

LEHMANN



Collection
Premier
Cycle

Religions de l'Antiquité

SOUS LA DIRECTION DE

YVES LEHMANN

Professeur à l'Université de Mulhouse

AVEC LA PARTICIPATION DE

DOMINIQUE BRIQUEL

Professeur à l'Université de Paris IV

GÉRARD FREYBURGER

Professeur à l'Université de Strasbourg II

MIREILLE HADAS-LEBEL

Professeur à l'Université de Paris IV

VINCIANE PIRENNE-DELFORGE

Chercheur qualifié du FNRS à l'Université de Liège

CHARLES MARIE TERNES

Chercheur associé au Centre Universitaire de Luxembourg

*Presses
Universitaires
de France*



Avant-propos, *par Yves Lehmann*, 1

PREMIÈRE PARTIE
LA RELIGION ÉTRUSQUE
par Dominique Briquel

I. La religion des anciens Toscans, 7

- La perception de la religion étrusque, 7
- Les sources de notre connaissance, 9
- Les dieux étrusques, 10
- Le Jupiter toscan, 11
- Les partenaires de Jupiter dans la triade capitoline, 13
- Autres dieux étrusques, 14
- Les emprunts au panthéon grec, 15
- Une religion ouverte aux influences externes, 16
- La démonologie tyrrhénienne, 18
- Les temples étrusques, 20
- Les cérémonies cultuelles, 23
- Des fêtes organisées sur un calendrier, 25
- Les prêtres de l'antique Toscane, 27

II. La discipline étrusque, 29

- La science religieuse étrusque, 29
- Une documentation qui pose certains problèmes, 31
- Les prophètes de l'antique Toscane, 34
- Les livres sacrés des Étrusques, 36
- L'hépatoscopie étrusque, 38
- L'observation des éclairs, 42
- Les livres des rites : les prodiges, 46
- La théorie des siècles et la conception du temps, 47
- Les rites étrusques et leur importance dans la cité, 49



ISBN 2 13 048221 X
ISSN 1158-6028

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1999, décembre

© Presses Universitaires de France, 1999
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

III. La religion étrusque dans le monde romain, 53

- Les haruspices, 53
- Rome et l'haruspicine, 55
- Succès de l'haruspicine à Rome, 57
- L'État romain et l'haruspicine, 59
- L'haruspicine et l'intégration de l'Étrurie dans l'Empire, 61
- Diffusion de l'haruspicine dans le monde romain, 63
- La discipline étrusque, garante de la religion traditionnelle, 66
- La spécificité de la religion toscane face au christianisme, 67
- Les idées étrusques sur l'au-delà, 69
- Le rôle de Cornelius Labeo, 71
- L'adaptation de la religion étrusque au christianisme, 72

DEUXIÈME PARTIE
RELIGION GRECQUE

par Vinciane Pirenne-Delforge

Préliminaires, 79

- La distance, relative mais nécessaire, 79
- La « religion des Grecs » dans le temps et dans l'espace, 80
- Les sources, 81
- Un domaine fréquenté, 85
- La lancinante problématique du « mythe », 86

I. Le monde des dieux, 89

- Polythéisme et anthropomorphisme, 89
- Les dieux ont une histoire, 93
- La cristallisation littéraire : Homère et Hésiode, 96
- La catégorisation du divin, 97
- Héroïsation et divinisation : d'Héraclès aux souverains, 101

II. Les lieux et les actes du culte, 105

- Les cadres et les circonstances de l'exercice du culte, 105
 - Les cadres, 105
 - Les circonstances, 109
- La localisation des sanctuaires et leurs différents types, 118
 - Les sanctuaires à l'aube de la cité, 118
 - L'environnement matériel des sanctuaires, 120
 - Tombeaux et lieux de culte héroïque, 125
 - Les sanctuaires à vocation panhellénique, 125
- Les actes du culte, 127
 - Offrande et sacrifice, 127
 - Prière, 131
 - Hymnes et chants, 133

- Le personnel religieux, 134
 - Les « fonctionnaires » religieux, 134
 - Les familles sacerdotales, 137
 - Les « experts », 138
 - Les liturgies, 140
- Retour vers l'âge du bronze, 140

III. L'appréhension du sacré et le sentiment religieux, 143

- Notions fondamentales : sacré, pureté et souillure, piété et impiété, 143
 - ἱερός, 144
 - ὅσιος, 144
 - ἅγιος, ἀγνός. Souillure et purification, 145
 - ἑσέθεια, ἀσέθεια. Piété et impiété, 148
- Rencontrer les dieux, les contraindre, les transformer ou les nier, 150
 - Les oracles, 150
 - Les sanctuaires médicaux, 154
 - Les cultes à mystères, 155
 - Le dionysisme et ses accointances avec l'orphisme, 157
 - La magie, 161
 - Le point de vue des philosophes, 162
- Les périodes hellénistique et romaine : continuités, mutations et discontinuités, 165

TROISIÈME PARTIE
LA RELIGION ROMAINE TRADITIONNELLE
par Yves Lehmann

I. Les cadres temporels et locaux de la religion romaine, 179

- La souveraineté sur les commencements : Janus, 179
- Le patronage divin des temps, 180
- La protection divine des lieux, 182
- Aspects de la religion privée des Romains, 186

II. La divination à Rome. Problématique générale et lexicographie, 189

- Divination ou auspication ?, 189
- Le recours aux techniques divinatoires « étrangères », 192
- L'attention superstitieuse aux prodiges et aux présages, 195
- Vers un syncrétisme divinatoire, 197

III. Les institutions sacrées de Rome, 199

- Les actes religieux, 199
- Les sacerdoces, 205
- Le calendrier liturgique, 210

DEUXIÈME PARTIE

Religion grecque

PAR VINCIANE PIRENNE-DELFORGE

A la veille de la bataille de Platées, en 479 avant notre ère, les Athéniens furent approchés par un envoyé du Grand Roi, qui leur suggérait de se ranger aux côtés des Mèdes, et d'éviter ainsi le ravage de l'Attique. Aux Spartiates, qui craignaient ce ralliement, les Athéniens répondirent, outrés, qu'ils n'avaient pas l'intention de trahir ce qui constituait la grecité (*tò Hellenikón*) : même sang, même langue, sanctuaires et sacrifices communs, mœurs et coutumes similaires (Hérodote, VIII, 144).

La distance, relative mais nécessaire

Si la langue grecque ne connaît pas de mot qui désigne ce que nous appelons « religion », les manifestations dites « religieuses » sont néanmoins omniprésentes dans la vie des Grecs. La croyance en des êtres suprahumains, les rites, les mythes forment un ensemble de conceptions, d'actions, de productions culturelles, qui leur permettent d'ordonner la réalité mouvante et complexe dans laquelle ils évoluent et de lui donner un sens. Cet ensemble ne doit rien à un fondateur, ni à un texte « sacré » de référence, comme la *Bible* ou le *Coran*. La notion de « credo » lui est étrangère et les prêtres ne forment pas un clergé uniforme. Il n'est pas non plus de dieu unique et transcendant : la pluralité règne dans le monde divin pensé et honoré par les Grecs. C'est dire que les cadres normatifs des grandes

* Les abréviations des noms de revues sont celles de *L'Année philologique*.

religions monothéistes d'aujourd'hui ne prédisposent pas à bien comprendre une telle religion. De surcroît, notre époque n'intègre plus spontanément le religieux dans la vie collective, sociale. Pour nous, la religion est devenue une affaire personnelle, même quand elle s'affirme au sein d'un groupe déterminé. Dans la Grèce antique, son imbrication dans le quotidien des communautés nous oblige encore davantage à nous départir de nos habitudes mentales en matière religieuse.

La religion grecque, lit-on souvent, appartient à la catégorie des religions « ethniques », par opposition aux religions dites « révélées ». La distinction est commode, mais elle demanderait à être nuancée longuement. Personne, en effet, ne niera aujourd'hui que l'histoire et les décisions humaines ont pesé de tout leur poids sur la « canonisation » des textes de référence des religions « révélées ». Disons, trop brièvement sans doute, que la notion de « révélation » implique la croyance en la délivrance aux hommes d'un message divin de salut, par l'entremise d'un ou de plusieurs médiateurs. Si pareil intermédiaire n'a effectivement jamais existé en Grèce, il n'en reste pas moins que l'idée de l'inspiration divine est une constante de la tradition poétique des époques anciennes et que des mythes « fondateurs » attribuaient à bon nombre de divinités l'instauration des pratiques rituelles dont les humains auraient à les honorer au fil du temps. Comme nous aurons l'occasion de le constater à maintes reprises, c'est en définitive le caractère polythéiste de la religion grecque qui est son signe distinctif le plus marquant. L'appréhension d'un divin pluriel, qu'une pensée mythopoétique fort imaginative s'emploie constamment à concrétiser, ne pourrait s'accommoder d'une révélation singulière et d'un credo dogmatique qu'un clergé homogène aurait mission de transmettre.

La « religion des Grecs » dans le temps et dans l'espace

De quels Grecs parlera-t-on ? Sans entrer dans les débats sur la nature du peuplement de l'« Hellade » au début du II^e millénaire, le critère linguistique est le point d'appui le mieux assuré pour aborder cette question. Les fouilles archéologiques ont en effet mis au jour, depuis le début de ce siècle, tant en Crète que sur le continent, des tablettes recouvertes d'une écriture pictographique baptisée « linéaire B ». Son déchiffrement a révélé, en 1952, un système sylla-

bique transcrivant du grec, ou plutôt un dialecte grec qualifié de « mycénien ». Les différents contextes permettent de dater ces tablettes des XV^e-XIII^e siècles avant notre ère, période qui s'acheva avec la destruction des palais qui les abritaient. La civilisation dite mycénienne (XV^e-XI^e siècles) – du nom de Mycènes, le site archéologique le plus célèbre de l'âge du bronze – a subi une influence certaine – à défaut d'être clairement déterminée – de la part de la Crète, qui avait vu se développer déjà la brillante civilisation dite « minoenne » du nom de Minos, le roi légendaire de l'île, et qui, dès le XV^e siècle, fut annexée au monde mycénien. Ce que l'on peut appréhender de la religion « créto-mycénienne » constitue donc la première étape d'une étude de la « religion des Grecs ». A l'autre bout de la chaîne se situe la mort officielle du paganisme gréco-romain, à la fin du IV^e siècle de notre ère, par l'effet d'un décret de l'empereur Théodose. Entre ces limites, près de deux millénaires se sont écoulés.

Dans le cadre imparti à cette présentation, il n'est évidemment pas question de proposer une « histoire » de la religion grecque depuis l'âge du bronze jusqu'à l'Empire romain. Des choix sont nécessaires. Les périodes archaïque et classique (VIII^e-IV^e siècles), qui sont celles de l'émergence et de la maturité de la *cité (polis)* , ont connu les manifestations les plus spécifiques de ce que le livre justement célèbre de Louis Gernet appelait « le génie grec dans la religion ». Il s'agira néanmoins de souligner, fût-ce brièvement, qu'un tel état de choses ne naquit pas de rien et connut maintes évolutions. Du point de vue géographique, il ne sera pas davantage possible d'étudier systématiquement tous les lieux où des Grecs ont vécu. C'est essentiellement le « vieux continent » qui entre dans notre propos, ainsi que les îles de l'Égée et les implantations grecques sur la côte de l'Asie Mineure.

Les sources

L'accès aux sources documentaires de cette étude relève de la démarche heuristique propre à la plupart des domaines de l'histoire de l'Antiquité : elle consiste à consulter et à confronter les textes transmis par la tradition manuscrite, les inscriptions, les textes papyrologiques, ce que révèlent les sites mis au jour par les fouilles archéologiques, les documents iconographiques – que ce soit le décor des vases, la sculpture, les représentations des monnaies, etc.

La littérature. — Si aucun texte n'est investi d'une autorité particulièrement « sacrée », Hérodote (v^e siècle) considèrerait néanmoins que l'épopée homérique et la *Théogonie* d'Hésiode avaient fourni un cadre de référence à qui voulait se représenter les dieux (II, 53). Ces auteurs de l'époque archaïque auraient donné un nom aux divinités, tracé leurs formes et défini leurs fonctions. Le premier l'aurait fait sous la forme vivante de l'intervention des dieux dans le cadre de la guerre de Troie ; le second auteur par la description généalogique de la mise en place du monde et de la conquête du pouvoir divin par Zeus, père des dieux et des hommes. L'image littéraire des dieux grecs trouve incontestablement l'essentiel de ses composantes dans ces œuvres, au réservoir desquelles les écrivains postérieurs puiseront abondamment. Les auteurs lyriques, tragiques et comiques donnent ainsi, chacun dans le genre qui lui est propre, des informations sur la conception des dieux et sur certaines pratiques de leur temps. Les odes de Pindare (vi^e-v^e siècles), que l'on récitait pour célébrer les vainqueurs des concours panhelléniques, constituent une source abondante de traditions mythiques, de même que les *Hymnes* de Callimaque (iii^e siècle), même si ces derniers relèvent davantage d'un souci d'antiquaire, très répandu à la période hellénistique. Les historiens et les orateurs offrent également bon nombre d'indications utiles, dans la mesure où de multiples aspects de l'existence peuvent revêtir une dimension religieuse, que reflètent aussi, à leur manière, les penseurs et les philosophes.

Dès l'époque classique apparut une littérature utilitaire, dite « exégétique » du nom des exégètes, des spécialistes en matière religieuse, dont il ne nous est parvenu que de maigres fragments. Des traités intitulés *Des fêtes*, *Des sacrifices*, etc., dus à des chroniqueurs locaux, ne sont connus que par leur titre. Parallèlement, une littérature mythographique est née d'un intérêt pour le passé, décliné en générations légendaires. De ces deux types de travaux, des œuvres importantes, mais plus tardives, ont heureusement survécu au naufrage : par exemple, la *Bibliothèque* du pseudo-Apollodore (i^{er} siècle de notre ère), une vaste compilation de mythes divins et héroïques, rendue artificiellement cohérente, les œuvres de Plutarque (i^{er}-ii^e siècles de notre ère : *Moralia* et *Vitæ*), qui fut prêtre à Delphes et se fait l'écho de multiples traditions religieuses, ou encore le *Banquet des Sophistes* d'Athénée de Naucratis (ii^e-iii^e siècles de notre ère), un véritable « bouillon de culture » sur les sujets les plus variés. La *Périégèse* de Pausanias (ii^e siècle de notre ère) présente, sous la forme d'un itinéraire en Grèce ponctué d'exposés explicatifs, une somme considé-

rable d'informations sur des lieux de culte et des traditions locales, remontant souvent à des époques anciennes. Il faut souligner aussi l'utilité des recueils lexicographiques et des scholies, qui trouvèrent leur source dans des ouvrages aujourd'hui perdus. Enfin, l'œuvre des apologistes chrétiens – latins et grecs – recèle une importante quantité de traditions et de pratiques religieuses païennes offertes à l'indignation et à l'ironie des défenseurs de la « vraie religion », avec toutes les déformations et outrances qu'une démarche polémique peut engendrer.

Les inscriptions. — Souvent très ponctuelles, mais en prise directe sur le quotidien, certaines sources épigraphiques sont autant d'instantanés de la vie religieuse des anciens. Les inscriptions gravées sur des autels, des statues, des offrandes, des monuments funéraires ou encore des lamelles oraculaires et « orphiques » éclairent la destination du monument qui les accueille, et les circonstances de sa production. D'autres textes, sans relation avec la nature de leur support, enregistrent des dispositions légales (« lois sacrées »), des relevés administratifs (comptes et inventaires de sanctuaires, listes de prêtres, etc.), en fait tout type de décision ou de constat émanant d'un groupe, qu'il s'agisse de la cité ou d'associations diverses. De cette catégorie relèvent aussi les calendriers liturgiques, qui conservent le souvenir de fêtes et de sacrifices locaux, le texte d'oracles ou le récit de guérisons miraculeuses et quelques rares œuvres littéraires transcrites sur la pierre (par exemple les hymnes d'Épidaure).

Les documents en linéaire B sont d'autres textes sur matériau dur, mais ils relèvent de la mycénologie. Leur finalité est économique ; ils donnent cependant des indications indirectes sur la religion par le biais de listes d'offrandes à des divinités.

Les documents papyrologiques. — Dans leur grande majorité, ils proviennent d'Égypte et ne sont pas antérieurs à la période hellénistique. Les informations qu'ils conservent relèvent à la fois de la littérature – mais sans le poids considérable de la transmission des œuvres par les manuscrits (la « tradition » manuscrite) – et du type documentaire de bon nombre d'inscriptions. Des hymnes, des prières, des arétalogies (« litanies » des qualités d'une divinité) nous sont parvenus sur des papyrus, tout comme une grande quantité de textes magiques, oraculaires, incantatoires. Il faut encore signaler le célèbre papyrus de Dervéni (Thessalie), un document exceptionnel, datable

du IV^e siècle av. J.-C. et qui conserve le commentaire d'une théogonie orphique. Il était destiné à disparaître au moment de l'incinération du mort, mais fut miraculeusement conservé.

Les apports de l'archéologie (Martin-Metzger 1976). — Les fouilles révèlent quantité de vestiges ayant trait à la vie religieuse. Outre le matériel mobilier, qui peut offrir des inscriptions et des représentations figurées, les sanctuaires mis au jour donnent des indications sur les types de sites choisis, leurs aménagements intérieurs et extérieurs, et les pratiques dont ils étaient le cadre (révélées par la présence d'autels spécifiques, d'un point d'eau, de restes d'animaux sacrifiés, etc.). La topographie sacrée, la place relative des lieux de culte dans un ensemble géographique donné, l'évolution de la fréquentation des sites sont autant d'indications importantes pour comprendre la vie religieuse de la communauté implantée dans cet espace. Pour les époques les plus anciennes, l'archéologie est le passage obligé — et souvent unique — de la connaissance des phénomènes religieux, avec tous les risques que recèle l'interprétation de monuments muets.

L'iconographie. — Ce type d'étude, surtout pour la céramique, constitue depuis quelques années un secteur de recherche en pleine expansion. Cette discipline se forge des instruments d'analyse particuliers pour étudier les images dans le système propre qu'elles forment et non plus en fonction des seuls textes littéraires. Le rapport des images à la vie religieuse est multiforme et complexe. Les supports en sont nombreux et les intentions qui ont présidé à leur élaboration le sont tout autant. Que la représentation appartienne au registre mythologique ou à la figuration d'actes de culte, ce qu'elle donne à voir relève de l'imaginaire religieux, et non de la photographie. Même les stèles votives sculptées ne sont pas la simple transposition de l'action pieuse qu'elles inscrivent dans la durée. Les monnaies forment, quant à elles, une catégorie particulière de la documentation iconographique en raison de leur caractère officiel. Frappées par des communautés politiques, elles peuvent offrir l'image de sa divinité protectrice, d'une tradition fondatrice locale ou même le condensé d'une pratique rituelle.

Ces sources sont donc diverses, éclatées, et chacune requiert une méthode d'analyse spécifique. C'est de leur confrontation que peut émerger une synthèse compréhensive de l'activité et de la pensée religieuses des Grecs.

Un domaine fréquenté

Pendant longtemps, la seule référence à la religion des Anciens — Grecs et Romains — fut mythologique. Connaître les « fables païennes », ces scandaleuses histoires de dieux et de héros, c'était accéder à une meilleure compréhension des textes redécouverts à la Renaissance et des œuvres d'art qui puisaient dans ce patrimoine une part non négligeable de leur inspiration. Dans le débat théologique sur l'origine de la religion, celle des Grecs fut immergée dans la masse confuse et peu différenciée des « idolâtries » qui offraient tant de points de comparaison, aussi intéressants que troublants, avec les coutumes et les croyances des « sauvages » fraîchement découverts. La fin du XVI^e et tout le XVII^e siècle virent se multiplier les tentatives d'explication, de rationalisation des « extravagances des Phéniciens et des Grecs » (B. de Fontenelle) et, peu à peu affranchie du cadre contraignant de la seule théologie, l'étude de la religion devint l'étude des religions. Le christianisme conservait néanmoins, dans une approche de l'Autre toujours dévalorisante, le statut privilégié d'« idéal » religieux.

C'est surtout au XIX^e siècle que la recherche des phénomènes religieux originels a donné son impulsion décisive à la mise au point de méthodes scientifiques. L'étude de la religion grecque s'est progressivement dégagée de l'analyse des mythes littéraires pour connaître, grâce aux avancées de l'ethnologie, un renouveau important en Allemagne, à la suite des travaux de W. Mannhardt et de la recherche folkloriste, et en Angleterre, avec l'école anthropologique qui fonde sa réflexion sur une vaste comparaison (J. G. Frazer, Jane E. Harrison, G. Murray, A. B. Cook). À l'aube du XX^e siècle, la sociologie en France (E. Durkheim) crée de nouveaux outils interprétatifs qui, appliqués à l'étude des religions, ouvrent des perspectives très neuves : tout phénomène religieux, comme n'importe quel autre phénomène social, répond à des besoins collectifs précis. Au même moment, la psychanalyse (S. Freud) met au jour les forces inconscientes de l'esprit humain et dégage les « archétypes » que C. G. Jung tentera de retrouver dans les mythes et la religion des Grecs (avec C. Kerényi).

