

ΛΑΪΚΕΣ ΔΟΞΑΣΙΕΣ

ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ
ΣΤΗΝ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΜΕΣΟΓΕΙΟ

CROYANCES POPULAIRES

RITES ET REPRÉSENTATIONS
EN MÉDITERRANÉE ORIENTALE



Επιστημονική επιμέλεια

Constantin BOBAS, Constantin EVANGELIDIS, Tatiana MILIONI, Arthur MULLER

Editeurs

ΛΑΪΚΕΣ ΔΟΞΑΣΙΕΣ

ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΜΕΣΟΓΕΙΟ

Πρακτικά του Συνεδρίου της Λίλλης (2-4 Δεκεμβρίου 2004)

2^ο Διαπανεπιστημιακό Συνέδριο

**Συνδιοργάνωση του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών
και του Πανεπιστημίου Charles-de-Gaulle – Lille 3**

ΚΗ' Διεθνές συνέδριο του ερευνητικού κέντρου HALMA - UMR 8142

Επιστημονική επιμέλεια

† Κωνσταντίνος ΕΥΑΓΓΕΛΙΔΗΣ, Τατιάνα ΜΗΛΙΩΝΗ,
Κωνσταντίνος ΜΠΟΜΠΑΣ, Arthur MULLER

CROYANCES POPULAIRES
RITES ET REPRÉSENTATIONS EN MÉDITERRANÉE ORIENTALE

Actes du Colloque de Lille (2 – 4 décembre 2004)
2^e colloque interuniversitaire des Universités Capodistrias d’Athènes
et Charles-de-Gaulle – Lille 3
XXVIII^e Colloque international de HALMA UMR 8142

Édités par

Constantin BOBAS, † Constantin EVANGELIDIS, Tatiana MILIONI et Arthur MULLER

SOMMAIRE

Avant-propos	11
1. Monde grec	15
Vinciane PIRENNE-DELFORGE La notion de « populaire » est-elle applicable au polythéisme grec ?	17
Éric LHÔTE Dieux, héros, démons dans les lamelles oraculaires de Dodone	29
Jacky KOZLOWSKI Sur des rites féminins populaires : significations des thesmophories en Grèce	37
Stéphanie HUYSECOM-HAXHI La mort avant le mariage : superstitions et croyances dans le monde grec à travers les images en terre cuite déposées dans les tombes d'enfants et de jeunes gens	55
2. Méditerranée orientale	83
André LEMAIRE Amulettes personnelles et domestiques en phénicien et en hébreu (I ^{er} millénaire av. n. è.) et la tradition juive des <i>tefillin</i> et <i>mezuzot</i>	85
Michèle BROZE La <i>cosmopoia</i> de Leyde : religion populaire et théologie savante dans les papyrus magiques grecs d'Égypte	97
Sabrina INOWLOCKI La « croyance populaire » comme accusation anti-chrétienne par Celse, dans le <i>Contre Celse</i> d'Origène	107
Florence MAJOREL Rites et superstitions au II ^e s. ap. J.-C. dans l'Orient romain. Les exemples d' <i>Alexandre ou le faux prophète</i> et de la <i>Déesse syrienne</i> de Lucien de Samosate	123

3. Byzance et Moyen-Âge	141
Magali BAILLIOT Iconographie et syncrétismes dans la magie de l'antiquité à Byzance : la lutte armée et la victoire	143
Charalambos BAKIRTZIS Le culte de Saint Démétrios à Thessalonique 1430 – 1493 : des Byzantins aux Ottomans	171
4. De l'Orient à l'Occident	189
Marie-Gaël BODART Les croyances populaires dans le monde méditerranéen du VI ^e siècle : maintien de pratiques païennes ou coutumes ancestrales ?	191
Jean-Paul MANGANARO Fêtes religieuses en Sicile : la trace et la transe	215
Bruno BÉTHOUART La dévotion populaire en milieu maritime et littoral en France à l'époque contemporaine	225
Clarisse PRÊTRE Des offrandes déliennes aux arbres à loques de Wallonie : y a-t-il une pérennité des rites de dédicace ?	239
Tarek OUESLATI Identités, conflits sociaux et cuisine à Lutèce et Berytos	261
Philippe CHARLIER Étude médicale d'ex-voto anatomiques d'Europe occidentale et méditerranéenne	271
Marie-Agnès THIRARD Des aventures d'Éros et Psyché au thème de la Belle et la Bête	297
Sylvie THOREL Le poète et les constellations	315

