.

De cet ensemble de récits, plusieurs points se dégagent. D'abord, concernant le mode d'action des dieux. Si Apollon frappe en envoyant la maladie, le fléau porté par ses flèches, Poseidon agit en fonction de ses attributs et pouvoirs spécifiques. On sait qu'il est le dieu des profondeurs de la terre en même temps que des flots marins. Son trident ébranle le sol comme il déchaîne les tempêtes. On ne sera donc pas surpris qu'il punisse par séisme interposé et raz-de-marée, tandis que Déméter, comme on le verra, envoie aux hommes la famine en les privant de céréales. Quant au parallèle entre les attitudes de Sparte et d'Athènes, il fait écho à une tradition établie depuis Thucydide et permet d'observer sur un exemple privilégié la dimension politique des lois religieuses et des comportements qu'elles induisent. Enfin on peut observer comment les explications rationalisantes (sur les différentes formes de tremblements de terre ou sur le

comportement des animaux) n'excluent pas le rôle des interventions divines et peuvent au contraire se juxtaposer, voire se superposer à elles.

L'affaire de Cylon

(Thucydide, I, 126)

On est alors à la veille de la guerre du Péloponnèse. L'assemblée des alliés des Spartiates a voté la guerre contre Athènes, mais, tandis que les préparatifs se poursuivent, des émissaires sont dépêchés à Athènes « pour présenter des exigences dont le rejet devait donner aux Péloponnésiens les meilleurs prétextes possibles pour entrer en guerre » (I, 125) ; une première ambassade invite donc les Athéniens à « éloigner la souillure qui offensait la déesse », allusion à l'affaire de Cylon, évoquée aussi longuement par Hérodote et dont le rappel jalonne l'histoire de la démocratie athénienne. En parallèle, les Athéniens invitent les Lacédémoniens à « éloigner la souillure de Ténare » (et, pour faire bonne mesure, « éloigner la souillure qui offensait la Déesse à la Demeure d'Airain »). En se jetant à la figure leurs fautes respectives envers les dieux, les adversaires tentent de mettre ces mêmes dieux de leur côté. Cependant le traitement de l'affaire de Cylon, avec les traditions diverses qui l'accompagnent, permet d'entrer plus avant dans le traitement du sacrilège et de la souillure (*miasma*) et dans les divers moyens que les hommes ont à leur disposition pour apaiser les dieux, ou, mieux encore, prévenir leur colère.

Dans les dernières décennies du VII^e siècle, Cylon, membre éminent de l'aristocratie athénienne et gendre de Théagène, tyran de Mégare, tente de s'emparer de l'Acropole d'Athènes pour établir la tyrannie, mais son coup de main échoue et il se trouve assiégé :

« Cylon et ses compagnons, manquant de vivres et d'eau, se trouvaient en mauvaise posture. Cylon parvint à s'échapper avec son frère, mais les autres, pressés par la faim qui avait déjà causé la mort de certains d'entre eux, allèrent s'asseoir en suppliants au pied de l'autel, sur l'Acropole. Les Athéniens chargés de les surveiller, les voyant mourir dans le sanctuaire, les relevèrent et, après leur avoir promis de ne leur faire aucun mal, les emmenèrent et les massacrèrent. Certains même, furent,

chemin faisant, égorgés près des autels des Déesses Vénérables. Aussi, les responsables de ces exécutions furent-ils déclarés sacrilèges et criminels envers la déesse. Les Maudits furent une première fois bannis par les Athéniens, et plus tard, ils le furent à nouveau par Cléomène le Lacédémonien qui agissait avec une des factions qui divisaient Athènes. Les vivants furent chassés et les ossements des morts jetés hors du pays. Cependant les exilés purent, par la suite, rentrer à Athènes, où leurs descendants vivent encore. » (I, 126 trad. D. Roussel)

Guerre et stasis. La cité menacée

À l'époque où Thucydide écrit ces lignes, c'est Périclès, descendant des Alcéméonides par sa mère, et dirigeant le plus influent alors de la politique démocratique et impérialiste athénienne, que visent les exigences péloponnésiennes de bannissement. Dans la *Vie de Solon* (XII), Plutarque présente les choses de manière plus circonstanciée :

« L'archonte Mégaclos les avait persuadés de descendre de l'Acropole pour se présenter au jugement. Ils avaient attaché un fil à la statue de la déesse, et ils descendaient en le tenant à la main, mais, alors qu'ils passaient devant le sanctuaire des Augustes Déesses, le fil se brisa de lui-même. Mégaclos et les autres archontes se jetèrent alors sur eux, prétendant que la déesse leur refusait le droit des suppliants. On lapida ceux qui étaient hors du sanctuaire ; ceux qui étaient auprès des autels furent égorgés ; seuls réchappèrent ceux qui s'étaient réfugiés en suppliants devant les femmes des archontes. Ces derniers furent alors déclarés impurs et détestés. De leur côté, les partisans de Cylon qui avaient survécu avaient repris des forces, et ils ne cessaient de lutter contre les descendants de Mégaclos. » (1-2)

Le récit de Plutarque confirme la responsabilité partagée des archontes, bien que seul Mégaclos soit nommé par son nom, comme appartenant au *génos* le plus influent. Le fil, symbole de la protection accordée par la déesse, est une fragile garantie, suffisante pourtant, aussi longtemps qu'il n'est pas brisé ; les Déesses Vénérables sont les Euménides, dont la tragédie d'Eschyle qui porte ce nom raconte l'implication dans la prévention des discordes civiles (la *stasis*), aux côtés d'Athéna. Or, le récit de Plutarque

insiste clairement sur le contexte de conflits politiques entre factions et entre le *démos* et les factions aristocratiques qui vont amener à faire appel à Solon :

« À l'époque de Solon, le conflit était à son comble et divisait le peuple. Solon, dont la gloire était déjà grande, s'interposa, avec les principaux Athéniens ; à force de demandes et de remontrances, il parvint à persuader ceux qu'on disait impurs de se soumettre au jugement de trois cents juges choisis en fonction de leur mérite. L'accusation fut intentée par Myron de Phlyées. Les accusés furent condamnés : ceux qui étaient vivants furent exilés ; quant aux morts, on déterra leurs cadavres et on les jeta au-delà des frontières... Dans le même temps, la cité était tourmentée par des craintes superstitieuses et des apparitions ; les devins déclarèrent que l'examen des victimes révélait des sacrilèges et des souillures qui exigeaient des purifications. On fit donc venir de Crète Épiménide de Phaestos... Cet homme avait la réputation d'être aimé des dieux et instruit des choses divines, notamment en ce qui concerne l'inspiration et les Mystères... » (3-7)

Épiménide est présenté par Plutarque comme inspirateur de l'œuvre législative de Solon :

« Et surtout, consacrant et sanctifiant la cité par des expiations, des purifications, et des fondations de sanctuaires, il la rendit obéissante à la justice et plus disposée à s'unir³⁰ ».

On voit bien ici comment sacrilège et conflit politique sont étroitement liés et comment c'est l'existence même de la cité qui est en question. La division dont parle Plutarque, c'est la *stasis*, la menace de la guerre intérieure, et le jugement rigoureux des coupables, et de leur *génos* tout entier, vivants et morts, ne suffit pas à ramener l'ordre. Une autre tradition, rapportée par Diogène Laërce dans sa *Vie d'Épiménide*, parle d'une peste, qui afflige alors les Athéniens et les pousse à faire appel à Épiménide, considéré alors comme « l'homme le plus aimé des dieux » (*theophiléstatos*), pour purifier la cité comme un oracle de la Pythie le leur a prescrit. Ce qui menace les Athéniens, c'est de disparaître en tant que peuple, aussi sûrement que la ville d'Héliké engloutie par Poseidon.

Sur le moyen employé par Épiménide pour purifier la cité, deux traditions sont rapportées par Diogène Laërce. La première parle de brebis blanches et noires, conduites sur l'Aréopage, puis, laissées à leur propre mouvement, sacrifiées au dieu du voisinage, à l'endroit où chacune d'elles se couche. « C'est pourquoi, ajoute Diogène, encore aujourd'hui, il est possible de découvrir dans les demeures d'Athènes des autels anonymes, en souvenir de la propitiation qui fut alors célébrée. » Purifier la ville, c'est la refonder, c'est « réinventer à travers la cité le cheminement de la première marche processionnelle, *pompé*, conduisant la première victime au premier autel »³¹. L'autre tradition, qui insiste sur le lien entre la peste et la souillure liée à l'affaire de Cylon, parle de la mise à mort de deux jeunes gens, Cratinos et Ctésibios, traités comme des *pharmakoi* : ces victimes rituelles expulsées chaque année par les cités ioniennes à l'occasion de la fête apollinienne des Thargélies, « boucs émissaires » chargés des souillures collectives. Une variante de cette tradition laconiquement évoquée par Diogène se trouve citée par Athénée qui la puise chez Néanthe de Cyzique³² dans son ouvrage *Sur les rituels d'initiation* : Cratinos, un beau garçon, qui vivait à Athènes au temps où Épiménide purifiait la cité, donna sa vie volontairement pour le pays qui l'avait nourri et son amant, Aristodème, mourut aussi et ainsi le crime fut expié. On comprend bien la réticence des autres auteurs, notamment de Plutarque, qui insiste sur la figure de Sage d'Épiménide, à retenir cette version où il est question de verser du sang humain. Cependant elle renvoie à un autre volet des récits autour de la colère des dieux et des moyens d'y mettre fin (cf. *infra* autour d'Artémis).

Déméter, d'Éleusis à Phigalie

Déméter la Bienveillante, celle qui nourrit les hommes grâce aux céréales dont elle leur a appris la culture et qui leur a aussi enseigné les lois (*thesmoi*) qui permettent de vivre en cités (la Thesmophore). Celle que les femmes partout honorent par des cultes et des mystères qui ne sont ouverts qu'à elles, Déméter peut aussi être « Noire » ou redoutable quand les humains contrecarrent sans le vouloir ses projets, ou quand les cités oublient son culte. L'*Hymne à Déméter* célèbre la fondation des Mystères d'Éleusis par la déesse comme une façon accordée aux hommes de racheter

la faute de Métanire, en construisant un temple où « les célébrer pieusement ». La reine d'Éleusis a surpris la déesse alors que celle-ci, déguisée en nourrice, plongeait Démophon dans le feu pour lui donner l'immortalité. Au cri d'effroi de la mère répond la colère de la déesse :

« Irritée contre elle, Déméter aux belles couronnes arracha hors du feu, de ses mains immortelles, le fils inespéré que Métanire avait enfanté dans son palais, et le déposa à terre, loin d'elle. Le cœur plein d'un terrible courroux, elle dit en même temps à Métanire à la belle ceinture : "Hommes ignorants, insensés, qui ne savez voir venir votre destin d'heur ni de malheur ! Voilà que ta folie t'a entraînée à la faute la plus grave ! J'en atteste l'onde implacable du Styx, sur quoi jurent les Dieux : j'aurais fait de ton fils un être exempt à tout jamais de vieillesse et de mort, je lui aurais donné un privilège impérissable ; mais maintenant il n'est plus possible qu'il échappe à la mort et aux Kères...

Je suis Déméter la Célébrée, celle qui engendre le plus grand profit et la plus grande joie qui soit aux Immortels et aux hommes mortels. Que le peuple entier m'élève un vaste temple et un autel au pied du temple, en bas de l'acropole et de sa muraille, au-dessus du Puits aux belles danses, sur le saillant de la colline. Je fonderai moi-même des Mystères afin qu'ensuite, en les célébrant pieusement, vous vous efforciez de vous rendre ma volonté favorable". » (Traduction modifiée)

La colère de la déesse ne s'arrête pas à Métanire, mais s'étend à toute la race des mortels, victimes de leur ignorance et de leur folie. C'est pour corriger cette faiblesse inhérente à la race humaine que la Déesse fondera les rites sacrés (*orgia*) qui apportent profit et joie, et, après la mort, une meilleure part (cf. sur les Mystères le ch. 5).

Mais sa colère ne s'adresse pas seulement aux hommes, elle s'adresse aussi aux Immortels qui lui cachent sa fille et qu'elle menace de priver des sacrifices que leur offrent les hommes, en détruisant par la famine l'humanité privée de récoltes :

« Elle aurait sans doute anéanti dans une terrible famine toute la race des hommes mortels et privé ceux qui habitent l'Olympe des honneurs et

de l'hommage glorieux des sacrifices, si Zeus n'y avait songé et n'avait médité dans son esprit. »

Rien n'y fait : ni Iris, l'envoyée spéciale du roi des dieux, ni le cortège des divinités, défilant dans le temple où la déesse voilée de noir en signe de deuil et de colère s'est retirée, jusqu'à ce qu'Hermès, le messager, descende dans la demeure d'Hadès pour obtenir de lui qu'il renvoie auprès de sa mère « possédée d'un terrible courroux », Korè, sa fille, devenue Perséphone. Dès lors, convaincue par Rhéa, sa propre mère et celle de Zeus, Déméter abandonnera sa colère et fera « croître pour les hommes le grain de vie », croissance dont le mystère est associé à celui des rites enseignés « qu'il est impossible de transgresser, de pénétrer, ni de divulguer ».

La Déméter Noire

(Pausanias, VIII, 42)

Cette terrible colère de la déesse se trouve déclinée sous d'autres formes en d'autres lieux où se pratiquent des mystères ou des cultes de Déméter. Ainsi, en Arcadie à côté d'Érinys la « Vengeresse » à Thelpoussa (Paus. VIII, 25,7), on rencontre, à Phigalie, une Déméter *Melaina* : « la Noire ». Selon le mythe rapporté par Pausanias, la fureur de la déesse, due d'abord à l'enlèvement de Korè, se change en fureur contre Poseidon, qui a abusé d'elle pendant la quête de sa fille, avant qu'elle ne s'apaise et ne devienne *Lusia*, « Apaisée », après un bain dans la rivière du Ladon. À Phigalie, c'est encore pour signifier sa colère contre Poseidon, dont elle conçoit une fille : Despoina, la « Maîtresse » et exprimer son deuil de l'enlèvement de Perséphone, qu'elle s'enveloppe d'un vêtement noir et se retire dans une caverne. Suit un récit parallèle à celui de l'*Hymne homérique*. Les hommes sont frappés de famine et les dieux, par contrecoup, privés de leurs sacrifices. Dans la tradition arcadienne, c'est Pan, le dieu des espaces non cultivés, qui découvre Déméter ; convaincue par les Moires, que Zeus lui a envoyées, Déméter abandonne sa colère et les Phigaliens établissent pour elle un culte dans la caverne, consacrée par une statue de bois thériomorphe : tête de cheval, serpents et autres bêtes sauvages, renvoyant à des connaissances réservées aux hommes « bien informés ». Si la statue archaïque avait déjà disparu dès l'époque classique, nous apprend

Pausanias, une idée de ces figures thériomorphes nous est suggérée par le rapprochement avec des figurines à tête de bélier ou d'autres animaux, retrouvées dans le *megaron* du sanctuaire de Lykosoura et que l'on interprète comme des ex-voto offerts par les participants aux cérémonies, ou encore les figures sculptées sur le voile de pierre de la statue du groupe de Despoina à Lykosoura, où avaient lieu des Mystères, dont quelques aspects peuvent aujourd'hui être reconstitués grâce aux trouvailles archéologiques³³.

Figure 19 Détail du voile de Lykosoura



Source : Le voile de Déméter de Lykosoura (fragment), Musée archéologique d'Athènes, photo E. Sérafis, cliché 36651.

Mais à Phigalie, alors que la colère de la déesse contre les dieux est apaisée, elle va s'élever contre les hommes, jusqu'à menacer leur survie même. Tout vient, raconte Pausanias qui transmet la tradition locale telle qu'il la découvre lors de son périple à travers la Grèce, au II^e siècle de l'ère chrétienne, de l'abandon du culte, après la destruction de la statue de Déméter par un incendie...

« Or (les Phigaliens) ne savent ni de qui cette statue était l'œuvre, ni comment elle fut brûlée. Mais, après la disparition de l'ancienne statue, ils ne se soucièrent pas d'en consacrer une nouvelle à la déesse. Ils négligèrent pour la plupart les fêtes et les sacrifices qui lui étaient dus, jusqu'au jour où la terre devint stérile ; et comme ils étaient venus en suppliants, la Pythie leur rendit cet oracle :

"Arcadiens Azanes, mangeurs de glands, vous qui habitez Phigalie, l'ancre caché où Déo a mis au monde un cheval, vous êtes venus chercher la fin de la famine dont vous souffrez, vous qui, seuls à connaître deux fois le genre de vie errant, êtes seuls aussi à revenir à la nourriture sauvage. Déo avait mis fin pour vous à la vie errante. Déo vous y a rendus, vous qui étiez devenus lieurs de gerbes et mangeurs de gâteaux, parce qu'elle était privée de la part d'honneurs que lui avaient reconnue les hommes d'autrefois, et de ses anciens privilèges. Elle vous fera bientôt vous dévorer les uns les autres et vous nourrir de vos enfants, si vous n'apaisez pas sa colère par des libations de tout le peuple et si vous ne remettez pas en ordre son ancre profond par des honneurs divins."

Lorsque les Phigaliens apprirent l'oracle, ils honorèrent Déméter encore plus qu'ils ne l'avaient fait autrefois, et ils commandèrent une statue de la déesse à Onatas d'Égine, le fils de Micon... » (Traduction de l'auteur L.B.)

Pausanias date cette aventure par l'œuvre du sculpteur, contemporain d'Hiéron de Syracuse et de son fils Deinoménès, dédicataire de deux offrandes consacrées à Olympie pour des victoires de course de chars remportées par son père, et dont Pausanias cite les inscriptions en témoignage. Si l'antique statue thériomorphe n'a ni âge ni auteur connu, et est ainsi située du côté du mythe, la seconde est, par l'insistance de

Pausanias, résolument enracinée dans un temps historique. La colère de Déméter (ou Déo), par le truchement de l'oracle de Delphes, acquiert une proximité très grande : sa menace pèse à travers cette histoire, sur tout nouvel oubli du culte et acquiert, grâce au récit de Pausanias, une portée qui va bien au-delà de Phigalie et de l'Arcadie même. C'est au début de ce livre VIII où il raconte l'Arcadie, que Pausanias a évoqué la « méchanceté » du temps où il vit, pour l'opposer au temps que nous appellerions « mythique » où les hommes partageaient la table des dieux. À Phigalie, comme pour donner plus de portée et d'actualité à la tradition qu'il rapporte, Pausanias a accompli le rituel sacrificiel, qui consiste en une offrande non sanglante de produits naturels et végétaux, à l'exclusion des céréales : le rite, à sa manière, redouble ainsi les paroles de l'oracle, qui mettent fortement l'accent sur le lien entre Déméter et précisément les céréales, présentées comme indissociables de la vie civilisée. Le récit suggère de comprendre le sacrifice comme une remémoration rituelle des menaces de Déméter de les priver à jamais des bienfaits qu'elle a apportés aux hommes avec le blé et le pain, symboles pour les Grecs de la vie cultivée. En oubliant les rites du culte démétrien, les Phigaliens se sont mis en marge de cette vie. Ce qui les menace, pire encore, c'est une régression à l'état sauvage, au-delà même du monde des bêtes, qui, elles, ne dévorent pas leurs petits. La vie errante dans laquelle les hommes se nourrissent de glands, c'est la vie sans Déméter, sans l'agriculture et la vie des cités ; mais cette vie nomade n'est pas la sauvagerie généralisée annoncée aux hommes oublieux des dieux. L'oracle d'Apollon est là justement pour donner aux hommes une chance de reconnaître leurs erreurs et se réconcilier avec leurs dieux. C'est ce que les Phigaliens ont fait en offrant une nouvelle statue à Déméter et en rétablissant son culte. Mais comment comprendre que cette seconde statue, si clairement évoquée par le Périégète ait à son tour disparu sans laisser de trace, même dans la mémoire de la plupart, sauf un très vieil homme qui évoque, pour Pausanias, son souvenir ? C'est précisément sur cette disparition lourde de menace, que s'achève le long épisode consacré à la Déméter noire de Phigalie et à son culte :

« Quant à la statue exécutée par Onatas, elle n'existait plus de mon temps, et la plupart des Phigaliens doutaient qu'elle eût jamais existé. Toutefois, le plus âgé de ceux que j'ai rencontrés m'a dit que, trois

générations avant lui, des pierres étaient tombées sur la statue du plafond de la grotte ; qu'elle avait été brisée par leur chute et qu'elle avait ainsi, disait-il, complètement disparu ; et, de fait, on voyait encore dans le plafond l'endroit d'où les pierres s'étaient détachées. »

Hippolyte entre Aphrodite et Artémis

S'il n'y a pas de limite au déchaînement de la colère des divinités oubliées ou dédaignées, la seule réparation possible passe par le culte, seul mode de communication durable entre les hommes et les dieux, comme l'atteste entre cent autres la tradition de Phigalie et comme le répètent inlassablement les tragédies d'Euripide. Le modèle, on le trouve dans la fondation du culte des Érinyes devenues, pour les Athéniens, Euménides, c'est-à-dire « Bienveillantes », au pied de l'Acropole grâce à l'intercession d'Athéna et à la suite de la création du tribunal de l'Aréopage, pour juger le crime d'Oreste (Eschyle, *Les Euménides*). Mais c'est surtout chez Euripide que ce modèle de conclusion de la tragédie s'impose, en commençant par l'aventure d'Hippolyte qu'Aphrodite punit de son mépris pour son domaine et les honneurs qui lui sont dus, en provoquant le désastre qui engloutit la maison de Thésée³⁴.