L'héritage méthodologique de ce foisonnement intellectuel est vivace et complexe. Les acquis sont de différents ordres :

1 / les problèmes de genèse ne sont plus le moteur unique de la recherche (W. Burkert, après K. Meuli et M. P. Nilsson, y reste

- sensible, tandis que J.-P. Vernant et l'« École de Paris », comme on l'appelle, refusent d'y puiser des modes d'explication) ;
- 2 / le comparatisme n'est plus un instrument de classification générale : il permet de confronter des ensembles de données pour évaluer la spécificité de chaque contexte culturel et d'éviter ainsi l'ethnocentrisme (A. Brelich et l'« École de Rome ») ;
 - 3 / la notion de structure invite à ne plus isoler les éléments, mais à les intégrer dans les ensembles auxquels ils appartiennent (les acquis du structuralisme – à la suite des travaux de Cl. Lévi-Strauss – de la linguistique saussurienne et les études de G. Dumézil sur les sociétés indo-européennes ont été déterminants en cette matière) ;
 - 4 / la psychologie, la psychanalyse et la phénoménologie tentent d'atteindre les « invariants » de l'esprit humain, avec un bonheur très inégal pour la Grèce ancienne (l'œuvre de Marie Delcourt est exemplaire à cet égard).

L'étude de la religion grecque ne peut que se trouver enrichie, aujourd'hui, par l'utilisation complémentaire de ces apports multiples, sur lesquels doit également se fonder l'analyse des mythes.

La lancinante problématique du « mythe »

Les « fables » païennes furent longtemps la seule voie d'approche de la religion grecque, on l'a dit. Les interprétations allégoriques (ces récits recèlent un sens caché à découvrir) et évhémériste (des événements et des personnages historiques constituent la substance première de tels discours) trouvent leur origine dans l'Antiquité elle-même et contribuèrent pendant des siècles à justifier l'intérêt porté à de telles « affabulations scandaleuses ». Avec le nom de *muthoi*, de « mythes » qu'elles reçurent à la fin du XVIII^e siècle (Chr.-G. Heyne [cf. Graf, 1993]), elles cessèrent progressivement d'être conçues comme l'habillage poétique de vérités cachées pour devenir le sujet d'une étude scientifique, solidaire de l'émergence de l'histoire des religions et, comme elle, soumise à des interprétations divergentes, sinon contradictoires.

Une partie des problèmes suscités par l'étude des « mythes » tient à l'impossibilité, malgré les efforts de nombreux chercheurs, de s'accorder sur une définition. Et que le terme de « mythe » soit la

transposition du *muthos* grec, dont le sens a évolué dès l'Antiquité, ne contribue guère à clarifier les termes d'un débat relancé avec passion, en 1981, par l'ouvrage de M. Detienne intitulé *L'invention de la mythologie*. Tâchons néanmoins d'en déterminer les caractères principaux, à la suite des travaux de Jean Rudhardt (1981).

La mythologie grecque est un ensemble de récits traditionnels – c'est-à-dire familiers à tous les membres d'une communauté culturelle – dont la temporalité est spécifique et structurée. Les espaces en sont géographiquement déterminés et les acteurs principaux en sont des dieux et des héros. Le mythe exprime un vécu collectif dont la nature est religieuse : il articule symboliquement un ensemble d'« expériences que les Grecs font d'une action divine à l'intérieur du monde ». « Nous sommes ainsi amenés à considérer le mythe comme une forme de la raison visant à élucider l'expérience que, dans les conditions contingentes de son existence dans le monde et dans l'histoire, l'homme fait de son rapport avec le divin, à approfondir son expérience de la sacralité, à comprendre le monde et l'histoire eux-mêmes en considération du sens religieux qui se révèle dans cette expérience continue – que l'intelligence conceptuelle est impropre à analyser » (Rudhardt, 1981, p. 175). Le mythe est sans doute le lieu d'expression privilégié de la pensée religieuse des Grecs¹. Il n'en reste pas moins que la variété des lieux, des cadres et des circonstances de son exploitation – des récits domestiques à la récitation épique, à la représentation théâtrale ou à la compilation érudite – doit inciter à ne jamais négliger « les contextes de la mythologie » (Buxton, 1996) pour en évaluer la portée.

1. Les problèmes de la relation entre mythe et rite ont été récemment posés par des travaux de qualité et nous ne reprendrons pas la question dans ce cadre forcément restreint : Calame, 1990 ; Versnel, 1993 ; Bremmer, 1994.

I – Le monde des dieux

Polythéisme et anthropomorphisme

Le terme de « polythéisme » est une invention des « monothéistes » qui définissaient de la sorte le système pluriel dont ils entendaient se démarquer. C'est dans la confrontation de la différence – une confrontation parfois violente et toujours polémique – que la spécificité de la religion gréco-romaine s'est dégagée au regard du judaïsme, puis du christianisme. Cette approche disqualifiante s'est perpétuée au long des siècles dans un monde dominé par un Dieu unique et transcendant. La quête théologique des origines de la religion a, le plus souvent, placé à l'aube de l'humanité la révélation du seul Dieu et vu dans le polythéisme une dégénérescence des convictions premières. Les païens portaient dès lors la lourde responsabilité d'avoir « oublié » le vrai Dieu. En fait d'évolution, le monothéisme est aujourd'hui davantage considéré comme une révolution de pensée intervenue dans des milieux où le foisonnement divin était la règle. En tout état de cause, le débat des mérites respectifs de l'un et l'autre système religieux n'est plus de mise dans une approche scientifique (Detienne, 1986).

Le « monde des dieux » grecs est une « société de dieux » (Verdant, 1974) conçue sur un modèle familial. L'épopée homérique offre en quelque sorte l'« instantané » de cette famille. En effet, quand la guerre de Troie survient – le cadre de l'*Iliade* d'Homère –, le pouvoir de Zeus est assuré depuis longtemps. Les conflits théogoniques appar-

tiennent au passé et les prérogatives respectives des dieux de l'Olympe sont déterminées. La *Théogonie* d'Hésiode, au contraire, décrit la mise en place du cosmos, l'arrivée au jour des puissances primordiales, la structuration généalogique de leur progéniture et le long combat qui mène à l'instauration de la volonté souveraine de Zeus. De près ou de loin, dieux et déesses sont unis par des liens de parenté et chacun a reçu un nom. Ce nom est une sorte d'étiquette, qui constitue le niveau panhellénique de la connaissance d'un dieu, le plus petit commun dénominateur, l'expression minimale de sa personnalité. Cependant, contrairement à d'autres religions où le nom du dieu dit sa fonction et l'y subordonne, le nom des dieux grecs est rarement transparent. Quand l'étymologie scientifique en est connue – ce qui est rare –, on n'en dégage pas pour autant une clé de compréhension et les étymologies populaires des anciens en disent parfois bien plus long sur leur conception de la divinité en question¹.

Le nom désigne une personne anthropomorphe : cela signifie que le divin épouse la forme humaine, mais magnifiée. Le dieu est plus grand, plus beau, plus fort et il ne connaît pas la vieillesse ; des liquides physiologiques particuliers parcourent son organisme, il se reproduit et il doit se nourrir : le nectar, l'ambroisie et la fumée des sacrifices lui permettent de se maintenir au mieux de sa forme, dans un contexte qui reste toujours celui de l'immortalité. Car s'ils ne meurent pas, les dieux grecs ont vu le jour ; ils ne sont donc pas éternels. Cet anthropomorphisme n'est pas que de surface : les dieux connaissent les mêmes passions que les humains – ce qui ne manquera pas de choquer nombre de penseurs, comme nous le verrons – mais ils sont bien plus clairvoyants et la misère humaine n'est pas leur lot : ils sont dits bienheureux. Ils sont également puissants et c'est en termes de puissance, plus encore que de personne, qu'il est habituel de les définir. Leur puissance s'exerce à l'intérieur du monde auquel ils sont intimement liés, auquel ils appartiennent : la nature et ses cycles, les êtres vivants, leurs impératifs biologiques et leur volonté, les communautés et leur histoire.

En dehors des grands cultes panhelléniques dont nous reparlerons, c'est au sein de ces communautés qu'en de multiples variations, se rendent les honneurs aux dieux. Chacun d'entre eux est suscep-

tible de recevoir un culte à l'échelon local. Le nom que lui donnent dans leurs vers Homère et Hésiode est alors accompagné d'une épithète (on parlera d'« épiclèse ») qui, pour n'être pas nécessairement exclusive d'un seul culte, n'en donne pas moins une coloration particulière à la divinité qui la reçoit. Cette épiclèse peut être toponymique et déterminer le lieu ou l'origine géographique du culte en question : Artémis *Amarynthia* en Eubée, Héra *Argeia* en Argolide et ailleurs, Apollon *Amyklaïos* en Laconie ; elle peut être topographique et situer plus précisément encore le cadre du culte : Artémis « au marais » (*Λιμναῖτις*) à Sparte, Dionysos du même nom à Athènes (*Λιμναῖος*), Aphrodite « aux joncs » (*ἐν ἔλει*) à Samos, Héra « des hauteurs » (*ἸΑκραία*) à Corinthe ; l'épiclèse peut également dire la fonction d'un dieu en un lieu : Héra « du mariage » (*Γαμηλία*) à Athènes, Aphrodite « de la navigation propice » (*Εὐπλοία*) à Cnide, Zeus « Souverain » (*Βασιλεύς*) à Lébadée, Athéna « Victoire » (*Νίκη*) à Athènes, Déméter « pourvoyeuse de fruits » (*Καρποφόρος*) à Tégée. De nombreuses épicleses locales ne se laissent cependant pas facilement réduire à l'une ou l'autre de ces catégories. Elles peuvent alors faire référence à un mythe local (dont la valeur explicative est inégale selon les cas) ou à l'histoire même du culte quand un dieu ajoute au sien le nom de son prédécesseur (Apollon *Hyakinthos*, Athéna *Alea*, Artémis *Dikynna*). Les écrivains ne se sont pas privés de déterminer aussi les noms des dieux par une foule d'épithètes, qualifiées dès lors de « littéraires ». Ce phénomène montre encore, si besoin en était, les fondements pluriels du système divin pensé par les Grecs.

Il ne s'agit pourtant pas de définir le monde des dieux grecs comme une accumulation confuse et aléatoire de personnalités polymorphes et interchangeable. Il serait vain de nier que des recouvrements existent, d'un panthéon local à l'autre, entre des divinités différentes, et que la divinité protectrice principale en un endroit donné a pu se voir attribuer bon nombre de prérogatives (Athéna à Athènes en est un bon exemple). Il n'en reste pas moins que le nom d'un dieu n'est pas une appellation vide de sens à laquelle seule l'épithète culturelle donnerait une signification. Depuis les travaux de Georges Dumézil, pour le domaine indo-européen, et avec les analyses de Jean-Pierre Vernant, pour la Grèce, les panthéons sont envisagés comme des systèmes différentiels et classificatoires où la place d'un dieu n'est déterminée qu'au regard des autres composantes de l'ensemble auquel il appartient. La *Théogonie* d'Hésiode, de même que les grands mythes fondateurs connus par les *Hymnes pseudo-*

1. Le cas des abstractions personnifiées et divinisées constitue une exception à cet égard et un phénomène non négligeable dans le panthéon grec. Que l'on pense seulement à Éros (l'Amour), Thémis (la Loi divine), Hygie (la Santé), Peitho (la Persuasion), Éris (la Lutte), Diké (la Justice), etc.

homériques en l'honneur d'Apollon, d'Hermès, d'Aphrodite et de Déméter, montrent comment les dieux ont reçu des honneurs (*timai*), des modes d'intervention spécifiques sous l'autorité de Zeus. Cette conception mythique de l'action divine correspond assez bien à l'organisation concrète des panthéons locaux qui répartissent entre les sanctuaires des compétences déterminées. Une telle répartition explique pourquoi et comment plusieurs divinités peuvent intervenir dans un même contexte : chacune met en œuvre un mode d'intervention qui lui appartient en propre. Un auteur comme Plutarque (*Moralia*, 264 b) l'a bien montré à propos du mariage. Il associe la protection des jeunes époux à cinq divinités : Zeus *Téleios*, Héra *Téleia*, Artémis, Peitho (la Persuasion) et Aphrodite. Zeus et Héra consacrent la légitimité du mariage et son caractère légal (leurs épiclèses font référence au *télos*, l'« accomplissement » par excellence qu'est le mariage), Peitho met en œuvre la persuasion nécessaire pour convaincre la jeune fille de passer de la maison du père à celle de son époux, Aphrodite patronne l'union sexuelle harmonieuse et Artémis sanctionnera, le moment venu, la naissance des enfants. Il convient donc, en chaque lieu, d'honorer chacun des dieux concernés par tel ou tel événement qui requiert une protection divine dans la communauté en question.

Les Grecs ont honoré d'un culte, en de multiples endroits, un groupe de dieux désignés comme les δώδεκα θεοί « les Douze dieux ». Un bref aperçu de cet ensemble divin permettra de préciser encore davantage les remarquables potentialités du polythéisme et d'évoquer quelques noms sans entrer dans le détail de la personnalité de chacun des « grands dieux de la Grèce » (Séchan-Lévêque, 1966 ; Burkert, 1985). Longtemps ce groupement fut considéré comme le plus bel exemple du niveau panhellénique de la perception des dieux. Regroupés en une liste dite « canonique », les Douze dieux s'appelaient Zeus-Héra, Poséidon-Déméter, Apollon-Artémis, Arès-Aphrodite, Hermès-Athéna, Héphaïstos-Hestia. Néanmoins, comme on l'a récemment montré (Georgoudi, dans Georgoudi-Vernant, 1996), cet ensemble parfaitement équilibré reste introuvable dans la pratique cultuelle des cités qui, dans les quelques cas où les Douze dieux apparaissent chacun sous leur nom particulier, offrent des séries particulières, mêlant des « grands dieux » et des divinités dites « mineures », mais dont l'importance locale est bien attestée. Dès lors, si les Douze dieux purent affirmer leur « panhellénisme » en regard de populations barbares aux marges du monde grec, c'est la diversité qui présida à l'élaboration du groupe. « Ce

que les Grecs appellent *hoi dôdeka (theoi)* semble être un ensemble assez flexible, souple, constitué sans doute des principales divinités d'une cité ou d'un lieu [...] ou encore de divinités qui sont significatives dans un contexte mytho-cultuel donné [...] A côté de ses propres divinités individualisées, une cité pourrait ainsi avoir instauré le culte d'une *entité* divine *plurielle*, un panthéon représenté sous forme [...] condensée, un ensemble qui aurait mis en œuvre ses propres modes d'action, qui aurait délimité ses propres domaines d'intervention dans la vie d'une communauté [...] [Ces dieux forment] une *totalité*, qui est capable de créer sa propre dynamique et d'imposer une sorte de présence divine globale, cohérente et harmonieuse » (Georgoudi, dans Georgoudi-Vernant, 1996).

Les dieux ont une histoire

Le panthéon de la période archaïque surgit des œuvres homériques et hésiodiques comme un ensemble structuré et déjà largement construit. Le monde des dieux grecs n'est donc pas une nouveauté au VIII^e siècle, dans les chants des rhapsodes. Les poètes ont sans doute contribué à forger, néanmoins, ce que l'on peut appeler la personnalité panhellénique des dieux, cette sorte de « pot commun » où s'est dessinée l'image singulière des membres de la famille olympienne, au-delà des particularismes locaux. Le processus de cette formation littéraire est aussi difficilement datable que l'évolution des cultes sur le terrain des pratiques. Que peut-on savoir des périodes antérieures aux premiers textes littéraires disponibles ?

Après les fouilles de Schliemann à Mycènes et celles d'Evans à Cnossos, le qualificatif de « créto-mycénien » détermina l'ensemble des données relatives à la civilisation qui a rayonné entre la péninsule balkanique et l'île de Crète au milieu du II^e millénaire avant notre ère. Ainsi prit forme la conception d'une « religion créto-mycénienne », issue, d'une part, de la religion préhellénique continentale et de la religion insulaire dominées par un divin féminin, et, d'autre part, de la religion patriarcale des envahisseurs indo-européens, dominée par un Zeus tout-puissant. Les travaux du Suédois Martin P. Nilsson ont donné une assise documentaire particulièrement riche à une telle analyse. La religion et surtout la mythologie

de la Grèce historique auraient été largement tributaires de cet héritage, plus ou moins bien conservé au travers des siècles dits « obscurs » qui ont mené à la création de la Grèce des cités.

Le déchiffrement du linéaire B, en dépit du caractère administratif et lapidaire des documents disponibles, a permis de nuancer fortement une analyse trop largement fondée sur les interprétations hypothétiques de documents iconographiques (fresques, sceaux, gemmes). Les tablettes ont révélé l'existence d'un panthéon déjà structuré, composé de dieux et de déesses, tant en Argolide et à Pylos que dans la ville de Cnossos sous autorité mycénienne. Un certain nombre de divinités connues d'Homère ont été identifiées : Poséidon, Zeus, Héra, Ilithyc, Hermès, Érinys, et même Dionysos, longtemps considéré comme un dieu venu d'ailleurs à une époque récente¹. Une déesse *po-ti-ni-ja*, *Potnia*, « Souveraine, Maîtresse » apparaît fréquemment, parfois seule, mais le plus souvent déterminée par une forme au génitif ou par un adjectif. C'est dans une telle combinaison que l'on a reconnu Athéna (*a-ta-na-po-ti-ni-ja*), mais l'identification a été contestée. Quant aux occurrences éventuelles d'Artémis (*a-ti-mi-te*) ou de Déméter (*da-ma-te*), elles ont été alternativement reçues et rejetées par d'éminents mycénologues². Quelques absents de taille, comme Arès, Apollon ou Aphrodite, se cachent peut-être sous d'autres formes (*Paiawon* ou *Enualios*, qui seront plus tard des épithètes), à moins qu'une découverte nouvelle ne les fasse apparaître. Tant d'incertitudes tiennent au caractère lacunaire et ambigu de notre documentation, qui ne permet pas de séparer clairement de la sphère du sacré, des mentions que nous qualifierions de « profanes ». En l'absence de contexte significatif, un nom qui résonnerait d'accents divins au I^{er} millénaire n'était peut-être qu'un anthroponyme ou un nom commun quelques siècles auparavant³.

En dépit de ces incertitudes et de nos ignorances, la religion de l'âge du bronze en Grèce était donc un ensemble structuré et élaboré autour d'un panthéon bien plus complexe que ne le laissait entendre l'ancien stéréotype d'une « déesse mère » et d'un « dieu-

1. Cf. L. Godart, Y. Tzedakis, « Les nouveaux textes en Linéaire B de la Canée », dans *RFIC*, 119 (1991), p. 129-150 ; L. Godart, « Dionysos e la Creta micenea », dans *RAL*, 9, 2 (1991), p. 7-9.

2. Cf. L. Baumbach, « The Mycenaean Contribution to the Study of Greek Religion in the Bronze Age », dans *SMEA*, 19 (1979), p. 152.

3. Pour de salutaires mises en garde, cf. R. Trcuil, P. Darcque, J.-Cl. Poursat, G. Touchais, *Les civilisations égéennes*, Paris, 1989 (« Nouvelle Clio », 1 ter), p. 523-530.

père » tout-puissants. Devant tant d'échos familiers, et tant de différences aussi, devant la difficulté d'étudier les siècles directement postérieurs à la chute de la civilisation mycénienne en termes d'évolution religieuse, les interprètes ont vu dans l'intervalle entre le linéaire B et l'épopée homérique, tantôt une continuité culturelle, tantôt une discontinuité. La rupture intervenue tout au long du XII^e siècle avant notre ère dans le bassin de l'Égée – communément attribuée aux incursions des « Peuples de la mer » – a provoqué des mouvements de populations importants, mais archéologiquement difficiles à définir. En Grèce, ce que l'on appelle communément l'« invasion dorienne » appartient à cette période troublée, dont les traces linguistiques, incontestables, ne renseignent guère sur la nature réelle d'une telle implantation.

En résumant à l'extrême et en schématisant des réalités locales complexes et diversifiées, il faudrait parler de discontinuité dans l'héritage. Comme on le verra pour le culte des héros, la civilisation mycénienne a laissé des traces qui ont été réinterprétées en fonction de réalités nouvelles. Avec la disparition d'un pouvoir centralisateur et d'une structure palatiale forte, dans un contexte socio-économique et démographique différent, les démarches religieuses ont dû se modifier et le monde des dieux évoluer, en même temps que s'entretenait, sur un mode poétique déformant, la mémoire des temps révolus. En témoigne magistralement l'épopée homérique qui est l'aboutissement d'une récitation sans doute séculaire. De surcroît, les influences dites « orientales », dont l'adoption de l'écriture alphabétique et le style de la céramique des VIII^e-VII^e siècles sont parmi les manifestations les plus évidentes, ont dû opérer sur certaines composantes du panthéon grec, mais dans une mesure et selon des modalités difficiles à déterminer. Les dieux Apollon et Aphrodite – ou, en tout cas, certains aspects de ces personnalités complexes – appartiendraient à cette période de formation de la culture grecque où les influences anatoliennes et proche-orientales auraient trouvé, notamment via l'île de Chypre et la côte d'Asie Mineure, le chemin du Péloponnèse.