5. Espace néo-hellénique	325
Marion MULLER-DUFEU Néréides et Gorgones : avatars des monstres antiques dans les contes modernes	327
Tatiana MILIONI La « drakondoctonie » dans la littérature néohellénique	345
Eri STAVROPOULOU The sea in the greek folk songs : preliminary remarks on a wide topic	357
Theodossios N. PELEGRINIS The Chimera of philosophy	367

LA NOTION DE « POPULAIRE » EST-ELLE APPLICABLE AU POLYTHÉISME GREC ?

Vinciane PIRENNE-DELFORGE
FNRS – Université de Liège

Résumé – Cet article propose une réflexion de méthode afin d'évaluer la pertinence analytique de la notion de « populaire » en contexte polythéiste. Après un bref parcours bibliographique, la lecture de quelques textes littéraires et épigraphiques conduit à poser l'hypothèse que l'opposition entre « sphère publique » et « sphère privée » pourrait davantage recouvrir les contrastes que la notion de « populaire » s'épuise vainement à traduire.

Περίληψη – Το άρθρο αυτό προτείνει ένα μεθοδολογικό προβληματισμό με στόχο την δυνατότητα χρησιμοποίησης και εφαρμογής της έννοιας του « λαϊκού » σε ένα πολυθεϊστικό θρησκευτικό σύστημα. Μετά από μια σύντομη βιβλιογραφική επισκόπηση, η προσέγγιση ορισμένων λογοτεχνικών και επιγραφικών κειμένων επιτρέπει την διατύπωση της υπόθεσης ότι η αντίθεση ανάμεσα στον « δημόσιο » και τον « ιδιωτικό » χώρο θα μπορούσε να είναι περισσότερο αποτελεσματική σε σχέση με την αντιθετική διάσταση την οποία η έννοια « λαϊκός » προσπαθεί μάταια να εκφράσει.

Comme l'ont indiqué les organisateurs dans leur présentation du thème de cette rencontre, l'adjectif « populaire » appliqué au domaine religieux pose de nombreux problèmes de définition. J'ajouterai que la notion de « croyances » n'en pose pas moins. Devant des questions de méthode essentielles, cet article n'a d'autre ambition que de provoquer une réflexion.

Nous sommes récemment entrés dans le *xxi*^e siècle en ayant perdu une grande partie de nos certitudes théoriques. La fin du siècle dernier a appliqué le « déconstructionnisme » à toutes les sciences dites « humaines » dans la mesure même où le langage y est à la fois le lieu de l'investigation et l'outil d'analyse. L'histoire, en tant que discipline, n'a pas échappé à la tourmente. Les différentes notions, les « étiquettes » utilisées dans l'analyse historique, ont été profondément remises en question, à tel point qu'il devient de plus en plus délicat d'utiliser des concepts tirés de la langue commune pour tenter de comprendre la vie des humains d'autrefois. Dans le champ particulier de l'histoire des religions, qu'il me suffise d'évoquer les notions de « mythe », de « rite », pour ne rien dire du terme même de « religion ». Cette critique a permis d'introduire un doute salutaire et de montrer les déterminismes culturels que notre vocabulaire porte en lui¹. Toutefois, le refus d'user des mots de notre langue pour désigner les données de l'histoire, si on le pousse à son terme, risque de nous réduire au silence. Le moyen terme entre l'inconscience lexicale de nos prédécesseurs et l'hypercritique destructrice de certains de nos contemporains consiste à prendre quelques précautions en se penchant, notamment, sur le lexique déployé dans le contexte étudié. Ainsi, il serait stérile de refuser d'emblée de parler de « religion » là où le mot n'a pas d'équivalent exact – c'est le cas du polythéisme grec. Il s'agit bien plus de redéfinir la notion en fonction des champs sémantiques propres à la communauté étudiée et des actions qu'elle pose dans ce cadre. Une telle approche, qui était celle du regretté Jean Rudhardt en contexte grec, permet d'éviter le piège de la référence implicite à un faisceau de significations étrangères au contexte étudié. Ce piège n'est rien d'autre que l'écueil de l'anachronisme.