La tragédie d'*Hippolyte* traite de la colère d'un dieu ou plutôt d'une déesse qui entraîne dans sa vengeance une lignée tout entière à partir de la faute d'un seul. La faute relève d'une forme d'impiété délibérée. Le jeune et bouillant Hippolyte, fils de Thésée et de « l'Amazone », refuse de rendre à Aphrodite l'hommage qui lui est dû. Bien plus, il dédaigne ostensiblement son autel, pour réserver toutes ses offrandes et prières à Artémis. La disposition scénique souligne l'offense en plaçant de chaque côté de la porte du palais de Thésée qui figure le décor, une statue et un autel, consacrés, les uns à Artémis, les autres à Aphrodite.

Tout est dit dès la première scène, aussitôt après le Prologue où Aphrodite expose les raisons de son courroux et les mesures qu'elle va prendre pour punir l'impie. Le comportement d'Hippolyte semble fait pour donner raison à la déesse et confirmer son jugement :

L'impiété d'Hippolyte

(v. 71-113)

« — *Hippolyte (tourné vers Artemis) :*

Chère maîtresse, accepte pour tes cheveux d'or
cette couronne que t'offre ma main pieuse.

Car seul parmi les mortels j'ai le privilège
De t'approcher, de te parler.

Si je ne vois point ton visage, du moins j'entends ta voix.

Puissé-je terminer ma vie ainsi que je l'ai commencée.

— *Un vieux serviteur :*

Seigneur, car c'est aux dieux qu'on doit le nom de maîtres,
Voudras-tu recevoir de moi un sage avis ?

— *Hippolyte :*

Certes, le refuser serait montrer peu de sagesse.

— Connais-tu bien la loi qui régit les humains ?

— Non pas. Au surplus que me veut ta question ?

— C'est qu'on déteste l'orgueilleux trop chiche de son amitié...

Parmi les dieux crois-tu qu'il en aille autrement ?

— Non puisque nos lois nous viennent des dieux.

— Comment alors refuser ton salut à la déesse vénérable...

— Quelle déesse ? prends garde à ce que tu vas dire.

— La voici, debout près du seuil, c'est Aphrodite.

— Je la salue de loin car je suis pur.

— Elle est grande pourtant, honorée en tout lieu.

— Chacun se choisit ses amis, parmi les dieux, parmi les hommes.

— Puisses-tu être sage, puisses-tu être heureux.

— Je n’aime pas les dieux qu’on adore la nuit.
— Il faut, mon fils, servir les dieux comme ils le veulent.
— *Hippolyte* (se détournant brusquement) :
Allons mes compagnons, entrez dans la maison,
préparez le repas. Il est plaisant après la chasse
de trouver table garnie. Il faudra aussi étriller
les chevaux. Je veux les atteler aux chars
quand j’aurai bien mangé et les exercer comme il faut.
Quant à ta Cypris, je la salue bien. »

Hippolyte le chasseur ne veut connaître qu’Artémis et « choisir ses amis » parmi les dieux comme parmi les hommes. Première offense contre la divinité, comme le lui rappelle, en vain, le serviteur qui dialogue avec lui. Mais, en Artémis la protectrice des chasseurs (v. 60), il honore la déesse vierge, (cf. le chant des serviteurs) comme la prairie où il a cueilli les fleurs de sa couronne, prairie « préservée », « intacte », arrosée par la Pudeur. La même inclination qui l’attache à Artémis l’écarte d’Aphrodite, la déesse « qu’on adore la nuit », moment des rencontres amoureuses et de leur accomplissement. Deuxième faute, contre Cypris, mais à travers elle contre l’ordre même du monde. La pureté qu’il revendique (v. 102) revient à refuser à Aphrodite la part qui lui revient dans la distribution des honneurs qui attribue à chaque olympien son domaine et assure ainsi l’équilibre des forces et la continuité des générations. Après le temps de la chasse, conçue comme initiation des éphèbes, doit venir le temps du mariage qui assurera aux lignées leur descendance et aux cités leur perpétuation. Après le temps d’Artémis, celui d’Aphrodite. La faute d’Hippolyte est celle d’autres jeunes chasseurs, tels Melanion ou la belle Atalante, qui n’ont pas su passer d’un temps à l’autre³⁵.

L’impiété mise en scène dans le personnage d’Hippolyte ne concerne pas un individu isolé mais le monde auquel il appartient et qu’il ignore superbement. C’est ce dont le vieux serviteur tente de le convaincre vainement avant de s’adresser directement à la déesse pour essayer de désarmer sa colère légitime. Le vieil homme n’est pas, comme on a voulu le

voir, un représentant d'une piété « populaire » et ignorante en face d'un précurseur des « religions de la personne »³⁶. C'est inverser les rôles et brouiller la lecture que pouvait en faire un spectateur du V^e siècle. Le serviteur est le « sage » (cf. v. 106 et 215) en face d'un jeune étourdi emporté par son orgueil. Hippolyte n'est-il pas, dira-t-on, un favori d'Artémis (v. 84-86) qui jouit d'un commerce privilégié et unique avec la déesse ? Comment comprendre cette relation étrange qui enivre Hippolyte et a conduit plus d'un commentateur moderne à faire de lui une exception annonciatrice d'une piété nouvelle ? Ne peut-on penser que la déesse est flattée par cette adoration qui l'élit parmi toutes les déesses et fait d'elle « la plus belle des vierges de l'Olympe » (v. 71) ? Elle qui défend sa virginité et punit ceux qui l'ont vue, fût-ce par accident (cf. Tirésias et Actéon) ? Tout se passe comme si ce choix exclusif d'Hippolyte en la flattant la conduisait à l'encourager dans une attitude dont elle ne peut ignorer le danger pour un mortel. Cet encouragement on peut le deviner aux vers 85-86 : « Seul entre les mortels », se flatte Hippolyte, « je possède ce privilège : je suis à tes côtés et j'échange avec toi des paroles, j'entends ta voix sans voir ton visage. » Privilège qui est confirmé à la fin de la tragédie, quand Artémis tente de consoler celui qui va mourir en lui rappelant son « amitié » : « Mon amitié te suit dans la mort » (1394 et 1398). Mais cette Artémis est aussi la déesse redoutable qui promet contre Aphrodite une vengeance à la mesure de la souffrance d'Hippolyte, prise sur « l'homme de tous qui lui est le plus cher » (Adonis ?) On est bien loin, semble-t-il, de cette sorte de mysticisme que certains ont voulu lire dans l'aventure d'Hippolyte.

Malheur des hommes et pouvoir des dieux

Comment concilier le malheur des hommes et le respect des dieux ? N'est-ce pas la question que pose inlassablement la tragédie, par exemple par la voix du chœur exprimant sa pitié pour Hippolyte défiguré et pour la maison de Thésée frappée par un « double deuil infligé par un dieu » ? Ou encore par la voix d'Hippolyte s'exclamant au moment de mourir : « Ah ! le malheur des hommes devrait pouvoir retomber sur les dieux. » À quoi Artémis répond « laisse-moi faire » en promettant d'atteindre Aphrodite à travers un autre homme. Ce qui est en question c'est, toujours, les rapports établis entre le monde des hommes et le monde des dieux et l'équilibre

général dont Zeus est le garant. Au moment où Ulysse, ramené chez lui par les Phéaciens, touche enfin à la terre d'Ithaque, Poseidon, l'Ébranleur du sol (*Enosichthôn*), s'en vient prendre l'avis de Zeus (*Od.*, XIII, 128-164) :

« Quel respect (*timê*) Zeus le Père, auront encore pour moi les dieux, les Immortels, quand les mortels me bravent, même ces Phéaciens qui sont nés de ma race ?... Zeus, l'Assembleur des nues lui fit cette réponse : "Misère ! que dis-tu ? les dieux te mépriser, toi l'Ebranleur du sol à la force géante !... Je voudrais bien les voir ne pas te respecter, toi, leur aîné, leur chef ! Mais s'il est des mortels dont l'audace se croit de force à te braver, n'as-tu pas aujourd'hui et demain la vengeance ? Fais comme il te plaira pour assouvir ton cœur". »

On connaît la suite, et le destin qui attend le navire phéacien au retour d'Ithaque :

« Il dit et l'ébranleur de la terre eut à peine entendu qu'il s'en fut en Schérie, en terre phéacienne, et là, il attendit. Le croiseur, arrivant du large était tout proche ; il passait en vitesse ; l'Ebranleur de la terre fit un pas, étendit la main et, le frappant, l'enracina au fond des eaux comme une roche. Puis il s'en retourna. »

Chaque fois que l'équilibre est menacé, il s'agit de le rétablir, d'une manière ou d'une autre. C'est ce que semble illustrer le dénouement de la tragédie d'Hippolyte et l'espèce de théologie formulée par Artémis dans l'*Exodos*. Le « ressentiment » d'Aphrodite était justifié par le mépris affiché d'Hippolyte pour elle et pour ses privilèges : « les dieux ont une loi qui leur interdit à chacun de gêner le désir d'un autre ». La vengeance exercée par les flèches d'Artémis (v. 1422 : « mes flèches que nul n'évite ») rétablira l'équilibre des pouvoirs entre les deux déesses, la déesse nocturne, celle qui protège les amours et encourage la rencontre des couples et celle qui a choisi la virginité. Les relations particulières entre un mortel et une divinité doivent se plier à la loi générale qui ne souffre pas d'exception. Le culte établi par Artémis à Trézène, en l'honneur d'Hippolyte, exprime d'ailleurs cet équilibre reconquis.

Le poète, le culte et le héros

Hommage à la virginité, il sera rendu par les jeunes filles à la veille de leurs noces, c'est-à-dire au moment d'abandonner cette virginité et de passer dans le domaine d'Aphrodite, déesse du mariage, et il célébrera l'amour de Phèdre, en même temps que le malheur d'Hippolyte :

« Pour toi, infortuné, comme loyer de tes épreuves
je t'accorderai les plus grands honneurs dans cette ville de Trézène.
Les jeunes filles à la veille des noces
Couperont pour toi leurs cheveux, et pendant de longs siècles
Tu recevras un tribut de regrets et de larmes.
Les pensées des jeunes filles, vers toi toujours tournées
Leur inspireront des chansons. Jamais ne se perdra dans le silence
Et dans l'oubli, l'amour que Phèdre conçut pour toi. » (v. 1423-1430)

Lorsqu'Euripide, en 428, propose aux Athéniens ce récit de l'amour de Phèdre et de la fondation du culte d'Hippolyte à Trézène, il les inscrit dans une géographie cultuelle qui leur donne un écho et le poids de la réalité. Le poète puise dans la tradition cultuelle et mythique et lui donne une épaisseur nouvelle. Deux inscriptions datées du V^e siècle attestent l'existence d'un sanctuaire d'Aphrodite *epi hippolutou* sur la pente sud de l'Acropole³⁷ ; d'autre part, un culte d'Hippolyte attaché à un *mnêma Hippolutou* c'est-à-dire à un sanctuaire héroïque (et importé de Trézène, pour remercier les Trézéniens de leur accueil au moment de Salamine, selon Calame) est attesté sur cette même pente sud. Peut-on voir une allusion à ces sanctuaires dans les vers 29-33 de la tragédie ?

« Avant de venir de l'Attique à Trézène
au flanc du rocher de Pallas, d'où le regard
s'étend jusqu'ici (comprendre : "jusqu'à Trézène") (Phèdre) érigea un
temple de Cypris,
s'avouant du coup amoureuse. Je décidai
de m'y nommer un jour la Cypris d'Hippolyte. »

Même si, pour certains commentateurs (dont L. Méridier), ces vers sont interpollés, il existait, dès l'époque de la représentation d'*Hippolyte*, un sanctuaire consacré à Aphrodite sur le flanc sud de l'Acropole³⁸.

Quant au rituel proposé aux vierges de Trézène par Artémis, et au culte dont elle annonce la création, il renvoie à un complexe extra-urbain dont Pausanias atteste la permanence au II^e siècle de notre ère ;

« Il y a un stade qui porte le nom d'Hippolyte et, au-dessus, un temple d'Aphrodite Kataskopia (celle qui observe ou qui protège "la guetteuse"). De là en effet, lorsqu'Hippolyte s'exerçait, Phèdre, éprise de lui, l'observait. Là poussait encore un myrte dont les feuilles sont percées de trous. Quand Phèdre souffrait et ne trouvait aucun répit à sa passion, elle exprimait son désespoir en marquant les feuilles du myrte. Il y a aussi le tombeau de Phèdre, non loin de la tombe d'Hippolyte, non loin du myrte. » (II, 32, 3)

Tout un complexe s'était donc inscrit dans le paysage et la tradition (on montrait même la maison d'Hippolyte) à partir de l'histoire du jeune héros retravaillée par Euripide et enrichie par des réinterprétations locales³⁹.

En effet, si le mythe dont il s'inspire dans sa tragédie a bien été emprunté par Euripide à la légende trézénienne, où un culte du héros Hippolyte existait depuis longtemps, c'est grâce à la tragédie attique et dans la forme qu'elle lui avait donnée qu'il s'est répandu à partir du V^e siècle au point que Plutarque, au I^{er} siècle, peut écrire : « Quant aux malheurs que Thésée éprouva du fait de son fils et de Phèdre, comme les historiens ne contredisent en rien les poètes tragiques, il faut admettre que les choses se sont passées comme ces derniers le racontent tous⁴⁰. »

Artémis et le sang des humains

La tragédie d'*Hippolyte* est sans aucun doute un écho de la réflexion d'Euripide sur la colère des dieux et leur ressentiment, plus largement sur le rôle des dieux dans la vie des hommes, réflexion qui parcourt son théâtre comme le suggère entre autres le parallèle entre les *Bacchantes* et *Hippolyte*, parallèle entre deux divinités impitoyables et leurs victimes. Faut-il y voir la réflexion individuelle d'un poète ou le reflet de la pensée d'une époque ? Quelle est l'influence de la pensée philosophique et

sophistique qui a marqué le milieu intellectuel dans lequel a évolué Euripide ? Jusqu'où les spectateurs athéniens suivaient-ils le poète ? Dans quelle mesure enfin cette dimension redoutable de la figure des dieux marquait-elle le rapport des Grecs à leurs divinités ? On peut penser que si elle est particulièrement attachée à la figure de certains dieux, elle est une composante irréductible du divin en tant que tel. Les dieux sont par nature terribles aux humains, même si le culte peut les rendre bienveillants et favorables. C'est même peut-être la fonction première du culte de les disposer à écouter les hommes en accueillant leurs offrandes et leurs prières, avant même d'accorder quelque bienfait que ce soit. Artémis elle-même, qui se prête ici à une relation privilégiée avec un homme et qui s'indigne de la cruauté d'Aphrodite, est une des déesses dont les manifestations sont les plus redoutables comme l'attestent un certain nombre de ses cultes. N'est-ce pas elle qui exige du sang humain dans les mythes attachés à ses cultes d'Aulis (Iphigénie), de Tauride (Oreste et les étrangers de passage), de Brauron (sacrifice de substitution), d'Halai Aphranides ? Il faudrait encore parler d'Artémis Orthia à Sparte ou Triklaria à Patras. Dans cette cité, c'est le courroux (*mênima*) d'Artémis qui provoque stérilité du sol et maladies et seul un double sacrifice humain pourra y mettre fin. C'est du moins la tradition que Pausanias rapporte (VII, 19,3). La cause du courroux est une faute humaine contre la déesse : Mélanippe et Comaetho, prêtresse d'Artémis, se rencontraient dans son sanctuaire pour s'y unir. La déesse, par la voix de l'oracle de Delphes, exige, pour faire cesser les fléaux qui frappent le pays, le sacrifice des deux jeunes gens et un sacrifice annuel d'un garçon et d'une fille choisis parmi les plus beaux, jusqu'à ce qu'un autre oracle amène dans le pays le héros Eurypyle et une image de Dionysos qui permettront à la rivière où étaient sacrifiées les victimes de devenir *Meilichos* : « l'Apaisée ».

*Figure 20 Artémis et Apollon sur l'ordre de
leur mère Létô massacrent les enfants de
Niobé
(Un châtiment de l'hubris)*



Source : Cratère des Niobides, Musée du Louvre,
d'après Martine Denoyelle, *Le cratère des Niobides*, Éd.
de la RMN, coll. Solo, 1997, p. 11.

Selon les lieux, le récit qui met en scène la colère de la déesse et les façons d'y répondre sont différentes, mais l'exigence de sang humain est récurrente, jusqu'à ce qu'un oracle ouvre une issue qui, le plus souvent, propose un geste substitutif.

Artémis Orthia à Sparte

À Sparte, les habitants des quatre villages qui constituent la cité s'entretuent à l'occasion d'un sacrifice à Artémis et souillent de leur sang l'autel de la déesse. Les survivants sont exterminés par un fléau. Un oracle enjoint d'ensanglanter l'autel en désignant la victime par le sort, jusqu'à ce que Lycurgue, le sage législateur, transforme le sacrifice en flagellation des éphèbes (Pausanias III, 16.10).

Dans la *République des Lacédémoniens* de Xénophon, le témoignage le plus ancien, le rituel de l'autel d'Orthia est déjà attribué à Lycurgue, mais il consiste à fouetter les enfants qui se laissent prendre en volant les fromages déposés sur l'autel :

« Après avoir établi qu'il était beau de voler à l'autel d'Orthia le plus grand nombre de fromages, il enjoignit à d'autres de fouetter les voleurs. Il voulait montrer par là qu'on peut, au prix d'une souffrance de peu de durée, s'assurer le plaisir d'une gloire durable. » (II, 9)

Il s'agit ici de se montrer voleur adroit en échappant au fouet. J.-P. Vernant⁴¹ y voit un *agôn* rituel entre deux groupes de jeunes, comme d'autres combats du même type attestés à Sparte. L'accent est mis sur la compétition, non sur l'effusion de sang.

Mais pour Pausanias, le sang des éphèbes continue à satisfaire le goût de la déesse pour le sang humain, sans qu'il y ait sacrifice. Le passage au présent indique le passage à la description du rite, donné comme un héritage d'un temps ancien et toujours pratiqué à l'époque de Pausanias :

« La prêtresse se tient devant les éphèbes, le *xoanon* entre les mains. Il est petit et léger. Mais si ceux qui frappent les éphèbes, influencés par la beauté ou le rang de l'un d'eux, frappe moins fort, la prêtresse sent le *xoanon* s'alourdir et a du mal à le tenir. Elle accuse alors ceux qui tiennent le fouet. Ainsi la statue qui vient de chez les Taures et de leurs sacrifices aime toujours le sang humain » (III, 16,11)⁴². »

L'*aition* rapporté par Pausanias et commenté par lui suggère plusieurs remarques. Notamment, il fait apparaître la flagellation comme un substitut de sacrifice. D'autre part, elle concerne des éphèbes et se prête par là à des rapprochements avec d'autres rituels considérés comme des rituels de passage. Mais l'histoire du rituel présente cette fonction et ces modalités

comme une transformation d'un rituel plus ancien. Enfin ce goût du sang humain est attribué à une figure d'Artémis donnée comme d'origine barbare, puisque le *xoanon* ne serait autre que la statue rapportée de Tauride par Iphigénie, selon la version mise en scène par Euripide.