Historiquement parlant, aucun dieu n'est apparu en un jour, tel Athéna sortie tout armée de la tête de Zeus. Les dieux d'Homère et des cités sont le produit complexe d'une évolution qui a modelé un matériau pluriséculaire et multiculturel.

La cristallisation littéraire : Homère et Hésiode

C'est des débuts du VIII^e siècle que l'on date généralement l'épopée homérique, le plus ancien texte littéraire européen¹. Son auteur, connu sous le nom d'Homère, était, selon la tradition, originaire d'Ionie, sur la côte d'Asie Mineure colonisée par les Grecs pendant les siècles obscurs. L'*Iliade* et l'*Odyssée* lui ont été attribuées et il n'est pas question d'entamer ici un débat autour des problèmes posés par une telle paternité. La première des deux œuvres raconte un épisode intervenu lors de la dixième année du siège de la ville de Troie par les Achéens – c'est-à-dire les Grecs – coalisés autour du roi Agamemnon. La deuxième est le récit du retour difficile d'Ulysse dans son royaume d'Ithaque, après la prise de la ville de Priam par les Grecs. L'*Iliade* offre l'image d'un monde héroïque où les dieux sont partie prenante. Divisées en factions selon des intérêts souvent familiaux, les divinités de l'Olympe prennent la défense de leurs protégés respectifs et n'hésitent pas à se mêler à la bataille. La structure familiale du monde des dieux est clairement affirmée, leurs prérogatives sont de temps à autre rappelées par Zeus à ses pairs trop turbulents, et une sorte de nécessité supérieure à Zeus lui-même apparaît en filigrane de certains épisodes.

La plupart des héros engagés dans la plaine troyenne sont d'ascendance divine : ils appartiennent à un moment de l'histoire – que nous qualifions de « mythique » – qui connaissait encore l'union de divinités et de mortels. Le produit de ces relations est hybride : le héros tient de son parent divin une supériorité certaine, mais la mortalité est bel et bien son lot. Le monde divin que dessine l'*Odyssée* est davantage distant, même si héros et immortels poursuivent leur fréquentation.

La *Théogonie*, qui pourrait dater de la fin du VIII^e ou du début du VII^e siècle, est l'œuvre d'Hésiode, un poète de Béotie. De lui fut également conservée une œuvre intitulée *Les Travaux et les Jours*, une somme de conseils pour la bonne tenue d'une exploitation agricole en temps de crise, assortie de références mythiques et religieuses substantielles. La *Théogonie* est un long poème inspiré par les Muses

1. Pour une datation plus basse, cf. M. L. West, « The Date of the *Iliad* », dans *Museum Helveticum*, 52 (1995), p. 203-219 ; A. Ballabriga, *Les fictions d'Homère*, Paris, PUF, 1998.

à la gloire des dieux. Elle comprend un mythe cosmogonique qui fait venir à l'existence tout ce qui compose le monde et un mythe de souveraineté qui voit, à la troisième génération de dieux souverains, s'affirmer définitivement le pouvoir de Zeus sur les forces de violence et de désordre. C'est sur les unions de déesses et de mortels que se referme le poème, annonciateur des générations de héros.

La *Théogonie* est donc un mode de lecture du monde naturel et de l'ordre qui y prévaut, mais la présence de l'homme en ce monde ne fait pas l'objet d'une quelconque genèse ; pas d'anthropogonie, mais bien l'idée, affleurant çà et là, d'une antique cohabitation bienheureuse des dieux et des mortels, interrompue par une querelle imprécise qui aboutit à la définition de la condition humaine : nécessité du travail pour vivre, nécessité de la femme pour procréer, instauration du sacrifice pour honorer les dieux. *Les Travaux et les Jours* présentent plus clairement encore cette évolution avec l'épisode de la création de Pandora, le « beau mal » nécessaire, et le mythe des races, c'est-à-dire l'évocation de trois générations de mortels (races d'or, d'argent, de bronze), d'une génération de héros (les protagonistes des grandes batailles mythiques) et de la race de fer, qui caractérise l'époque du poète. Si les dieux n'ont pas créé la race humaine, les faibles mortels sont en fait le point d'aboutissement du long processus des générations héroïques, ce que n'ont pas manqué de revendiquer à leur profit les cités historiques, à grand renfort de généalogies complémentaires, voire contradictoires.

Ces œuvres du haut archaïsme intègrent un héritage mythico-religieux qui les dépasse largement. Mais leurs auteurs l'ont ordonné et doté d'une puissance d'évocation telle que leur propre héritage marquera profondément les siècles ultérieurs.

La catégorisation du divin

Le monde supra-naturel concentré, pour les Grecs, différentes catégories de puissances : les dieux (*θεοί*), les héros (*ἥρωες*), les « démons » (*δαίμονες*). Néanmoins, en l'absence d'une théologie prodigue en définitions dogmatiques, les différences tendent à se réduire et les qualités respectives de ces groupes – dont la systématisation a surtout fait l'objet d'un discours philosophique – peuvent interférer

dans la pratique, qu'elle soit cultuelle ou littéraire. Tentons cependant d'en dessiner les caractères essentiels.

A côté de dieux et de déesses nombreux, dont on a déjà évoqué l'immortalité, le caractère anthropomorphique et l'appartenance à une famille, les héros et les héroïnes sont plus nombreux encore, depuis les prestigieuses personnalités panhelléniques jusqu'aux plus obscurs des héros locaux. C'est leur mort qui fonde leur statut particulier, en regard de divinités qui ne meurent pas. Chaque défunt n'en reçoit pas pour autant ce titre. Les héros peuvent appartenir à un passé glorieux, lorsque les dieux se mêlaient aux mortels et leur donnaient des enfants qui puisaient dans leur double ascendance des qualités exceptionnelles (ce sont les héros homériques). Les héros sont aussi des humains dont les actions bénéfiques en faveur de leur communauté ont encouragé ses membres à rendre à leur tombeau – réel ou supposé – des honneurs collectifs et durables. Ils ont conservé, dans le cadre du sort commun aux défunts, une capacité d'agir à la surface de la terre et parmi les vivants. Ils continuent, dans la mort, à servir leur communauté. Une telle motivation ne doit pas, pour autant, assimiler de telles héroïses à la reconnaissance des seules vertus. Une vigueur exceptionnelle, une beauté remarquable ou un destin singulier – en bien ou en mal – sont « autant de raisons dont chacune suffisait à faire un héros »¹.

Si le statut héroïque ne prête pas à confusion dans une comparaison théorique avec le statut divin, il n'en va pas de même dans la pratique. Certains cultes voués à des héros, nous le verrons, n'ont rien à envier au culte des dieux, dont ils reproduisent la plupart des traits caractéristiques. Quant aux motivations de la démarche des fidèles, elles ne diffèrent guère de celles qui les amènent dans les sanctuaires divins. C'est surtout le cas de héros dont la réputation a dépassé le cadre d'une communauté locale et dont les compétences particulières – devin, guérisseur – reconnues au-delà du groupe qui les a vus naître, sont largement mises à contribution. Trophonios, à Lébadée, Asclépios, au départ d'Épidaure, appartiennent à cet « entre-deux » du divin et de l'héroïque. L'ancrage local des personnalités héroïques explique à la fois leur grand nombre et leur succès. Les cultes et les mythes héroïques ont joué un rôle important dans les cités naissantes, à la fois pour la prise de possession territoriale et pour la définition de leur identité ; nous y reviendrons.

1. J. Labarbe, art. « Héros (Grèce) », dans P. Poupard (éd.), *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984, p. 701.

Étymologiquement parlant, le démon des chrétiens vient du *δαίμων* des Grecs, mais le statut maléfique du « démoniaque » est le fruit d'une évolution dont les prémices ne remontent qu'à la fin de la période classique. Chez Homère, *daimôn* est inséparable de *theos* dont il exprime en quelque sorte la face indéterminée. L'action du démon homérique commence, pour celui qu'elle affecte, quand un dieu n'est plus identifiable. Il s'agit d'une puissance inconnue définie par un mode particulier d'intervention. Et même quand Homère connaît l'agent divin ainsi déterminé, son personnage, lui, ne l'identifie pas nécessairement. Avec Hésiode, les démons reçoivent un statut précis. Ce sont les hommes de l'âge d'or – la première des cinq « races » – ainsi transformés après leur mort par la volonté de Zeus. Dispersés dans l'atmosphère, ils sont bons, attentifs au bien des humains. Ils forment une cohorte de puissances intermédiaires entre les dieux et les hommes. Ce caractère trouvera, avec les Pythagoriciens, une formulation théorique élaborée (Detienne, 1963). A ce stade, le *daimôn* est tantôt bénéfique, tantôt maléfique – seul le contexte est déterminant – et ses qualités de médiateur sont essentielles. Avec le temps et la réflexion des philosophes, la notion de démon personnel – une sorte d'« ange gardien » – se développera, conjointement avec l'utilisation littéraire du terme comme synonyme de *theos*. Par contre, le *daimôn* est absent du culte, du mythe et de toute représentation figurée. Seul l'*Agathos daimôn*, le « Bon démon », s'est vu rendre un culte et attribuer la forme d'un serpent.

Parallèlement à une catégorisation « verticale » peu systématique, quelles différences existe-t-il sur un plan « horizontal » ? En totale conformité avec leur anthropomorphisme élaboré, les Grecs peuplaient de personnalités tant masculines que féminines le monde des dieux et des héros. L'androgynie, contre nature, est une rareté en Grèce. Seul Hermaphrodite, l'enfant monstrueux qui porte dans son nom l'identité de ses parents, assume dans sa chair le sexe de chacun d'eux. Mais d'un culte, point de trace en dehors des honneurs maniaques du *Superstitieux* de Théophraste. Le sexe des dieux n'est pas un critère de différenciation des fonctions divines et les tentatives de déterminer les rapports du « féminin » et du « divin » dans les déesses, pour intéressantes qu'elles soient, n'ont pas encore produit de résultat clair (Loroux, 1991). Un constat s'impose néanmoins : un des mécanismes inhérent au polythéisme, à savoir la multiplication de figures peu différenciées sous forme de couples, de triades ou de groupes plus importants, concerne davantage les déesses ou les héroïnes que leurs pendants masculins : les Charites, les Heures, les

Moirs, les Érinyes, les Muses, les Cécropides, etc., autant de groupements qui apparaissent bien plus fréquemment que les Courètes, les Corybantes ou les Dioscures.

Un critère différentiel dans le monde des dieux et des héros est largement exploité ; il apparaît dans les textes anciens, mais il fut exacerbé dans les théories modernes : les qualités « ouraniennes » ou « chthoniennes » des puissances et des honneurs qui leur sont rendus. Sont « ouraniens » – de οὐρανός, le ciel – ou encore « olympiens » – car résidant sur le mont Olympe – les dieux auxquels sont destinés des rituels du même nom. Il s'agit, pour faire bref, de sacrifier (θύειν, ἱερεῦειν) sur des autels en élévation des animaux dont les parties consacrées aux dieux laissent échapper la fumée et les odeurs qui leur sont destinées dans leur séjour céleste. Sont par contre « chthoniennes » – de χθών, la terre – les divinités qui trouvent au plus profond de la terre la source de leurs pouvoirs, liés à la croissance de la végétation, mais en étroite relation aussi avec le monde des morts. A ces puissances infernales, auxquelles sont associés les défunts, héroïsés ou non, sont réservés les rituels sacrificiels qui voient la destruction des victimes (ἐναγίζειν) dans des fosses ou sur des foyers bas, et des libations, appelées χοαί et non σπονδαί comme celles des dieux olympiens.

Le jeu des oppositions haut/bas, blanc/noir, ciel/terre a longtemps satisfait au souci, déjà évoqué, de voir dans la religion grecque classique le résultat de la fusion de courants religieux différents : auraient dès lors été chthoniennes les puissances divines méditerranéennes originelles, et ouraniens les dieux des Indo-Européens. La réalité est bien plus complexe dans la mesure où un même dieu peut être honoré par des rituels des deux types, en fonction de différentes épithètes, ou encore en un seul lieu et lors d'une même séquence rituelle. Quant aux héros, que leur état de défunts devrait, selon cette répartition théorique, cantonner dans les rituels « chthoniens », ils peuvent en fait recevoir des honneurs pleinement « olympiens » (Nock, 1944). On tend dès lors aujourd'hui à reformuler pareille distinction. Certains affirment qu'elle n'a jamais existé ailleurs que dans les travaux modernes (Schlesier, 1994), d'autres tentent de la réhabiliter en en gommant les excès et en affinant les critères de l'analyse (Scullion, 1994). Comme aucune réflexion théorique des anciens eux-mêmes ne nous est parvenue et que la distinction apparaît bel et bien dans certaines de nos sources, il semble tout aussi abusif d'en nier globalement l'existence que d'y chercher une clé unique pour comprendre le monde des dieux grecs et la pratique rituelle.

Héroïsation et divinisation : d'Héraclès aux souverains

La mort est l'irrépressible limite de tout ce qui n'est pas divin. En théorie, le mortel peut devenir un héros après sa mort, mais jamais un dieu. Ainsi, en pleine époque classique, les guerriers tombés lors de la bataille de Marathon ou de celle de Platées sont-ils l'objet de rites périodiques, ou encore le général spartiate Brasidas, mort lors de la prise d'Amphipolis, reçoit-il un culte héroïque en bonne et due forme. Après la mort de leur tyran Euphron, les Sicyoniens l'honorent comme s'il était le fondateur de la cité, en lui attribuant un sanctuaire au milieu de l'agora (Xénophon, *Hell.*, VII, 3, 12 : « Voilà comment, à ce qu'il paraît, la foule détermine que ses bienfaiteurs sont de grands hommes »).

Les frontières de l'immortalité divine sont moins perméables. Énumérant les ultimes enfantements de la *Théogonie*, Hésiode évoquait quelques cas où des mortels avaient été « soustraits à la mort et à la vieillesse » : Sémélé, aimée de Zeus et mère de Dionysos, Ariane, la fille de Minos, dont Dionysos fit « sa florissante épouse », Héraclès, le fils d'Alcmène et de Zeus, et l'époux d'Hébé, la Jeunesse éternelle. Mais dans l'économie générale de l'ordre de Zeus, de telles divinisations (apothéoses) ne pourront plus avoir lieu. Le monde des dieux se refermera sur lui-même, définitivement. Voilà pour le discours mythique. Dans la pratique, le cas d'Héraclès est exemplaire, mais exceptionnel à bien des égards. La quantité impressionnante de ses exploits, dont certains sont attestés par l'iconographie dès le VII^e siècle, en fait le héros le plus célèbre de la mythologie grecque. Il était honoré dans la plupart des cités grecques, et même au-delà, mais nulle part on ne montrait son tombeau. La tradition de sa mort dans les flammes d'un bûcher du mont Ceta, et de l'apothéose qui s'ensuivit, a donné lieu à des rituels en sens divers, à tel point qu'en certains lieux des sacrifices l'honoraient à la fois comme un héros et comme un dieu (Hérodote, II, 44 ; Verbanck, 1989). Par contre, dans ses nombreux sanctuaires de l'Attique, le héros semble s'être largement effacé derrière le dieu. Inversement, les Grecs étaient conscients qu'un statut héroïque pouvait avoir été attribué à une personnalité originellement divine. Dans son *Éloge d'Hélène* (62-63), Isocrate fait de l'héroïne une antique divinité laconienne. Le nom d'un héros homérique prestigieux peut également avoir été conféré à un culte divin



local et ancien. Cassandre et Agamemnon à Thérapié en Laconie sont un bon exemple de ce processus : la princesse troyenne et le roi achéen chantés dans l'épopée y sont honorés comme des dieux.

Nous sommes jusqu'à présent restés dans le monde du mythe pour appréhender la divinisation de héros ou de mortels, tandis que l'héroïsation appartient, de notre point de vue de modernes, au temps de l'histoire. Pourtant, le temps du mythe n'est pas le seul à connaître l'apothéose des humains. Déjà perceptible à la fin de la période classique (fin V^e - IV^e siècle av. J.-C.), la pratique du culte divin rendu aux souverains va se développer de manière croissante d'Alexandre le Grand aux empereurs romains. Un tel phénomène témoigne à la fois de la capacité d'adaptation des polythéismes, de la perméabilité des catégories d'êtres divins et de l'évolution de la pensée religieuse dans un monde dont les horizons s'élargissent et qui voit ses cadres de vie et de réflexion se modifier sensiblement. Il ne faudrait néanmoins pas attribuer à la seule ouverture sur l'Orient la pratique de diviniser des souverains, morts ou vivants. Dans la Grèce hellénistique, le culte royal est un culte civique (Habicht, 1970² ; Préaux, 1989³) qu'il convient de distinguer soigneusement du culte dynastique fondé par les rois eux-mêmes.

Les honneurs rendus à des morts, pouvant aller jusqu'à l'héroïsation, et l'habitude de rendre hommage à des bienfaiteurs, des législateurs, des athlètes encore vivants sont autant de facteurs qui ont pu favoriser l'émergence d'un culte adressé au souverain. Mais un tel culte n'est pas automatiquement divinisant. Les honneurs peuvent être semblables à ceux que l'on adresse à une divinité (sacrifices, érection de statue, attribution d'un *téménos*, etc.) sans impliquer *ipso facto* une divinisation. Le roi est alors sacré ; il n'est pas encore dieu. S'il est *assimilé* à un dieu, s'il reçoit des épithètes comme un dieu, il n'en reste pas moins homme et mortel. La fluctuation dans la terminologie (θεός, ὡς θεός, ἰσόθεοι τιμαί, τιμαὶ ἡρωϊκά, etc.) et les contradictions des auteurs anciens qui ont évoqué de telles démarches témoignent d'une forme religieuse nouvelle dont le nom, le cadre et surtout le contenu sont tout entiers à définir. L'attestent encore la multiplicité et la diversité des expériences locales en ces matières.

L'analyse des implications religieuses de ces cultes est tout aussi délicate. Quelles étaient les motivations des fidèles engagés dans la célébration d'un souverain ? Sans doute une part de flatterie, de loyauté et d'opportunisme politiques. Le scepticisme ou l'indignation se sont d'ailleurs manifestés dès les premiers embryons de culte

royal. Il ne faudrait pourtant pas réduire le phénomène à ses seuls aspects politiques et institutionnels, car c'est l'intime conjonction du politique et du religieux qui en fait l'intérêt historique. En effet, sous l'autorité centralisatrice des rois macédoniens, les cités grecques, que leurs luttes incessantes avaient déjà affaiblies, sont passées d'un partage horizontal du pouvoir à une relation verticale qui ne fut pas uniquement ressentie en termes de domination injuste ou d'assujettissement. Dans bien des cas, le souverain est considéré comme un sauveur, un homme fort, auréolé de ses succès militaires et prodigue envers la cité.

Comme l'écrivait Édouard Will : « Le Grec était prêt, dans l'incertitude des temps hellénistiques, à redécouvrir le sens primitif de la sacralité du roi-sauveur qui lui apportât la paix et les avantages qui en découlent, et à en tirer, avec beaucoup d'incertitudes et de confusions dans la forme, les conséquences culturelles. »¹ Les formes traditionnelles du culte divin ou héroïque étaient les seules voies possibles pour manifester la sacralité du souverain et l'honorer. Même si certains d'entre eux furent considérés comme des dieux, on les distingua soigneusement des dieux olympiens traditionnels. L'épithète de *neos* « nouveau », qui pouvait qualifier le roi assimilé à l'un ou l'autre dieu du panthéon, est significative à cet égard. Il faut en outre distinguer le culte rendu à un roi vivant d'une divinisation après sa mort. C'est sans doute l'hymne ithyphallique adressé par les Athéniens à Démétrios Poliorcète dans les années 290 av. J.-C. (Athénée, VI, 253 d-f) qui montre le mieux le mélange de bassesse courtisane et de désarroi religieux qui fait se tourner vers un souverain présent des fidèles dont les dieux habituels semblent inaccessibles (Cerfaux-Tondriau, p. 180-187).

Le monde des dieux est donc une « société » aux contours largement extensibles. Mais l'appréhension du divin se fait parfois globale, sous l'effet d'une force qui n'est pas nécessairement personnalisée. L'anthropomorphisme atteint alors sa limite et laisse la place à la notion de « puissance », dont nous retrouverons trace plus avant dans l'analyse des notions fondamentales (Rudhardt, 1958). L'expression τὸ θεῖον οὐ τὸ δαιμόνιον traduit cette tendance du divin à dépasser les cadres habituels de ses représentations, lesquelles sont autant de voies d'accès à une réalité insaisissable et indéfinissable.

1. *Revue de philologie*, 34 (1960), p. 78.

II – Les lieux et les actes du culte

Les cadres et les circonstances de l'exercice du culte

Les cadres

Les honneurs rendus aux dieux et aux héros sont intimement liés à la vie sociale des anciens. Au siècle dernier, pour Fustel de Coulanges, la clé de compréhension de la cité antique était religieuse¹. Avec des nuances, cette constatation reste d'application. Les différents niveaux de la pratique cultuelle modèlent le corps social. Les cultes communs sont des facteurs d'identité et d'intégration, que ce soit au sein de la « famille », des groupes gentilices, des associations, dans les localités ou à l'échelle de la cité entière.