1. LE « POPULAIRE » : DÉFINITION ET BRÈVE HISTORIOGRAPHIE

1.1. Définition

En français, l'adjectif « populaire » désigne, selon une gradation subtile, 1) soit ce

1. Les exemples les plus marquants sont les notions de « mythe » et de « rite » (cf. *e.g.* CALAME 1991), mais aussi celle de « magie » (VERSNEL 1991) et de « religion » (DUBUISSON 1998). Cf., davantage dans le présent propos, les mises en garde de ALESHIRE 1994. – Sur les « mots-clés » et « mots-problèmes », cf. les intéressantes réflexions de LENCLUD 1994.

qui appartient au peuple, ce qui émane de lui (*gouvernement populaire*) ; 2) soit ce qui lui est propre par comparaison avec d'autres instances que les dictionnaires s'abstiennent prudemment de déterminer (*croyances populaires, langue populaire*) ; 3) soit ce qui lui plaît et reçoit sa faveur (*un homme d'État populaire*)². Quand on parle de « croyances populaires », c'est plus précisément à la deuxième acception de l'épithète que l'on se réfère. Le populaire s'inscrit en tant que terme d'une comparaison. Mais deux problèmes surgissent immédiatement : tout d'abord, de quel « peuple » parle-t-on en qualifiant quelque chose de « populaire » ? ensuite, quelle est la nature du deuxième terme de la comparaison, c'est-à-dire ce qui doit permettre à « populaire » de prendre sa pleine mesure ? La réponse à ces deux questions a des implications méthodologiques importantes, et, dans certains cas, « idéologiques ». Une brève historiographie de la notion en contexte grec, limitée au xx^e s., permet de le montrer.

1.2. M.P. Nilsson

Ainsi, l'un des grands noms de l'étude de la religion grecque est incontestablement le Suédois Martin Nilsson. Quiconque aborde un tel domaine en passe presque obligatoirement par sa monumentale *Geschichte der griechischen Religion*. À côté de cette large synthèse, l'auteur a également publié, entre bien d'autres choses, un petit ouvrage intitulé *Greek Popular Religion*, traduit en français chez Plon sous le titre de *La religion populaire dans la Grèce antique* (1954). Nous entrons donc de plain-pied dans notre champ d'investigation. Or on voit, dès l'introduction du livre, que son auteur veut réagir à deux courants d'interprétation de la religion grecque actifs de son temps³ : d'un côté, une perspective de type anthropologique encore marquée par l'obsession des origines chère au xix^e s., d'autre part, l'étude de la pensée religieuse des Grecs telle qu'on peut l'appréhender chez les écrivains et les philosophes. Nilsson veut donc se démarquer du « primitivisme » hérité de ce que l'on appelle « l'École anthropologique de Cambridge », tout autant que d'une philologie esthétisante bien présente en Allemagne. Pour ce faire, c'est du côté des folkloristes allemands qu'il se tourne, des érudits comme les frères Grimm ou Johann Mannhardt, qui ont privilégié les traditions de l'Europe du Nord en réaction aux investigations plus exotiques des anthropologues anglais. Ces traditions sont celles des campagnes, des milieux ruraux, et Nilsson pose le principe que « pour comprendre la religion populaire grecque, il faut partir de la vie agricole et pastorale des campagnes, vie qui n'était, du point de vue culturel, ni très évoluée ni très primitive » (p. 6). Et de suivre alors celui qu'il appelle « notre paysan » dans les méandres de sa simple existence en repérant les actes de dévotion qu'il est amené à pratiquer. Que de tels actes soient surtout attestés par la littérature ne semble pas lui poser de problème. Pour lui,

2. P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* V (1962), p. 471.

3. Sur cet arrière-plan, voir DESPLAND 1974, GRAF 1993.

cette religion rurale, de paysans humbles et illettrés, « fut la forme la plus tenace de la religion grecque » (p. 34), par rapport aux formes « plus élevées » (mais que sont les formes plus élevées ?). Dans les chapitres suivants, il étudie tout d'abord les Mystères d'Éleusis, considérés comme le plus bel épanouissement de la religion populaire grecque (p. 69). Il aborde ensuite les cultes domestiques assimilés au « populaire ». Et il poursuit par cette curiosité théorique qu'est la « religion populaire » des habitants des villes, dont on comprend très vite qu'elle fait référence au troisième plan de la définition livrée plus haut : ce qui est « populaire » en ville, c'est ce qui plaît au peuple, notamment les Grandes Dionysies et les Panathénées ! (p. 148 *sq.*). Puis viennent les superstitions et la magie, les oracles et les prédictions des devins, autant de lieux privilégiés du « populaire » dans la perspective de Nilsson.