Dans la version de Pausanias, la flagellation est présentée d'abord comme une épreuve d'endurance (*kraterias agôn*) ; mais selon Plutarque, qui y revient à deux reprises, l'épreuve va jusqu'à la mort et seuls les plus résistants en sortiront vivants :

« De nos jours encore, nous l'avons vu, de nombreux éphèbes se laissent battre à mort devant l'autel d'Artémis *Orthia* » (*Vie de Lycurgue*, 18,2) ; « Ils étaient déchirés à coups de fouet pendant toute la journée à l'autel d'Artémis *Orthia*, souvent jusqu'à en mourir ; ils le supportaient joyeux et fiers, rivalisant pour la victoire à qui d'entre eux supporterait le plus longtemps et davantage d'être frappé. Et celui qui l'emporte a le plus grand renom. Cette compétition est appelée *diamastigosis* ; elle a lieu chaque année. » (*Coutume des Spartiates*, 40,239d).

On reconnaît ici la discrétion de Pausanias sur toutes les manifestations des cultes sanglants qu'il réproue, et son souci de mettre l'accent sur la « sagesse » des Grecs et de leurs dieux. La flagellation, dans sa version, s'explique par la transformation d'un rituel plus ancien et apparaît comme un substitut d'un sacrifice humain « antique »⁴³. D'autre part, le « goût du sang humain » est attribué à une figure d'Artémis donnée comme barbare par son origine : « La statue qui vient de chez les Taures et de leurs sacrifices. » Or, si Pausanias est la seule de nos sources à donner cette version sur Artémis *Orthia*, le parallèle entre le culte de la Tauropole et celui de Brauron, est certainement ancien. Divers cultes d'Artémis sont par ailleurs liés à des rites d'initiation qui impliquent le rachat par le sang. Ce n'est pas sans raison qu'Euripide associait dans *Iphigénie en Tauride* le culte de Brauron où Iphigénie devait être « porte-clés » de la déesse et celui d'Halai Araphénides où le culte de la Tauropole exigeait quelques gouttes de sang humain en rachat de la vie d'Oreste⁴⁴. Rites d'initiation mais aussi cultes consacrés à des divinités qui ont à voir avec le sang des femmes et notamment l'accouchement. Si Artémis, à Brauron, préside aux initiations des fillettes, Iphigénie y reçoit les vêtements des femmes mortes en

couches. Ailleurs, Artémis est associée non seulement à Iphigénie mais aussi à Hécate et à Ilithyie, la déesse des accouchements.

Revenons une fois encore à Euripide qui, dans le dénouement d'*Iphigénie en Tauride*, donne la parole à Athéna pour instituer un culte en l'honneur d'Artémis afin d'apaiser la déesse frustrée du sacrifice humain qui lui était dû selon le rite local. Dans les vers qui suivent, elle interpelle le roi de Tauride, lancé à la poursuite d'Oreste et d'Iphigénie qui fuient vers Argos avec la statue d'Artémis.

De Tauride en Attique

« Où vas-tu roi Thoas, où veux-tu les poursuivre ? Écoute mes paroles. Ce sont celles d'Athéna. Arrête ta poursuite, et cesse de presser les flots de ton armée. Oreste, obéissant aux prophéties de Loxias, vint en ces lieux pour échapper à la fureur des Erynies, pour ramener sa sœur en Argos, et porter l'image sacro-sainte en mon pays d'Attique, ce qui doit mettre fin à ses malheurs présents. Ce discours est pour toi. L'homme que tu voudrais tuer en le prenant grâce aux flots agités, Oreste, Poseidon déjà sur ma prière laisse partir sa nef sur une mer sans vagues.

Et toi, Oreste, apprends à quoi je t'exhorte ; car, absent, tu entends la voix de la déesse. Va donc, pars, emportant ta sœur et la statue. Mais quand tu toucheras à la divine Athènes, sache qu'il est un lieu près des confins extrêmes de l'Attique, voisin des rocs de Carystos, lieu sacré que mon peuple appelle Halai. Là-bas élève un temple, érige en ce temple l'image, dont l'épiclèse rappellera et la Tauride et les maux endurés au temps où tu errais comme sous l'aiguillon des Furies : désormais les mortels connaîtront la déesse sous l'invocation d'Artémis Tauropole. Et institue ce rite : aux fêtes de ce temple, que le prêtre, en rachat de ton immolation, touchant de son épée le cou d'un homme, en fasse jaillir un peu de sang : la piété l'exige, et l'honneur d'Artémis en sera satisfait. Et toi, Iphigénie, près des saintes collines de Braurôn, tu seras porte-clefs de son temple : on t'y inhumera après ta mort ; à toi, l'on y consacrera les somptueux tissus que laisseront chez elles les femmes mortes en couches. » (v. 1435-1467)

Ces récits alimentent les débats autour de la question du sacrifice humain en Grèce ancienne. Survivance de pratiques archaïques voire pré-historiques dont les cultes de l'époque classique conserveraient des substituts ? Pures représentations qui exprimeraient l'horreur d'un tel sacrifice ? Ou encore pratiques d'initiation dans lesquelles la mort infligée ne serait que symbolique ? Autant d'hypothèses qui ont été avancées mais qui ne tiennent peut-être pas assez compte de la variété des contextes et des figures divines. Que les Grecs aient fortement vécu la violence des exigences divines et l'impossibilité d'y échapper s'exprime en tout cas sans équivoque dans les récits attachés à un certain nombre de cultes⁴⁵.

¹ Au moins selon l'une des versions du mythe ; cf. Callimaque, *Hymne à Pallas*, v. 107-116 et l'analyse de Fr. Frontisi-Ducroux, *L'homme-cerf et la femme-araignée*, Gallimard, Paris, 2003, p. 95-112.

² *Il.*, IV, v. 73 et s.

³ *Od.*, III, v. 371 et s.

⁴ Cf. Hésiode, *Théogonie*, v. 591-592. De la femme, modelée par Héphaïstos à la demande de Zeus, « sont sorties la race, les tribus des femmes, terrible fléau, qui habitent parmi les hommes mortels », cf. *infra*.

⁵ *Théogonie*, v. 508-617. Cronos et Japet, le père de Prométhée, sont deux Titans, nés de Gaia et d'Ouranos. Cf. Hésiode, *Théogonie* et le commentaire de J.-P. Vernant dans le *Dictionnaire des mythologies* édité par Y. Bonnefoy, Flammarion, 1981 ; repris dans la traduction de la *Théogonie* par A. Bonnafé aux éditions Rivages, 1993.

⁶ V. 558-560.

⁷ V. 567-569 et v. 600 à 617.

⁸ V. 503-507.

⁹ V. 43-96. Sur l'analyse approfondie de ces récits autour du premier sacrifice et de la première femme, on lira J.-P. Vernant, « À la table des hommes », dans *La cuisine du sacrifice*, p. 37-132 et, du même auteur, *Pandora*, dans *Eve et Pandora*, J.-Cl. Schmitt éd., Gallimard, Paris, 2001, p. 29-39.

¹⁰ V. 28-41.

¹¹ V. 201-286.

¹² V. 127-142.

¹³ Sur ce dieu « nocturne » au courroux terrible, on lira M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, Paris, 1998.

[14](#) J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique* Paris, 1953 ; J. Fontenrose, « The Cuit and Myth of Pyrrhos at Delphi », dans *University of Caloformia Publications in Classical Archaeologia*, IV, 3 (1963) p. 191-266 ; J. Pouilloux, « La mort de Néoptolème à Delphes », dans *Énigmes à Delphes*, J. Pouilloux et G. Roux, Paris, 1963 p. 103-122 ; G. Roux, « Meurtre dans un sanctuaire sur l'amphore de Panaguristé », dans *Antike Kunst*, 7, 1964, p. 30-40.

[15](#) V. 1145-1157, traduction modifiée.

[16](#) V. 1238-1242, traduction modifiée.

[17](#) V. 60-61. *Loxias* : une des épithètes d'Apollon fait de lui l'*Oblique*, à cause de ses oracles ambigus.

[18](#) Sur ces fêtes d'accueil des dieux en tant qu'hôtes des hommes cf. M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, Paris, 1998, plus particulièrement, sur Apollon meurtrier de Néoptolème, et les implications multiples de leur relation, p. 186-194. Cf. aussi L. Bruit, « Sacrifices à Delphes. Sur deux figures d'Apollon », dans *RHR*, CCI-4/1984, p. 339-367 ; M. H. Jameson, « Theoxenia », R. Hägg éd., *Ancien Greek Cuit Practice from the Epigraphical Evidence*, Stockholm, 1994, p. 35-57.

[19](#) Hérodote, VIII, 37-39.

[20](#) Cf. ch. 2.

[21](#) Cf. pour ce dernier l'hypothèse de M. Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, p. 175-178.

[22](#) Traduction Marie Delcourt-Curvers.

[23](#) Euripide, dans la tragédie, emploie tantôt le mot ménades tantôt celui de bacchantes pour désigner les femmes qui accompagnent Dionysos et les Thébaines habitées par la folie du dieu.

[24](#) Rituel sacrificiel qui consiste à déchirer la victime avant d'en consommer la chair crue (ômophagie), attribuée aux fidèles de Dionysos.

[25](#) Encore un sujet à la bibliographie immense. Cf. par exemple, J. Roux, *Euripide, Les Bacchantes*, Paris, 1970, Ch. Segal, *La musique du sphinx*, Paris, 1987 ; F. Zeitlin, *Playing the other, Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago-Londres, 1996, H. P. Foley, *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca et Londres, 1985 ; J.-P. Vernant, « Le Dionysos masqué des *Bacchantes* d'Euripide », dans *Mythe et tragédie II*, J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet eds., p. 237-270.

[26](#) Livre XV, ch. 48-49 trad. de l'auteur (L.B.).

[27](#) *Géographie* 8.7.2 ; cf. les commentaires de Y. Lafond, éditeur du livre VII de Pausanias aux Belles Lettres et la bibliographie, notamment L. Prandi, « La rifondazione del "Panionion" e la catastrofe di Héliké (373a.C.) », dans *Contributi dell'Istitutodi Storia antica*, XV, 1989, p. 43 et s.

[28](#) *Histoire des animaux*, XI, 19.

[29](#) Thucydide, I, 101-103.

[30](#) Plutarque, *Vie de Solon*, ch. XII, trad. A.M. Ozanam, Gallimard.

[31](#) J.-L. Durand, « Formules attiques du fonder », dans *Tracés de fondation* M. Detienne éd., notamment p. 276-284.

[32](#) Rhéteur et historien du IV^e s. av. J.-C.

- [33](#) Sur l'Arcadie et ses cultes, cf. Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Rome-Genève, 1979, M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985 ; sur les Mystères à Lykosura, cf. M. Jost « Mystery cults in Arcadia », dans *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cuits*, M. Cosmopoulos éd., London and New York, 2003, p. 143-168.
- [34](#) Parmi les nombreuses études qui portent sur la tragédie d'Euripide on peut citer, avec des éclairages différents, Ch. Segal, « Hippolytus », dans *Euripides'and the Poetics of Sorrow*, Durham et Londres, 1993, p. 87-156 et F. Zeitlin, « The Power of Aphrodite, Eros and the Boundaries of self in Euripides' *Hippolytos* », dans *Playing the Other*, 1996, p. 219-284.
- [35](#) Les deux héros, selon une tradition rapportée par Apollodore, auraient finalement été victimes de l'excès inverse, punis pour s'être accouplés dans un sanctuaire.
- [36](#) Cf. par exemple A. Festugière, *Personal religion among the Greeks* (Sather classical Lectures, 26, Berkeley and Los Angeles, 1954), et le commentaire de J.-P. Vernant dans « Aspects de la personne dans la religion grecque », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1965 (1^{re} éd.), p. 267-282.
- [37](#) V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque* (Kernos, suppl. 4), Liège, 1994, p. 44-45.
- [38](#) Cf. V. Pirenne-Delforge, *l.c.*, p. 41.
- [39](#) Cl. Calame, « Le Panthéon de Trézène et Pausanias », dans *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, 2000, p. 207-227.
- [40](#) *Thés.* 28. En plus des deux drames d'Euripide, les Anciens connaissaient une tragédie perdue de Sophocle et la *Phèdre* de Sénèque.
- [41](#) « L'identité du jeune spartiate », in *L'individu, la mort, l'amour*, p. 195-201
- [42](#) Une analyse détaillée de ce rituel chez P. Bonnechere, « Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates », dans *Kernos*, 6, 1993, p. 11-22 ; comme d'autres, il ne croit pas à l'ancienneté de sacrifices humains en relation avec le culte d'Orthia. Voir aussi P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes-Liège, 1994, « Artémis Orthia à Sparte », p. 52-55. La transformation de l'*agôn* en épreuve sanglante, telle que la décrivent Cicéron au 1^{er} siècle puis Plutarque, pourrait correspondre à un nouveau développement, pas antérieur à l'époque hellénistique, et aboutissant à la construction, à l'époque romaine, d'un théâtre, face à l'autel, autour duquel le rite traditionnel avait pris de plus en plus l'aspect d'un spectacle sanglant, destiné à satisfaire le goût d'une certaine forme d'exotisme.
- [43](#) Cf. Philostrate, *VA*, VI, 20 pour une interprétation comparable.
- [44](#) Cf. Euripide, *IT*, 1446 et s. Cf. P. Brulé sur les rituels artémisiens en Attique et F. Graf sur Artémis et Iphigénie, *JHS*, CIII, 1983, 87-102. Cf. aussi H. Lloyd-Jones, « Artemis and Iphigeneia », *JHS*, 103, 1983, p. 87-102 et Cl. Montepaone, « Ifigenia a Brauron », *Le orse di Brauron*, p. 65-77.
- [45](#) Sur Artémis et les cultes d'initiation en Attique on consultera P. Brulé, *La fille d'Athènes*, 1987, p. 178-262 et 310-316 et P. Ellinger, *La légende nationale phocidienne* (BCH, suppl.). Sur les sacrifices humains P. Bonnechère *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* (Kernos, suppl. 3) Athènes-Liège 1994. Une mise au point récente chez S. Georgoudi : « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques », dans *Archiv für Religionsgeschichte*, 1999, p. 61-82 et bibliographie. Sur les récits de Pausanias évoqués plus haut : V. Pirenne-Delorge, « La portée du témoignage de Pausanias sur les cultes locaux », in *Les Cultes locaux dans le monde grec et romain*, G. Labarre éd., Lyon, 2004, p. 5-20.

Chapitre 7

Cultiver les dieux. Offrandes, sacrifices, prières

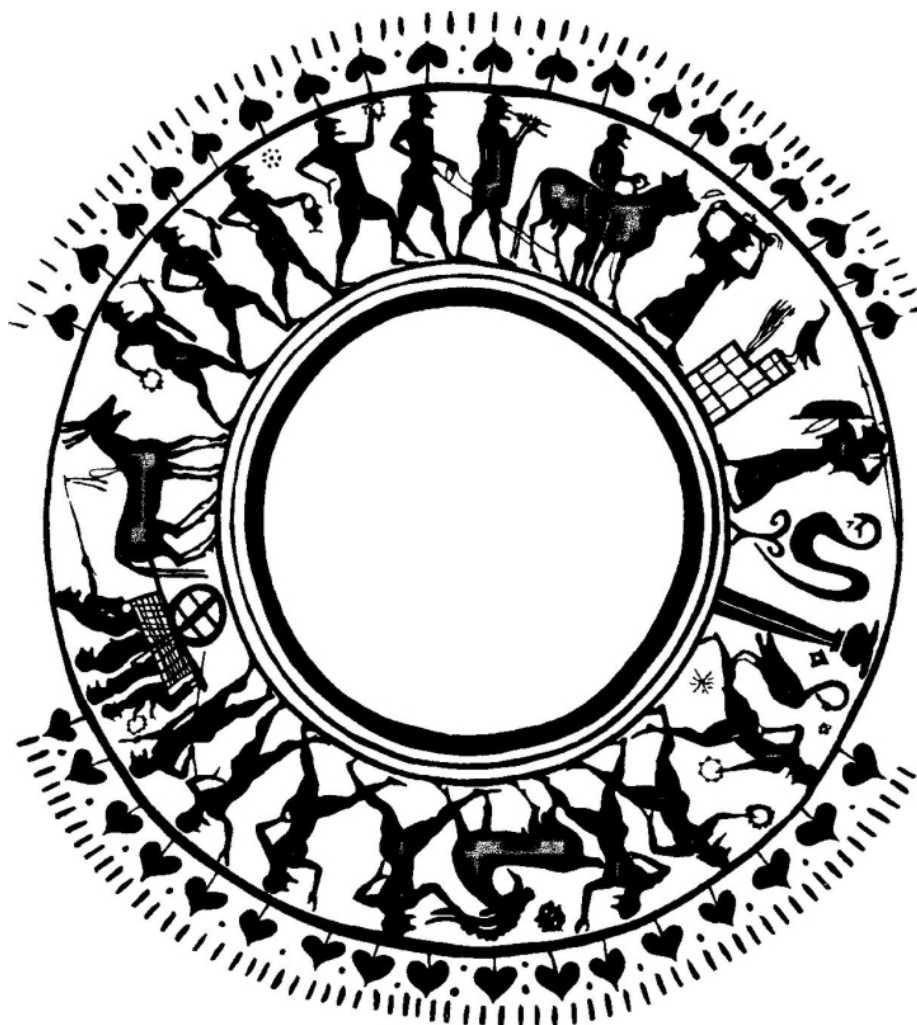
Comment établir, maintenir, rétablir une communication avec les dieux, reconnue comme vitale pour les hommes et pour les cités ? Au niveau collectif et public de la cité, ce sont les célébrations des cultes et des fêtes, par l'intermédiaire des prêtres et des magistrats, qui assurent cet échange permanent des hommes avec les puissances protectrices installées dans les sanctuaires et présentes par leurs statues ou leurs autels. À tous les niveaux de la société, cette communication se fait dans le cadre des associations cultuelles et familiales, dans la maisonnée enfin. C'est ainsi un ensemble de liens qui se tissent autour de chaque individu et le rattachent, dès sa sortie de l'enfance, comme témoin puis comme acteur, du plus proche au plus lointain, à tous les échelons de la vie sociale.

Sacrifices

Il n'existe pas « un » sacrifice, mais une grande variété d'offrandes animales ou végétales dont la nature et le mode de consécration constituent, sous des noms variés, tout un ensemble de « sacrifices », pour les désigner par un nom générique emprunté au latin. Le mot grec le plus général, qui ne recouvre pas l'ensemble des pratiques sacrificielles, est le mot « *thusia* », dérivé du verbe « *thuein* » que l'on traduit selon les contextes par « offrir en sacrifice » quand il s'agit d'offrandes végétales, brûlées sur l'autel, ou par « sacrifier », ou « immoler » pour des offrandes de victimes animales. Le mot *thusia* désigne notamment les sacrifices sanglants publics, offerts par la cité ou par les dèmes et donnant lieu à un partage des viandes entre l'ensemble des citoyens ou les membres du dème ou de la cité concernés par les circonstances de l'offrande : fête locale, banquet civique, célébration solennelle¹. À côté du « sacrifice sanglant de type alimentaire »², existent de multiples autres formes d'offrandes consumées par le feu sur un autel. Les

victimes peuvent aussi être égorgées au-dessus d'un autel bas et entièrement brûlées. On parle alors d'holocauste. Les sacrifices varient en fonction des divinités et des cultes, mais aussi en fonction de l'occasion et du but recherchés.

Figure 21 Procession et sacrifice sur un plat béotien (Lékanis) c. 550 av. J.-C.



Source : Londres, British Museum, B 80, d'après F.T. van Straten, *Hiera Kala*, Brill, Leyde, Brill, 1995, fig. 14.

Si on ne possède pas une description systématique et détaillée du sacrifice de type *thusia*, on possède suffisamment d'indications et d'exemples, dans des textes de toute nature pour reconstituer les séquences

principales de cette pratique cultuelle³. On peut ainsi proposer un schéma général fondé sur de nombreuses descriptions partielles dans les textes littéraires, sur les indications données par les lois sacrées, enfin sur l'iconographie. La procession, accompagnée de musiciens, escorte les bêtes choisies jusqu'à l'autel où le sacrifiant, prêtre ou magistrat dans le cas des sacrifices publics, accomplit les gestes de purification (à l'aide de la *chernips*, le bassin contenant l'eau destinée aux ablutions et aux aspersions) et de consécration (orges répandues sur la tête de la ou des victimes) ; il offre une libation accompagnée de la prière qui explicite le destinataire et l'objet de l'offrande ; puis vient la mise à mort, la gorge tranchée par la *machaira*, le couteau tenu par le sacrifiant ou le *mageiros*, le boucher sacrificateur ; le sang, recueilli dans un bassin, est en partie répandu sur l'autel, la bête est dépouillée et découpée, et le premier partage a lieu : entre la part du ou des dieux, déposée sur l'autel où elle est consumée par le feu attisé par des libations de vin et de parfums, et la part réservée aux hommes. Alors commence le second partage : d'abord la partie des entrailles (foie, cœur, reins, poumons : les *splanchna*) grillées séance tenante sur le feu de l'autel et consommées aussitôt par le premier cercle des co-mangeurs, c'est la part d'honneur ; ensuite vient le partage en parts égales du reste de la viande distribuée pour être mangée entre les participants au sacrifice dans le banquet qui suit le sacrifice, ou répartie entre eux pour être emportée et partagée dans le cadre de l'*oikos* avec les autres membres de la famille.