Le foyer (*ἑστία*) domestique est le cœur de la maisonnée (*οἶκος, οἶκία*) qui y accomplit les actes rituels quotidiens, – surtout des libations et des prières – sous l'autorité du chef de famille. Déjà dans les palais mycéniens, l'imposant foyer logé au cœur du *mégaron* devait être le centre d'une pratique religieuse régulière. Hestia appartient au panthéon olympien, même si sa qualité de Foyer divinisé en fait une déesse pauvre en images, figurées ou mythiques. Nouveau-nés, jeunes mariées ou esclaves fraîchement acquis, tous doivent passer près d'elle avant de prendre leur place dans la maison. Elle est la garante divine de la pérennité de l'*oikos*, que protège aussi Zeus *Kléstios*, le dieu des « réserves ».

1. N. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, 1864.

Composée d'un centre urbain et d'un territoire plus ou moins étendu selon les cas, la cité archaïque – et singulièrement Athènes dont la situation est la mieux connue – était structurée en groupements dont l'exacte définition pose d'insolubles problèmes aux historiens de l'Antiquité. Une certitude cependant : l'importance de leurs activités religieuses.

La *phratrie*, un groupement de familles qui ne sont pas nécessairement liées par le sang, est le lieu privilégié de la légitimité des citoyens, qui honorent Zeus *Phratrios* et Athéna *Phratria*. La référence aux autels de Zeus *Herkeios* (« de l'enclos ») et d'Apollon *Patrôos* (« paternel »), ainsi qu'au lieu de sépulture des défunts, sont autant d'arguments pour revendiquer cette légitimité. Comme nous le verrons, les transitions biologiques et sociales du groupe passent obligatoirement par la *phratrie* en diverses occasions qui sont de nature religieuse.

Le *génos* archaïque a longtemps été considéré comme l'équivalent grec de la *gens* romaine, c'est-à-dire un ensemble de familles aristocratiques se réclamant d'un même ancêtre « mythique ». Une recherche récente a réévalué une telle conception en mettant la religion au cœur de « la question du *génos* ». Loin de l'image traditionnelle des clans nobles et puissants, le *génos* « est une famille, riche ou pauvre, qui a, et sans doute exploite, un privilège religieux : ce dernier est son essence même¹ ». Le *génos* peut être préposé à un culte déterminé et seul habilité à l'exercice de son sacerdoce. Il en va ainsi pour les Eumolpides et les Céryces, les deux *géné* préposés aux mystères d'Éleusis. Un *génos* peut être aussi le détenteur d'une qualification particulière, comme la divination, et voir sortir de ses rangs nombre de devins prestigieux. Ainsi les Iamides formaient-ils la célèbre lignée des devins d'Olympie.

Les associations d'*orgéons*, déjà connues au début du VI^e siècle, ont, elles aussi, fait l'objet d'interprétations divergentes. Les uns y ont vu, structurés autour d'un culte héroïque, des groupements de roturiers désireux de s'affirmer en face des familles aristocratiques. D'autres les ont définis comme cadres d'intégration des citoyens d'origine étrangère par les honneurs rendus à des héros locaux. Toujours est-il qu'à la période classique, outre ces *orgéons* dont les cultes sont locaux, une catégorie d'*orgéons* est plus particulièrement attachée au culte de divinités d'origine étrangère (Bendis, Cybèle, etc.), comme le sont aussi

1. F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génos*, Paris, 1976, II, p. 1043-1346, spéc. p. 1071.

les *thiasés* et les *éranes*, des associations qui vont se multiplier à partir de la fin de la période classique, chacune autour du culte d'un dieu particulier. Ces associations relèvent de la catégorie générale du *koinon*, l'association « commune », qui regroupe tout à fait légalement des gens « égaux » en vue d'un intérêt commun auquel ils accordent une part de leur temps et de leurs biens.

Le *dème* et la *tribu* ont été les instruments essentiels de la réforme que Clisthène mit au point à Athènes à la fin du VI^e siècle. Substituant aux quatre tribus ioniennes primitives (les populations doriennes en comptent originellement trois) dix tribus artificiellement composées de *dèmes* de la côte, de la plaine et de la montagne, il a soudé chacune d'elles autour du culte d'un héros éponyme qui, malgré les conditions de son instauration, a obtenu l'adhésion de ses fidèles (Kearns, 1989). Quant au *dème*, terme qui désigne initialement un village, Clisthène en a fait une circonscription administrative fondamentale du nouvel État démocratique. La vie municipale est le cadre d'une activité religieuse intense, dont témoignent les calendriers culturels spécifiques que les fouilles ont mis au jour. Calqués sur le modèle des calendriers du centre urbain, ils présentent un double contenu. En tant que « cellule » constitutive de la cité, les *dèmes* adoptent un canevas religieux correspondant à celui de la *polis*. Les calendriers offrent d'autre part une image originale et variée. Ils nous fournissent souvent la seule attestation connue sur l'existence de cultes locaux. Il est clair que les *dèmes* clisthédiens ont intégré des pratiques religieuses ancestrales, qui sont originales par rapport aux cultes citadins et témoignent sans doute, pour une part, de solidarités locales ; c'est l'héritage de ce que L. Gernet (1932, p. 66) appelait « les représentations fondamentales associées à des modes élémentaires de la vie collective ».

La *polis* est plus que la somme de ses *dèmes* ; de même, sa vie religieuse est bien davantage que la somme des différentes manifestations locales et associatives. La *polis* est le cadre par excellence de la vie religieuse qui, comme en retour, permet d'affirmer l'unité de la communauté et sa continuité, au rythme des célébrations et des fêtes, des plus modestes aux grands événements « médiatiques ». Le politique et le religieux sont donc indissociables dans la *polis* grecque ; la collectivité *politique* est un groupe *religieux*. Il est dès lors vrai de dire que la religion grecque classique concerne avant tout le citoyen et peu l'individu. Les cadres de vie sont essentiellement collectifs, dans une structure de taille relativement réduite comme l'était la cité grecque, et la permanence du groupe donne un sens à la vie

de chacun. L'éclatement d'une telle structure, nous le verrons, aura des conséquences directes sur les comportements religieux.

Serait-ce pour autant un péché d'anachronisme ou – pire ! – de « christianocentrisme » de chercher à déceler une forme plus « personnelle »¹ de la piété grecque à la période classique, au sein même de la cité ? Non sans doute, à condition de replacer cette « religion personnelle » dans le cadre qui lui est propre. Ainsi, certaines expériences religieuses particulières instaurent clairement une relation différente avec le divin. La possession, qui est une des sources de la mantique grecque, est une forme extrême de ce type de relation, mais une telle communication est en fait recherchée dans les actes les plus communs du culte : la danse, le chant, la consommation de vin, la prière et, surtout, le sacrifice. Des règles précises président à ces actions, qu'il est impératif de conformer toujours à un ordre sacré dans lequel l'homme cherche à s'intégrer. De même, la possession bachique instaure une intimité entre Dionysos et ses ménades, mais la cité discipline et récupère leurs manifestations exubérantes au bénéfice de la communauté tout entière. Les cultes mystériques, dont les mystères d'Éleusis sont l'exemple le plus prestigieux, montrent comment la cité favorise les expériences religieuses personnelles de ses membres, dans la mesure où elles trouvent certains de leurs aboutissements dans une conduite sociale². Mais la notion de piété individuelle ne s'épuise pas dans le mysticisme. Il est une attente personnelle des bienfaits divins qui est aussi en parfaite harmonie avec le cadre politico-religieux de la cité et dont témoignent maintes dédicaces trouvées dans les lieux de culte, élaborés ou non, qui bordaient les rues des villes et les chemins de campagne. La dévotion privée adopte, pour honorer les dieux, le même cadre rituel que celui des célébrations publiques, mais en mode mineur : un don simple se substitue à l'imposant sacrifice sanglant. La modestie de la plupart des offrandes privées et la sincérité de certaines actions de grâces invitent à ne pas juger la religion grecque ancienne uniquement à l'aune des fêtes prestigieuses ou des démarches collectives.

Avant d'en venir aux circonstances de l'exercice du culte, arrêtons-nous un instant à la notion de « religion populaire », souvent exploitée en histoire religieuse et définie comme l'expression des

1. On distinguera ici la religion personnelle de la religion individuelle. La première s'inscrit toujours dans les formes de la religion communautaire. La seconde tend à instaurer une relation particulière avec le divin, dans un cadre défini par le seul individu.

2. J. Rudhardt, « Religion sociale et religion personnelle dans la Grèce antique », dans *Dialectica*, 30 (1976), fasc. 4 (repris dans Rudhardt, 1981).

croiances des hommes du commun, en dehors des réflexions des poètes et des philosophes¹. 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 de l'auteur ou à l'« air du temps » ? Les méditations et les réinterprétations philosophiques laissent-elles poindre des conceptions religieuses largement répandues ? Autant de questions difficiles, qui ne doivent pas pour autant conduire à des attitudes excessives : renoncer à utiliser ces documents pour approcher les questions religieuses, croire à l'inverse que le sentiment religieux du Grec moyen se trouve tout entier dans les œuvres littéraires ou diviser arbitrairement une société en fonction d'une religion des « élites » et une religion du « vulgaire ». Les analyses lexicologiques de J. Rudhardt, fondées avant tout sur les discours des orateurs, l'ont conduit à intégrer à son étude les témoignages poétiques et philosophiques. La comparaison n'a pas provoqué de rupture définitive. Au contraire. La confrontation de l'ensemble de la documentation fait naître l'image d'une société dont les niveaux de conscience religieuse sont certainement contrastés, mais dont la compréhension ne peut passer par des notions qui lui sont étrangères. Une analyse consciente de la nature des documents doit permettre de nuancer le tableau et de ne pas jeter l'anathème sur tel ou tel type de source.

Les circonstances

Les occasions de rendre un culte aux dieux sont innombrables. Mieux même : les dieux sont associés à tous les moments, à toutes les entreprises de la vie des hommes et de la cité.

Les transitions biologiques et sociales

Les transitions biologiques sont des passages fortement ritualisés, dont l'importance pour la société tout entière est telle qu'il serait vain, là aussi, de dissocier le « privé » du « public » à l'image de comportements contemporains.

1. Cf. l'exemple de J. D. Mikalson, *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill, 1983, après le prestigieux *Greek Folk Religion* de M. P. Nilsson, New York, 1940.

Dès la naissance, – dans le cas d'Athènes qui est le mieux connu, – la protection des dieux accompagne la reconnaissance paternelle de l'enfant : le nouveau-né est porté en une déambulation autour du foyer familial, puis déposé à même le sol. Ces *Amphidromies* constituent l'entrée officielle de l'enfant dans l'*oikos* ; inversement, son rejet s'accompagne d'une « exposition », c'est-à-dire d'une mise à l'écart de l'*oikos*. La reconnaissance de ce nouveau membre dans des groupes plus larges intervient après l'enfance, en des rituels où se mêlent l'affirmation d'un temps révolu et l'intégration à la société, sous l'œil attentif et bienveillant des dieux.

Les *Apatouries*, une fête que célèbrent la plupart des cités ioniennes, consacrent, en même temps que la puberté des jeunes gens, leur agrégation à la phratric de leur père. Le sacrifice du *koureion*, au troisième et dernier jour de la fête, s'accompagne d'une coupe de cheveux, sacrifice pubertaire très répandu. Ce même jour, la *gamélia* est un sacrifice en l'honneur de divinités matrimoniales, suivi d'un banquet offert à ses phratères par un jeune marié qui leur présente ainsi sa jeune épouse. Le traitement respectif des filles et des garçons au sein de la phratric, d'une part, et dans le cadre général des « rites d'initiation », d'autre part, est clair : c'est le mariage qui, pour la fille, consacre une reconnaissance sociale (Calame, 1977 ; Brulé, 1987). Les différents rituels prépubertaires que certaines Athéniennes de haut rang accomplissaient en l'honneur d'Artémis ou d'Athéna les orientaient vers leur rôle d'épouse et de mère. Une inscription de la phratric des Labyades, à Delphes, montre que les *Apellai* annuelles y avaient une fonction semblable et qu'à cette occasion, des sacrifices étaient offerts pour l'agrégation des jeunes gens et les mariages¹.

A dix-huit ans, le jeune Athénien devient éphèbe et accomplit un service de deux ans dont la première étape est la tournée des sanctuaires de l'Attique. Vient ensuite le cantonnement en différents points stratégiques du territoire où les jeunes gens reçoivent un véritable entraînement militaire. Le serment qu'ils prêtent montre leur engagement à protéger la patrie et à vénérer ses dieux. La présence répétée des éphèbes lors des grandes fêtes religieuses athéniennes est bien attestée par les inscriptions ; les dieux protègent une classe d'âge fondamentale pour l'avenir de la communauté. Cet avenir, le mariage le conditionne aussi très largement. La Grèce ne connaît pas de mariage « civil » dont le volet « religieux » serait complémen-

1. *BCH*, 19 (1895), p. 5-69.

taire. L'engagement relève d'un « contrat » passé entre le père de la jeune fille et le futur époux, parfois bien avant la célébration proprement dite. La fête du mariage (*gamos*) ritualise, pendant plusieurs jours, le passage de la jeune femme au statut d'épouse et son transfert de l'*oikos* de son père à celui de son époux. De nombreuses divinités, honorées par divers sacrifices et par des danses, et invoquées par des chants et des prières, veillent sur cette célébration dont le but ultime – et essentiel – est la procréation d'enfants. Le couple divin paradigmatique du mariage des humains est souvent formé par Zeus *Téleios* et Héra *Téleia*. Ils peuvent recevoir sous ce nom un culte en relation avec la légitimité du mariage. L'épithète que les dieux portent en cette occasion évoque l'accomplissement (*τέλος*) des deux partenaires. Il n'était donc pas nécessaire pour les futurs époux de se rendre dans un sanctuaire pour célébrer leurs noces, mais ce sont bien les dieux qui sanctionnent l'établissement harmonieux de cette « association » destinée à la procréation et à la stabilité de la communauté. En effet, la soumission au mariage et la fécondité de la jeune femme sont indispensables à la survie du groupe. De grands mythes d'opposition au mariage (les Danaïdes, Atalante...) disent dans leur langage tous les dangers que recèle la virginité des filles quand elle se prolonge indûment. Il ne faudrait pas pour autant penser que le mariage est une étape sans importance pour les garçons. Dans ce cas aussi, le mythe fournit des exemples. Le refus d'Hippolyte, le fils de Thésée, d'honorer Aphrodite pour consacrer toute sa jeune énergie au service d'Artémis signifie une opposition au mariage et à l'union sexuelle. Il le paiera de sa vie, comme le raconte le drame d'Euripide qui porte son nom.

Quand vient la mort, c'est la famille qui se charge de rendre au défunt les derniers hommages. Les funérailles comprennent la toilette, l'exposition du corps (*prothésis*) qui s'accompagne de lamentations, et le cortège (*ekphora*) qui conduit à la nécropole, où sont enterrées la dépouille ou les cendres après crémation. Les rites accomplis à cette occasion relèvent à la fois des nécessités matérielles et de la volonté de conférer au cadavre son statut de « mort ». Des offrandes de nature diverse sont déposées dans la tombe où l'on procède à une libation. L'inhumation est suivie, à la maison, d'un banquet en l'honneur du défunt (*pérideipnon*). La période de deuil, à Athènes, était de trente jours. Un monument commémoratif, dont la taille et le raffinement artistique étaient très variables, faisait du tombeau un véritable lieu de la mémoire, que continuaient d'honorer, pendant le deuil et annuellement ensuite, les membres de la famille. Ces rites,

outre la décoration du tombeau, prenaient la forme de sacrifices et de libations. Les croyances eschatologiques sous-tendant ces pratiques sont diffuses et variées, sinon contradictoires. Les dieux Hadès et Perséphone étaient censés régner sur les morts en leur séjour souterrain, mais l'accès du défunt à sa propre tombe et sa réceptivité aux soins dont il faisait l'objet étaient parfois compatibles avec une telle croyance. La crainte très répandue de mourir sans laisser personne pour accomplir ces rites laisse penser qu'ils jouaient un rôle dans le « bien-être » du défunt. Ils étaient aussi bénéfiques pour les vivants qui s'assuraient ainsi le concours des morts dans l'obtention des produits de la terre dont ils partageaient le séjour. Ce respect de « la loi humaine et de la divinité » permettait en outre d'éviter la colère divine et le déchaînement de puissances vengeresses. La rétribution *post mortem* du bien et du mal faits sur la terre est une notion qui affleure dans certains textes. Nous y reviendrons en parlant des célébrations mystérieuses.

Le sort des défunts n'était pas qu'une affaire privée. Sur un plan légal, de nombreuses cités ont pris des mesures pour restreindre les dépenses somptuaires et les débordements lors des funérailles. Mais, outre ce souci de l'ordre public et de la décence, la cité honorait aussi ses citoyens morts à la guerre par des obsèques publiques et des sacrifices annuels, tandis qu'elle consacrait annuellement une date précise à la célébration officielle de tous « ses » défunts avec un sacrifice à Gé, la Terre. Cette fête des *Génésia*, connue à Athènes – et peut-être célébrée aussi dans d'autres cités, – renforçait les liens de la communauté : liens entre la famille et ses défunts, liens entre la cité et ses citoyens disparus, liens entre la Terre et les humains (Georgoudi, 1988).

La cité dans la paix et dans la guerre

A l'instar du foyer de la maison, Hestia siège également au foyer commun. Le plus souvent situé dans le prytanée, il est le symbole de la cité qui y accueille, lors d'un repas, ses hôtes étrangers ou les citoyens qu'elle entend honorer. L'imbrication du civique et du religieux trouve ici son illustration la plus patente. Mais ce sont aussi tous les actes officiels qui requièrent la protection des dieux : pas d'assemblée, politique ou judiciaire, qui ne procède d'abord à un sacrifice de purification et à une prière. Les magistrats athéniens, lors de l'examen préliminaire à leur entrée en fonctions, sont invités

à prouver leur qualité de citoyens par l'évocation de leurs parents et de leur participation au culte d'Apollon *Patrôos* et de Zeus *Herkeios*. Ils prononcent ensuite un serment qui prend les dieux à témoins, le plus souvent au-dessus des parts d'un animal sacrifié. Les éphèbes, nous l'avons dit, prêtent aussi serment, comme les témoins à un procès. Les dieux se portent garants de la sincérité de leurs affirmations et sont appelés à sanctionner les parjures. Le serment est donc une procédure de nature religieuse.

C'est toujours vers les dieux que se tourne une cité pour prendre des décisions essentielles. L'oracle de Delphes est l'instance de référence, depuis la détermination éventuelle du site de l'implantation ou du transfert de la communauté, de l'envoi de colons en terre étrangère (Malkin, 1987), jusqu'à l'organisation des sanctuaires, l'accueil de divinités extérieures et la pratique de la guerre. Le recours aux oracles donne à la cité l'assurance de conformer ses décisions à un ordre sacré dont dépend sa prospérité. L'Apollon delphien est le dieu par excellence qui garantit cet ordre en commandant le respect des traditions et la conformité aux usages locaux, mais en lui conférant aussi le dynamisme nécessaire à l'intégration d'innovations : nouveaux cultes ou réactivation d'anciennes pratiques, adaptation de règlements culturels, etc. La cité consultait aussi un oracle en cas de dissension interne : il arrivait que le dieu conseille alors l'établissement d'un culte fédérateur. Celui d'Aphrodite *Pandemos* (« de tout le peuple ») pourrait ainsi avoir été fondé à Érythrées à la suite d'un problème entre citoyens¹. Le recours aux devins particuliers ou aux chresmologues (« spécialistes des oracles ») avait lieu pour « expédier les affaires courantes ».

L'état de guerre était endémique dans la Grèce des cités, que ce fût contre un ennemi extérieur – le Grand Roi pendant les guerres Médiques, – ou dans des conflits entre des cités, ou entre des coalitions de cités, comme la guerre du Péloponnèse. Après une éventuelle consultation oraculaire concernant l'entrée en campagne, l'expédition militaire était ponctuée de gestes religieux : sacrifices et interprétation de présages par un devin accompagnant l'armée, chants (péans) destinés à s'attirer la bienveillance des dieux, à se donner du courage et à effrayer l'ennemi, vœux de toutes sortes. La victoire menait à l'érection d'un trophée, un assemblage d'armes et d'équipements pris à l'adversaire et considéré comme une image de Zeus *Tropaios* (« celui qui met en fuite »). Les vœux prononcés au

1. SEG, XXXVI, 1039.

cœur de la bataille pouvaient donner lieu à des actions de grâce quand l'issue en était favorable, que ce soient des sacrifices, individuels ou collectifs, ponctuels ou réguliers, des offrandes dans des temples ou même des fondations de sanctuaires. Des libations marquent la fin des hostilités, à tel point que leur nom grec (au pluriel), *spondai*, en est venu à désigner la trêve, qui s'accompagnait de serments garantis par les dieux invoqués.