Il convient de faire deux observations :

– la méthode « folkloriste » de Nilsson pose implicitement comme termes de la comparaison avec « populaire » la notion d'élévation spirituelle ; or cette « spiritualité » contrastive est une construction de type judéo-chrétien que sous-tend une échelle de valeur implicite en termes d'expérience religieuse : la « populaire » et la « plus élevée ».

– c'est l'ensemble de ce que nous appelons « religion grecque » qui relève du « populaire » si l'on s'appuie sur de telles prémisses puisque le système religieux des Grecs est avant tout une pratique traditionnelle accomplie par différents groupes, depuis le cercle familial jusqu'à la cité dans son ensemble, en passant par divers cercles de sociabilité. La « spiritualité » contrastive pose donc d'infinis problèmes de définition dans un tel cadre. Il me semble qu'elle est même totalement « impertinente ».

1.3. J.D. Mikalson

Avec le livre de Nilsson, nous nous situons avant la deuxième guerre mondiale. Avec mon exemple suivant, ce sont les années quatre-vingts et quatre-vingt-dix, et une période dès lors bien plus proche de nous. Jon Mikalson a publié deux ouvrages, intitulés respectivement *Athenian Popular Religion* (1983) et *Honorary Gods: Popular Religion in Tragedy* (1991). La définition du « populaire » est livrée d'emblée : « Ce livre présente ce que les gens d'Athènes, mis à part les poètes et les philosophes, disent sur leurs dieux et leurs croyances religieuses » ([1983] ix). À la page suivante, l'auteur affirme sa dette à l'égard du livre de J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Mais il confesse : « Rudhardt a inclus de nombreuses sources poétiques dans sa discussion de la religion populaire... » Or, selon Mikalson, il est de meilleure méthode de déterminer d'abord quelle documentation peut relever de la croyance populaire. C'est seulement après cette évaluation que l'on est censé repérer les « croyances populaires » ou les allusions qui y sont faites chez les poètes et les philosophes. Il veut s'affranchir aussi de toute théorie

anthropologique et de ce qu'il appelle des « spéculations » pour s'en tenir à une « description ». Ce programme appelle plusieurs remarques.

Tout d'abord, Mikalson choisit de travailler sur les orateurs, les inscriptions et Xénophon, autant de textes censés refléter l'opinion de l'homme de la rue. C'est seulement dans un second temps, le deuxième livre, qu'il confronte ses conclusions aux tragédies, conçues comme des météores sans guère de lien avec la religion de la vraie vie. Les dieux tragiques deviennent de pures constructions littéraires, des abstractions intellectuelles sans relation avec le culte. Cette thèse – que ce bref résumé caricature un peu, il est vrai – est un des résultats à mon sens problématique de l'opposition artificielle entre ce qui est « populaire » et ce qui ne l'est pas : concevoir la tragédie de cette manière, c'est appauvrir sa complexité, certes, mais surtout ignorer le processus interactif qui fait de ces représentations théâtrales un jeu permanent sur les représentations propres au public. Si Mikalson a raison, la tragédie n'a plus guère de sens dans le contexte qui l'a vu naître⁴.

Ensuite, et contrairement à ce que laisse entendre Mikalson, à aucun moment J. Rudhardt n'utilise le terme « populaire » dans sa thèse et c'est une pure projection de l'interpréter ainsi. Les analyses lexicologiques de Rudhardt ont au contraire montré une cohérence remarquable des représentations religieuses véhiculées par les différents types de sources littéraires utilisées, montrant dès lors, à mon sens, l'impertinence d'un découpage entre ce qui serait « populaire » et ce qui ne le serait pas.