Un sacrifice inaugural

(Iliade, chant I, v. 446-474)

La première évocation d'un sacrifice sanglant dans la tradition grecque écrite, nous la trouvons dès le premier chant de l'*Iliade*, comme réponse à la colère d'Apollon et pour faire cesser le fléau que ses flèches ont infligé à l'armée des Grecs (cf. ch. 6). Le devin, Calchas, a annoncé que seule une hécatombe accompagnant la restitution à son père de la jeune Chryseïs pourrait apaiser le dieu ; c'est Ulysse qui conduit l'ambassade et est chargé de remettre Chryseïs aux mains de son père :

« Ayant ainsi parlé, il la remet aux mains de son père et lui reçoit avec joie sa fille chérie ; eux, sans retard, disposent l'hécatombe autour d'un

autel bien construit, puis ils se lavent les mains et prennent les grains d'orge. Alors Chrysès prie pour eux à voix haute en élevant les mains : "Écoute-moi, Dieu à l'Arc d'argent, toi qui protèges Chrysé et Killa la Divine et règnes sur Ténédos. Déjà tu as écouté ma prière et, pour m'honorer, tu as frappé lourdement l'armée des Achéens. Encore une fois, maintenant, accomplis mon désir : écarte maintenant des Danaens le fléau lamentable" Il pria dans ces termes et Phoebos Apollon l'entendit. » (V. 446-457, traduction modifiée)

Ce passage de l'*Iliade* est la première description de la phase préparatoire du grand sacrifice appelé *thusia*. Les bêtes, conduites en procession, sont « disposées » autour de l'autel, autel fixe ou construit pour la circonstance. Les sacrifiants se purifient au bassin (*chernips*), ils s'apprêtent à jeter les grains d'orge dans le feu allumé sur l'autel et sur la tête des victimes : ce sont les prémices (*aparchai*) qui vont consacrer les bêtes en leur faisant incliner la tête. Après les premiers gestes qui préparent la cérémonie du sacrifice proprement dit, intervient la prière.

La phase suivante est la mise à mort des victimes, après que la prière a énoncé l'objet du sacrifice : ce qu'attendent les hommes de la divinité invoquée.

« Après avoir prié et répandu l'orge non moulu, ils tirèrent vers le ciel la tête des victimes, les égorgèrent, les écorchèrent ; ils coupèrent les cuisses (*mêrous*), les enveloppèrent d'une couche de graisse et posèrent dessus des morceaux de chair crue. Le vieillard les brûla sur du bois fendu et versa sur elles le vin couleur de feu. Des jeunes gens, près de lui, tenaient les broches à cinq dents. Quand les cuisses furent consumées et qu'ils eurent mangé les entrailles, ils dépecèrent le reste des victimes, embrochèrent les morceaux, les firent rôtir habilement, puis retirèrent le tout. Alors, ayant cessé leur ouvrage et préparé le banquet, ils banquetèrent ; et leur désir du banquet où tous ont part égale fut rassasié. Quand ils eurent satisfait la faim et la soif, des jeunes gens remplirent les cratères jusqu'au bord et distribuèrent la boisson à tous, en faisant d'abord une libation avec chaque coupe. Tout le jour, par des chants et des danses, ils s'efforcèrent d'apaiser le dieu, en exécutant un beau péan,

les fils des Achéens, et en célébrant le Préservateur ; et lui se plaisait à les entendre. » (Traduction modifiée)

Le récit distingue clairement les différentes phases du sacrifice. Après la consécration suivie de la prière, vient la mise à mort, puis la préparation de la part du dieu et l'offrande proprement dite. On remarquera d'abord que pour l'égorgeage, les mufles sont tirés vers le haut, pour que le sang jaillisse vers le ciel. À l'opposé, lorsqu'Ulysse, au chant XI de l'*Odyssée* accomplit le sacrifice aux morts qui lui permettra d'évoquer l'ombre de Tirésias qu'il est venu consulter sur le conseil de Circé, il tranche la gorge des victimes « sur la fosse où le sang coule en sombres vapeurs », c'est-à-dire tournée vers le sol et les profondeurs de l'Érèbe, les ténèbres des Enfers, d'où va jaillir la foule des morts. On observera ensuite la brièveté de l'évocation de la mise à mort, par un seul verbe qui décrit le mode d'abattage, immédiatement suivi d'un autre qui indique la transformation de l'animal sur pied en viande sacrificielle ; on observera aussi que c'est sur le feu qui est en train de consumer la part du dieu qu'a lieu le rôtissage des *splanchna*, ces morceaux d'entrailles enfilés sur de longues broches et que se partagent les co-sacrifiants dans le même temps que la fumée monte vers le séjour des dieux.

Les morceaux de chair crue, ajoutés aux cuisses couvertes de graisse, ont beaucoup fait débattre les spécialistes. Ne sortait-on pas ici de l'orthodoxie hésiodique qui attribuait aux dieux la part non comestible des bêtes sacrifiées ? On se souvient de la formule de la *Théogonie* qui fait du sacrifice de Prométhée le sacrifice fondateur de la pratique grecque de la *thusia* : « C'est depuis lors que, pour les Immortels, sur la terre, les tribus des humains brûlent des os blancs (*ostea leuka*) sur les autels odorants » (v. 356-358, cf. ch. 6). De fait, les *mêria* pourraient ne pas se confondre toujours avec les « os blancs », les *ostea leuka* d'Hésiode, et pourraient être parfois les cuisses entières et non les seuls fémurs. De même, les morceaux de chair crue, que l'on retrouve mentionnés dans d'autres sacrifices⁴, témoignent de la générosité du ou des sacrifiants, sans remettre en question le partage qui consacre la séparation radicale entre condition et régime des Immortels et des humains⁵.

Enfin vient le traitement de la viande consommable, le travail de boucherie, qui prépare le banquet à parts égales. Ce sont les mêmes, dans le sacrifice à Apollon décrit par Homère, qui accomplissent toutes les tâches et partagent ensuite le plaisir de manger. On est dans une camaraderie aristocratique de guerriers. Les deux seuls individus désignés par leur nom sont le prêtre (« le vieillard ») qui sert d'intermédiaire avec le dieu par la prière et par la libation qu'il verse sur la part du dieu au moment de l'offrande ; et Ulysse, le « roi », qui est délégué par l'armée pour conduire l'hécatombe. Après le banquet vient le *sumposion*, le moment de boire ensemble, sans oublier d'honorer les dieux, c'est le rôle de la libation. La fonction particulière du sacrifice offert ici par les Achéens, l'expiation, explique le prolongement en forme de fête, les chants et les danses, façon d'honorer le dieu (le Péan est un chant tout spécialement consacré à Apollon) en le réjouissant et en l'apaisant.

Offrir aux dieux, marquer ainsi la différence et la hiérarchie entre l'humain et le divin et instaurer une communication avec ce monde du divin par-dessus cette différence ; partager avec les hommes, avec les co-citoyens, et affirmer ainsi une égalité politique qui place sur le même plan dans la cité ceux qui se reconnaissent co-citoyens sous le regard des dieux, ces deux pratiques relèvent d'une même démarche.

Le culte des héros

*Figure 22 Offrande d'une victime
sacrificielle à un dieu ou à un héros et scène
de banquet couché*



Source : Musée royal de Mariemont, inv. B.149.
Relief attique, IV^e siècle av. J.-C., d'après Annie
Verbanck-Piérard éd., *Au temps d'Hippocrate*.
Médecine et société en Grèce antique, Éditions
Mariemont, 1998.

Lieux de culte qui sont souvent d'abord des tombes, les *herôia* parsèment les cités et les territoires. Aux yeux des Grecs, ils font partie de leur paysage familier. Des honneurs particuliers y sont rendus aux héros qui les habitent. À l'époque archaïque, dans le contexte de la colonisation, le fondateur (l'oïkiste), après sa mort, acquiert un statut héroïque et son culte, célébré chaque année par la cité, le consacre comme protecteur de la communauté⁶. La destruction complète de l'offrande, le plus souvent l'immolation d'un animal et sa combustion, ont longtemps été considérés par les historiens de la religion grecque comme caractéristiques du sacrifice héroïque, le distinguant par là du sacrifice divin⁷. Le verbe employé pour dire le sacrifice est alors *enagizein*, et le sacrifice porte le nom d'*enagisma*. Des recherches récentes conduisent à revoir et nuancer ces distinctions.

Elles conduisent à réviser plus largement la distinction traditionnellement établie entre sacrifices chthoniens et olympiens⁸. Gunnel Ekroth, dans un ouvrage consacré à l'étude des rituels sacrificiels héroïques⁹, observe que ces termes sont employés surtout à partir du II^e siècle av. J.-C., et plus encore du I^{er} au III^e ap. J.-C., chez des auteurs comme Plutarque ou Pausanias, qui participent de la tendance archaïsante de la seconde sophistique. Ils sont largement utilisés aussi par les scholiastes. Par contre, les sources épigraphiques (par exemple l'étude des calendriers attiques) montrent que, à l'époque classique, la différence de pratique cultuelle envers les dieux et les héros est nettement moins tranchée et le même vocabulaire peut être employé pour les uns et les autres.

Héroïsation de Brasidas

(Thucydide, V, 11)

Au livre II de la *Guerre du Péloponnèse*, Thucydide s'arrête longuement à l'histoire de Brasidas, le stratège spartiate vainqueur du siège d'Amphipolis, mort le même jour que Cléon, son adversaire athénien, et indirectement responsable de la disgrâce de l'historien, jugé, par ses concitoyens, responsable de la perte de la cité chalcidienne. Il s'agit d'un cas particulièrement intéressant, car on assiste avec lui à l'héroïsation d'un ¹⁰ personnage historique, en plein V^e siècle (422 av. J.-C.) :

« Après cet engagement, toutes les troupes alliées en armes assistèrent aux obsèques de Brasidas, qui furent célébrées aux frais de la cité. On l'enterra dans la ville, à l'entrée de l'*agora* actuelle. Les Amphipolitains entourèrent son tombeau d'une clôture et, depuis lors, ils immolent pour lui des victimes qu'ils lui offrent en qualité de héros (*hôs hêrôi te entemnousi*). Chaque année, ils organisent des jeux pour honorer sa mémoire et lui offrent des sacrifices. Les monuments publics construits par Hagnon ont été abattus et on a fait disparaître tout ce qui pouvait rappeler qu'il était le fondateur de la ville. Non seulement les habitants de la cité considéraient Brasidas comme leur sauveur, mais ils tenaient aussi, à cause de la crainte que leur inspiraient les Athéniens, à cultiver l'alliance des Lacédémoniens. Se trouvant en guerre avec Athènes, ils

n'avaient plus d'intérêt à honorer Hagnon et ne se sentaient plus aucun goût pour le faire. »

La dimension politique de l'instauration du culte est clairement établie par Thucydide. Le fondateur athénien de la cité, Hagnon, se trouve dépouillé de ses honneurs au profit d'un nouvel oïkiste : cette « refondation » coïncide avec la substitution de Sparte à Athènes comme protectrice de la cité. Brasidas, à titre de héros, reçoit des sacrifices sanglants. On remarquera le verbe employé (*entemnein*) qui met l'accent sur le geste d'égorgement. À propos de ce verbe, J. Rudhardt note qu'il désigne des sacrifices offerts à des morts ou à des héros, mais c'est là une définition proposée par les scholiastes, et les seuls textes qu'il propose à l'appui sont précisément ce texte de Thucydide et deux passages de Plutarque.¹¹

Un sacrifice à Zeus Meilichios

(Anabase, VII, 8, 3-6)

À l'inverse, le sacrifice de type holocaustique qui consiste à brûler entièrement l'offrande, sans en réserver aucune part à la consommation humaine, n'est pas nécessairement réservé aux puissances héroïques ou chthoniennes mais peut se trouver offert aussi à des dieux ; ainsi, Zeus *Meilichios* peut-il recevoir un sacrifice holocaustique sans être pour autant une divinité « chthonienne ».

Dans l'*Anabase*, Xénophon, sur le point de rentrer « chez lui », c'est-à-dire à Athènes, se trouve complètement démuni au terme de sa campagne d'Asie. Un devin lui conseille alors de se concilier Zeus *Meilichios*, dont il a négligé le culte pendant ces années loin d'Athènes, en lui offrant un sacrifice :

« Le devin, après avoir regardé les entrailles, dit à Xénophon qu'il croyait bien qu'il n'avait pas d'argent, « mais, ajouta-t-il, je sais que quand bien même il devrait t'en arriver, il y aura sûrement un obstacle : il viendra de toi sinon d'ailleurs ». Euclide ajouta : " Zeus *Meilichios* t'est défavorable », et il lui demanda s'il avait sacrifié à ce dieu. « Chez moi, dit-il, j'avais coutume de lui offrir pour vous des sacrifices et des

holocaustes (*thuesthai kai holokautein*) ». Xénophon avoua que depuis son départ il n'avait rien offert à ce dieu. Euclide (le devin) donc lui conseilla de lui sacrifier (*thuesthai*) comme il en avait l'habitude, lui assurant qu'il s'en trouverait bien. Le lendemain, Xénophon s'étant rendu à Ophrynion sacrifia et brûla entiers (*ethueto kai ôlokautei*) des porcs suivant le rite de son pays : les victimes furent favorables... »¹²

On voit bien ici que les deux verbes peuvent être associés pour désigner le même sacrifice. L'holocauste semble déterminé par l'objectif à atteindre plus que par la nature du récipiendaire. Il s'agit de « provoquer » la générosité du dieu en lui abandonnant l'offrande tout entière.

Dernier exemple : sur l'île de Cos, selon un calendrier sacrificiel du IV^e siècle av. J.-C., en l'honneur d'Héraklès, on brûle entièrement un agneau et on immole un bœuf qu'on partage (*LSGC*, 151C, II 8-10). Faut-il attribuer ce double sacrifice à la « double » nature, héroïque et divine d'Héraklès ? Mais dans le même calendrier, Zeus *Polieus*, le dieu de la Cité peu suspect d'être chthonien, reçoit lui aussi (*LSCG*, 151 A, 1.29 sq.) un double sacrifice : on lui offre en holocauste un gros porcelet puis on lui sacrifie un bœuf¹³.

De tout cela il ressort que la destruction d'une victime par le feu ne transforme pas *ipso facto* son destinataire en héros, que la variété des pratiques l'emporte sur notre besoin de classer et d'ordonner, qu'entre le héros et le dieu il n'y a peut-être pas, à l'époque classique, une différence de pratique rituelle aussi tranchée qu'on l'a longtemps pensé. Par contre, à la différence des héros, les morts ne reçoivent qu'exceptionnellement des offrandes sanglantes.

Offrandes

Si les textes et inscriptions qui parlent des grandes fêtes civiques se réfèrent à des sacrifices où l'on immole des bœufs en grand nombre, voire à des hécatombes quand il s'agit, par exemple, de la fête des Panathénées, la grande fête « nationale » d'Athènes, les sacrifices offerts par des particuliers, dans le cadre de la phratrie ou dans celui de la maison, sont, la

plupart du temps, beaucoup plus modestes. Le bélier offert par le père d'un garçon atteignant ses seize ans ne suffira pas à nourrir tous les phratères réunis pour les Apatouries, mais les offrandes accumulées par les différents participants doivent pour finir fournir de quoi alimenter généreusement le banquet¹⁴.

Il y a des offrandes plus modestes encore et ce sont sans doute les plus fréquentes : le coq offert au dieu Asklépios pour le remercier d'une guérison¹⁵, ou par Socrate au moment de mourir¹⁶. On peut aussi disposer de moins encore et les autels des dieux domestiques devaient quotidiennement se contenter d'une galette ou d'une libation. Il existait aussi des autels auxquels étaient réservées explicitement des offrandes non sanglantes. Pausanias le Périégète cite ainsi l'autel à Zeus *Hypatos* (Le Très Haut) à Athènes, ou encore l'autel des Nymphes à Olympie. Enfin, à côté des offrandes de nourriture, les *anathêmata*, les offrandes par dépôt comprennent tous les objets votifs, depuis les statuettes, outils, textiles, tableaux et inscriptions jusqu'aux reliefs, trépieds et statues monumentales, qui doivent rappeler de façon permanente aux dieux concernés et aux hommes qui fréquentent les sanctuaires, la piété et la reconnaissance des humains.

On a retrouvé dans certains sanctuaires des listes d'ex-voto consacrés par les fidèles, avec le détail de la nature des offrandes, leur poids, l'identité des dédicants. C'est notamment le cas dans les lieux consacrés à des divinités de la santé (cf. ch. 4)¹⁷. On y a retrouvé aussi nombre d'objets de terre cuite représentant les différentes parties du corps guéries par le dieu. Les monnaies et les objets d'or ou d'argent ont moins souvent échappé aux pillages. Une inscription datée du dernier quart du III^e siècle (221/220 av. J.-C.) nous restitue un décret pris par l'*Ecclesia* (l'Assemblée d'Athènes) sur proposition du prêtre du Héros Médecin, (dieu guérisseur à ne pas confondre avec Asklépios), devant l'accumulation des offrandes dans le sanctuaire. Il s'agit de refondre les anciens ex-voto pour en faire une *oinochoê* (un vase à verser le vin) la plus belle possible :

Anathêmata

(LSG n° 41)

« ... Après avoir enlevé les bas-reliefs ainsi que tous les autres objets d'argent ou d'or et après avoir pesé les pièces de monnaie consacrées au dieu (les membres de la commission) referont pour lui la plus belle offrande possible et la lui dédieront avec l'inscription suivante :

"le Conseil qui était en charge sous l'archontat de Trasymphon, à partir des offrandes consacrées au Héros Médecin" ; que les membres de la commission qui a été désignée fassent transcrire le nom de ceux qui ont déposé des offrandes dans le sanctuaire avec le poids de celles-ci sur une stèle de pierre et qu'ils la fassent ériger dans le sanctuaire ; qu'ils rendent compte de leurs dépenses, qu'ils choisissent un esclave public pour en faire un double, de sorte que, cela effectué, les affaires touchant les dieux aillent bien et pieusement pour le Conseil et pour l'Assemblée et qu'ils offrent au Héros Médecin un sacrifice propitiatoire d'une valeur de 15 drachmes¹⁸ ... »

Le sacrifice, ainsi que toutes les dispositions prises, ont pour objet de s'assurer que le dieu accepte la transformation des offrandes et que celle-ci ne nuise ni aux premiers donateurs, ni à la cité qui en prenait l'initiative.

Au sanctuaire d'Asklépios, à Cos

(Hérodas, Mime IV)

Un mime du poète Hérodas, daté du III^e siècle av. J.-C., nous fait entrer avec deux femmes du pays dans l'intimité d'un rituel qui se déroule dans un des grands sanctuaires d'Asklépios, dans l'île de Cos. Nous les accompagnons dans les différentes phases de leur visite. D'abord, devant le temple dont elles attendent l'ouverture, et où elles déposent un modeste ex-voto, un tableau peint sur bois, au milieu de riches sculptures qu'elles admirent. Après l'ouverture du temple, elles pénètrent à l'intérieur pour admirer les peintures, œuvre d'Appelle, tandis que le sacrifice du coq, offert en remerciement pour une guérison, s'accomplit hors de leur vue. Enfin, sur la table d'offrande disposée dans le *pronaos*, le vestibule du temple, elles déposent des gâteaux :

« Cynno — Salut, seigneur Péan qui règnes sur Tricca, et résides dans Cos la douce ainsi qu'à Épidaure ; et avec toi, salut à Coronis qui

t'enfanta, et au dieu Apollon, à Hygie que tu touches de ta main droite, à ceux qui ont ici leurs autels vénérés, Panacée, Epiô, léso ; salut à ceux qui ont détruit la maison et les murs de Laomédon, aux guérisseurs des maladies violentes, Podalire et Macaon ; salut à tous les dieux, à toutes les déesses qui habitent ta demeure, vénérable Péan ; venez ici avec bienveillance accepter comme dessert ce coq que j'immole, héraut juché sur le mur de la maison. Nous ne puisons pas dans des ressources abondantes ni régulières, sinon c'est un bœuf ou une truie lourde de lard et non un coq que nous aurions offert pour la guérison des maladies que tu as enlevées, seigneur, par l'imposition de tes douces mains. Place le tableau, Coccalé, à la droite d'Hygie...