Hormis Arès, qui patronne la fureur guerrière, aucune divinité n'est exclusivement affectée à la guerre, mais nombreux sont les dieux ou les déesses occasionnellement concernés par les conflits. Dans de telles circonstances, chaque cité appelle à la rescousse ses divinités poliades et ses héros locaux, dont l'habillage temporairement guerrier tient surtout à la protection générale qu'ils accordent à la communauté. Par exemple, l'Athéna des Athéniens joue ce rôle qu'Héra semble avoir tenu pour les Argiens et les Samiens. En ce qui concerne les héros, il arrivait que les combattants les sentent joints à leurs rangs et que, forts de ce soutien, ils infligent plus aisément la défaite à l'ennemi. De même, le dieu Pan aurait semé la « panique » dans les rangs perses après la bataille de Marathon (Borgeaud, 1979). Quant à Artémis, comme destinataire des sacrifices préliminaires au combat, elle rappelle le potentiel de sauvagerie que recèle la guerre – qu'Arès symbolise mieux que tout autre – et vise à l'écartier¹.

Les fêtes et leurs concours

La fête (*ἑορτή*) est une cérémonie rituelle organisée par la cité, ou par une localité, et qui peut comprendre une procession (*πομπή*), des chœurs, un sacrifice, un repas et des concours, athlétiques, dramatiques et musicaux. Temps sacrés, mais aussi moments de détente et de réjouissances pour les hommes, ces célébrations devaient plaire aux dieux en l'honneur de qui elles prenaient place tout au long de l'année. Elles traduisaient notamment le renouvellement des relations entre la communauté des hommes et le monde naturel et divin.

Si les fêtes athéniennes sont de loin les mieux connues (Nilsson, 1906 ; Deubner, 1932 ; Parke, 1977 ; Simon, 1983), elles étaient en outre réputées pour leur fréquence : à la période classique, un bon

1. J.-P. Vernant, « Artémis et le sacrifice préliminaire au combat », dans *REG*, 101 (1988), p. 221-239.

tiers de l'année leur était réservé. À côté des fêtes mensuelles, au jour anniversaire de la naissance de certains dieux, il en était d'autres, annuelles, particulières à certains mois et s'étendant parfois sur plusieurs journées. Toutes n'avaient pas la même portée : les Grandes Panathénées, en l'honneur d'Athéna Polias, la déesse protectrice de la cité, et les Grandes Dionysies, en l'honneur de Dionysos, le dieu du vin et du théâtre, sont unanimement reconnues comme les fêtes « patriotiques » par excellence. En plein âge classique, elles permettaient à la cité de réaffirmer son unité au-delà de la diversité des groupements et des classes d'âge, tout en offrant l'image de sa puissance au regard des alliés. Mais l'interprétation civique ne doit pas occulter l'ancrage profondément religieux de telles célébrations qui attirent sur la communauté le regard bienveillant des dieux et renouvellent les fondements de sa prospérité. D'autres fêtes étaient davantage enracinées dans les rythmes agraires qui ont dû être le cadre privilégié des célébrations avant que le développement des centres urbains ne modifie le rapport direct à la terre. Les Pyanepsies, les Thargélies, les Thesmophories, les Anthestéries, les Bouphonies étaient autant de moments qui, à Athènes, remettaient annuellement en jeu la fertilité du territoire et la fécondité de ses habitants.

À ces rituels, l'histoire a souvent donné une épaisseur et une complexité qui ne s'accommodent pas d'une interprétation élémentaire et univoque. L'exemple des Thesmophories est éclairant. Il s'agit d'une fête des semailles d'automne, réservée aux femmes et célébrée partout dans le monde grec en l'honneur de Déméter *Thesmophoros* (« celle qui apporta les objets sacrés ou les règles [de la civilisation] » selon le sens que l'on attribue à *θεσμός*). À Athènes, la célébration dure trois jours : le premier, certaines femmes astreintes à la chasteté s'en vont récolter les restes des porcelets précipités dans des cavités au cours d'une fête précédente¹ ; elles les placent sur les autels avec d'autres objets, et une partie d'entre eux est mêlée aux semences de l'année ; le deuxième jour voit la retraite des femmes affligées, à la mémoire du deuil de Déméter en quête de sa fille Coré ; le troisième jour porte le nom de *Kalligéneia* (« Belle naissance ») et célèbre le retour de Coré en un banquet rituel pour Déméter, protectrice de la fécondité des femmes. La tradition d'une « magie » agraire est assurément ancienne, mais la fête ne trouve pas

1. Ce « puisage » n'est pas clairement situé : certains le placent le troisième jour (par ex. Bremmer, 1994, p. 76-77).

là sa seule raison d'être, son unique explication. Elle crée momentanément une « cité des femmes », avec ses magistrats, son assemblée, ses décisions souveraines et l'accès direct au sacrifice sanglant. Ce monde, interdit aux hommes le temps d'une fête, doit, *in fine*, déboucher sur l'engendrement de citoyens de bonne souche et procurer la nourriture. Le rôle spécifique et indispensable de la femme dans la société est rituellement affirmé et reconnu.

Bon nombre de célébrations inversent ainsi la normalité en auto-risant, par exemple, un retour temporaire à un mode de vie ancestral, considéré comme « primitif », la libération des prisonniers, l'irruption des esprits des morts à la surface de la terre, la suspension des procédures légales ou encore le travestissement, l'inversion des rôles et le brouillage des frontières entre les sexes, les âges ou les statuts sociaux. Ces dissolutions sont autant de stratégies qui autorisent une suspension de l'ordre établi, un voyage « aller-retour » aux frontières d'un chaos primordial qu'il convient d'exorciser (Versnel, 1993).

Lors des célébrations qui concernent l'ensemble du corps civique, la procession peut avoir trois fonctions essentielles : l'escorte des animaux et des instruments sacrés jusqu'au lieu du sacrifice, la présentation des différentes composantes de la communauté et la prise de possession sacralisante du territoire parcouru, surtout lorsque la *pompè* se rend dans un sanctuaire hors-les-murs. Le « transport » remplit une fonction essentielle dans de nombreuses fêtes, comme en témoignent les noms composés en *-phoria* qui les désignent. Les participants les plus actifs à la *pompè* sont eux-mêmes des « porteurs », dont le nom contient le suffixe *-phoros*. L'exemple des canéphores athéniennes montre bien les différents rôles de la *pompè* : lors de la procession des Panathénées, ces jeunes filles (*parthénoi*) transportent les paniers contenant les instruments sacrés du culte, mais montrent aussi leur « beauté », c'est-à-dire leur aptitude à la séduction et leur maturité pour le mariage. La cité offre donc aux regards masculins, le temps d'une fête, la beauté de ses filles à marier, somptueusement parées pour la circonstance (Brulé, 1987, p. 287-323), mais la qualité première de la procession est avant tout d'être un cortège sacrificiel.

La musique, les chants et les danses s'inscrivent de manière privilégiée dans le temps de la fête, à l'instar des réjouissances divines de l'Olympe. Strabon a pu écrire que c'est en étant heureux que les hommes imitent le mieux les dieux ; or ce bonheur, c'est de se réjouir, de faire la fête, de philosopher et de jouer de la musique (X, 9 [C467]). Les chœurs associent la parole au geste et exaltent une

vitalité qu'ils font partager à toute la communauté. Subtil mélange de force et d'ordre, la danse associe un rythme traditionnel à une émotion collective qui unit le groupe et peut également le mettre en relation directe avec la vie de la nature ou même en communication avec les dieux (Rudhardt, 1958, p. 147-148 ; Lonsdale, 1993). Ainsi, par leurs danses effrénées, les Bacchantes de Dionysos mobilisent la puissance du dieu qui s'insinue en elles. Elles en reçoivent, dans la tragédie d'Euripide qui porte leur nom, le pouvoir de féconder la terre et d'en faire jaillir le miel et le lait (v. 142-144, 704-714).

De telles prestations peuvent prendre la forme d'une rivalité entre différents groupes. L'émulation s'étend aussi à d'autres performances, de type athlétique ou dramatique, qui sont parties intégrantes d'un grand nombre de fêtes. L'*ἀγών* – qu'il faut traduire par « concours » plus que par « jeu » – s'inscrit dès lors dans le cadre d'actes rituels et se place sur le même plan qu'eux. Contrairement à nos « Jeux olympiques », dont seule la référence à Olympie est antique, ces concours remplissaient une fonction rituelle, parfaitement compatible avec le goût du sport, de l'art et de l'exploit, mais dont le déroulement devait suivre des règles conformes à la piété. En effet, les concours intéressent les dieux : la force vitale que l'épreuve dégage, la grâce que la victoire confère, symbolisée le plus souvent par l'octroi d'une couronne ou un prix dédié dans un sanctuaire, l'honneur qui rejaillit sur la communauté et la soude, sont autant d'éléments de nature religieuse, que ce soit dans les concours associés à des fêtes d'importance diverse à l'échelon local ou dans les grands concours panhelléniques. L'athlète victorieux se voyait octroyer des privilèges d'importance.

Les représentations dramatiques, dont nous sont restées avant tout les œuvres des trois grands tragiques athéniens, Eschyle, Sophocle, Euripide, prenaient place, sous la forme d'un *agôn*, lors des Grandes Dionysies à Athènes. Trois jours étaient consacrés aux tragédies, avec leur drame satyrique, et un jour aux comédies, comme celles d'Aristophane. Le prix était attribué, pour chaque genre, au terme de ces quatre journées où l'esprit de compétition était particulièrement fort. L'origine rituelle de telles prestations est probable, mais difficile à déterminer avec précision : tragédie et comédie sont-elles issues des danses et des cortèges en l'honneur de Dionysos et des initiations à ses rites, ou émanent-elles de procédures sacrificielles ? La question reste ouverte.

Le sacrifice est l'acte central de la plupart des célébrations, à tel point que son nom, *θυσία*, peut s'appliquer à la fête tout entière. Nous

reviendrons plus loin sur son déroulement et sa signification. Dans le cadre festif, le repas rituel qui suit la mise à mort de l'animal est un moment privilégié à plusieurs titres. D'un point de vue matériel, le repas sacrificiel était une des rares occasions pour les citoyens peu nantis de manger de la viande. Dans le cas de fêtes agraires, il pouvait s'agir de produits végétaux. Quant à la commensalité, elle se marque sur un plan horizontal, entre les participants au repas, mais aussi sur un plan vertical puisqu'une part du sacrifice est destinée aux dieux. Hormis quelques cas comme la fête des Théoxénies, où les dieux sont explicitement appelés à partager le repas aux côtés des hommes, il n'est pas sûr que les dieux aient été conçus comme des participants directs. Mais il est certain qu'ils étaient censés se repaître des fumées du sacrifice et se réjouir des parts qui leur étaient réservées.

La localisation des sanctuaires et leurs différents types

Les sanctuaires à l'aube de la cité

Le sanctuaire par excellence dont la Grèce ancienne a laissé les vestiges prestigieux au regard des visiteurs contemporains est le temple comme forme architecturale indépendante. Mais ce type de lieu sacré n'épuise pas, tant s'en faut, la notion grecque de « sanctuaire ». D'autre part, le temple monumental n'apparaît qu'avec la fin de la période géométrique et se répand progressivement tout au long de la période archaïque : il faut s'interroger sur les conditions qui susciterent ce type architectural nouveau.

Forme substantivée de *ἱερός*, l'un des termes qui recouvrent, en grec, les notions de « sacré » et de « saint », τὸ ἱερόν évoque un lieu consacré, que ce soit un espace en plein air, un bois ou une construction artificielle plus ou moins élaborée. *Hieron* est l'expression la plus générale du sanctuaire. Son espace est distinct de ce qui l'entoure et, pour marquer cette séparation, le grec possède le terme de *τέμενος* (< *τέμνω*, « découper ») qui implique au minimum quelques bornes mais peut aller jusqu'à l'enceinte construite (*περίβολος*). L'élément essentiel du *hieron* est l'autel (*βωμός*) sur lequel prennent place offrandes et sacrifices aux dieux. Dès la période créto-mycénienne, ce type de structure, que peut caractériser un arbre, un

rocher ou une source et qui profite aussi d'asiles naturels comme les grottes, apparaît aux côtés des locaux prévus à des fins rituelles à l'intérieur même des édifices palatiaux et probablement aussi dans des habitations particulières. Bien que l'on tende aujourd'hui, à la suite de découvertes archéologiques importantes (par ex. le sanctuaire de Phylakopi sur l'île de Mélos, celui d'Aghia Irini sur celle de Kéos et celui de Kommos en Crète), à ne plus nier l'existence d'édifices indépendants voués au culte (ou à des banquets ?) dès le milieu du II^e millénaire, il n'en reste pas moins que le complexe *téménos* + *autel* était sans doute la structure la plus commune pour la période dite des « siècles obscurs » (± 1100-800 av. J.-C. ; Burkert, 1992 b). Dans de tels complexes, l'autel le plus ancien n'est souvent que l'amas des restes de sacrifices ou une structure légère. Avec le temps, une construction pourra s'y substituer, mais les autels de sanctuaires prestigieux comme celui de Zeus à Olympie ou d'Héra à Samos étaient toujours, en pleine période romaine, de simples accumulations de cendres.

La localisation de tels sanctuaires devait correspondre déjà – *grosso modo* et avec des significations peut-être différentes – à la typologie généralement adoptée pour les siècles ultérieures : sanctuaires urbains (en liaison étroite avec l'habitat), sanctuaires suburbains ou péri-urbains (à faible distance de l'habitat), sanctuaires extra-urbains ou ruraux (associés à un petit établissement du territoire ou même situés à ses confins). Leur nombre peu élevé et la modestie de leurs vestiges correspond néanmoins, à la charnière entre le II^e et le I^{er} millénaire, à l'image d'une société appauvrie et dispersée. Dès la fin du IX^e siècle, et surtout au long du siècle suivant, trois changements notables interviennent : 1 / multiplication de nouveaux lieux de culte, sur le site même des futures cités ou à leurs marges, et développement des futurs grands centres panhelléniques (dont le site prestigieux de Delphes) ; 2 / apparition de dépôts votifs, c'est-à-dire des accumulations d'offrandes, des plus humbles aux plus coûteuses, parfois bien avant toute construction ; 3 / monumentalisation des lieux de culte avec l'apparition du temple (de Polignac, 1995, p. 27-37).

Sans aborder l'épineuse question de sa genèse, on doit constater que cette forme architecturale et les autres transformations religieuses apparaissent clairement à une époque qui voit la formation progressive de la *polis*, la « cité » grecque. Des analyses récentes ont bien montré que chaque cité naissante avait fondé son identité sur la religion, seul facteur capable d'agir sur l'ensemble du corps social et de

« marquer » le territoire par le « balisage cultuel de l'espace » (de Polignac, 1995, p. 180). Ce sont donc les cultes qui, à l'échelle de chaque cité et selon un processus variable pour chacune d'entre elles, ont permis d'unifier une société composite et de s'approprier un territoire plus ou moins vaste. C'est dans ce cadre que la typologie des sanctuaires évoquée plus haut a vraiment pris tout son sens. Le fait de retrouver des processus similaires, à la même époque, pour la fondation des cités coloniales en Méditerranée occidentale montre encore l'importance du religieux à l'origine de ce qui constitue une forme de vie communautaire parmi les plus originales. La complémentarité entre les trois types de sanctuaires, urbains, suburbains, extra-urbains, restera un élément fondamental de la vie culturelle des cités. Elles ne cesseront, au fil des célébrations qui articulent les relations entre les lieux sacrés, de refonder leur cohésion et de se réapproprier leur territoire.

L'environnement matériel des sanctuaires

Le *hieron* le plus élémentaire est donc constitué d'un autel au sein d'un espace conçu comme sacré. Cet endroit peut être naturellement délimité par un groupe d'arbres et le sanctuaire reçoit alors le nom d'*alsos*, communément traduit par « bois sacré ». La nature est, en effet, un des lieux privilégiés où les Grecs ressentaient la puissance divine, sentiment qui aboutissait parfois à la fixation d'un *hieron*. Dans les cas les plus impressionnants, un sanctuaire pouvait naître de la fulgurance de l'éclair, du déchaînement des eaux ou de l'ombre mystérieuse d'une caverne. Mais d'autres lieux, davantage urbanisés, étaient également « en puissance de sacré » (Motte, 1986, p. 130), notamment les espaces de la décision politique, dont on a vu l'intimité avec le religieux. Ainsi, l'*agora*, la place publique d'Athènes était conçue comme un véritable *téménos* accueillant les sanctuaires de dieux protecteurs de la communauté, avec sur son pourtour les bâtiments publics les plus importants. Quant à l'Acropole de cette même cité, elle mêle inextricablement le sens religieux et le sens civique en une composition dont les principaux édifices datent du V^e siècle av. J.-C., époque de la toute-puissance athénienne.

Avant de décrire les différentes composantes du sanctuaire, il convient d'évoquer un moment sa fonction d'abri pour les « hors-la-loi » au sens large et les fugitifs de toute sorte. Le lieu est *ἄσυλον*,

inviolable, et l'on ne peut attenter à l'intégrité de ses biens, ni des personnes qui s'y trouvent, sous peine d'attirer sur soi ou sur sa communauté les pires calamités. Il suffit pour cela d'entrer dans l'enceinte sacrée, de s'asseoir au pied d'un autel ou d'une statue. Quel que soit le degré de culpabilité de celui qui cherche refuge dans un *hieron*, il y bénéficie d'une protection sacrée ; le suppliant ne peut en être extrait de force. Il suffit parfois d'être relié par une corde à la statue d'un dieu pour bénéficier de ce droit d'asile (*l'asylie*). A partir de la période hellénistique, ce privilège est accordé à de grands sanctuaires par les souverains, en une procédure significative d'un changement de mentalité : c'est une convention internationale qui instaure l'inviolabilité du lieu, comme si la croyance en une sacralité particulière ne suffisait plus.

Le temple

A la structure élémentaire *téménos* + *autel* est donc venu s'ajouter, dans un certain nombre de cas et à partir du VIII^e siècle, un temple, le *ναός*, plus précisément conçu comme la demeure du dieu. Cette évolution architecturale n'est pas le signe d'une modification du rituel : le temple est une offrande au dieu, qui manifeste aussi le souci du prestige et la volonté de puissance des communautés en voie de structuration. Le temple n'est pas le lieu d'une assemblée de fidèles, comme le sera l'Église chrétienne. Au contraire, le rituel sacrificiel, au centre du culte, continue dans la plupart des cas d'être célébré en plein air, autour de l'autel érigé devant la façade du temple. La fonction du temple est d'abriter la ou les statues de culte, ainsi que les multiples offrandes faites au dieu. Dans le cadre de vastes enceintes sacrées comme celles d'Olympie ou de Delphes, la quantité des offrandes nécessitera l'élévation de petits bâtiments indépendants (appelés « trésors ») par chaque cité pour abriter ses propres ex-voto.

La forme du temple monumental – dont l'exemple le plus ancien est l'Héraion de Samos (± 800 av. J.-C.) – conservera ses caractéristiques essentielles tout au long de son histoire : un bâtiment long et étroit, sur un soubassement à degrés (*krēpis*), entouré d'une colonnade (*péristyle*) et surmonté d'un toit dont la double pente, assez faible, crée un fronton de part et d'autre ; entre les chapiteaux des colonnes et le toit court une série de reliefs (*triglyphes et métopes*) ou une frise continue, tandis que des sculptures peuvent décorer les

angles des versants du toit (*akrôtèria*). Ces décorations sont recouvertes d'enduits colorés. La statue de culte se situe au fond du local intérieur (*naos* ou *cella*), face à l'entrée orientale qu'entoure un porche de colonnes. Ce local peut être précédé d'un vestibule (*pro-naos*) et suivi d'une chambre arrière (*opisthodomè*). Ces éléments donneront lieu à des variations, notamment quand la fonction oraculaire ou médicale d'un dieu nécessite des dispositions particulières, mais la structure en restera remarquablement stable (Coldstream, 1985 ; Burkert, 1988).

La statue de culte

A la période crète-mycénienne, la grande statue de culte isolée est rare, par rapport aux statuette de divinités, surtout féminines, retrouvées en groupes. L'image divine porte beaucoup de noms en grec, qui ne sont pas toujours interchangeables : *xoanon*, *bretas*, *agalma*, *eikôn*, *palladion*, *kolossos*, *eidôlon*... *Xoanon* et *bretas* désignent, à des époques différentes, des statues anciennes, en bois, dont le caractère fruste ajoute encore au sentiment du sacré qu'elles suscitent. L'*agalma*, qui signifie originellement le « bijou », la « parure », deviendra un des noms les plus répandus de la grande statue divine en marbre, dont tant d'exemplaires peuplent nos musées.

En l'absence de temple, la statue de culte se dresse à l'air libre, non loin de l'autel. Pas plus que le temple, elle n'est indispensable au bon déroulement du rituel ; elle n'en reste pas moins l'expression la plus claire de la présence divine dans le sanctuaire. Non que les Grecs aient cru à une identité entre le dieu et la statue : au contraire, si la représentation figurée peut être un des lieux privilégiés de la manifestation du divin et si les soins dont elle est l'objet plaisent au dieu, elle n'est pas le dieu. Dans ce cadre, la puissance divine était davantage ressentie au contact de statues anciennes, même informes ou abîmées par le temps, que de créations récentes, quelle qu'en ait été la qualité artistique.