Nilsson a fait œuvre rigoureuse en fonction de son horizon de pensée et Mikalson a livré des ouvrages tout à fait estimables, même si l'on n'en partage pas les prémisses. Il n'en reste pas moins que cette notion de « populaire » appliquée aux polythéismes peut faire des ravages. Par curiosité, j'ai livré les mots-clés « religion populaire » à ce broyeur d'information qu'est le moteur de recherche Google. En contexte chrétien, l'expression surgit systématiquement en opposition à religion « officielle ». C'est donc par contraste avec une « orthodoxie » que le niveau dit « populaire » est déterminé et tout particulièrement associé à la dimension affective de la vie individuelle ou aux exutoires de type carnavalesque. Je laisse aux spécialistes du domaine le soin de discuter la pertinence de la notion à leur profit. En contexte païen, le résultat est catastrophique. Je vous livre un exemple⁵ de ce que l'on trouve pour la religion grecque : l'opposition se fait entre religion « civique » et religion « populaire ». La première est – je cite – « enracinée dans la religion domestique, on y voue un culte aux morts et au feu du foyer ; elle se tourne vers les puissances ouraniennes et leur offre sacrifices, processions, fêtes ; c'est une religion pratiquée par l'élite de la société antique ». La seconde est « plutôt une religion tournée vers l'agrange, elle s'adresse

4. Voir la critique de SOURVINOU-INWOOD 1997.

5. <http://www.yrub.com/mytho/mythrel.htm>

avant tout aux puissances mystérieuses et redoutables de la nature. Déméter et Dionysos sont ses dieux de prédilection. Les cérémonies sont le plus souvent secrètes. » Je reconnais qu'il s'agit là d'un exemple extrême. Sans mener chaque fois à tel degré d'absurdité, qui relève surtout d'une totale méconnaissance du domaine, la notion de « populaire » me semble largement inopérante en contexte polythéiste soit – et c'est le cas de Nilsson – parce qu'elle est tellement large qu'elle n'explique rien, soit – et c'est le cas de Mikalson – parce qu'elle conduit à opérer, dans la documentation disponible, des choix culturellement déterminés par les *a priori* du chercheur contemporain.

2. LE SACRIFICE AU CŒUR DE LA PRATIQUE TRADITIONNELLE⁶

Après cette réflexion critique, venons-en à une analyse plus constructive. En effet, je n'ignore pas l'existence de différents niveaux de conscience religieuse dans une même communauté. Il est évident que les textes écrits par des intellectuels risquent de ne pas refléter fidèlement la vie religieuse de leurs contemporains. Les sentiments prêtés à des personnages de drames ou de comédies font-ils référence aux conceptions propres à leur auteur ou à l'« air du temps » ? Les méditations et les réinterprétations philosophiques laissent-elles poindre des conceptions religieuses largement répandues ? Ce sont des questions difficiles et je ne les méconnais pas⁷. Mais y répondre par des catégorisations tranchées me semble excessif. En effet, il serait excessif de renoncer purement et simplement à utiliser ces documents pour approcher les conceptions religieuses d'une communauté – comment se payer un tel luxe ? Et il serait tout aussi excessif de croire à l'inverse que le sentiment religieux du citoyen lambda se trouve tout entier dans les œuvres littéraires. Enfin, il serait tout à fait arbitraire de diviser une société en fonction d'une religion des « élites » et une religion du « vulgaire » – car quels seraient les critères à utiliser ?

Je prendrai plus volontiers l'option préalable et opératoire de l'adhésion commune à une tradition qui comprend à la fois des gestes et des représentations. Les gestes relèvent de l'éducation au culte des dieux de la famille, des dieux de la cité, qui bien souvent sont les mêmes, de la participation aux différentes fêtes du calendrier⁸. Les représentations – multiples et non codifiées – sont portées par

6. Dans une bibliographie pléthorique, il faut citer les « classiques » : STENGEL 1910, MEULI 1946, VERNANT, DETIENNE 1979, REVERDIN, RUDHARDT 1981, BURKERT 1983, auxquels on ajoutera le récent volume collectif GEORGOUDI *et al.* 2005.