Le néocore — Le sacrifice est parfaitement accompli, femmes, et du meilleur augure ; personne n'a été plus agréable à Péan que vous ne venez de l'être, lé, lé Péan, pour leurs belles offrandes, sois favorable à ces femmes et à tous ceux qui tiennent à elles par alliance ou par les liens du sang, lé, lé Péan, qu'il en soit ainsi.

Cynno — Ainsi soit-il, Grand Dieu, et puissions-nous revenir en bonne santé pour accomplir un plus grand sacrifice, avec nos maris et nos enfants. Coccalé, n'oublie pas de bien couper la cuisse de la volaille pour la donner au néocore, dépose l'offrande dans la gueule du serpent, en silence ; puis trempe les gâteaux ; le reste, nous le mangerons tranquillement chez nous... »

Nous assistons ici à une séquence rituelle totale. Offrandes privées qui répondent à une certaine cohérence, les gestes et les paroles des deux femmes (accompagnées d'une servante) nous permettent de suivre leur parcours, et nous découvrent un certain type de piété. Tout commence par une prière introductive qui associe à l'offrande du coq toutes les divinités du sanctuaire, toutes placées sous le signe d'Asklépios. Il s'agit de remercier le dieu pour une guérison dont le mode opératoire, l'imposition des mains, se retrouve dans nombre de reliefs en forme d'ex-voto. L'énumération des divinités concernées montre autour d'Asklépios une famille assemblée, dont tous les membres sont associés à l'œuvre de guérison ; cette représentation joue sans doute un rôle dans l'attachement des Grecs à ce dieu bienfaisant. À l'offrande animale, s'ajoute l'ex-voto, le

tableau (*pinax*), offrande (*anathema*) qui gardera la trace de la reconnaissance exprimée par Cynno sous forme de prière et de sacrifice. Lorsque le néocore, le serviteur du dieu, revient avec les morceaux du coq qui n'ont pas été brûlés sur l'autel, et annonce que le dieu a accepté le sacrifice, il prononce à son tour une brève prière pour recommander au dieu les dédicantes. Ainsi, la part qui lui revient, rétribution due à celui qui accomplit le sacrifice, est aussi un contre-don de la faveur qu'il a appelée sur les sacrifiantes. Il reste à offrir, cette fois sous la forme d'une pièce de monnaie, le denier du sanctuaire, à déposer quelques gâteaux sur la table d'offrande disposée tout près, et à remporter les restes du coq pour les partager en famille.

Figure 23 Sacrifice campagnard



Source : Musée archéologique national, Athènes,
d'après F.T. van Straten, *Hiera Kala*, Brill, Leyde, Brill,
1995, fig. 25.

La pratique rituelle, c'est l'ensemble de ces gestes associés, dans un cadre qui, par la multiplicité des objets et des œuvres d'art, parle d'une piété partagée et s'adresse à la sensibilité et à l'émotion.

Offrandes non sanglantes

Au temple d'Asklépios, l'offrande des gâteaux s'ajoutait, comme souvent, au sacrifice sanglant. Au quotidien, dans la plupart des familles, le sacrifice était sans doute, par nécessité, limité aux gâteaux ou à d'autres nourritures non carnées. Il arrive aussi que l'absence de sang soit exigée par le culte.

Pausanias à Phigalie

(VIII, 42, 11-12)

Au cours de son pèlerinage de sanctuaire en sanctuaire à travers la Grèce, Pausanias a parcouru l'Arcadie, conservatoire, à ses yeux, de quelques-uns des cultes les plus anciens. C'est à cette occasion qu'il s'est arrêté à Phigalie où était honorée la Déméter *Mélaina* dont nous avons évoqué les colères au chapitre précédent. Son culte est un de ceux que nous décrit le plus longuement Pausanias, en précisant qu'il l'a célébré :

« Conformément à la coutume du pays, je n'ai immolé à la déesse aucune victime. Les produits des arbres cultivés (en particulier les fruits de la vigne), des rayons de miel et des laines qui n'ont pas encore été traitées, mais restent imprégnées de suint, voilà les offrandes qu'on pose sur l'autel construit devant la caverne, avant de les arroser d'huile. Tels sont les usages établis tant pour les simples particuliers que, chaque année, pour la communauté des Phigaliens en matière de sacrifices. Ils ont une prêtresse pour accomplir les rites, et avec elle le plus jeune de ceux qu'on appelle *hiérothytes* (ce sont des citoyens au nombre de trois). Un bois sacré de chênes entoure la caverne et de l'eau froide jaillit du sol. »

L'insistance de Pausanias à souligner l'absence de victime animale coïncide avec le contexte cultuel et mythique au terme duquel il évoque ce sacrifice. (cf. ch. 6). Son énumération porte sur des produits « naturels », non transformés par l'homme, et dont les céréales, comme nous l'avons observé, et tenté de l'expliquer plus haut, sont exclues. Le cadre même du sanctuaire, un bois de chêne, une caverne, une source qui jaillit, autant d'éléments qui renvoient à une nature non cultivée et « sauvage ».

L'absence d'offrande sanglante peut aussi relever d'un refus théologique, d'une réflexion philosophique dont la tradition remonte aux débuts même de la cité. Au VI^e siècle, Xénophane inaugure une pensée critique sur les représentations humaines de la divinité. Les groupes orphiques, dès la même époque, contestent la pratique des sacrifices sanglants en s'appuyant sur une théogonie et une cosmogonie qui définissent tout autrement la place des hommes et des dieux et pour qui la pureté, exigeant entre autres

l'abstinence de toute nourriture carnée, prépare l'homme à ses vies futures. Le piétisme de Théophraste, au IV^e siècle, s'inspire à la fois de ces traditions et de celle fondée au VI^e siècle par Pythagore, tradition qui survit aussi longtemps que la tradition grecque, dans des cercles restreints.

Xénophane, Élégie

(Fragment 1 d'après Athénée XI, 462c)

Xénophane de Colophon, philosophe et poète, né sans doute dans le dernier tiers du VI^e siècle, propose dans un fragment de ses *Élégies* conservé par Athénée, une forme de piété se réclamant de la pureté et de la justice¹⁹.

« Et voici maintenant que le plancher est propre
Que les mains sont lavées et les coupes rincées.
De couronnes tressées un garçon ceint nos têtes,
et un autre nous tend le vase renfermant
la myrrhe parfumée. Là se tient un cratère
rempli de bonne humeur ; un autre vin est prêt
qui ne saurait manquer de tenir ses promesses.
Doux, sentant bon la fleur, dans les jarres de terre.
Et, au milieu de nous, l'encens laisse exhaler
sa sainte odeur ; et de l'eau est là, fraîche, douce
et pure ; et il y a des petits pains dorés.
La table vénérable est chargée de fromage
et de miel gras ; au centre, un autel est dressé
tout recouvert de fleurs, et la maison résonne
sous l'écho des chansons et sous les bruits de fête.
Mais il faut d'abord, si les hommes sont sages,
Qu'ils rendent hommage au dieu par un hymne
fait de mythes pieux et de paroles pures.
Ensuite, après avoir versé une libation
et demandé au dieu qu'il nous donne la force
d'œuvrer dans la justice - en vérité c'est là notre premier devoir —
il n'est pas présomptueux de boire tant qu'on peut retrouver le chemin

de sa propre maison sans l'aide secourable
d'un serviteur dévoué, à moins qu'on soit déjà dans un âge avancé.
Mais il faut louer l'homme qui sait montrer, même après avoir bu,
qu'il garde sa mémoire et goût pour la vertu ;
il ne chantera pas les combats des Titans,
la lutte des Géants affrontant les Centaures
- pures fictions forgées dans les temps reculés —
ni la guerre civile ; en toutes ces histoires
il n'est rien de bien bon. Mais avoir toujours
pour les dieux un respect empressé, là est le bien²⁰. »

Le contexte suggéré est celui d'une fête à l'intérieur d'un *oïkos*, rassemblant des amis à l'occasion d'un *sumposion*. Les premiers vers suggèrent que l'on se situe après le repas proprement dit. Le prétexte est de boire ensemble du vin, mais c'est aussi une rencontre festive et conviviale entre égaux, occasion de prière et de poésie obéissant à un idéal qui est un modèle de vie dominé par la paix civile et le respect des dieux.

Deux aspects retiendront l'attention. La nature des offrandes suggérées ; l'arrière-plan polémique indiqué. Tous les éléments matériels évoqués renvoient à une situation de circulation du vin et des nourritures qui l'accompagnent : de l'eau, des pains, du fromage, du miel. Ce sont aussi les aliments que l'on offre aux dieux hors du contexte du sacrifice sanglant. La scène se déroule autour d'un autel « couvert de fleurs ». La myrrhe et l'encens évoquent les offrandes pures telles que celles offertes par Empédocle ou par Pythagore (par rapport auxquels Xénophane par ailleurs prend nettement ses distances...). La libation et la prière soulignent l'atmosphère religieuse de l'ensemble. Mais on notera le caractère désintéressé de la prière. Il n'y est question d'aucun bien attendu du dieu, sinon d'une force morale et d'un devoir qui incombe aux hommes, celui « d'œuvrer dans la justice ». Quant à la nature des hymnes offerts, elle prend résolument le contre-pied de la poésie épique et didactique, d'Homère et d'Hésiode et de leurs évocations des comportements violents ou immoraux des dieux.

L'élégie est un genre poétique pratiqué dans les milieux aristocratiques de l'époque archaïque. À l'occasion du banquet qui rassemble les membres

de la classe possédante, s'échangent poèmes et idées, en même temps que le vin circule. Tous les aspects de la vie intellectuelle peuvent apparaître dans ces œuvres où sont évoquées tantôt les idées politiques du poète, tantôt ses convictions sociales ou religieuses. Théognis a utilisé cette forme pour transmettre son amertume face à l'évolution sociale et politique de Mégare, en proie à des conflits qui mettaient en péril la supériorité de l'aristocratie. Solon a confié à ses *Élégies*²¹ son testament politique et sa conception de la justice. Xénophane, avant eux, utilise cette forme pour suggérer, à travers l'évocation d'une fête paisible, un idéal qui prend le contre-pied d'une tradition et propose un mode de vie et de piété qu'il faut mettre, pour le comprendre, en relation avec ce qui reste de son œuvre spéculative et polémique. La piété qu'il défend ici s'appuie sur une théologie qui refuse les représentations d'Homère et d'Hésiode, et leur conception anthropomorphique des rapports entre les dieux fondés sur les affrontements et la guerre. On a souvent voulu voir dans ses formules une dénonciation de la religion commune. On en a fait tantôt le premier athée, tantôt un précurseur du monothéisme. Mais il ne faut pas confondre la critique de l'anthropocentrisme et une cosmogonie qui parle d'un dieu unique et sphérique (cf. les hypothèses matérialistes de ceux qu'on appelle à la même époque les physiciens milésiens) avec les manifestations d'une piété qui s'affirme clairement dans ce fragment à l'égard des dieux garants du bien et de la justice. On peut trouver, à deux siècles de distance, un écho de cette réserve philosophique associée à la fidélité aux dieux des ancêtres et aux pratiques d'une piété reconnue par tous, chez le Platon de la *République* ou des *Lois*. Lui aussi sait associer l'audace intellectuelle et le respect des traditions communes. Faut-il parler de concession à une piété « populaire », ou de convictions partagées, associées à une réflexion contribuant à l'élaboration de savoirs que construisent tour à tour les figures du poète, du devin, du philosophe, du médecin²² ?

Prières

La prière de Xénophane nous conduit à aborder cette dimension particulière de l'expression de la piété. On a vu qu'elle constitue une partie intégrante du sacrifice, elle en est même, d'une certaine façon le cœur,

puisqu'elle en donne le sens, juste avant l'abattage de la victime. Elle peut aussi se suffire et devenir offrande à part entière. Entre ces deux extrêmes, elle peut prendre les formes les plus variées et remplir des fonctions diverses. Classées par forme ou par contenu, les prières remplissent les catégories de la demande, du remerciement, de l'apotropaïque. La malédiction et le serment en sont deux formes voisines²³.

On se référera, une dernière fois au chant I de l'*Iliade* pour analyser la double prière de Chrysès, celle qui déclenche le fléau (v. 37-42) et celle qui l'apaise (v. 452-456).

Ces deux prières qui se répondent à quelques centaines de vers de distance sont paradigmatiques dans leur forme : invocation du dieu sollicité avec ses titres et épithètes, rappel des titres à la reconnaissance du dieu dans la première, reconnaissance de la faveur du dieu dans la deuxième, formulation de la demande dans les deux cas. À travers la brièveté de ces deux formulations apparaît le mode de communication entre monde humain et monde divin qu'instaure la prière. Échange de bons procédés et de services : du côté humain, le lieu de culte et les sacrifices, de la part du dieu, mise au service de la demande humaine de ses pouvoirs propres. Apollon fera servir ses traits : ses flèches et l'attribut spécifique qu'est son arc, à la vengeance réclamée à bon droit par son prêtre. Mais si le poète confirme les deux fois que le dieu entend la prière et accepte de l'exaucer, il n'y a rien d'automatique dans cette réponse. Le dieu reste maître d'accorder ou non ce qui lui est demandé, soit que celui qui prie ne se soit pas mis en règle avec le dieu, soit qu'un autre projet l'emporte. On voit ainsi au chant II de l'*Iliade*²⁴ Zeus rester sourd à la prière d'Agamemnon, malgré le sacrifice qui accompagne sa prière, d'obtenir la chute du palais de Priam. « Il dit, mais le fils de Cronos n'exauça pas encore ce vœu. Il accepta leur sacrifice, mais augmenta terriblement leurs peines ». C'est qu'entre-temps est intervenue la querelle entre Achille et Agamemnon et Zeus a promis à Thétis, quoi qu'il lui en coûte, d'affronter la colère d'Héra, et de donner aux Troyens l'avantage tant que les Achéens n'auront pas honoré son fils comme il le mérite...

Le serment des Théréens

(SEG, IX, 3)

Une inscription, retrouvée à Cyrène, nous a heureusement conservé les termes d'un serment, appuyé d'une malédiction, prononcé par les habitants de l'île de Théra, contraints par un oracle de Delphes de partir fonder une colonie sous la direction de Battos.

Trois documents, de nature différente, renseignent sur la fondation de Cyrène. D'abord un long récit rapporté par Hérodote au livre IV de l'*Enquête* où sont présentées deux versions de la fondation : la version théréeenne, élaborée sur l'île de Théra, métropole de Cyrène, et la version cyrénéenne (cf. ch. 3). Le deuxième document est la IV^e Pythique de Pindare (v. 1-49) où le poète des *Odes* célèbre la victoire d'Arcésilas de Cyrène à Delphes, complétée par la IX^e Pythique, en l'honneur d'un autre cyrénéen, Télésicrate. Enfin, une inscription où figure le serment des fondateurs. Gravée au IV^e siècle, la stèle, trouvée à Cyrène, serait la reproduction ou la ré-écriture d'une inscription plus ancienne.

Théra (l'actuelle Santorin, dans les Cyclades) est elle-même une fondation des descendants doriens d'Euphémios, compagnon de Jason et des Argonautes. Les conflits et rivalités à Sparte sont, selon Hérodote, à l'origine de la refondation par Théras, régent de Sparte, qui emmène avec lui les Minyens, menacés de mort. Les deux versions hérodotéennes insistent sur le *loïmos*, sécheresse ou fléau à l'origine de la consultation de Delphes. La Pythie ordonne d'envoyer des colons en Libye. Elle ne sera écoutée qu'après un premier refus et la tentative d'échapper à l'ordre divin. Le texte du serment, qui va nous retenir ici, constitue la deuxième partie de la stèle. La première consiste en un décret d'isopolitie voté au début du IV^e siècle en faveur des citoyens de Théra qui viendraient s'installer à Cyrène, c'est-à-dire l'égalité des droits civiques, avec les citoyens de Cyrène et rappelle les conditions de sa fondation et le serment qui fut prêté alors. La deuxième partie rappelle les termes du serment.

« Décision de l'assemblée. Puisqu'Apollon a de lui-même intimé à Battos et aux Théréens l'ordre de fonder une colonie à Cyrène, les Théréens ont jugé impératif d'envoyer en Libye Battos comme « archégète » et roi et de faire embarquer les Théréens comme

compagnons. Ils embarqueront à égalité et sans distinction à raison d'un par famille (?).

On enrôlera un fils--- les adultes (?) et, parmi les autres Théréens, les hommes libres (?) --- embarqueront. Si les colons tiennent la colonie quiconque parmi leurs compatriotes (?) débarquera plus tard en Libye aura droit de cité

D'éligibilité aux charges publiques et il recevra un lot sur les terres vacantes. S'ils ne tiennent pas la colonie et que les Théréens ne peuvent pas non plus les secourir, qu'ils sont réduits à toute extrémité, au bout de cinq ans ils auront la faculté de quitter les lieux et de repartir pour Théra

En y recouvrant leurs biens et en y étant citoyens. Mais quiconque refusera de partir alors que la cité l'envoie est passible de la peine de mort et ses biens seront confisqués. Quiconque l'accueillerait ou le protégerait, même un père pour son fils ou un frère pour son frère, subira le même sort que celui qui refuse de partir.

Tels sont les termes du serment prêté tant par ceux qui restèrent que par ceux qui s'embarquèrent pour fonder la colonie et les imprécations qu'ils lancèrent contre ceux qui violeraient et ne respecteraient pas le pacte, qu'ils soient partis résider en Libye ou qu'ils soient restés là.

Ayant façonné des figurines de cire, ils les faisaient brûler en lançant ces imprécations, tous ensemble, hommes, femmes, garçons et filles : que celui qui violerait et ne respecterait pas ce pacte fonde et disparaisse comme les figurines, lui-même, ses enfants et ses biens. Au contraire que ceux qui respecteraient ce pacte soient comblés de bienfaits, eux-même et leurs enfants, qu'ils se soient embarqués pour la Libye ou qu'ils soient restés à Théra²⁵ . »

On mesure ici la violence de la décision prise, qui fait passer l'ordre de la cité (décision prise en « assemblée », c'est-à-dire par l'instance collective) avant l'ordre de la famille (le père ne peut protéger son fils ni le frère son frère) et le rôle de l'instance religieuse qui autorise cette violence et lui donne sa légitimité. Le serment place en effet la décision de partir sous le signe d'Apollon et l'engagement explicite et personnel du dieu (« puisqu'Apollon a de lui-même ordonné à Battos et aux Théréens de

partir... »). C'est lui qui a ordonné aux Théréens, par la voix de la Pythie, de s'embarquer pour fonder une colonie. Dans la version théréenne, la Pythie ordonnait la fondation alors que la consultation ne portait pas sur ce sujet. Décision difficile, comme l'atteste l'hésitation de Battos ; la difficulté qui apparaît chez Hérodote dans le redoublement de la consultation, s'exprime aussi dans les termes du serment et dans les assurances qu'il donne. D'autre part, la contrainte exercée sur ceux qui doivent partir trahit à son tour une situation d'extrême nécessité qui justifie la rigueur des mesures prises. La solidarité de l'ensemble de la communauté est indispensable pour obtenir que l'intérêt général l'emporte sur les solidarités familiales : un catalogue des hommes en âge de partir sera dressé, nul ne pourra y échapper. Chaque maison devra envoyer un fils ; le caractère public et solennel du serment, associé à la malédiction collective prononcée contre ceux qui ne respecteraient pas le serment, atteste le caractère vital de la décision prise (« hommes, femmes, garçons et filles »). Le chef auquel est confiée la responsabilité de la fondation, oïkiste ou, comme ici archégète, est désigné nommément par le dieu et investi religieusement par lui. C'est lui qui instituera les premiers autels et accomplira les premiers sacrifices ; il sera le garant du partage des terres. C'est à ce titre qu'il deviendra le « héros » fondateur auquel la cité rendra un culte après sa mort ; les conditions matérielles et politiques de la fondation rendent d'autre part possible l'adhésion des citoyens concernés. Le serment garantit en effet à chacun une répartition égale des lots de terre et une égalité civique parallèle, autrement dit des droits égaux et une participation égale aux charges publiques et à la gestion de la nouvelle cité. Enfin, dernière garantie, un retour est possible, dans des conditions et dans un laps de temps prévu par le serment. Une fois touché le but, plusieurs tentatives seront en effet nécessaires avant d'arriver à l'installation définitive ; les colons finiront par s'installer à Platéa, une île en face de la côte avant de s'établir sur la côte libyenne elle-même, à la suite d'une nouvelle consultation de la Pythie. Le rituel imprécatoire garantit le caractère archaïque de l'ensemble du document. Les figures de cire modelées sont des *colossoi*, des représentations matérielles des contractants qui subissent par anticipation le sort réservé aux éventuels parjures et rendent concrètement perceptible la force du serment.