A côté de la statue de culte – ou des statues de culte si plusieurs dieux étaient honorés dans le même sanctuaire – s'en élevaient d'autres, conçues comme des offrandes à la divinité. Les représentations anthropomorphes ne permettent pas, en l'absence de la dédicace ou d'attribut significatif, de savoir qui, du dieu ou de la déesse, d'un prêtre ou d'une prêtresse ou du dédicataire était ainsi figuré. Ainsi en va-t-il de ces *kouroi* et *korai*, jeunes gens à la sérénité idéale et

à l'expression souriante ou impassible, offerts dans les sanctuaires au cours de la période archaïque et qui exaltaient la jeunesse et la beauté. Dans le cas des statuette votives anthropomorphes, retrouvées en très grandes quantités dans les dépôts votifs, certaines sont des répliques de la statue de culte et représentent donc clairement la divinité. Pour des milliers d'autres, offrandes modestes, la question reste souvent insoluble (Alroth, 1989).

Divers matériaux peuvent entrer dans la fabrication d'une statue : bois, marbre, calcaire, or, ivoire, bronze, seuls ou en composition ; les statues précieuses de l'âge classique sont faites d'or et d'ivoire (chryséléphantines) ; d'autres, en bois, reçoivent des extrémités de marbre. Parfois habillées de véritables vêtements, les statues portent fréquemment un attribut permettant d'identifier le dieu qu'elles représentent (égide pour Athéna, trident pour Poséidon, foudre ou sceptre pour Zeus, colombe pour Aphrodite, caducée pour Hermès, etc.) ou de préciser leur domaine d'intervention (casque, fruit, fleur, etc.). La statue anthropomorphe n'est cependant pas la seule forme de l'évocation du divin dans les sanctuaires. Les trois Charites d'Orchomène en Béotie étaient vénérées sous la forme de trois pierres prétendument tombées du ciel (Pausanias, IX, 38, 1). L'Hermès de Cyllène, en Élide, avait la forme d'un phallus érigé sur un socle de pierre (Pausanias, VI, 26, 5). De nombreux dieux d'Arcadie épousaient les contours d'un simple pilier quadrangulaire (Pausanias, VIII, 48, 6), que pouvait surmonter, dans d'autres régions, une simple tête humaine, le pilier étant alors qualifié d'« hermaïque », vu la prédilection du dieu Hermès pour cette représentation. Sur certains vases attiques, le dieu Dionysos est honoré sous la forme d'un pilier auquel sont suspendus un masque et des vêtements (Frontisi-Ducroux, 1991).

Ce type de représentation offre l'exemple des limites de l'anthropomorphisme. Elle montre aussi la conscience que les Grecs avaient de l'inadéquation de la figuration divine. La « statue » du culte, quelle qu'en soit la forme, renvoie toujours au-delà de son image imparfaite.

Les anathèmata

L'*anathèma* est un objet que l'on dépose dans un lieu sacré et que l'on abandonne en l'honneur d'un dieu. Il peut être le signe de la dévotion privée et de la piété la plus officielle ; il consacre la

mémoire d'une action à laquelle les dieux ont prêté leur concours, par exemple, une victoire militaire ou sportive qui exalte la puissance d'une communauté, ou le souvenir d'un moment critique de l'existence ou d'un bienfait de quelque nature qu'il soit.

D'un point de vue archéologique, les dépôts votifs sont un indicateur très sûr de la fréquentation d'un sanctuaire, tout autant que de son importance dans la vie religieuse d'une communauté. Les inventaires gravés sur pierre par les intendants des temples offrent autant d'instantanés de l'apparence des sanctuaires avec leurs amoncellements d'objets de toute nature et de valeur diverse, que les hasards des découvertes épigraphiques permettent parfois de suivre d'année en année. Régulièrement, des problèmes d'espace imposaient d'enterrer des ex-voto dans le *téménos* : faire de la place, oui, mais en conservant aux objets leur localisation dans le lieu sacré. Par ailleurs, le caractère ostentatoire des offrandes accumulées dans de grands sanctuaires panhelléniques comme Delphes ou Olympie montre à quel point la compétition entre les cités pouvait être ritualisée. Les monarques, depuis Crésus, le roi de Lydie, jusqu'aux souverains hellénistiques ou romains, ont fait eux aussi largement la preuve de leur générosité envers les sanctuaires. Les indécidables n'ont pourtant pas manqué : Pausanias, visitant la Grèce au II^e siècle de notre ère, a souvent déploré la « déportation » vers la capitale de l'Empire romain des œuvres d'art consacrées aux dieux grecs.

D'autres locaux dans l'espace sacré

Les besoins du culte imposaient parfois l'édification d'autres bâtiments ou d'autres structures. On a déjà parlé des *trésors* renfermant les offrandes. Il faut mentionner encore pour les accueillir les portiques auxquels on les suspendait. Dans un cadre davantage sacrificiel s'inscrivait l'*hestiatorion*, ou « salle à manger » qui voyait la réunion des participants au repas pris sur place. Les sanctuaires à vocation mystérieuse, comme celui d'Éleusis, intégraient des constructions spécialement vouées à l'initiation. Dans les vastes lieux de pèlerinage et de cure, comme à Épidaure, des portiques destinés au repos des fidèles permettaient au dieu de se manifester en songe. Les divers concours déjà évoqués à propos des fêtes requéraient aussi des bâtiments spécifiques : salles d'exercice, gymnases, vestiaires ou même théâtre pour les représentations dramatiques. Dans le sanctuaire d'Olympie s'est également élevé l'atelier de Phidias, le sculpteur de

la prestigieuse statue d'or et d'ivoire (chrysléphantine) du Zeus maître des lieux. Mais bien d'autres ateliers, moins célèbres, et bien des échoppes devaient fournir, à l'entour des sanctuaires, les multiples objets dont les visiteurs se munissaient pour honorer les dieux ou conserver le souvenir de leur passage en ces lieux.

Tombes et lieux de culte héroïque

Les lieux d'ensevelissement sont aussi des lieux de culte. Cultes familiaux, nous l'avons vu, mais aussi lieux de la mémoire collective. Dès le VIII^e siècle, parallèlement à l'émergence de la cité, apparaissent, dans les grandes tombes de la période mycénienne encore visibles dans le paysage ou sur des sépultures anciennes accidentellement redécouvertes, les traces d'une vénération qui pourra se transformer en culte durable. Avec des nuances régionales parfois considérables, l'héroïsation des défunts du passé va contribuer, de pair avec l'installation des sanctuaires, à la définition des communautés politiques naissantes et à la légitimation de leurs revendications sur un territoire. Dans l'espace urbain aussi, des cultes héroïques vont fleurir autour de la figure de héros régionaux aux vertus civilisatrices et fondatrices. Il ne s'agit plus d'honorer l'ancêtre d'un lignage, mais bien le fondateur mythique de toute la communauté. Le lieu de sépulture, réel ou supposé, est alors transformé en lieu de culte public par la délimitation d'un enclos ou même l'élévation d'un monument qui porte le nom de *ἡρώων*. Les sacrifices peuvent avoir lieu directement sur la tombe, mais, le plus souvent, ils sont accueillis dans une fosse (*βόθρος*) ou sur un foyer bas (*ἑσχάρα*) qui correspond, pour les puissances chthoniennes que sont les morts, à l'autel en élévation des dieux olympiens.

Les sanctuaires à vocation panhellénique

Delcourt, 1947 ; Morgan, 1990 et dans Marinatos-Hägg, 1993

Au X^e siècle, Olympie est un sanctuaire modeste servant de lieu de rencontre en terrain « neutre » pour les dirigeants locaux de l'ouest du Péloponnèse, surtout messéniens. Au cours du VIII^e siècle, avec les nombreux sanctuaires qui accompagnèrent l'émergence de la cité, Olympie se transforma peu à peu en un site de célébration

majeur, dépassant le cadre local pour devenir le lieu de convergence de toutes les cités. La date de 776 av. J.-C., généralement admise pour la fondation des « Jeux olympiques », relève du calcul d'un érudit du V^e siècle av. J.-C. et l'intensification de l'activité du site, révélée par la nette augmentation des offrandes (Rolley dans Piérart, 1992), pourrait effectivement refléter l'institution de concours athlétiques sur le site du sanctuaire au milieu du siècle.

À Delphes, c'est au milieu d'un habitat que le sanctuaire est attesté à la fin du IX^e siècle. Au cours du VIII^e siècle, il rayonne au-delà de cette implantation locale. La vocation oraculaire du dieu honoré en ce lieu, « neutre » lui aussi, s'affirme d'emblée et le recours à une telle instance divine s'inscrit bien dans le cadre des tensions, internes et externes, que devait générer l'affirmation croissante des communautés locales. Dès le début de son histoire et pour longtemps encore, l'oracle de Delphes est intimement lié à l'évolution de la *polis*. Quant à son caractère panhellénique, il apparaît encore avec l'instauration, pour la gestion et l'entretien, d'une amphictionie (c'est-à-dire d'un groupement de cités préposé à ces tâches) et par la célébration, dès le début du VI^e siècle, de concours stéphanites (le prix en est une couronne, *stéphanos*). Il est significatif que l'*Hymne pseudo-homérique à Apollon*, célébrant la fondation par le dieu du sanctuaire de Delphes en sa *Suite pythique*, date précisément de cette époque.

Aux concours olympiques (en l'honneur de Zeus) et pythiques (en l'honneur d'Apollon) vinrent s'ajouter ceux de l'Isthme de Corinthe (en l'honneur de Poséidon) et ceux de Némée (en l'honneur de Zeus), qui constituèrent un cycle de quatre fêtes (*périodos*) où pouvaient successivement s'illustrer les athlètes de tout le monde grec. Les déplacements parfois considérables que nécessitait la participation à ces célébrations entraînaient l'instauration d'une trêve permettant à chacun de rallier dans les meilleures conditions l'un ou l'autre sanctuaire. Outre leurs qualités religieuses intrinsèques, les mythes de fondation de ces concours servirent la revendication d'ancienneté de chacun des sanctuaires et les odes de Pindare, célébrant la gloire des vainqueurs de ces rencontres sportives, ont largement promu la nouvelle idéologie panhellénique qu'elles incarnaient. Ses odes triomphales montrent en outre l'intensité de l'esprit de compétition entre cités, les valeurs aristocratiques que ces affrontements mettaient encore en jeu et l'importance de l'intervention divine dans l'obtention de la victoire.

Ces quatre sanctuaires eurent très tôt une vocation panhellénique. Les textes gardent également, pour les époques anciennes, la

trace de regroupements de populations déterminées autour d'un sanctuaire particulier. On parle alors d'amphictionie et de confédération religieuse. Le sanctuaire d'Apollon à Délos, d'après l'*Hymne pseudo-homérique* consacré au dieu, était à date ancienne le lieu de rassemblement des Ioniens et des insulaires voisins, tandis que les sanctuaires de Poséidon à Onchestos en Béotie et à Calaurie en Argolide pourraient avoir été le centre d'amphictionies archaïques (Jost, 1992, p. 187-199).

La confédération est une organisation de type politique qui regroupe des entités de diverses natures (cités, royaumes, *ethnè*) avec un ou plusieurs sanctuaires communs. Ce type d'association était particulièrement en faveur – mais pas uniquement – dans les régions où le modèle politique de la « cité » n'avait guère cours et dont la base était tribale. Ainsi, à titre d'exemple, l'Étolie et l'Épire ont chacune regroupé, selon des modalités plus ou moins bien connues, leurs différentes composantes dans un cadre fédéral autour d'un sanctuaire prestigieux : celui de Thermos, d'abord consacré à une déesse puis à Apollon (Antonetti, 1990), pour les Étoliens, celui de Zeus à Dodone, pour une partie de l'Épire.

Les actes du culte

Le culte est un ensemble de pratiques conformes à la coutume et à la tradition. Ce complexe d'actions reçoit le nom générique de *νομιζόμενα* (ou encore *νόμαια*, *νόμιμα*), les actes qui s'inscrivent dans le *νόμος*, la règle coutumière. Rendre un culte se dit *νομίζειν θεούς*, mais l'expression recouvre également une disposition d'esprit proche de ce que nous traduisons par « croyance ». Vénérer les dieux, *νομίζειν θεούς*, c'est donc « se conformer à une coutume, dans sa pensée comme dans sa conduite » (Rudhardt, 1958).

Offrande et sacrifice

Rudhardt, 1958 ; Detienne-Vernant, 1979 ; Burkert, 1983

Les actes fondamentaux du culte sont l'offrande et le sacrifice, qu'accompagnent des rites « oraux » comme la prière, les cris rituels, les chants et, éventuellement, des prestations dansées. La distinction

entre offrande et sacrifice n'apparaît pas toujours clairement, et les travaux modernes reflètent la confusion qui existe dans les sources anciennes. Si l'on s'accorde à baptiser la mise à mort d'un animal du nom de « sacrifice », on peut hésiter à qualifier comme telles les oblations végétales, excepté celles qui sont explicitement vouées à se consumer ou à se corrompre. Si un sacrifice entre, avec des nuances, dans la catégorie générale de l'offrande, toute offrande ne peut être conçue comme un sacrifice. C'est la destruction de l'objet, de l'aliment ou de l'animal qui est considérée comme déterminante. Dans le cas d'une offrande végétale détruite, on parle de sacrifice non sanglant ; dans le cas où un animal est mis à mort, on qualifie le sacrifice de sanglant.

A la catégorie de l'offrande appartiennent les *anathêmata* évoqués à propos de l'environnement matériel des sanctuaires. Ce type de consécration n'aboutit pas à la destruction du don. Au contraire, son dépôt dans un sanctuaire en assure la conservation. Dès que l'offrande est corruptible, elle entre virtuellement dans la catégorie du sacrifice puisque sa destruction intervient à plus ou moins long terme. Ainsi, l'intendance du temple finit par évacuer les restes des végétaux simplement déposés sur une table à offrande. Le sacrifice non sanglant voue quant à lui à la flamme de l'autel des produits surtout alimentaires : fromage, lait, miel, gâteaux, huile, fruits et légumes, à moins que, pour les liquides, ils ne soient répandus sur la terre et absorbés par elle. Il en va ainsi de l'offrande des prémices : l'*ἀπαρχή* est le prélèvement, sur un bien dont les hommes vont bénéficier (notamment les récoltes), d'une part destinée aux dieux. Sa destruction l'apparente étroitement au sacrifice.

A la lisière entre l'offrande et le sacrifice se situe encore la libation, qui constitue un rituel autonome ou, plus fréquemment, inaugure et referme une cérémonie de plus grande envergure. Faire une libation (*σπονδή*) consiste à répandre (*σπένδειν*), sur un autel ou sur le sol, du vin mêlé d'eau, ou tout autre liquide, mélangé ou non. Accompagnée d'une prière, la libation est le rite le plus courant de la vie quotidienne (au lever, au coucher, avant les repas) et un acte indispensable au bon déroulement d'un sacrifice. Dans le cadre des repas ou des banquets, la libation est le correspondant liquide des prémices alimentaires : on se défait d'une partie de ce que l'on va boire, tout en conférant une dimension supplémentaire à la solidarité entre les commensaux. Ce lien, de même que le caractère propitiatoire du rite, permet également de comprendre l'usage de la libation pour accueillir un hôte ou marquer une séparation. C'est en outre

une « opération dynamique » (Rudhardt, 1958) qui mobilise la puissance, attire l'attention des dieux et crée une situation favorable, par exemple, à la tenue des rites sacrificiels qui s'ensuivent. La libation est un « rite de passage » (Nilsson, *GGR*, I, p. 147) pour entrer dans le domaine du sacré et pour en sortir.

Un autre type de libation porte le nom de *χοή*. Les *choai* se différencient des *spondai* par l'absence de consommation du liquide : il est répandu dans sa totalité sur le sol. Le rituel revêt, dans un cadre funéraire, une vertu apotropaïque ou, plus rarement, évocatrice. Le lien que de telles libations créent entre les vivants et les morts permet de les interpréter aussi comme des offrandes liquides apparentées aux offrandes alimentaires brûlées sur les tombeaux.

Le sacrifice sanglant se place dans la continuité des oblations végétales. Le verbe *θύειν*, « sacrifier », désigne l'un comme l'autre. Néanmoins, la mise à mort d'une victime animale domestique possède une charge émotionnelle et sacrilisante toute particulière. Cette *thusia* est l'acte central du culte autour duquel s'articule un ensemble de rites qui, dans le cas du grand sacrifice civique de type alimentaire, forment les fêtes dont on a vu qu'elles imposaient leur rythme à l'année entière. C'est ce rituel que l'on va décrire, mais il faut garder en mémoire le fait que de nombreux sacrifices sanglants avaient cours, sur un mode mineur, en une foule d'occasions diverses.

Le bovin est l'animal le plus prestigieux qu'on offre en sacrifice. Moutons, chèvres et porcs, moins coûteux, peuvent eux aussi être choisis, en fonction des moyens du sacrifiant et des impératifs des règlements sacrés. D'autres espèces, comme la volaille et les petits volatiles, étaient également sacrifiés, mais poissons, chevaux ou chiens l'étaient rarement. Il est parfois fait état de prédilections divines pour telle espèce animale ou, au contraire, d'un interdit sacrificiel à ce propos. Interdictions et obligations s'inscrivent dans l'organisation religieuse de chaque communauté sacrificielle et contribuent à structurer le panthéon local.

La sélection de chaque victime est minutieuse et incombe parfois au dieu lui-même. Elle doit être intacte et conforme aux prescriptions rituelles de chaque célébration. La procession, menée par le prêtre et les magistrats, conduit à l'autel l'animal paré, couronné. Le prêtre tourne autour de l'autel, comme pour délimiter l'espace sacré, prononce une prière et asperge d'eau et de grains d'orge l'autel, les participants et la victime, dont le mouvement de tête est interprété comme un consentement. Cette « comédie de l'innocence » avait pour fonction, selon certains (Burkert, 1985, après Meuli) d'atténuer le senti-

ment de culpabilité devant la mise à mort d'un animal familier. Le prêtre coupe quelques poils sur la tête de l'animal et les jette sur l'autel où brûle la flamme du sacrifice. La victime est consacrée. C'est alors la mise à mort proprement dite : un coup de hache assommée ou énuque la bête pour la réduire à l'impuissance lors de l'égorgeage. Les femmes lancent un cri rituel et le couteau, jusque-là dissimulé dans la corbeille sacrée aux orges, remplit son office : le sang coule sur l'autel, soit directement de la bête qui a été soulevée au-dessus de lui, soit d'un récipient qui l'a récolté. Viennent alors l'écorchement, le dépeçage et le découpage, opérations complexes qui relèvent de la boucherie sacrificielle (Berthiaume, 1982). La part des dieux se résume aux os des cuisses recouverts de graisse qu'on consume sur l'autel. La fumée que dégage l'opération est censée les atteindre en leur séjour céleste. La peau leur est parfois attribuée, mais elle constitue souvent les honoraires du prêtre, comme peuvent l'être aussi la queue, la langue, l'épaule ou une patte. Les viscères (*σπλάγχνα*) sont prélevés, manipulés et observés à des fins divinatoires, puis rôtis sur des broches. Les participants directement concernés par l'opération en mangent un petit morceau, puis le reste de l'animal est découpé et les parts, idéalement égales, sont tirées au sort. Une part est à ce moment aussi réservée aux dieux. La viande est bouillie et consommée sur place en un repas commun ou emportée. Des libations ponctuent la cérémonie et la consommation des viscères s'accompagne parfois de gâteaux et de pains. L'absorption des viscères semble avoir une vertu particulière, car leur consommation est distincte du banquet.

Les variantes de la *thusia* sont nombreuses autour du thème de la mise à mort d'un animal et de sa consommation. Les fonctions que le sacrifice remplit varient elles aussi : outre la captation de « la bienveillance divine au profit d'une communauté dont il resserre les liens » (Rudhardt, 1958), il peut avoir une vertu mantique, apotropaïque, purificatrice, expiatoire ou juratoire. Dans le cas précis des serments, il est rare que le sacrifice accompli pour renforcer l'effet de l'invocation aux dieux garants de la promesse soit suivi d'une consommation des chairs de la victime. Avec la destruction totale de l'animal sacrifié, le sacrifice devient *holocauste* et n'inclut, par la force des choses, aucun repas sacrificiel. Sans qu'elle porte nécessairement ce nom dans les textes, la destruction d'un animal sans consommation est le sacrifice généralement réservé aux héros et aux morts. Le sang se répand, non plus sur l'autel (*βωμός*), mais dans une fosse (*βόθρος*), un foyer bas (*ἔσχαρα*) ou directement sur le sol. L'animal est entièrement consommé (*καθαγίζειν, ἐναγίζειν*).