7. Cf. KEARNS 1995.

8. PIRENNE-DELFORGE 1999 ; PRICE 1999.

les récits traditionnels, par l'iconographie, qu'elle soit artisanale ou monumentale, mais aussi par les gestes eux-mêmes qui véhiculent un message implicite⁹. L'engagement concret dans la pratique rituelle traditionnelle relève de la fidélité au groupe dans lequel elle s'inscrit : elle ne présuppose nullement l'adhésion proclamée à un message déterminé. Même les philosophes les plus radicaux dans leur critique des représentations traditionnelles peuvent respecter la pratique rituelle de la cité, quitte à la charger d'un contenu mieux adapté à leurs exigences propres¹⁰. Si l'on situe la notion de « populaire » à cet endroit, cela signifie que tout est populaire dès que l'on aborde la religion grecque.

Posons dès lors le problème à l'envers. Plutôt que de projeter sur la culture étudiée une distinction largement héritée d'un déterminisme qui lui est étranger, voyons si les anciens ont thématiqué différents niveaux dans la pratique et dans les représentations religieuses et, si oui, quels contours ces distinctions épousent. Or, en cette matière, les différents types de sources, depuis les traités philosophiques jusqu'aux règlements épigraphiques, font une distinction récurrente : elle se situe entre le particulier et le général, entre l'individuel et le communautaire. En grec, c'est l'*idion* d'un côté, et le *dèmosion* ou le *koinon* de l'autre. C'est ce que l'on traduit généralement par l'opposition privé/public. Mais comme ce couple n'est pas moins problématique dans ses implications que la notion de « populaire », je préfère m'en tenir à la traduction en « individuel » et « communautaire »¹¹. Il me semble que réfléchir en ces termes sur les pratiques et les représentations religieuses des Grecs de l'antiquité permet de limiter les distorsions de sens. Quelques exemples concrets permettront de donner davantage de corps à une réflexion jusqu'ici fort théorique.

L'offrande est l'acte central de la pratique religieuse des Grecs. Le don à la divinité, quels qu'en soient la motivation, le bénéfice escompté ou les modalités d'accomplissement, est le lieu concret, mais aussi symbolique, de la communication entre les humains et leurs dieux. Ce don peut être ou non transformé, selon qu'il s'agit d'un *anathèma* ou d'un sacrifice – sanglant ou non-sanglant. Mais à chaque fois il met en place une relation au divin et une série de représentations qui en sont solidaires. Les philosophes ont réfléchi sur cette pratique et les instances décisionnelles l'ont réglementée. La comparaison est éloquent.

Ainsi, Platon, dans ses *Lois* (909d-e), proscrit les sanctuaires et les autels dans les demeures particulières. Tout sacrifice, même accompli par un individu, doit être offert dans un lieu susceptible de donner à ce don la publicité qui évitera les abus. Les abus dont il est question chez le philosophe relèvent de l'affectif individuel et