Le vœu : Eschyle. Les Sept contre Thèbes

(v. 264-285)

La prière propitiatoire est une prière votive ; elle contient une promesse implicite ou explicite vis-à-vis du dieu sollicité. On en prendra deux exemples, empruntés l'un à la tragédie l'autre à l'histoire de l'expédition des Dix Mille vue par Xénophon.

La tragédie des *Sept contre Thèbes* offre un bel exemple de prière propitiatoire, au moment où Étéocle s'apprête à affronter les Argiens et leurs alliés aux sept portes de la ville assiégée. Il s'adresse aux Thébaines qui constituent le chœur et se sont précipitées en suppliantes sur l'agora (représentée par l'*orchestra* du théâtre).

« Quitte ces statues et adresse aux dieux la seule prière qui vaille : qu'ils combattent avec nous. Puis écoute mes vœux à moi (*eugmatôn hemôn*) et accompagne-les, comme d'un péan favorable, de la clameur sacrée, du cri rituel qui, en Grèce, salue la chute des victimes : il donnera confiance aux nôtres et dissipera en eux tout effroi de l'ennemi. Devant les dieux maîtres de ce pays, dieux des campagnes, dieux gardiens de nos places, source de Dirké, eaux de l'Isménos, je le déclare, si tout s'achève heureusement, si notre ville est sauvée, je ferai couler le sang des brebis sur les autels divins, pour célébrer notre victoire ; et des vêtements de nos ennemis, déchirés par nos javelines, je ferai des offrandes pendues aux murs de leurs saintes demeures. Voilà les vœux (*eukhé*) que je t'engage à faire, au lieu de te complaire à ces gémissements, à ces cris haletants, aussi vains que sauvages, qui ne te feront pas échapper au destin. Moi, aux sept issues de nos remparts, pour tenir tête à l'ennemi, j'irai placer six guerriers de grande allure- et moi septième- avant que des messagers affolés et des rumeurs trop promptes ne viennent nous surprendre et mettre tout en feu sous la menace de la nécessité. » (v. 265-276)

Sa prière est en même temps une leçon adressée aux femmes de la cité qui, saisies de terreur, supplient les dieux en s'attachant sur la place publique à leurs statues, au risque de déclencher une panique, là où, selon Étéocle, seule la combativité résolue des guerriers citoyens peut éviter le

désastre, alliée aux promesses faites aux dieux. Les statues que les femmes embrassent et qu'Étéocle leur enjoint de quitter sont les statues du panthéon de la cité : Zeus, Pallas Athéna, Poséidon, Arès, Cypris, Apollon et Artémis, Héra (v. 110-150), telles qu'elles sont officiellement représentées. Ce qui est visé par Étéocle est l'attitude des femmes qui cèdent à la terreur à travers ce rituel particulier de la supplication qui consiste à s'abandonner au dieu dont on embrasse la statue en s'y attachant²⁶ et à s'offrir en spectacle sur la place publique. Pourtant il les invite à s'associer à sa prière et à ses vœux, pourvu que ce soit dans la forme réservée aux femmes : l'*ololugé*, la clameur sacrée qui accompagne la chute des victimes dans le grand sacrifice sanglant. Le Péan est chanté par les armées qui se mettent en marche sous le signe d'Apollon ou le remercient de sa protection dans la victoire. Les femmes, par ce cri, anticiperont en quelque sorte le sacrifice d'action de grâce promis par Étéocle après la victoire, et rentreront dans les formes d'expression qui leur sont réservées. Étéocle invoque collectivement les dieux du sol et de la terre thébaine ainsi que les eaux qui la fécondent, en leur promettant des sacrifices et les dépouilles des vaincus. Pour l'intraitable Étéocle, une seule façon d'invoquer les dieux dans ces circonstances est la bonne et c'est la sienne. Mais on pourrait y voir un effet de son orgueil, cette *hubris* qui va le mener à sa perte malgré les conseils avisés des femmes. Peut-être les deux modes de prière, la supplication féminine aux dieux du terroir et la prière propitiatoire, se complètent-ils pour sauver finalement la ville ; seuls les frères ennemis seront perdus, victimes de la malédiction paternelle.

Le vœu de Xénophon

(Anabase, III, 2, 9)

Le deuxième exemple est emprunté à l'*Anabase* de Xénophon. Le vœu dont il est question est formulé au moment où Xénophon, entraîné dans l'aventure de Cyrus le jeune avec les mercenaires grecs engagés pour combattre en Asie, règle sa véritable entrée en scène comme « homme public », dans une circonstance décisive. Les Grecs, trahis et découragés, ont perdu tout espoir, après la mort de Cyrus au combat et le massacre des chefs grecs par trahison sur ordre du roi Artaxerxès.

Par une impulsion divine (un rêve envoyé par Zeus Roi), Xénophon est amené à parler puis à se conduire en chef, au cours de trois discours successifs qui vont mettre en branle, d'abord les officiers de Proxène, l'hôte grec qui a entraîné Xénophon dans l'aventure des Dix mille, puis l'ensemble des stratèges survivants, enfin l'armée réunie. C'est au nom du parjure du roi perse et de son impiété envers Zeus Hospitalier que les Grecs sont invités à compter sur l'appui des dieux. C'est d'ailleurs au moment où il les invoque en parlant de salut (*sôteria*) qu'un éternuement bienvenu jette à terre tous les soldats en hommage au Zeus du Salut. Xénophon saisit ce signe pour mettre l'armée grecque « en règle avec les dieux » en associant l'ensemble des soldats à un vœu qui les lie entre eux et à leur stratège, renforçant heureusement l'autorité qu'il a prise sur eux par un geste de piété publique. La piété fonctionnera dès lors comme instrument de commandement, d'où l'importance d'associer par un vote l'ensemble de l'armée à la proposition :

« "Je propose, soldats, puisque pendant que nous parlions de salut, un présage de Zeus Sauveur s'est manifesté, que nous fassions vœu d'offrir à ce dieu des sacrifices d'actions de grâce, aussitôt que nous aurons mis le pied dans un pays ami ; je propose que nous en offrions aussi aux autres dieux dans la mesure de nos moyens. Que celui qui est de cet avis lève la main". Tous, ils la levèrent. Ils firent alors le vœu proposé et chantèrent le Péan. »

Le Péan est toujours une manifestation de piété commune et publique. Il a pour fonction de souder les individus, dans le cadre de la guerre, du combat ou des actions de grâce. C'est encore de souder les Grecs qu'il s'agit dans la suite du discours, quand Xénophon, avant d'aborder la stratégie et la tactique qu'il propose, rappelle le rôle des dieux dans les combats des guerres médiques et la liberté des Grecs qui « n'adorent que les dieux seuls », c'est-à-dire qui ne se prosternent devant aucun roi. Accueillir le présage spontané (à la différence de ceux que l'on cherche dans les entrailles des victimes), l'interpréter et rebondir dessus, voilà un aspect de l'art du stratège que Xénophon sait admirablement pratiquer.

Xénophon ou l'art sacrificiel

Une réévaluation de la dimension religieuse de Xénophon, à travers son discours et son comportement, dans le contexte de cette période troublée, à la charnière du V^e et du IV^e siècle et peu après la fin de la guerre du Péloponnèse, peut nous éclairer sur la nature et le fonctionnement des rapports des Grecs avec leurs dieux. Référence de piété pour ses contemporains et pour la postérité, Xénophon est en même temps un homme d'action. Athénien, il se trouve, par les circonstances et ses choix personnels, côtoyer les chefs militaires des armées lacédémoniennes, parcourir la Grèce et l'Asie Mineure, devenir à l'occasion stratège et commander à des mercenaires grecs venus des cités les plus diverses²⁷.

Le contexte de l'*Anabase*, où il raconte la campagne des Dix Mille, ces mercenaires grecs engagés par Cyrus le Jeune pour tenter de s'emparer du trône perse, est celui d'une armée en marche à travers un pays hostile et la pratique rituelle accompagne l'activité quotidienne comme elle le fait dans toute armée, même si Xénophon ne signale pas régulièrement chaque action entreprise quand elle va de soi, mais seulement en contexte signifiant pour son récit. La marche des Dix mille est ponctuée de sacrifices. Les plus fréquemment mentionnés sont ceux qui ont pour objet l'observation des présages, désignés par le verbe *thuein* ou, au moyen, *thuomai*²⁸ associé au mot *hiera*. Le plus souvent, le destinataire n'est pas mentionné, mais seulement la question posée et la réponse obtenue par l'observation des entrailles. C'est indifféremment le ou les stratèges qui accomplissent le sacrifice, en présence de devins ou non, mais, à plusieurs reprises, Xénophon s'enorgueillit de ses compétences dans ce domaine.

À partir du livre III, les activités religieuses, notamment les sacrifices avant la bataille seront régulièrement mentionnés sans que les noms des dieux soient nécessairement indiqués : l'accent est mis non sur l'offrande mais sur la consultation rituelle. Xénophon ne s'arrête qu'aux incidents remarquables et à ceux qui vont dans le sens de sa démonstration implicite : ses qualités de stratège, qui ont permis le retour des Dix Mille, sa piété, qui leur a valu la bienveillance et la protection des dieux, car, comme il le fait dire à Cléarque, dans son discours-testament : « Tout est soumis partout aux dieux, de tous les êtres, les dieux sont également les maîtres » (II,5,7).

Un passage significatif va servir de repère pour montrer comment s'enchaînent les rites à travers lesquels Xénophon rapporte la chronique de sa campagne en Asie. Il s'agit de l'épisode du port de Calpée (VI, 4, 9-5, 22). Les Grecs sont arrivés après bien des péripéties sur la côte de la mer Noire, entre Héraclée et Byzance, dans une région que Xénophon désigne comme la Thrace d'Asie. L'armée, minée par ses querelles s'est divisée puis réunie. Chrisophe, le commandant en chef des Grecs, est mort, il est remplacé par Néon d'Asiné, mais Xénophon va jouer à partir de ce moment un rôle de plus en plus décisif. C'est lui qui prend la parole devant les soldats pour annoncer que les stratèges vont sacrifier en vue du départ, étant donné le manque de vivres.

À la recherche de signes favorables

(VI, 4, 12, 17 et 20)

« Xénophon s'étant levé parla ainsi : "Soldats, c'est à pied, cela est évident, qu'il faut continuer notre route, puisque nous n'avons pas de bateaux ; or, nous sommes obligés de nous mettre en route dès maintenant, car les vivres manquent pour rester ici. Nous donc, ajouta-t-il, nous allons sacrifier ; quant à vous, il faut vous préparer à combattre plus que jamais, car l'ennemi a repris courage". Aussitôt les stratèges commencèrent le sacrifice (...). Les victimes immolées pour le départ n'étaient pas favorables. Ce jour-là donc on ne bougea pas. Quelques-uns osèrent prétendre que Xénophon voulait fonder une ville en ce pays et avait persuadé au devin de dire que les victimes s'opposaient à ce qu'on partît. Aussi Xénophon fit-il publier que pourrait assister au sacrifice qui le voudrait et que tout devin pouvait examiner les victimes, et cette fois-là, nombreux étaient les assistants. Il recommença jusqu'à trois fois pour savoir si l'on pouvait partir. Toujours les signes furent contraires. » (VI, 4, 12)

C'est le début d'un long épisode qui va durer trois jours et au cours duquel les sacrifices vont rester obstinément défavorables. On ne s'étonnera pas que Xénophon parle de lui à la troisième personne. C'est un procédé de narration qui permet à l'auteur de donner à son récit un ton d'objectivité et à l'apologie de garder la forme d'une chronique. Le passage fait apparaître

clairement la situation de crise. Le manque de vivres oblige à se mettre en route, mais on ne saurait se mettre en route sans l'aveu des dieux, autrement dit si les victimes sont défavorables, c'est-à-dire si le devin (ou le stratège s'il n'y a pas de devin) ne peut lire dans les entrailles des victimes le signe attendu comme favorable et sur la nature duquel Xénophon ne nous donne pas d'autre précision : l'expression grecque signifie littéralement : « les sacrifices n'aboutissaient pas » (*ouk egigneto ta hiera*). Xénophon prend alors l'initiative d'un nouveau sacrifice, cette fois « pour les vivres », c'est-à-dire pour obtenir le soutien des dieux pour une sortie de ravitaillement, et non plus pour le départ, mais là encore, les dieux sont muets :

« L'armée s'étant réunie, Xénophon lui dit de nouveau : "Soldats, pour le départ, comme vous voyez, les victimes ne sont pas encore favorables. Or, je vois que vous manquez de vivres. Il me paraît donc nécessaire, pour cet objet particulier d'offrir un sacrifice"... Dans ce dessein on sacrifia encore jusqu'à trois fois, et les victimes furent défavorables. Déjà les soldats allaient trouver Xénophon jusque dans sa tente : ils lui disaient qu'ils n'avaient pas de vivres. Il leur déclara qu'il ne les mènerait pas hors du camp, si les victimes s'y opposaient. » (VI, 4, 17)

Le lendemain, même situation et même procédure :

« On sacrifia de nouveau et l'armée presque entière se tenait autour des entrailles des bêtes sacrifiées (*ta hiera*). Mais on manquait de victimes (*thumata*)... Comme il n'y avait plus de moutons (*probata*) on acheta des bœufs d'attelage qu'on immola. Xénophon pria Cléanor d'Arcadie de se charger du sacrifice à sa place, au cas où ce changement aurait quelque importance. Mais même ainsi, les présages furent contraires. » (VI, 4, 20)

Les signes restent muets. Néon, qui remplace Chirisophe, prend alors l'initiative de sortir sans attendre davantage, avec des volontaires. La sanction ne tarde pas : Pharnabaze, le satrape perse qui les poursuit, tombe sur eux et tue cinq cents hommes ; la plus lourde perte jamais enregistrée par les Dix mille. Devant l'urgence, Xénophon a alors recours à une démarche de situation désespérée : puisque les sacrifices du jour sont restés muets, il a recours à une autre procédure, non plus le questionnement des *hiera*, mais l'égorgement d'une victime en guise d'offrande propitiatoire

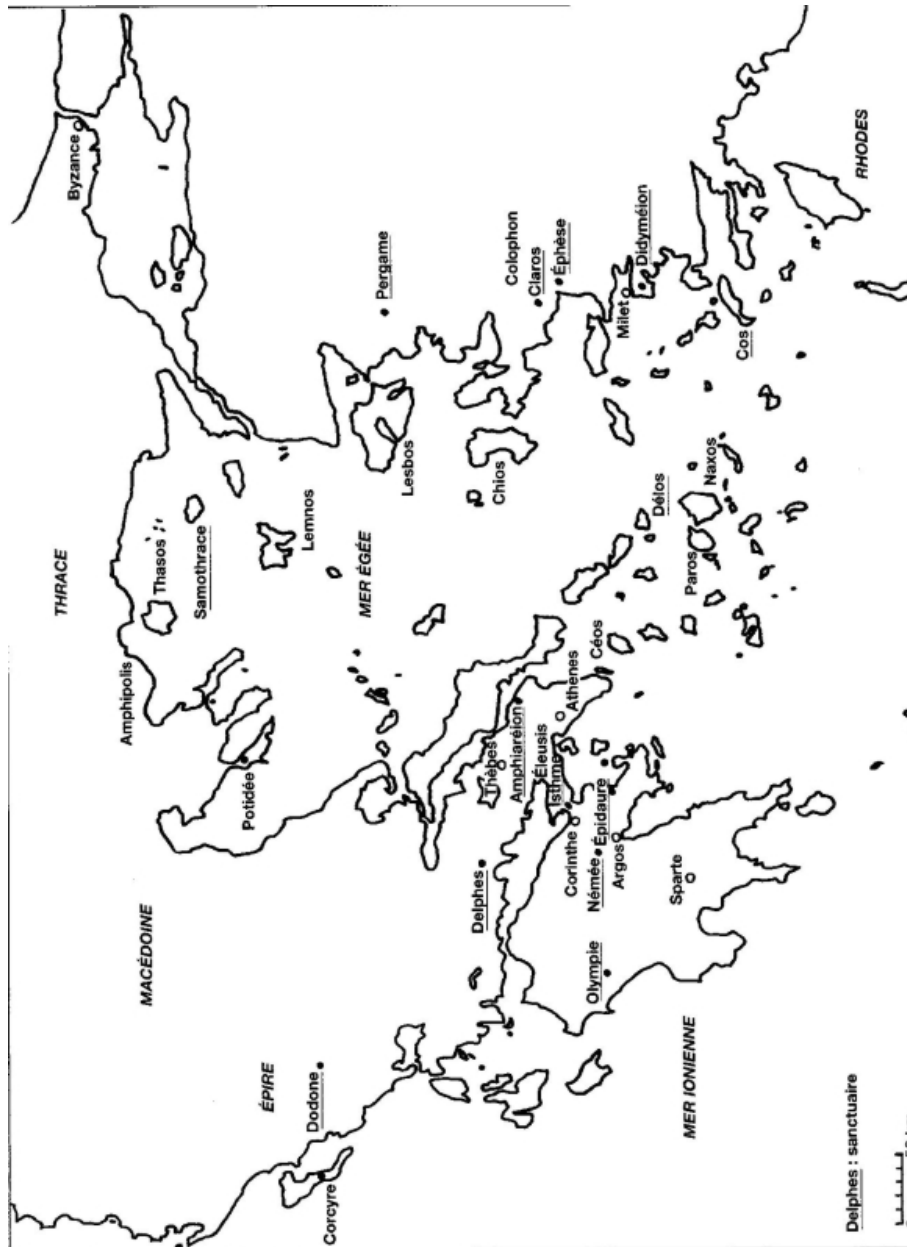
avant de se mettre en route. C'est le lendemain qu'un bâtiment arrive d'Héraclée avec de la farine d'orge, du bétail pour les sacrifices et du vin. Ce ravitaillement marque le tournant de la crise. Dès lors, il y a de quoi nourrir les hommes et satisfaire les dieux : « S'étant levé de bonne heure, Xénophon se mit à sacrifier pour savoir si l'on pouvait sortir. Dès la première victime les signes sont favorables. » Le devin Arexion de Parrhasie aperçoit un aigle à droite et engage Xénophon à prendre le commandement. Le signe spontané (l'oiseau) vient renforcer le signe sollicité (les *hiera*) et désigner l'individu choisi pour les accomplir. Dès lors, sous la conduite de Xénophon, le cours des choses change radicalement et le récit suit une progression dramatique ascendante jusqu'au triomphe final, c'est-à-dire l'érection d'un trophée. La persévérance du chef aura eu raison du silence obstiné des victimes. Il a trouvé, après de nombreux essais et erreurs, la bonne procédure. C'est du moins ainsi qu'on est conduit par le récit à interpréter la suite des événements. Le bon stratège est celui qui sait mettre les dieux avec lui en accomplissant au bon moment les bons gestes. À travers la chronique de cette pratique rituelle se lisent le désarroi et les espoirs de l'armée, la stratégie et les tactiques de ses chefs, les conflits qui les opposent entre eux et à leurs troupes et la construction, par le narrateur, de son propre rôle²⁹.

On y voit notamment combien cette pratique est intimement liée à la conduite de la vie des particuliers comme des collectivités. Les sacrifices sont un recours naturel dans toutes les circonstances. Ils supposent des protocoles plus ou moins complexes. Dans certains contextes, ici celui de la conduite d'une armée en campagne³⁰, leur contrôle peut déterminer des positions de pouvoir. Mais la familiarité avec ces rituels fait que tous sont en mesure d'en observer le déroulement et d'en interpréter les effets. Une sorte de négociation permanente s'instaure entre les hommes et les dieux dont ils dépendent et dont ils doivent, à chaque moment, être capables de discerner la figure, parmi toutes celles qui peuvent être concernées par leur situation précise.