Le sacrifice est un moment privilégié : il inscrit l'homme dans l'ordre religieux du monde en le faisant participer à la puissance sacrée que réactualise la mort de l'animal. Le bénéfice escompté d'une telle opération peut être multiforme, mais il concerne toujours la relation que l'homme entretient avec une règle religieuse qui consacre sa place entre les dieux et les bêtes. La référence mythique de cette *thusia* est évoquée par Hésiode, dans la *Théogonie*. Prométhée, de la génération des Titans, entreprend de s'opposer par la ruse à Zeus, le jeune souverain des dieux. Le sacrifice qu'il instaure est une tromperie puisqu'il réserve aux dieux la moins bonne part de l'animal sous une apparence appétissante. Grande est la colère de Zeus qui soustrait alors aux humains le feu qu'il leur accordait sous la forme de la foudre. Prométhée commet alors sa seconde faute : il vole le feu pour le donner à l'humanité, laquelle reçoit dès lors, ultime punition de Zeus, Pandora, la femme désormais nécessaire à la reproduction. Le mythe définit, autour d'une procédure sacrificielle sans cesse réactualisée dans le culte, les conditions de l'existence humaine désormais très différente d'une bienheureuse proximité avec les dieux : il faudra cultiver la terre pour se nourrir, en passer par la femme pour se reproduire et sacrifier aux dieux pour les honorer. Est ainsi rituellement réaffirmée la différence entre l'immortel incorruptible qui se nourrit de fumée et l'homme contraint d'absorber la chair des animaux et les produits de la terre pour survivre. Le sacrifice confirme l'équilibre du monde que le mythe traduit dans son propre langage. Nous allons voir que la prière, du moins aux périodes archaïque et classique, correspond également au souci de l'homme de se maintenir à sa place dans cet ordre.

Prière

En Grèce ancienne, la prière est une prise de parole par laquelle l'homme, ou bien s'adresse à la divinité, ou bien tente de recourir à des puissances supérieures pour obtenir un résultat (Aubriot-Sévin, 1992). Elle accompagne la plupart des rituels, mais peut se manifester aussi de manière autonome. Elle peut être formulée pour un groupe par l'un de ses représentants (prêtre, magistrat) ou à titre individuel. Elle n'entre dans aucun carcan liturgique et se caractérise par une absence de formalisme qui permet à chacun de prier, discrè-

tement et dans la mesure de requêtes recevables. Car la prière la plus courante (εὐχή) présente une requête : à la *captatio benevolentiae*, ou invocation, succèdent les considérations propres à convaincre le dieu et enfin l'objet de la demande, selon un schéma tripartite qui est celui de toute argumentation rhétorique. L'orant, préalablement purifié, se présente alors en station debout, les bras étendus, les mains ouvertes vers le ciel, la mer ou une statue. La prière se fait votive si le fidèle assortit sa sollicitation d'une promesse. Plus rarement, il consulte le dieu sur la pertinence d'une démarche et fait lire, par exemple dans les entrailles de l'animal sacrifié, l'approbation ou la désapprobation du dieu. Enfin, il peut exprimer sa gratitude dans une prière, mais cette forme d'action de grâces est peu attestée.

Contrairement à une conception qui a fait long feu, la prière n'est pas un marché sordide qui tendrait à contraindre les dieux d'accéder à la demande de l'orant. La nécessaire persuasion qui préside à la requête implique la liberté des parties en présence. La prière n'est pas un instrument à la seule fin d'une satisfaction. L'homme qui prie sollicite l'attention des dieux et cherche à mettre ses actions en accord avec leur volonté. L'aboutissement de la prière est le signe manifeste de cette adéquation.

À côté des termes εὐχή et εὐχομαι, « prière » et « prier » dans les acceptions que l'on vient de préciser, la famille des mots ἀρά et ἀράομαι désigne aussi l'action de prier. *Ara* et *euchè* peuvent être employés indistinctement. Néanmoins, une recherche récente en a montré les différences (Aubriot-Sévin, 1992) : *euchomai* implique une relation particulière avec la divinité et la formulation explicite de l'action qui est sollicitée ; *aromai* inscrit la prière dans une relation intime avec la fécondité et les préoccupations « vitalistes ». Si l'on accrédite, à la suite de J. Rudhardt (1958), la conception complémentaire d'une religion de la personne (les figures divines anthropomorphes) et d'une religion de la puissance (rapport facultatif aux dieux), *euchomai* s'inscrit dans la première catégorie et *aromai* dans la seconde. Le rapport de la prière désignée par *ara* (mais que peut aussi désigner *euchè*) avec les forces de vie et de mort qui déterminent l'ordre religieux du monde l'attirent secondairement, dans ses aspects négatifs, du côté de la malédiction. La tragédie grecque a joué à l'envi des ressorts dramatiques de l'utilisation de ce type de prière à des fins personnelles. Il ne faudrait pas cependant réduire l'*ara* à la seule « prière en mauvaise part ». L'orant engagé dans une démarche « vitaliste » peut adopter la station debout, comme pour prononcer l'*euchè*, mais il arrive qu'il s'agenouille et tourne les mains

vers la terre – allant même jusqu'à la frapper violemment – dans un engagement « à corps perdu » (Aubriot-Sévin, 1992). Ce n'est pas la nature des dieux invoqués (célestes ou infernaux) qui prime pour déterminer telle ou telle attitude, mais le caractère de la démarche.

Hymnes et chants

D'après Platon (*Lois*, 700 b), les hymnes sont des prières chantées. Ils allient la louange des dieux, d'étendue variable, à une brève prière finale. Leur composition soignée et inspirée en fait de véritables œuvres d'art qui ajoutent encore à la beauté du culte et constituent autant d'offrandes à la divinité ; celle-ci est censée se réjouir des exécutions chorales, soutenues par les danses dont on a déjà parlé. Hymnes et danses sont des expressions de piété collective, bénéfiques pour la communauté. L'ancrage local des hymnes est éloquent à cet égard, puisque l'hommage au dieu passe souvent par l'énumération des bienfaits qu'il a accordés à la communauté dont le poète loue la grandeur. Les grands *Hymnes pseudo-homériques*, même si leur raffinement littéraire rend peu probable leur exécution rituelle, offrent au superlatif la plupart des qualités que l'on vient de définir. Ainsi, après le récit de la naissance du dieu, l'hymne à l'Apollon de Délos, dans une mise en perspective remarquable, dépeint la panégyrie des Ioniens dans l'île. Il montre combien la fête unifie le groupe, à l'audition du chœur des jeunes filles de Délos célébrant le dieu ainsi que les hommes et femmes du temps jadis. « Chacun repart émerveillé, rajeuni et grandi de toute la grandeur d'Apollon. »¹

À côté des hymnes proprement dits, Platon évoque encore trois chants dont l'importance culturelle est indéniable : le thrène, le péan et le dithyrambe. Le thrène est une plainte, une lamentation, le plus souvent funèbre. Il acquiert sa qualité religieuse par son association aux actions rituelles lors des funérailles. Le péan est originellement lié à Apollon, à qui le nom de *Paiôn* sert parfois d'épithète. Chant collectif, il traduit des sentiments extrêmes, de joie ou de tristesse. Sa faculté d'entraînement et d'émotion en fait un chant particulièrement prisé sur les champs de bataille. Sa forme est traditionnelle et

1. A. Motte, « La fête philosophique et le loisir des dieux », dans J.-M. André, J. Dangel, P. Demont, *Les loisirs et l'héritage de la culture classique* (Actes du XIII^e Congrès de l'Association G. Budé), Bruxelles, 1996, p. 37-53.

proclame le nom de certains dieux censés soutenir, ou avoir soutenu, l'action à l'origine du chant. Le dithyrambe, enfin, est un chant initialement destiné au culte de Dionysos : exécuté par un chœur, il célébrait un épisode de la vie du dieu. Son ancrage culturel s'est peu à peu modifié et le dithyrambe est devenu l'un des quatre genres dramatiques avec la tragédie, la comédie et le drame satyrique.

Le personnel religieux

Pas plus qu'elle ne connaît le dogme, la religion grecque de la période historique ne possède de clergé organisé et hiérarchisé. Les actes habituels du culte n'impliquent pas d'intermédiaire particulier entre le fidèle et le dieu. Chacun peut accomplir les gestes de la piété, qu'il s'agisse d'une simple prière, d'une offrande ou d'un sacrifice, même sanglant, à condition que le rituel respecte le *nomos* évoqué plus haut. Au quotidien dans la maisonnée, le père de famille remplit les devoirs religieux, mais d'autres parents peuvent le faire. Le stratège en campagne offre les sacrifices requis, et c'est de la même manière que procède l'œciste parti établir une colonie à la tête d'un groupe de citoyens. A l'échelle de la cité démocratique, le *demos* est souverain, même dans les matières religieuses dont la charge est déléguée à des fonctionnaires et à des magistrats. Leurs tâches sont variables et diverses d'une cité à l'autre : fonctions de police dans les sanctuaires, organisation des fêtes, entretien des temples, gestion financière.

Les « fonctionnaires » religieux

Le personnel religieux proprement dit, à l'exception des membres de grandes familles sacerdotales, relève du même principe de délégation : le prêtre est un magistrat. Une telle procédure place la prêtrise grecque dans un cadre totalement différent de celui qu'imposent les grandes religions monothéistes : la prêtrise ne relève pas d'une vocation et n'est pas un mode de vie. En règle générale, n'importe qui peut accéder à une telle charge, pourvu qu'il soit citoyen et exempt de tout handicap. Les règlements de cultes locaux

imposent parfois des exigences d'âge (enfant, jeune fille ou jeune homme prépubère, pubère mais célibataire, femme âgée, etc.) ou des critères physiques en fonction d'une pureté rituelle particulière ou d'une divinité précise (la beauté et la vigueur physique pour le garçon prêtre d'Apollon Isménios à Thèbes [Pausanias, IX, 10, 4]). Ces exemples montrent que le rapport au sacré pouvait requérir un profil sacerdotal particulier, sans pour autant invalider la règle générale du rapport de la charge au pouvoir politique.

Le prêtre est le *ιερεύς*, la prêtresse est la *ιέρεια*. Comme leur nom l'indique, ils manipulent les *hiera*, « les choses sacrées », ils accomplissent les *hiera*, « les actes sacrés » et rendent *hieros*, « sacré ». Ils sont attachés à un sanctuaire précis : prêtre d'Apollon Pythien ou prêtresse d'Athéna *Polias*, tels sont les types de titres de ces fonctionnaires religieux. Le polythéisme, par son essence plurielle, et l'ancrage local des traditions expliquent largement qu'un prêtre, même s'il peut éventuellement concentrer entre ses mains la charge de plusieurs cultes, n'est jamais conçu comme responsable *du culte in abstracto*. La prêtrise n'est pas un statut, mais le service d'un dieu particulier (Burkert, 1985). D'éventuelles exigences de célibat ou de chasteté ne concernent dès lors que la durée du service divin ou le temps d'une célébration.

Dans le cadre de la cité classique, la désignation des prêtres – souvent tirés au sort – incombe à l'autorité politique. La prêtrise la plus commune est annuelle, mais peut couvrir aussi la période entre deux fêtes. Le service viager est peu répandu. Il n'existe pas d'enseignement « théologique » destiné à la formation du prêtre. On peut supposer – car les textes sont peu diserts à ce sujet – que son entrée en charge s'accompagnait d'une information, même sommaire, sur les impératifs du culte particulier qu'il se voyait confier. En effet, sa responsabilité essentielle réside dans la conformité du rituel avec la tradition. C'est la principale raison d'être de ce personnel qui joue un rôle d'intermédiaire afin de permettre aux fidèles de respecter la coutume, parfois très variable d'un sanctuaire à l'autre, dans l'accomplissement des actes sacrés. Ainsi, la participation du prêtre attaché au sanctuaire est impérative quand un sacrifice y est accompli. Selon l'importance du culte et donc du personnel disponible, son implication dans les étapes successives du rituel sera plus ou moins grande, mais la consécration de l'animal, la récitation de la prière et le dépôt de la part des dieux sur l'autel lui incombent généralement. Le prêtre peut procéder aussi à l'égorgeage, mais la présence du « boucher-sacrificateur » (*μάγειρος*) lui épargne la mise à

mort. Dans le cas des prêtresses, cette délégation est nécessaire puisque les femmes ne peuvent en principe verser le sang. Au cours des fêtes qui leur sont réservées, un homme n'intervient que pour procéder au sacrifice et disparaît aussitôt. Les exceptions à cette règle, par exemple dans certaines formes du culte de Dionysos, constituent une inversion de la normalité¹.

Quand d'autres fonctionnaires publics n'y sont pas préposés, c'est au prêtre que reviennent l'entretien et la gestion du sanctuaire : il y fait régner l'ordre, inflige une amende en cas d'infraction, procède au nettoyage et à la parure éventuelle de la statue, à l'entretien du temple et de son *téménos*. Sa responsabilité est engagée dans la maintenance du lieu sacré, mais les décisions financières reviennent le plus souvent au conseil et à l'assemblée de la cité. De même, pour les lois et les règlements sacrés, c'est l'autorité politique qui légifère en ces matières.

Les tâches les plus serviles peuvent être confiées à un subalterne, une sorte de « sacristain » (*νεωκόρος, ζάκορος*). Néanmoins, il faut se méfier du vocabulaire : la fonction du néocore peut fortement varier d'un sanctuaire à l'autre. Il en va de même pour des magistratures religieuses : par exemple, le *hiérothylte* est, étymologiquement parlant, le sacrificateur (*ἱερά θύειν*). Selon les lieux, le nom désigne une charge subalterne d'auxiliaire de culte, souvent collégiale et indépendante d'un sanctuaire particulier, ou la prêtrise de la divinité poliade (Winand, 1990) ; les *hiéropes*, autres sacrificateurs (*ἱερά ποιεῖν*), remplissent des tâches diverses allant de la fourniture des victimes sacrificielles ou de la vente des peaux, comme fonctionnaires subalternes, au sacrifice proprement dit, en tant que premiers responsables des rites publics d'une cité (Smith, 1972). Dans le cas où le culte d'un dieu exige que le prêtre ou la prêtresse soit un enfant, un ou plusieurs adultes l'assistent avec des titres variables d'un endroit à l'autre.

Les revenus du prêtre dépendent originellement du culte lui-même. Aux périodes archaïque et classique, ses honoraires sont des avantages en nature se composant de dons de nourriture : portions sacrificielles, parties d'offrandes végétales, fixées par les règlements du sanctuaire. Peu à peu, néanmoins, les dons en argent vont se multiplier, ils sont déposés dans le *thésaurus* du sanctuaire, une sorte de tronc portant une inscription précisant sa destination. Le prêtre

1. Néanmoins, sur le rapport des femmes au sacrifice, cf. les révisions de R. Osborne (1993).

peut bénéficier d'une partie de ces dons. Plus le sanctuaire est prestigieux et important, plus les revenus sont considérables. Mais la charge est également honorifique. Le prêtre est un personnage respecté dont les privilèges ne sont pas que matériels : places d'honneur au théâtre, nourriture au prytanée dans certains cas, octroi d'une couronne ou érection d'une statue par la cité reconnaissante, etc. De surcroît, la prêtrise annuelle d'un culte important peut être éponyme : le nom des prêtres et des prêtresses devient alors la référence de la chronologie locale.

La sortie de charge du personnel religieux est souvent marquée par une consécration en l'honneur des dieux qui ont contribué à l'exercice harmonieux du service religieux. C'est notamment le cas des parents fortunés dont les enfants ont assumé ce type de responsabilité. Ils dédient une statue de leur fils ou de leur fille au dieu ou à la déesse. Le prêtre en exercice, ou à la fin de sa charge, pourra contribuer à embellir le sanctuaire, par exemple en y érigeant une clôture ou en y faisant construire des bâtiments d'accueil, comme des salles de banquet.

Connue dès le V^e siècle à Milet, c'est surtout à partir de l'époque hellénistique que la pratique de la vente des sacerdoces va se multiplier en Asie Mineure. Il ne s'agit plus de tirer au sort les desservants responsables des cultes, mais de vendre ces charges au profit de la caisse sacrée de l'État pour les cultes publics, ou au profit d'associations cultuelles dans le cadre de cultes privés. Leur coût est le plus souvent proportionnel aux bénéfices escomptés, que ce soient des privilèges honorifiques, des avantages en nature ou en argent (Debord, 1982, p. 49-124). Certains sacerdoces auront tendance à devenir héréditaires, l'acheteur acquérant le droit de retenir la charge dans sa famille. La concentration des prêtrises entre les mains de quelques familles fortunées en sera la conséquence, bien perceptible sous l'Empire romain. Mais la notion de « famille sacerdotale » remonte bien plus haut dans le temps sur le continent grec.

Les familles sacerdotales

Certains sacerdoces étaient assumés par les membres de familles particulières. Les familles athéniennes les mieux connues de ce point de vue sont les Eumolpides et les Céryces qui fournissaient les princi-

paux officiants des mystères d'Éleusis. Eumolpos, le fondateur présumé de la première des deux familles, est « celui qui module bien », ce qui donne, indépendamment des traditions divergentes sur ses origines, un indice des qualités nécessaires à une performance religieuse centrée sur le chant. Le prêtre le plus important des mystères de Déméter, l'*hiérophante* (« celui qui exhibe les choses sacrées »), est toujours un Eumolpide. Le nom des Céryces signifie « héraut » (κηρυξ), ce qui fait référence aux héraults sacrés des mystères que fournit la famille. Le *dadouque* (« porteur de torches ») ainsi que le « prêtre préposé à l'autel » sont aussi des Céryces. Parmi les *géné* sacrés, « les uns trouvent leur origine dans l'exploitation héréditaire d'un privilège religieux qui ne se rattache pas au culte de l'ancêtre, mais procède d'une faveur accordée par une grande divinité ; d'autres, par contre, rassemblent des praticiens qui ont cherché à s'assurer l'exclusivité d'un service dans une cérémonie, en transformant ce qui fut peut-être à l'origine une fonction purement technique – annonce crieée à haute voix, port de torche, fourniture de bandelettes – en un élément rituel ; de ce fait, de simples serviteurs sont transformés en prêtres »¹.

Les « experts »

En principe, le prêtre ne doit faire la preuve d'aucune compétence particulière, on l'a dit. Néanmoins, l'interprétation de lois et de règlements sacrés, dont certains remontent loin dans le temps, peut poser des problèmes que seule la connaissance approfondie des prescriptions religieuses d'une cité permet de résoudre en respectant le *nomos patrios*, la tradition coutumière ancestrale. A Athènes, à partir de la fin du V^e siècle, des *exégètes* sont attestés par les textes en tant qu'interprètes religieux. La cité classique ne paraît pas les avoir considérés comme des prêtres, mais leur association aux affaires religieuses, leur participation aux processions et à certains sacrifices a peu à peu mené à une confusion des titres. Aux périodes hellénistique et romaine, les exégètes athéniens sont appelés prêtres (Clinton, 1974, p. 89).

La divination est, elle aussi, l'affaire de « techniciens ». Pour une catégorie d'entre eux, il s'agit de rassembler, de réciter – ou même

1. Bourriot, *op. cit.* (n. 1, p. 106), p. 1249.

de mettre par écrit – et d'utiliser les oracles dispensés par les grands devins du passé – historiques ou non – comme Orphée, Musée, Bakis. Ce sont les *chresmologues* qui remplissent cette fonction. Aristophane les dépeint comme des charlatans trompeurs (*Oiseaux*, 962-970 ; *Paix*, 1044 sq.) et certains d'entre eux avaient la réputation de forger de prétendus oracles antiques au profit de leur petit commerce. Ce type de soupçon atteignit Onomacrite qui officiait à la cour des Pisistratides à la fin du VI^e siècle (Hérodote, VII, 6).

Une autre catégorie de « techniciens », parfois difficile à distinguer de celle des chresmologues, comprend les *manteis*, les devins. Ils interprètent, non plus seulement les oracles de poètes célèbres, mais bien les signes directement envoyés par les dieux, que ce soit au travers des victimes sacrificielles, du mouvement des oiseaux, des phénomènes naturels, météorologiques ou autres, des rêves, etc. Ces personnages peuvent être mandatés officiellement par la cité, en temps de paix ou sur les champs de bataille, ou travailler à titre personnel au service de particuliers dans le cadre d'une vie souvent itinérante. Leur tâche est moins d'annoncer l'avenir comme tel que d'indiquer ce qu'il y a lieu de faire ou de ne pas faire dans une situation donnée. Des professionnels de l'analyse des signes divins se doublent à l'occasion de « praticiens » chargés, par des cités ou par des particuliers, de remédier, grâce à des purifications, aux malédictions divines qui pèsent sur certains individus ou certaines familles. Platon les appelle *ἀγυρται και μάντις*, des « mendiants et devins » (*Rép.*, II, 364 b), et Théophraste des « orphéotélestes » (XVI, 11). Individus souvent marginaux à la période classique, ils avaient des ancêtres prestigieux comme Épiménide le Crétois, dont l'intervention à Athènes au temps de Solon aurait délivré la cité de la souillure d'un meurtre impie (Plutarque, *Solon*, 12, 10). Nous reviendrons sur ces questions qui touchent aux notions de pureté et d'impureté, mais aussi à la superstition et à la magie.