9. SCHEID 2005.

10. MOTTE 2000

11. Deux volumes récents se sont penchés sur ces notions : POLIGNAC, SCHMITT-PANTEL 1998 et DASEN, PIÉART 2005.

d'une crainte excessive qui risquerait d'attirer la colère divine sur toute la communauté. Dans le cadre de l'utopie platonicienne, le *koinon*, le *dèmosion* est le garant d'une relation harmonieuse entre les hommes et leurs dieux. C'est donc une différence de degré et non de nature qui distingue les pratiques adéquates de celles qui peuvent se révéler néfastes. Dans chaque cas, il s'agit d'une offrande, qu'elle soit ou non sacrificielle. Aurait-on enfin trouvé, dans les condamnations de Platon, le « populaire » qui nous échappe depuis tout à l'heure ? Serait-ce la multiplication anarchique des lieux de culte particuliers et des pratiques excessives qui lui sont liées ? Mais comment pouvons-nous, hommes et femmes d'aujourd'hui, pointer du doigt l'instant où l'on passe d'une pratique « normale » à une pratique « populaire » du moment où la différence est de degré et non de nature ? Doit-on dès lors assimiler toute pratique « privée » et « individuelle » à du populaire ? Mais que faire alors de tous ces *idioti* dont nous parlent les règlements sacrificiels ? Car, dans les sanctuaires, les règlements (ce que l'on appelle généralement des « lois sacrées »¹²) opèrent un même type de distinction, même si les motivations en sont différentes. Les victimes sacrificielles peuvent émaner des particuliers ou de la communauté – c'est-à-dire souvent la cité. Parmi les particuliers, on verra parfois distingués les citoyens et les étrangers. Les raisons de ces distinctions sont avant tout économiques. Il s'agira de déterminer la part du prêtre dans l'opération, qui varie selon l'instance qui sacrifie, ou encore les sommes d'argent à verser dans le *thesauros* du sanctuaire, qui varient de la même manière. Le sacrifice est une opération où chacun doit recevoir son dû : le dieu, le prêtre et le fidèle. La part du dieu est constante dans tous les cas, mais les autres parts varient selon l'identité du sacrifiant¹³. De son côté, Thucydide (II 13, 4) évoque les *anathèmata* qui, dans les sanctuaires, sont offerts par des particuliers ou au nom de la communauté. Le prêtre ou d'autres officiants règlent les modalités du dépôt des offrandes dans les sanctuaires dont ils ont la charge. Un beau cas est offert par une inscription attique du IV^e s. av. J.-C. C'est une sorte de règlement de police autour du Thesmophorion d'un dème. La prêtresse doit expressément être présente lorsque quiconque veut affranchir un esclave, réunir un thiasse, établir des objets sacrés, faire des purifications, s'approcher des autels ou du mégaron, hormis les jours de fête et de rassemblement des femmes selon les coutumes ancestrales (*IG II² 1177* = SOKOLOWSKI 1969, n° 36). Une fois encore, la distinction est opérée entre la démarche individuelle et les actions traditionnelles de la communauté représentée, en l'occurrence, par les femmes qui honorent Déméter Thesmophoros. Si distinction il y a, c'est moins pour contrer les abus que craignait Platon – même s'il y a sans doute un peu de cela aussi – que pour assurer à la prêtresse le revenu auquel elle a droit lors de toute opération engagée dans le sanctuaire. L'accomplissement d'une

12. Cf. les corpus classiques de PROT, ZIEHEN 1896-1906, SOKOLOWSKI 1955, 1962, 1969, et le volume tout récent de LUPU 2005. Sur la notion de « lois sacrées », voir PARKER 2004.

13. Sur ces aspects, que l'on me permette de renvoyer à l'article GEORGOU, PIRENNE-DELFORGE 2005.

démarche sacrificielle *idia*, « en particulier », n'est donc pas fondamentalement différent d'une démarche collective, « officielle ». Il s'agit à chaque fois d'entrer en relation avec le divin afin d'en obtenir un bienfait ou de lui rendre grâce. L'impact de la démarche est variable – d'un côté, un besoin individuel plus ou moins précis selon les cas, de l'autre la prospérité de la communauté ou du groupe au nom duquel le sacrifice est accompli. La dimension économique de l'opération est également variable et la modestie des offrandes individuelles contraste, par exemple, avec les bovins adultes que comptent bon nombre de grands sacrifices publics. Mais c'est une fois encore une différence de degré et non de nature. Les femmes mises en scène par Héronidas (*Mimiambes* 4) et qui se rendent près d'Asclépios pour lui offrir un coq ne relèvent pas davantage du populaire que la dîme des récoltes et des troupeaux offerte à l'Artémis de Scillonte par Xénophon (*Anabase* V, 3, 9-10) ou le porcelet sacrifié à la Kourotrophos dans le calendrier du dème attique d'Erchia (*Supplementum Epigraphicum Graecum* 21, n° 541 ; SOKOLOWSKI 1969, n° 18).

Or, quand on sait combien l'offrande, durable ou transformée, est au cœur de ce que nous appelons « religion grecque », l'impertinence de la notion de « populaire » appliquée à une telle procédure doit faire douter de son caractère opératoire pour appréhender l'ensemble du domaine.

BIBLIOGRAPHIE

- ALESHIRE 1994 Susan ALESHIRE, « Towards a Definition of 'State Cult' for Ancient Athens », dans R. HAGG (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, Athens, 22-24 November 1991*, Stockholm, 1994, p. 9-16
- BURKERT 1983 Walter BURKERT, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, Londres, 1983
- CALAME 1991 Claude CALAME, « 'Mythe' et 'rite', des catégories indigènes ? », *Kernos* 4 (1991), p. 179-204
- DASEN, PIÉART 2005 Véronique DASEN, Marcel PIÉART (éd.), **Διδιακταὶ δημοσίων** *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, *Kernos* suppl. 15 (2005)
- DESPLAND 1974 Michel DESPLAND, « Seven Decades of Writing on Greek Religion », *Religion* 4 (1974), p. 118-150
- DETIENNE, VERNANT 1979 Marcel DETIENNE, Jean-Pierre VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979