- [1](#) Sur les banquets dans la cité, le livre de référence est *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Pauline Schmitt Pantel, Rome, 1992.
- [2](#) Traduction proposée dans *La cuisine du sacrifice* (1981) et reprise depuis dans de nombreuses publications pour désigner ce type de sacrifice sanglant suivi d'un partage de la viande sacrificielle entre les co-sacrifiants.
- [3](#) J. Rudhardt, *Notions fondamentales...*, (1962) 2 éd. Paris, 1992, p. 257-265 en propose une description paradigmatique. Cf. aussi L. Bruit Zaidman et P. Schmitt Pantel, *La religion grecque* (2001, 3^e éd.) p. 25-28. Pour la documentation iconographique concernant cette pratique on se reportera à F.T. van Straten, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden, 1995.
- [4](#) Cf. Il., II, 420, le sacrifice d'Agamemnon à Zeus, *Od.*, III, 448, sacrifice de Nestor, *Od.*, XIV, 418 et s.
- [5](#) Cf. G. Berthiaume, « L'aile ou les *méria*. Sur la nourriture carnée des dieux grecs », dans *La cuisine et l'autel. Le sacrifice en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, à paraître en 2005 dans la collection de l'EHESS.
- [6](#) Cf. aussi, ch. 6 d'autres sortes de héros (à propos de Néoptolème).
- [7](#) Discussion chez Annie Verbanck-Piérard, « Les héros guérisseurs... », dans *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, V. Pirenne-Delforge et E. Suarez de la Torre, Liège, 2000.
- [8](#) Les interférences entre les deux types de sacrifices sont déjà signalées par A.D. Nock dans « The Cuits of Heroes », *H. th R*, 37 (1944), p. 141-175.
- [9](#) G. Ekroth : *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, (*Kernos Supplement*, 12), Liège, 2002. Bibliographie très à jour.
- [10](#) Cf. G. Hoffmann, « Brasidas ou le fait d'armes comme source d'héroïsation », dans *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Liège, 2000, p. 365-375..
- [11](#) J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 285-286.
- [12](#) Cf. sur ce dieu et ce sacrifice M.H. Jameson, « Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia », *BCH*, 89 (1965), p. 154-172.
- [13](#) Sur Héraklès et les discussions autour de son « double » culte, héroïque et divin, cf. A. Verbanck-Piérard, « Le double culte d'Héraklès, légende ou réalité ? », A.-F. Laurens éd., *Entre hommes et dieux*, Paris-Besançon, 1989, p. 43-65, « Héraklès, héros ou dieu ? », C. Bonnet et C. Jourdain-Annequin eds., *Héraklès d'une rive à l'autre de la Méditerranée* Bruxelles-Rome, 1992, p. 51-65 ; S. Georgoudi, « Héraklès dans les pratiques sacrificielles des cités », *Le Bestiaire d'Héraklès, Kernos*, suppl. 7 (1998), p. 301-317.
- [14](#) Cf. *supra* ch. 1.
- [15](#) Cf. *infra* le mime d'Héronidas.
- [16](#) Platon, *Phédon*, 118a : « Il découvrit son visage, qu'il avait couvert et dit ces mots, les derniers qu'il prononça : "Criton, nous devons un coq à Asklépios, payez ma dette, n'oubliez pas" ». Est-ce pour remercier le dieu d'avoir guéri son âme du mal d'être liée à son corps ? C'est une des interprétations les plus souvent avancées.
- [17](#) S.B. Aleshire, *The Athenian Asklépiëion*, Amsterdam, 1989.

- [18](#) S.B. Aleshire, *l.c.*, p. 95. Traduction d'après B. Le Guen-Pollet, *op. cit.*, p. 167-168.
- [19](#) Je fais hommage de cette citation au professeur André Motte pour le remercier de ses précieuses observations.
- [20](#) Traduction Jean-Paul Dumont, légèrement modifiée (*Les Présocratiques*, Paris, 1988).
- [21](#) À travers les fragments conservés par Aristote et par Plutarque.
- [22](#) *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, N. Loraux et Caries Miralles éd., Paris, 1998.
- [23](#) Ouvrage de référence : Danièle Aubriot-Sevin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.* On se reportera aussi au livre de Simon Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford, 1997, et au recueil commenté de F. Chapot et B. Laurot, *Corpus des prières grecques et romaines*, Brepols, 2001.
- [24](#) V. 412-419.
- [25](#) Traduction de H. Van Effenterre et Fr. Ruzé, *Nomima*, I, 1994, n° 41.
- [26](#) Cf. *Le commerce des dieux*, p. 118-126.
- [27](#) Sur Xénophon on consultera en dernier lieu V. Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir De la Charis au charisme*, Paris, 2004, avec une bibliographie à jour. Sur la dimension religieuse du personnage et ses rapports avec Socrate, cf. J.-L. Dorion, *Introduction aux Mémoires*, CUF, Paris, 2000.
- [28](#) Sur les valeurs possibles des deux formes cf. J. Casabona, 1966, p. 85-93.
- [29](#) Ce développement reprend une partie d'un exposé à paraître dans le suppl. 15 de *Kernos* sous le titre « Xénophon entre dévotion privée et dévotion publique. L'exemple de l'*Anabase* » dans les Actes du IX^e Colloque international du CIERGA : *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Liège, 2005.
- [30](#) On pourra consulter à ce sujet A. Jacquemin, *Guerre et religion dans le monde grec (490-322 av. J.-C.)*, Paris 2000, et aussi L. Bruit Zaidman, « Guerre et religion en Grèce à l'époque classique », dans P. Brun éd., *Guerres et sociétés dans les mondes grecs (490-322)*, Paris, 1999.

Carte des principaux sanctuaires cités



Indications bibliographiques

(Ne sont reprises ici que les références principales augmentées de quelques références complémentaires. Pour le reste, se reporter aux notes par chapitres).

Sources littéraires. On a utilisé, sauf mention contraire, l'édition et la traduction des textes anciens de la Collection des Universités de France (CUF) publiée aux Éditions des Belles Lettres, Paris et l'édition de la Loeb Classical Library, Londres, Cambridge.

Documents épigraphiques :

IG : Inscriptions Grecques

SEG : Supplément épigraphique grec

LSA : Lois sacrées de l'Asie Mineure, Sokolowski Franciszek, Paris, 1955

LSS : Lois sacrées des cités grecques, Supplément, Sokolowski Franciszek, Paris, 1962

LSCG : Lois Sacrées des Cités Grecques, Sokolowski Franciszek, Paris, 1969

Rougemont Georges, *Corpus des Inscriptions de Delphes*, vol.1, « lois sacrées et règlements religieux », Paris-EFR, 1977

Ouvrages généraux

Bruit Zaidman Louise, *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*. Paris, 2001.

Bruit Zaidman Louise et Schmitt Pantel Pauline, *La religion grecque*, Paris, 1999.

Brulé Pierre, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, 1987.

Brulé Pierre, « La religion, histoire et structure », in *Le monde grec aux temps classiques*, t. 2 : *Le IV^e siècle*, Pierre Brulé et Raymond Descat eds.,

- PUF, Paris, 2004, p. 413-479.
- Burkert Walter, *Greek Religion*, Oxford, 1985.
- Calame Claude, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, 2 vol., Rome, 1977.
- Calame Claude, *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, 2000.
- Casabona Jean, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966.
- Des Places Edouard, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux.*, Paris, 1969. Detienne Marcel, *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989.
- Detienne Marcel, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1992.
- Detienne Marcel, Sissa Giulia, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, 1989.
- Gernet Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968.
- Le Guen-Pollet Brigitte, *La vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant notre ère. Choix de documents épigraphiques traduits et commentés*, Toulouse, 1991.
- Loroux Nicole, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1981, 1990.
- Mauss Marcel, *Les fonctions sociales du sacré*, in *Œuvres*, t. 1, Paris, 1968.
- Mikalson Jon D., *Athenian Popular Religion*, Londres, 1983.
- Mikalson Jon D., *Honor Thy Gods, Popular Religion in Greek Tragedy*, Londres, 1991.
- Motte André, « L'expression du sacré dans la religion grecque », in Ries Julien éd., *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, 1986 (*Homo Religiosus*, 3), p. 109-256.
- Motte André, Pirenne-Delforge Vinciane, Wathélet Paul, *Mentor, Guide bibliographique de la religion grecque*, (*Kernos*, Suppl. 1 et 6), Liège, 2 vol., 1992 et 1998.
- Nock Arthur D., *Essays on Religion in the Ancient World*, 2 vol., Cambridge (Mass.), 1972.
- Parker Robert, *Miasma : Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.
- Parker Robert, *Athenian Religion : A History*, Oxford, 1996.
- Polignac François de, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espaces et sociétés. VIII^e-VII^e siècles avant J.-C.*, Paris, 1995².

Rudhardt, Jean., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève (1962), 2^e éd. Paris, 1992.

Schmitt Pantel Pauline, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, 1992.

Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, 1990.

Vernant Jean-Pierre, « Formes de croyance et de rationalité en Grèce » *Entre mythe et politique*, Paris, 1996.

Vernant Jean-Pierre et Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, 1 et 2, Paris, 1986.

Versnel Henry éd., *Faith, Hope and Worship : Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyde, 1981.

Vidal-Naquet Pierre, *Le Chasseur noir*, Paris, 1981, 1999.

Chapitre 1

Bruit Zaidman Louise « Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités grecques », in Schmitt Pantel éd., *L'Antiquité*, dans *Histoire des femmes en Occident*, G. Duby et M. Perrot eds., vol. 1, Paris 2002, éd. originale, Laterza, 1990, p. 441-495.

Bruit Zaidman Louise « Le temps des jeunes filles dans la cité grecque. Nausicaa, Phrasikleia, Timareta et les autres », in *Clio*, 1996, 4, p. 35-53.

Garland Robert, *The Greek Way of Death*, New York, 1985.

Gherchanoc Florence, « Le lien filial dans l'Athènes classique : Pratiques et acteurs de sa reconnaissance », in *Métis*, XIII, 1998, p. 313-344.

Humphreys Sally, *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, Londres, 1983.

Jeanmaire Henri, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille, 1939.

Lissarrague François, « Femmes au figuré », in Schmitt Pantel Pauline éd., *L'Antiquité*, dans *Histoire des femmes en Occident*, G. Duby et M. Perrot eds., vol. 1, Perrin, 2002, éd. originale, Laterza, 1990, p. 203-302.

Lorau Nicole, *Les mères en deuil*, Paris, 1990.

Reeder Ellen éd., *Pandora. Women in Classical Greece*, Princeton, 1995.

Chapitre 2

- Blundell Sue et Williamson Margaret eds., *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, Londres/New York, 1998.
- Deubner Ludwig, *Attische Feste*, Berlin, 1932, 1969.
- Foxhall Line « Women's ritual and man's work », in *Women in Antiquity : New assessments*, Hawley R. et Levick B. eds., 1995, p. 97-110.
- Frontisi-Ducroux Françoise, *Le dieu-masque. Une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris-Rome, 1991.
- Georgoudi Stella, « Lysimachè, la prêtresse », in *La Grèce au féminin*, Nicole Loraux éd., Paris, 2003 (Roma-Bari, 1993), p. 167-214.
- Jeanmaire Henri, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, 1991.
- Neils Jennifer éd., *Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon*, Madison, 1996.
- Otto Walter F., *Dionysos. Le mythe et le culte*, Paris 1969 (1^{re} éd. Francfort, 1933).
- Parke Herbert, *Festivals of the Athenians*, Londres, 1986.

Chapitre 3

- Amandry Pierre, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, 1950.
- Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, 2003 (1^{re} éd., 1879-1882).
- Christidis A.-Ph., Dakaris S., Vokotopoulou I., « Les lamelles oraculaires de Dodone et les villes de l'Épire du nord », in *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité*, Pierre Cabanes éd., Paris, 1993.
- Crahay Roland, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956.
- Defradas Jean, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954.
- Delcourt, Marie, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1981.
- Georgoudi Stella, « Les porte-parole des dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs », in *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia 1994*, Ileana Chirassi Colombo et Tullio Seppilli eds., Macerata 1998, p. 315-375.

Jacquemin Anne, *Offrandes monumentales à Delphes*, Athènes-Paris, 2000.
 Malkin Irad, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leyde, 1987.
Oracles et mantique en Grèce ancienne. Actes du Colloque de Liège 1989,
Kernos 3, 1990.
 Parke H.W., *The Oracles of Zeus : Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford,
 1967.
 Parke Herbert W. et Wormell D.E.W., *The Delphic Oracle*, 2 vol., Oxford,
 1956.
 Roux Georges, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, 1976.
 Vernant Jean-Pierre éd., *Divination et rationalité*, Paris, 1974.

Chapitre 4

Aleshire Sara B., *Asklepios at Athens, Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cuits*, Amsterdam, 1991.
 Aleshire Sara B., *The Athenian Asklepieion The People, their dedications, and theInventories*, Amsterdam, 1989.
 Edelstein Emma et Ludwig, *Asclépios. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vol., Baltimore, 1945.
 Garland Robert, *The Piraeus. From the fifth to the first century B.C.*, Ithaca, 1987.
 Ginouvès R. et alii, *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, BCH, Suppl. 28, 1994.
 Jouanna Jacques, *Hippocrate*, Paris, 1992.
 Kearns Emily, *The Heroes of Attica*, Londres, 1989, notamment p. 14-21.
 Lidonnici Lynn, *The Epidaurian Miracle Inscriptions*, Atlanta, 1995.
 Verbanck-Piérard Annie éd., *Au temps d'Hippocrate. Médecine et Société en Grèce antique*, Mariemont, 1998.
 Verbanck-Piérard Annie, « Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! À propos des cultes médicaux dans l'Attique classique », in *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes. Actes du colloque de Valladolid 1999*. Vinciane Pirenne-Delforge et Emilio Suarez De La Torre eds., Liège, 2000 (*Kernos* Suppl. 10), p. 281-332.

Chapitre 5

Brisson Luc, *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, 1995.

Burkert Walter, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 1992 (éd. anglaise, 1987).

Cole Guettel Susan, *Theoi Megaloi. The Cuit of the Great Gods at Samothrace*, Leyde, 1983.

Graf Fritz, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994.

Jost Madeleine, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985.

Lloyd G.E.R., *Origines et développement de la science grecque. Magie, raison, expérience*, Paris, 1990.

Motte André, « Silence et secret dans les Mystères d'Eleusis », in Ries Julien et Limet Henri eds., *Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 1984, 1986*, (*Homo Religiosus* 13), p. 317-334.

Mylonas George E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961.

Sfameni Gasparro Giulia, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Rome, 1986.

Vernant Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, 1985.

Vernant Jean-Pierre, *La mort dans les yeux*, Paris, 1985.

Chapitre 6

Bonnechère Pierre, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes-Liège, Kernos suppl. 3, 1994.

Detienne Marcel, *Apollon le couteau à la main*, Paris, 1998.

Vernant Jean-Pierre, « À la table des hommes », in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Detienne Marcel et Vernant Jean-Pierre eds., Paris, 1979, p. 37-132.

Vernant Jean-Pierre, « Pandora » in *Eve et Pandora*, J.-Cl. Schmitt éd., Paris, 2001, p. 29-39.

Vidal-Naquet Pierre, « Chasse et sacrifice dans l'Orestie », in *Mythe et sacrifice en Grèce ancienne*, J. -p. Vernant et p. Vidal-Naquet, Paris, 1972, p. 135-158, repris dans *La Grèce ancienne, 3. Rites de passage et transgressions*, 1992, p. 35-61.

Chapitre 7

- Aubriot-Sevin Danièle, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.*, Lyon, 1996.
- Berthiaume Guy, *Les rôles du mageiros : étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leyde, 1982.
- Burkert Walter, *Homo necans : The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, 1983 (1972).
- Detienne Marcel et Vernant Jean-Pierre eds., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.
- Durand Jean-Louis, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Rome, 1986.
- Ekroth Gunnel, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the early Hellenistic period*, (Kernos, Suppl. 12), Liège, 2002.
- Gill David, *Greek Cuit Tables*, Londres, 1991.
- Jameson Michael, « Theoxenia », in R. Hägg éd., *Ancient Greek Cuit Practice from the Epigraphical Evidence*, Stockholm, 1994, p. 35-57.
- Linders Tullia et Nordquist Gullög eds., *Gifts to the Gods, Proceedings of the Uppsala Symposium, 1985*, Uppsala, 1987.
- Pulley Simon, *Prayer in Greek Religion*, Oxford, 1997.
- Raubitschek Anthony E., *Dedications from the Athenian Akropolis*, Chicago, 1999.
- Van Straten F. T., *Hiera kala, Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leyde, Londres, New York, Cologne, 1995.

Les numéros de page apparaissant dans les index correspondent à ceux de l'édition papier.

Liste des auteurs anciens et des textes cités

BCH 87, 1963, Calendrier sacrificiel d'Erchia (p. 30)

IG II² 1237 Décret d'Hiéroclès (p. 18)

IG II², 334 Décret sur les Panathénées (p. 43)

IG II² 1184 Décret du dème de Cholargos (p. 48)

IG IV², 122 Guérisons miraculeuses à Épidaure (p. 93-94)

LSCG 97 Loi de Ioulios (p. 26)

LSG 46 Décret des orgéons (p. 55)

LSG 34 Décret de l'Ecclésia (p. 55)

LSG 69 Règlement du sanctuaire d'Oropos (p. 100)

LSG 41 Athènes, Décret de l'Ecclésia (p. 168)

LSA 24 Hymne à Apollon et Asklépios (p. 87)

LSS 35 Règlement cultuel à Oropos (p. 99)

SEGIX, 3 Pacte des Fondateurs (p. 173)

Aelius Aristide

Discours sacrés, II., 18-24 (p. 95)

Anthologie Palatine

Epigramme VI, 280, 281 (p. 21)

Scholie au vers 768 (p. 4-5)

Apollodore

Contre Néera, 59, 73-78 (p. 36)

Aristophane

Les Acharniens, v. 241-253 (p. 32)

Scholie au v. 242, éd. N.G. Wilson, 1975 (p. 39)

Les femmes aux Thesmophories, v. 78-81 ; 372-380 (p. 47)

Ploutos, v. 727-746 (p. 101) ; 621-747 (p. 102-103), v. 768 et s.

Les Grenouilles, v. 139-159 (p. 113) ;

v. 324-356 ; 372-412 (p. 114)

Aristote

Politique, 1,2,5 ; 1,3,2 ;

Constitution d'Athènes, LV,3 (p. 31)

Athénée

Deipnosophistes, IV, 139 (p. 52)

Autocleides

Fragment 13 Müller (p. 8)

Callimaque

Hymne à Apollon v. 66-92 (p. 69)

Démosthène

Contre Macartatos 62 (p. 25)

Contre Midias, 53 (p. 83)

Sur la Couronne, 257-260 (p. 120)

Diogène Laërce

Epiménide 102 (p. 144)

Diodore de Sicile

Bibliothèque historique XV, 48-49 (p. 140)

Epicharme

Fragment 109, éd ; Oliveri (p. 61)

Eschyle

Les Euménides, v. 1 -33 (p. 72-73)

Les Sept contre Thèbes, v. 608-620 (p. 98) ; 265-286 (p. 176)

Les Choéphores, v. 123-130 (p. 109)

Les Perses, v. 608-627 (p. 110)

Euripide

Electre, v. 651-654 ; 1124-1134 ; (p. 3)

Héraklès, v. 923-930 (p. 7)

Alceste, v. 8-11 ; 545-567 ; (p. 15) v. 568-605 (p. 16)

Hélène, v. 1469 et s.