- DUBUISSON 1998 Daniel DUBUISSON, *L'Occident et la religion*, Bruxelles, 1998
- GEORGOUDI *et al.* 2005 Stella GEORGOUDI, Renée KOCH-PIETTRE et Francis SCHMIDT (éd.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée antique*, Turnhout, 2005
- GEORGOUDI, PIRENNE-DELFORGE 2005 Stella GEORGOUDI, Vinciane PIRENNE-DELFORGE, s.v. « Personnel du culte. Monde grec », *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* V (2005), p. 1-65
- GRAF 1993 Fritz GRAF, *Greek Mythology. An Introduction*, Baltimore, 1993
- KEARNS 1995 Emily KEARNS, « Order, Interaction, Authority. Ways of looking at Greek religion », dans A. POWELL (éd.), *The Greek World*, Londres, 1995, p. 511-529
- POLIGNAC, SCHMITT-PANTEL 1998 F. DE POLIGNAC, P. SCHMITT-PANTEL (éd.), *Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques, Ktèma* 23 (1998)
- LENCLUD 1994 Gérard LENCLUD, « Qu'est-ce que la tradition ? », dans M. DETIENNE (éd.), *Transcrire les mythologies*, Paris, 1994, p. 25-44
- LUPU 2005 Eran LUPU, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Leyde, 2005
- MEULI 1946 Karl MEULI, « Griechische Opferbräuche », dans *Phyllobolia für Peter von der Mühlh*, Bâle, 1946, p. 185-287
- MIKALSON 1983 Jon D. MIKALSON, *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill, 1983
- MIKALSON 1991 Jon D. MIKALSON, *Honor thy Gods: Popular Religion in Tragedy*, Chapel Hill, 1991
- MOTTE 2000 André MOTTE, « Xénophane de Colophon et la naissance d'une théologie nouvelle », dans M. MAZOYER, O. CASABONNE (éd.), *Studia Anatolica et varia. Mélanges offerts au professeur René Lebrun II, Kubaba série Antiquité* 6, Paris, 2000, p. 151-194
- NILSSON 1954 Martin P. NILSSON, *La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954
- NILSSON 1967-1974³ Martin P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, Munich, 1967-1974³

- PARKER 2004 Robert PARKER, « What are sacred laws? », dans E.M. HARRIS, L. RUBINSTEIN (éd.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, Londres, 2004, p. 57-70.
- PIRENNE-DELFORGE 1999 Vinciane PIRENNE-DELFORGE, « Religion grecque », dans Y. LEHMANN (éd.), *Religions de l'Antiquité*, Paris, 1999, p. 77-175
- PRICE 1999 Simon PRICE, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge, 1999
- PROTT, ZIEHEN 1896-1906 Johann VON PROTT, Ludwig ZIEHEN, *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, 2 vol., Leipzig, 1896-1906
- REVERDIN, RUDHARDT 1981 Olivier REVERDIN, Jean RUDHARDT, *Le sacrifice dans l'antiquité. Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 27*, Vandœuvre, 1981
- RUDHARDT 1958 Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958 [Paris, 1992]
- SCHEID 2005 John SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005
- SOKOLOWSKI 1955 Franciszek SOKOLOWSKI, *Lois sacrées d'Asie Mineure*, Paris, 1955
- SOKOLOWSKI 1962 Franciszek SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1962
- SOKOLOWSKI 1969 Franciszek SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969
- SOURVINOU-INWOOD 1997 Christiane SOURVINOU-INWOOD, « Tragedy and Religion: Constructs and Readings », dans Chr. PELLING (éd.), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, 1997, p. 161-186
- STENGEL 1910 Paul STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, Berlin, 1910
- VERSNEEL 1991 Henk S. VERSNEEL, « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 38 (1991), p. 177-197



ISBN 978-960-466-024-7

ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΤΟ Ε.Κ.Π.Α.

Σταδίου 5, Τ.Κ. 105 62 - Αθήνα

Τηλ. 210.36.89.374 - 210. 36.89.375 -

210.36.89.388 - Fax : 210.36.89.433