Ion, v. 205-218 (p. 74)

Andromaque, v. 1084-1166 (p. 75) v. 1243-1250 (p. 84) ; v. 50-53 ; 1145-1157 (p. 134) 1238-1242 ; 1162-1167 (p. 135)

Les Bacchantes, v. 1-40 (p. 138)

Hippolyte, v. 71 -113 (p. 150) ; 1423-1430 (p. 153) ; 29-33 (p. 153)

Iphigénie en Tauride v. 1435-1467 (p. 158)

Hérodote

L'Enquête, II, 53 (p. IX)

IV, 151-153 ; 157 (p. 66)

V, 42-48 (p. 69)

I, 46-49, 53-56, 90-91 (p. 70-71)

II, 52 et 55 (p. 79)

VIII, 134 (p. 99) : VIII, 37-39 (p. 136)

Héronidas

Mime IV, v. 1-19 ; v. 79-93 (p. 168)

Hésiode

Théogonie, v. 558-560 ; 567-569 ; 600-617 (p. 129) ; 503-507 (p. 130) ;

Les Travaux et les jours, v. 201 -286 (p. 130)

Hippocrate

Sur la maladie sacrée, I, 10-18 (p. 123)

Homère

Iliade, XVI, 233-235 (p. 80) ;

I, v. 1-10 ; 43-56 ; 62-67 ; 446-452 (p. 132-133)

I, 446-474 (p. 161)

Odyssée, IV, 561-569 (p. 108)

VII, 133-167 (13)

XVII, 338-387 (p. 13)

XIV, 45-48 ; 184-190 (p. 11)

XXII, 330-338 (p. 7)

XXIV, 265-287 XIV, 327-329 (p. 80)

XI, 489-492 ; 218-222 ; 34-50 ; X, 501-517 (p. 106-107) 633-638 (p. 108)

XIII, 128-164 (p. 152)

Hymne homérique à Hestia, v. 1-11 (p. 3)

Hymne homérique à Déméter, v. 472-483 ; 251-274 (p. 145)

Isée

La succession de Kiron, 16-17 (p. 9) ; 18-19 (p. 19) ; 19-20 (p. 46)

La succession de Pyrrhos, 76 (p. 20) ; 80 (p. 47)

Lucien

Dialogue des hétaires II, 7

Scholie au mot « thesmophories », éd. Rabe p. 276 (p. 49)

Pausanias

Périégèse, III, 19,2-5 (Le trône d'Amyklées)

VIII, 5, 4 ; (p. 60) ; VIII, 42 (p. 146)

II, 27,1-5 (p. 90) ; 11,32,3 (p. 153)

I, 24,2 (p. 98)

I, 34, 4-5 (p. 101)

X, 31, 10-11 (p. 122)

VII, 24,5-12 (p. 140) ; VII, 25, 1-5 (p. 141) ; VII, 19,3 (p. 155)

III, 16, 11 (p. 156)

VIII, 42, 11-12 (p. 170)

Philochore

FgrH 328 F 97 La fête des Kronia (p. 9)

Pindare

Sixième Péan, v. 115-120 (p. 135)

Septième néméenne, v. 40-48 (p. 135)

Platon

Théétète, 160E (p. 4)

La République I, 327A-328B (p. 54) ; II, 363C-D (p. 121) ; 364b-365a (p. 124)

Apologie, 41A ;

Gorgias, 523 A-B ; 493D-494A

Lois, XI, 932E-933E (p. 123)

Plutarque

Moralia, 1098 B-C (p. 10)

Propos de table, 655E

Vie de Solon XII et XXI (p. 26) XII, 1-7 (p. 144)

Vie de Périclès, XII, 2 (p. 42)

Sur les oracles de la Pythie 408C, 411 E-412, 434D-F ; (p. 58)

Sur la disparition des oracles, 435B-C (p. 61), 437C (p. 62), 437E-438A-B (p. 63) *Questions grecques*, 292D (p. 63) ; 38 (p. 137)

Vie de Lycurgue, 18,2 (p. 157)

Coutume des Spartiates 40,239D (p. 157)

Pseudo-Xénophon

République des Athéniens, II, 9 (p. 34)

Théocrite

Epithalame d'Hélène v ; 49-53 (p. 22)

Thucydide *Guerre du Péloponnèse* II, 34 (p. 27) ; II, 16 (p. 32)

I, 126 (p. 142), V, 11 (p. 165)

Xénophane

Elégie (Fragment 1 d'après Athénée XI, 462C) p. 170

Xénophon

Helléniques, 1,8 (p. 18)

Mémoires, I, 6 (p. 57)

République des Lacédémoniens, II, 9

Anabase, VII, 8, 3-6 (p. 165) ; III, 2, 9 (p. 177) ; VI, 4, 12-16 (p. 179).

[Index](#)

A

abaton 90, 91, 92

Académos 37

Achaïens 140

Acharniens 31, 35, 39

Achéens 128, 132, 133, 140, 162, 163, 173

Achéron 24, 107

Achille 75, 84, 106, 109, 132, 133, 134, 135

Acropole 74

Actéon 128, 151

adyta, *adyton* 49, 60, 61, 62, 73, 75, 77

Aegion 140
Agamemnon 132, 133, 139
Agavé 139
Aglaia 87, 88
agora 176
Agrionies 137
agrioi 137
Aiora 40
Akeso 86
Alcméonides 73, 143
Alexandre 56
Amasis 72
Ammon 56
Amphiaraios 31, 58, 71
amphictions 61, 136
Amphictyon 40
Amphidromies 2, 4, 5
Amphipolis 165
Amyklées 51, 52
Amynos 85
Anabase 177, 180
anathêmata 167
Anaxandride 69
anchisteia 25
Andromaque 72, 75, 84, 133, 134
anodos 45, 50
Anthestéries 30, 35, 36, 105, 109

Anthesterion 30, 35, 39
anthos 35
Anticleia 106
antletriai 49
aparchai 162
Apatouries 1, 17, 18, 19, 20, 32, 167
Apheidas 141
aphidruma 141
Aphrodite 21, 22, 89, 101, 149, 150, 151, 152, 153, 154
Apollodore 36, 50
Apollon 57, 58, 59, 61, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 95, 96, 98, 99, 101, 132, 133, 135, 136, 137, 142, 148, 161, 162, 163, 173, 174, 175, 176
Apollon *Patrôos* 1, 31, 32
Apollon Protecteur 85
Apollon *Pythien* 58
Appelle 168
Arcadie 140, 146, 148
Arcésilas 174
archégète 174, 175
archégètes 58
Archinos 101
archonte-éponyme 38, 77
archonte-roi 36, 41, 42
archontes 31
Aréopage 141, 144
Arès 176

Argonautes 66, 81
Aristocleides 61
Aristophane 5, 31, 32, 45, 46, 47, 48, 90, 101, 103
Aristote 1, 26, 31, 36, 38, 67
arkhein 46
arrhéphores 41
arrhétophories 49
Artaxerxès 177
Artémis 21, 22, 24, 89, 128, 145, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 176
Artémis *Orthia* 154
Asclépiades 86
asebeia 131
Asklepieia 85
Asklépiéion 95, 97, 101
Asklépios 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 96, 102, 167, 168
astu 30, 55
Athéna 128, 142, 144, 149
Athéna *Hygiéia* 44
Athéna *Niké* 44
Athéna *Phratria* 1
Athéna *Polias* 42
Athénée 8, 52, 145, 170
Athènes 165, 166, 167
Athéniens 141, 142, 143, 144, 149, 153
Atrée 132
Aulis 154
Autonoos 136

B

Bacchantes 137, 138, 139, 154

Barbares 136

basilinna 36, 106

Battos 65, 66, 67, 68, 69, 70, 173, 174, 175

Bendis 53, 54, 55

Béotie 58, 71

Bibliothèque historique 140

Borée 107

Boukoleion 36

Branchides 71, 76

Brasidas 165

Brauron 154

Briseis 132

Bromios 73, 74

Byzance 178

Byzios 61

C

Cabire 117

Cabirion 118

Cadmos 66, 138, 139

Calchas 133, 161

Callimaque 36, 87, 128

Calpée 178

canéphores 33, 38, 41, 43

Carion 102, 103
Castalie 74
Céramique 44
Charon 24
chernips 161, 162
Chéronée 44
chiton 52, 54
Choéphores (les) 109
choes 36
Choes 106
chœur 176
Cholargos 48
chorégie 47
Chrémyle 102
chresterion 61, 75
Chryseis 132, 133, 161
Chrysès 132, 133, 161, 173
Chthonioi 106
Chthonios 111
Chutroi 37
chutros 105
Chytres 105
Circé 107
Cléarque 178
Cléomène 69, 143
Cocyte 107
Codros 142

colossoi 175

Comaetho 154

Constitution d'Athènes 31, 67

Contre Nééra 36

coryphée 15, 110, 114

Cos 86, 166, 168

Cratinos 145

Crésus 61, 69, 70, 71, 72, 76

Créuse 74

Critias 34

Cronos 73, 129, 130

Ctésibios 145

Cylon 142, 143, 145

Cypris 22, 151, 176

Cyrène 65, 66, 67, 68, 69, 70, 173, 174

Cyrus 71, 177

D

daimon, daimones 88

Danaens 133, 135

Décélie 18

Defradas 134

Deinoménès 148

Dekatè 2

Délos 72, 73, 90, 91, 97

Delphes 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 82, 84, 85, 87, 127, 133, 134, 135, 136, 140, 148, 154, 173, 174

démarque 29
dème 29, 30, 31, 45, 46, 48, 49, 56
Déméter 45, 48, 49, 50, 128, 142, 145, 146, 148
Demetrioï 106, 110
Démophon 145
démos 144
Démosthène 61, 83, 85, 126
démotes 30
Démotionides 18
Despoina 146
Dialogues des Hétaires 49
Dialogues Pythiques 58
diasparagmos 139
Dicéopolis 31, 32
Diké 130
diobélie 113, 116
Diodore de Sicile 140
Dionysies rurales 30, 32, 35
Dionysos 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 39, 40, 47, 63, 73, 80, 106, 113, 114, 115, 116, 125, 126, 137, 138, 139, 155
Dipylon 42
Dix Mille 175
Dodone 71, 80, 141
dokimasie 31
Dorieus 65, 69, 70
Dracon 34

E

Eaque 135

Ecclesia 167

ekphora 24, 25, 28

Elaphébolion 30, 37

Électre 3, 4, 60

Élégie, Élégies 170, 172

Éleusis 31, 45, 50, 85, 126, 128, 145

Eleuthères 37, 39, 41

Elie 141

Empédocle 171

enagisma 164

enagizein 164

Éphèse 140

Épicharme 61

Épidaure 86, 89, 90, 91, 96, 98, 100, 101, 103

Epidauria 85

épidémia 36

Épiménide 144

Épiméthée 130

Erchia 30

Èrèbe 107, 162

Erechtée 74

Erechteion 42

ergastines 41

Erigoné 40

Érinys, Érinyes 146, 149

Eschine 117, 119, 120

Eschyle 72, 73, 109, 110, 111, 117

Étéocle 98, 176

ethné/ethnos 55

Eubouleus 49, 50

eugeneia 41

Euménides 72, 141, 144, 149

eupatrides 23

euphêmeite 32

Euripide 3, 6, 7, 14, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 149, 153, 154

eusebeia 31

ex-voto 97, 101, 147, 167, 169

G

Gaia 72, 73, 129

gamelia 17, 19

Gamelion 31, 35

gamos 20, 21

génos 144

gerairai 36

Glaucon 30, 54

Gorgias 121, 122

Grandes Dionysies 30, 31, 33, 34, 35, 37, 41

H

Hadès 17, 24, 37, 45, 107, 132, 146

Hadrien 58

hagnos, hagnoi 111
Halai Aphranides 154
Halôa 50
Hecatombaion 41
hécatombe 66, 133, 161, 163
hécatombes 166
Héliké 140, 141, 142, 144
Hélikonios 140
Hellènes 73
Héphaistos 72, 73
Héra 7, 8, 22, 73, 133, 173, 176
Héra *Téleia* 21
Héraklès 6, 7, 8, 14, 15, 16, 17, 69, 85, 101, 130
Hermès 3, 86, 89, 101
Hermès Chthonien 105, 109
Hermès Psychopompe 37
Hérodote 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 76, 79, 80, 81, 136, 143, 173, 174,
175
Hérondas 167, 168
heroon 136, 163
héros 175
Héros Médecin 167
Hésiode 3, 73, 105, 121, 128, 129, 130, 131, 163, 172
Hestia 3, 62, 76
hestia 2
hestian 46
hestiasis 47

hiera 178, 179, 180
hieroi 141
hieron 136
Hiéron de Syracuse 148
hiéropes 44
hieros gamos 36, 106
hilotes 142
Hippocrate 85, 86, 87
Hippolyte 24, 135, 149, 150, 152, 153, 154
holocauste 107, 160, 166
Homère 6, 10, 127, 131, 141, 163, 172
Hosioï 61, 63
hubris 69, 130, 139, 176
Hyakinthia 51, 52
Hyakinthos 51, 52
hydries 43
Hygiéia 43, 87, 88, 95
hyménée 22
Hymne à Déméter 145
Hymne à Pal las 128
Hymne homérique à Hestia 2, 3

I

lacchos 114
lasô 86, 88
latros 85
Icarios 39

Iliade 88, 127, 128, 132, 140, 161, 162, 173
incubation 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 100, 101
Ion 72, 74, 75
lonie 140
Iphigénie 154
Isée 19, 46, 48
isopolitie 174
Itanos 66
Ithôme 142

J

Japet 129

K

kadiskos 8
Kalligeneia 45
kanoun 8
katachusmata 2, 5
katadesmoi 123
katharsis 122
kêdesteis 1
Kère, Kères 37, 105, 145
khernips 8
Kition 55, 56
kômos 35
Korè 45, 49, 50, 146
koureion 19

Kronia 6
kurbeis 34
kurios 20, 25
Kybèle 56

L

La République 30, 54
La Samienne 20
Laconie 142
Ladon 146
Laerte 6, 12
Laërte 7
Laios 60, 69
Lébadée 58
Lenaion 31, 33, 35
Lénéennes 31, 35
Les Travaux et les Jours 128, 130
Létô 132
Libye 66, 67, 68, 69, 71, 80, 174
Ligue de Délos 31, 34
Limnaion 36
liturgies 45, 46, 47
loĩmos 127, 174
Lois 172
Loxias 71, 73, 134, 136
Lucien 49
Lusia 146

Lycurgue 44, 56, 67, 156

Lydiens 61, 71

Lykosoura 147

Lyssa 8

M

machaira 161

Machaon 88

mageiros 49, 161

Maleatas 86

mania 139

Maudits 143

Mégaclês 143, 144

Mégalopolis 90

megara 49, 50

Mégare 143, 172

megaron 147

meiligmata 109

meion 19

Melaina 146

Mélanippe 154

melikraton 111

Mémorables 57

Ménades 137, 138, 139

Ménandre 20

Ménélas 108

ménima 127, 140, 141, 154

mênis 127, 139
Mentès 128
mêria 163
Métanire 128, 145, 146
miasma 143
Micon 148
Milet 71, 76, 77, 78, 89
Minos 107
Minyades 137, 139
Minyens 66
misthos 113
Moires 73, 105, 114, 146
Moralia 10, 21
Musée 20, 23
Mycalè 140
Mylasa 48, 49
myste 126
Mystères 144, 145, 146, 147

N

naiskos 77
naos 61, 79, 81
Néanthe de Cyzique 145
nébride 138
nécropole 104
Némésis 106
néocore 99, 100

Néoptolème 75, 76, 84, 133, 134, 135, 136

nêsteia 45

Nestor 128

Nicomachos 34

Nuit 105

Nymphes 167

O

Océan 107

Odyssée 6, 11, 128, 162

oikeioi 1

oïkiste, oïkistes 58, 70, 163, 165, 175

oikos 1, 2, 6, 10, 14, 17, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 161, 171

oinochoê 167

Olbia 89

ololugé 176

Olympe 132, 146, 151

Olympie 57, 82, 167

omphalos 59

Onatas d'Égine 148, 149

orchestra 38, 176

Orchomène 58, 137

Oreste 60, 75, 84, 134, 135, 149, 154

orgéons 55

Oropos 31, 45, 97, 98, 99, 100, 1101

Orphée 124

Ouranides 30

Ouranos 129, 30

P

paideia 132

Palaimon 85

Pallas 72, 73, 74

Pallas Athéna 176

Pan 146

Panakeia 86, 88

Panakéia 87

Panathénées 34, 35, 39, 41, 42, 43, 44, 47, 51 53, 166

Pandora 130

panégyrie 140

Panionies 140

Pankraes 85

panspermia 37

Parthéniens 70

Parthénon 41, 42

parthenos 2, 20, 22

Patras 154

Pausanias 3, 41, 42, 51, 52, 60, 67, 89, 90, 91, 98, 101, 140, 141, 146, 147, 148, 153, 154, 156, 167

Péan 135, 136, 163, 176, 177

péan 87, 88

Peitho 21, 22

pelanos 61

Pélée 75, 84, 132, 133, 134, 136

Penthée 73, 137, 138, 139
péplos 41, 42
Pergame 86, 95, 96
peribolos 90
Périclès 31, 32, 42, 44, 143
Perse 71
Perséphone 45, 107
Persès 130
Perses (les) 109, 110, 111
phallos 32, 33, 39
pharmakoi 145
Phédon 122
Phèdre 152, 153, 154
Phédriades 60
Phidias 42
Phigalie 145, 146, 147, 148, 149
Philippe de Macédoine 44, 61
Philochore 6, 9, 10
philoi 2
Phlya 31
Phocide 61, 71
Phoebos 133
Phoibos 69, 72, 74, 75, 87, 132
phoros 38
phratères, phratriarques 18, 167
phratrie 166
phraties 17

Phylacos 136

Pindare 60, 65, 67, 135, 136, 174

Pirée 85

Pisistrate 30, 37, 41

pithoi 35

pithoiga 35

Platéa 175

Platon 4, 5, 30, 37, 53, 54, 126, 167, 172

Ploutos 5, 6, 90, 101, 102, 103

Plutarque 39, 42, 44, 58, 61, 62, 63, 67, 37, 142, 143, 144, 145, 154, 165

Pluton 49, 50

pneuma 62, 63

Pnyx 45

Politique 1

Polygnote 122

pompè 33, 35, 36, 55

Poséidon 61, 73, 140, 142, 144, 146, 152, 176

Priam 135

probata 79

promantie 61

Prométhée 128, 129, 130, 132, 139

pronaos 77, 79, 81, 168

prophète, prophétesse 63, 72, 73

Propos de able 39

Protée 108

proteleia 21

prothesis 24, 25, 28

prothysis 63

Proxène 177

proxène 61

proxénie 14

psêphos 18

psuchè, psuchai 105, 107

Psychopompe 105

purification 90, 101

Pyanopsion 45

Pylade 60

Pyriphlégéthon 107

Pythagore 170, 171

Pythie 57, 58, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 69, 72, 73, 74, 76, 174, 175

Pythien 98

Pythô 58, 62, 63, 134

Q

Questions Grecques 137

R

République (Ia) 121

République des Athéniens 34

S

Sabazios 117, 119, 120

Samothrace 117, 118, 126

Sarapis 95, 96
sebesthai 127
sêma 26
Sémélé 128, 138, 139
Sept contre Thèbes 176
Sicile 65, 68, 69, 70
Sisyphe 107
Skirophories 49, 50
Socrate 30, 54, 57, 167
Solon 25, 26, 34
Sophocle 60, 72, 85
sôteria 177
Sparte 66, 69, 70, 136, 142, 154, 155, 165, 174
Spartiates 142
splanchna 161, 162
stibas 102
Strabon 141
Styx 107
suggeneis 1
sumposion 163, 171
sunnaoi 86
Sur la disparition des oracles 61, 62
Sur la nature des animaux 141
Sybaris 69
synoecisme 32, 42

T

Tantale 107
Tarente 70
Tauride 154
Télémachos 85, 96
Ténare 142, 143
thambos 128
Thanatos 14, 16, 24, 105
Théagène 143
Thèbes 58, 66, 71, 80, 98, 99, 137, 138, 139
Théétète 4
Thelpoussa 146
Thémis 59, 72, 73, 89
themis 131
Théognis 172
Théogonie 73, 128, 129
Théophraste 170
théores 140
Théoxénies 136
Théra 65, 66, 68, 69, 70, 173, 174
Thésée 42, 45, 149, 152, 154
thesmoi 145
Thesmophore 50
Thesmophories 34, 45, 46, 47, 48, 49, 50
Thesmophorion 45, 47, 49
Thétis 135, 136, 173
thiase 138, 139
tholos 89

Thorikos 30
Thraces 53, 54, 55
Thucydide 29, 32, 42, 142, 143, 165
thuein 159, 178
thumata 179
thumos 107
thuomai 178
thusia 8, 159, 160, 162, 163
Thyades 73
thyrses 138
Tirésias 58, 106
Titanides 130
Titans, Titan 73, 128, 129
Tralles 89
Trente 34
tridrachme 89
Triklaria 154
Troie 135
trophée 180
Trophonios 58, 71
Troyens 128, 173

U

Ulysse 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 106, 133, 152, 161, 162, 163

V

Vie de Périclès 42

Vie de Solon 143

vœu 175, 177

X

xenia 10

xenoi 10, 31

Xénophane 170, 171, 172

Xénophon 57, 82, 175, 177, 178, 179, 180

xoanon 35

Z

Zéa 85, 102

Zeus 57, 72, 73, 74, 80, 81, 82, 83, 84, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 141, 142, 146, 152, 163, 167, 173, 176, 177

Zeus *Herkeios* 6, 7, 31

Zeus Hospitalier 177

Zeus *Hypatos* 167

Zeus *Ktésios* 6, 8

Zeus *Meilichios* 165, 166

Zeus *Phratrios* 1, 18, 20

Zeus *Polieus* 166

Zeus *Téléios* 21

Zeus très haut 85

Zeus *Xenios* 10

Zôilos 137