Avant leur interprétation par les chresmologues, les oracles de Bakis ou de Musée déjà mentionnés étaient censés avoir été produits par l'inspiration directe d'un dieu. Le prophète est l'intermédiaire de la parole divine, différent en cela du devin penché sur les seuls signes divins. Cela n'implique pas que le devin ait été totalement étranger à l'inspiration, mais les textes préféreront longtemps appeler *prophètes* le devin inspiré, et *mantis* l'interprète des manifestations concrètes du dessein des dieux et des voies du destin.

Les liturgies

Ce que les Grecs nomment « liturgie » (λειτουργία) n'est pas en soi une pratique religieuse, mais une charge civique connue à Athènes à la période classique. C'est dire qu'elle concerne aussi l'organisation des cultes de la cité. Il s'agit pour un citoyen aisé de subvenir financièrement aux frais d'une célébration et de mettre ainsi sa fortune au service de la communauté.

Retour vers l'âge du bronze

La Grèce de l'âge du bronze a laissé comme traces de ses activités culturelles et de son « personnel religieux » des vestiges archéologiques délicats à interpréter, une iconographie abondante, mais muette, et des tablettes en linéaire B dont l'objet premier est économique. C'est une manière de dire la difficulté de compléter, par un retour vers un passé à l'information indigente et souvent multivoque, le panorama copieusement nourri par les sources des époques historiques.

Les tablettes mentionnent, conformément à leurs objectifs comparables, des offrandes à des divinités, dont certaines reviennent annuellement. Référence est ainsi faite à des portions de blé – liées à une terre vouée à des fins sacrées ?, – des aliments (fromages, gâteaux, huile, vin, miel), des animaux, des objets en or et même des êtres humains (dont on ne sait s'il s'agit de victimes rituelles ou de serviteurs du culte). Même s'il n'est pas fait mention explicite des cérémonies qui accueillent de tels dons, certains indices donnent à penser, notamment à Pylos, que la « ville » y participait (Lejeune, 1960 ; Hooker, 1990). Le prêtre (*i-je-re-u*, *hiereus*), la prêtresse (*i-je-re-ka*, *hiereia*) et d'autres catégories de personnel religieux (par ex. *i-je-ro-wo-ko*, *ἱεροφωργός*, « sacrificateur » [?]) apparaissent sur les tablettes, tant à Cnossos qu'à Pylos, Thèbes ou Mycènes, qui énumèrent aussi les « esclaves de la divinité » (*tejo doero* et *tejo doera*). La charge de « devin » pourrait être déjà attestée par les tablettes (Gérard-Rousseau, 1968). Des personnages officiels semblent également intervenir dans le culte, mais leur rôle reste ambigu. La structure pala-

tiale centralisatrice donne à penser que l'autorité souveraine était en relation étroite avec le culte.

Les actes du culte ne peuvent qu'être déduits des énumérations des tablettes, de l'iconographie et des sites fouillés. L'iconographie minoenne a laissé de nombreux témoignages de danses suscitant l'épiphanie (« l'apparition ») d'une déesse et l'on peut supposer qu'il s'agit d'une composante importante du culte, surtout en Crète. La libation semble avoir été largement répandue, tant en Crète que sur le continent, ainsi que les offrandes de tous types. Le sacrifice sanglant d'une victime animale est attesté par l'iconographie, surtout minoenne, et par les trouvailles d'ossements sur les sites de l'âge du bronze. L'interprétation de cette mise à mort en relation avec la *thusia* des périodes ultérieures divise actuellement les spécialistes de la question (Bergquist, dans Hägg-Marinatos-Nordquist, 1988). D'aucuns y voient déjà le sacrifice avec la destruction d'une part de l'animal par le feu et la consommation de ce qui reste, d'autres n'acceptent que la consommation totale après une consécration sur l'autel. A l'heure actuelle, les fouilles ne semblent guère avoir dégagé d'ossements calcinés dans les couches stratigraphiques de l'âge du bronze, contrairement à ce qui apparaît pour l'âge du fer. Ce constat conduirait à préférer la deuxième hypothèse, en supposant une évolution du culte après la fin de la civilisation mycénienne. L'animal le plus souvent représenté par l'iconographie est le bœuf, auquel sont intimement liés deux symboles sacrés très répandus et déjà attestés à haute époque en Anatolie : les « cornes de consécration », qui évoquent les véritables cornes du bovin, et la « double hache », qui sert à le mettre à mort. Leur combinaison fréquente dans l'iconographie est l'indice de la portée religieuse des images qu'elles décorent.

Comme on l'a déjà constaté à propos du monde des dieux, il existe donc des présomptions de continuité, au travers des « siècles obscurs », entre les pratiques rituelles de la période créto-mycénienne et des périodes archaïque et classique (Dietrich, 1986 ; Burkert, 1992 b). Les similitudes du vocabulaire et l'analyse toujours hypothétique de l'iconographie ne doivent cependant pas conduire à une surévaluation des ressemblances. Les noms peuvent recouvrir des réalités différentes. Quant à la lecture des images et des vestiges, elle reste trop souvent tributaire de présupposés ancrés dans la culture des époques postérieures. Les hypothèses nécessaires à une meilleure compréhension d'un monde étranger ne peuvent devenir d'éventuelles certitudes qu'au prix d'une grande prudence et d'un esprit critique toujours en éveil.

III – L'appréhension du sacré et le sentiment religieux

Notions fondamentales : sacré, pureté et souillure, piété et impiété

Nous avons omis jusqu'ici d'analyser certaines notions importantes qui affleurent çà et là dans l'exposé. Mais il faut à présent y venir par le biais d'une étude du vocabulaire, seule voie d'accès possible à des conceptions qui sont étrangères à nos propres cadres de réflexion et qui ne peuvent se satisfaire de traductions simplistes¹. En effet, le grec possède au moins quatre familles de mots pour désigner ce que nous traduisons par « sacré » ou « saint ». Quant aux questions que soulève la notion de « profane », seule l'étude des termes permet de les résoudre sans leur appliquer des schémas culturels inadéquats. Il en va de même pour les notions de piété et d'impiété qui, dans un contexte religieux ignorant le dogme, relèvent d'une sensibilité différente de nos réflexes familiers. La conception de la souillure et l'accomplissement des purifications nécessaires seront également précisés par le biais du vocabulaire.

1. Après quelques travaux précurseurs, mais limités, c'est l'ouvrage de J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte* (1958, rééd. 1992), qui a étudié ce vocabulaire avec la profondeur nécessaire, suivi en cela par A. Motte, *L'expression du sacré dans la religion grecque* (1986). Cet exposé leur doit beaucoup.

Ἱερός

L'adjectif *hieros* est très largement attesté – et ce dès les tablettes en linéaire B – pour qualifier une multitude de réalités naturellement « sacrées » ou « consacrées » par circonstance. Substantivé au singulier, *hieron* désigne le sanctuaire, nous l'avons vu. Au pluriel, les *hiera* sont des objets, des institutions, des événements en relation avec une opération rituelle, en sorte que *ta hiera* est peut-être une des expressions les plus susceptibles d'évoquer la notion de « religion ». La qualité désignée par *hieros* est étrangère à la notion de tabou ou de maudit ; elle est essentiellement positive. Elle évoque l'emprise d'une puissance « apparentée aux forces créatrices et à l'activité divine » (Rudhardt, 1958, p. 29). C'est de cette puissance qu'est chargée la réalité qualifiée de *hieros*. *Hieros* ne s'applique jamais aux dieux eux-mêmes, mais détermine la constatation objective d'une manifestation divine ; il peut aussi, dans un sens plus technique, signifier l'appartenance à un dieu ou la relation avec un sanctuaire.

Ὅσιος

Complémentairement à la vertu active du sacré désignée par *hieros*, *hosios* évoque, quant à lui, sa valeur normative. Une attitude, une conduite, une parole sont ainsi qualifiées si elles se conforment à une règle religieuse – informelle – qui englobe l'univers entier et qui constitue le cadre dans lequel la puissance évoquée par *hieros* s'exerce harmonieusement. La déviance, volontaire ou non, par rapport à cette « loi » est sanctionnée d'un dérèglement dans l'exercice de la puissance. L'acte *anosios* perturbe l'équilibre de la famille, de la société et, à terme, l'harmonie du monde (Rudhardt, 1958, p. 37). Un exemple parmi bien d'autres : la conformité du rituel au *nomos patrios*, à la tradition coutumière ancestrale, essentielle pour l'action rituelle, relève de la catégorie du *hosios*, du sacré normatif. Un objet peut également être qualifié de *hosios*. Cela signifie que son acquisition et son utilisation sont légitimes. Quant à l'expression consacrée *ta hiera kai ta hosia*, trop longtemps conçue en fonction d'une polarité « sacré-profane », elle réunit en ses termes les deux acceptions du sacré que l'on a dégagées, la puissance reli-

gieuse et la condition de son exercice autorisé¹. L'étude du mot *hosios* ouvre également la voie aux notions de piété et d'impiété sur lesquelles nous reviendrons.

Ἁγίος, ἄγνός. Souillure et purification

Le mot *hagios* est relativement peu attesté. A la période classique, il qualifie surtout les sanctuaires auxquels il confère un très haut degré de « sacralité » et accentue la vénération dont ils sont naturellement l'objet. C'est l'ancienneté du lieu qui justifie le plus souvent une telle appréciation. Cette idée s'affirme encore pour des usages, des rites, pour la patrie ou les ancêtres qui peuvent être dits *hagioi*. A la période hellénistique, l'adjectif peut aussi qualifier les dieux. La charge affective dont *hagios* est pourvu explique sans doute cet emploi réservé, au départ, aux « nouveaux » dieux venus d'Orient et largement tributaire de l'évolution du sentiment religieux (cf. *infra*). C'est en outre *hagios* qu'adoptera le vocabulaire chrétien pour exprimer, parallèlement au *sanctus* latin, l'idée de « sainteté » (cf. le français « hagiographie »).

Bien moins répandu que *hieros*, *hagnos* est cependant plus fréquent que *hagios*. Déterminant aussi bien les dieux que les hommes, l'épithète « signifie une qualité vénérable, sensible chez le dieu dans la mesure où il se maintient au-dessus de l'humanité, où il ne se confond pas avec l'événement, corrélative pourrions-nous dire de sa transcendance ; une qualité que l'homme possède ou qu'il peut momentanément retrouver dans la mesure où il évite de s'engager dans un acte de génération et de mort : dans la mesure, par conséquent, où il s'abstrait de la vie effective » (Rudhardt, 1958, p. 41). Si la qualité est totalement positive en ses déterminations divines, elle l'est moins à l'échelle humaine : l'*hagneia* des hommes est à la fois une absence de souillure (Parker, 1983, p. 147-150) et une référence aux qualités attendues des fidèles par leurs dieux (Motte, 1986, p. 149). Ainsi, avec *hagnos*, la notion de pureté fait son entrée dans le vocabulaire grec du sacré. Dans le droit fil de l'idée du respect révérencieux et craintif que véhicule aussi *hagios*, *hagnos* dit la disposition de l'homme à entrer en contact avec le sacré. L'adjectif *katharos* désigne lui aussi cet état de pureté religieuse, mais quand il n'est pas

1. Cf. la mise au point de Connor, 1988.

synonyme de *hagnos*, l'absence de souillure qu'il évoque est plus large que l'*hagneia*. Cette dernière est une disposition proprement religieuse (Motte, 1986, p. 149-150) qui soustrait temporairement l'homme aux impératifs de sa condition mortelle.

La pureté rituelle est un préalable indispensable à toute démarche de nature religieuse. Il s'agit tout d'abord de respecter des mesures d'hygiène élémentaires : la pureté est indissociable de la propreté. L'épopée homérique nous montre des personnages qui se baignent et changent leurs vêtements avant de procéder à une prière ou à un sacrifice (*Il.*, VI, 266-268 ; *Od.*, IV, 750-752). A l'entrée des sanctuaires, des vasques remplies d'eau (*péirrhantéria*) permettent aux fidèles d'accomplir une brève lustration. Dans la continuité de cette idée, les impératifs biologiques de la condition humaine requièrent une mise à l'écart du sacré : on ne peut ni naître, ni mourir, ni avoir des relations sexuelles dans un sanctuaire, et ces différentes circonstances exigent qu'une purification permette aux fidèles de retrouver le chemin des temples. Toujours dans l'ordre du « biologique », il est des règles naturelles qui doivent être respectées sous peine d'encourir une souillure grave : l'inceste ou le cannibalisme les bafouent outrageusement. L'intégrité physique et mentale appartient aussi à cet ordre de choses : un tel impératif, pour les prêtres notamment, repose sur l'idée de pureté nécessaire au rôle d'intermédiaire entre les dieux et la communauté. La maladie et la folie peuvent aussi, dans certains cas, constituer une souillure à laquelle il faut remédier par une purification.

Considérable est la souillure encourue par le meurtre, qui viole à la fois les normes biologiques (surtout quand il s'agit du meurtre d'un parent) et l'ordre social. Cet ordre impose encore d'autres obligations, comme l'hospitalité, l'accueil du suppliant, le respect des serments, dont le bon accomplissement est indispensable à l'équilibre de la communauté tout entière. En effet, la souillure (*μιασμα*) de l'un de ses membres menace l'ensemble de la société puisqu'elle met en cause l'ordre religieux du monde. La langue grecque possède le terme *ἄγος* (intraduisible en français) pour dire le danger religieux du sacrilège. L'*agos* s'abat sur le coupable et s'attache à lui et même à ses descendants, prenant ou non la forme d'une colère divine. Seule une purification adéquate peut libérer l'homme *ἐναγής*, « pris dans l'*agos* ». Malgré l'absence d'aspiration à l'initiale (esprit doux), *agos* appartient à la même famille de mots que *hagios* et *hagnos* (Chantaine-Masson, 1954), montrant ainsi l'ambivalence du sacré, dont la puissance peut être positive ou négative.

L'eau est l'élément purificateur le plus utilisé, qu'elle provienne d'une source, d'un fleuve ou de la mer. Le feu possède aussi des vertus cathartiques, dans la mesure même de sa puissance destructrice ; les fumigations d'aromates remplissent parfois ce rôle, mais c'est le sang dont la valeur purificatrice est la plus impressionnante. Le sang versé atteste une fois de plus l'ambivalence du sacré puisque, en fonction du contexte qui le voit se répandre, il sacralise l'autel lors du sacrifice, rend le meurtrier sacrilège et le purifie. Certaines versions du mythe d'Oreste montrent que les errances inaugurées par le meurtre de sa mère ne prirent fin qu'avec l'aspersion du sang d'un porcelet sacrifié (Parker, 1983, p. 386-388). Le sang est ensuite lavé et la purification matériellement affirmée (Burkert, 1985, p. 81-82).

La pureté préalable à la démarche religieuse pourrait apparaître comme une simple exigence formelle du rituel qu'une aspersion symbolique d'eau lustrale permet de rencontrer. Néanmoins, dans les textes littéraires de l'âge classique, l'élargissement de la notion à une disposition d'esprit donne à penser que l'influence d'impératifs moraux a rapidement conduit à son approfondissement. Dans la tragédie et chez Platon, la pensée pure est donnée comme corollaire de la pureté du corps (Euripide, *Hipp.*, 317 ; Platon, *Lois*, 716 e). A Épidaure, une inscription du IV^e siècle recommandait l'*hagneia* à celui qui entrait dans le sanctuaire. Suivait alors la définition du terme : être pur, c'est penser *hosia* (Porphyre, *De l'Abstinence*, II, 19), c'est-à-dire, suivant la définition proposée plus haut, « ce qui est conforme à l'ordre religieux du monde ». Il ne suffit pas d'accorder son attitude et ses actions à cette règle informelle : il convient aussi d'y conformer ses pensées. La tendance ira s'accroissant pendant la période hellénistique, et les lois sacrées, textes pourtant traditionnels et souvent figés, associeront à leur tour la pureté du corps à celle de l'esprit (*LSS*, 59, 13 ; 82 ; 86, 3 ; 91, 5 ; 108, 6-7 ; *LSCG*, 139, 3-7¹ ; Pausanias, II, 27, 2). La continuité des pratiques de purification n'en sera pas pour autant rompue et Théophraste stigmatisera dans ses *Caractères* la crainte malade de la souillure chez son superstitieux. Le christianisme, en dépit de l'accent porté sur le point de vue moral en ces matières, ne parviendra guère à se débarrasser de la conception de la souillure « biologique », surtout à l'égard du corps féminin (Parker, 1983, p. 325). Néanmoins, les croyances grecques relatives à la souillure et à la purification ne se fondent pas, généralement, sur

1. *LSS* = Fr. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1969 ; *LSCG* = Id., *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1962.

un sentiment de culpabilité, caractéristique de la culture chrétienne. Les notions grecques de souillure, d'impureté, de pureté et de purification plongent leurs racines dans une sorte d'obsession qui tend à maintenir, au profit de la société et des individus, un équilibre conforme à l'ordre naturel et religieux du monde. Si la pureté est à ce prix, la piété l'est aussi, nous y arrivons.

Εὐσέβεια, ἀσεβεία. Piété et impiété

Rendre un culte, nous l'avons vu, c'est « se conformer à une coutume, dans sa pensée comme dans sa conduite ». Le caractère social de la pratique religieuse, même dans ses manifestations individuelles, permet de déterminer ce que pouvaient être, dans la Grèce classique, la piété, l'*eusébeia*, et son contraire, l'*asébeia*. Un auteur tardif, dont on a d'abord attribué le traité à Aristote, définit cette dernière comme « la faute, volontaire ou non, envers les dieux, les *daimones*, mais aussi envers les concitoyens, les parents et la patrie » (*Des vertus et des vices*, 1251 a 30-32). L'impie ne caractérise donc pas le seul manquement aux dieux, ce qui illustre à nouveau l'extension du religieux à de multiples aspects de l'existence. L'homme pieux se plie à tous les usages ancestraux de la cité, contribuant ainsi à la prospérité et à l'équilibre de la communauté. La « disposition intérieure » (Rudhardt, 1958, p. 15) dont procède l'attitude de l'*eusébes*, du pieux, ressort de l'étude d'autres mots de la racine *seb-*, comme le verbe *sebein*, « honorer, respecter », comme le substantif *sebas*, « ce qui suscite un témoignage de respect » et aussi « la stupeur émerveillée et craintive », c'est-à-dire à la fois la cause du sentiment et le sentiment lui-même.

La piété déborde donc le formalisme rituel et l'impie ne se réduit pas à des vices de procédure. En l'absence d'une codification dogmatique générale de ce qui est « religieusement correct », un grand nombre d'attitudes intermédiaires entre piété et impiété se présentent à l'observateur. Les impiétés notoires et volontaires portent atteinte aux lieux sacrés, à leur personnel ou transgressent les obligations religieuses : détérioration de sanctuaires, mutilation de statues, vol de l'argent sacré ou des ex-voto, violation du secret de certains cultes, des serments ou du droit d'asile par le meurtre de suppliants, etc. Elles attirent sur le coupable la colère des dieux, qui peut prendre la forme d'une souillure persistante et atteindre la cité

tout entière. L'introduction de nouveaux dieux, si elle ne reçoit pas l'aval de la cité, est durement sanctionnée comme délit d'impie. L'ouverture du panthéon traditionnel aux dieux étrangers n'est pas un problème d'ordre « théologique », mais ne peut en aucun cas, du moins à l'époque classique, relever d'une initiative individuelle. La sanction encourue par celui qui se rend coupable de ces diverses infractions va de la simple amende à un procès dont le verdict peut être la mort dans les cas les plus graves.

Dans un registre moins grave, la faute involontaire est un risque inhérent aux variations locales des procédures rituelles. Les règlements des sanctuaires tentent de pallier ce danger en stipulant avec précision quels actes n'y sont pas admis. Le mépris des honneurs dus aux parents, vivants ou décédés, relève également de la catégorie de l'impie et interdit à celui qui s'en rend coupable l'accès aux magistratures. Le retrait de la vie religieuse de la cité et l'absence de participation à ses cultes manifestent, *a contrario*, une conduite tout aussi condamnable, mais dont la sanction est laissée aux dieux eux-mêmes. Enfin, une simple prise de parole peut constituer un délit : l'impie est fonction du caractère contestataire ou non des propos incriminés au regard des traditions, et surtout de la publicité qui leur est accordée.

Cette idée de la « parole impie » amène à se poser la question de la croyance et du secret des consciences. La profession de foi est généralement étrangère à la religion des Grecs, tout comme la notion d'hérésie ou la pratique inquisitoriale. Néanmoins, dans l'Athènes du V^e siècle, les procès pour impiété se multiplient et ne concernent plus seulement les infractions matérielles et rituelles. Serait-ce le signe du passage progressif d'une conception du délit d'impie à celle du délit d'opinion ? Tout le contexte de la religion civique résiste à une telle interprétation. Ce ne sont pas les croyances qui sont, comme telles, mises en accusation, mais l'appropriation par des individus d'un discours sur les dieux, la revendication d'une connaissance sur ces matières en dehors des circuits traditionnels reconnus par la cité. Ces accusations touchèrent surtout des philosophes comme Anaxagore, Protagoras, Socrate, dont la contestation n'aurait sans doute pas été sanctionnée si elle n'avait connu la publicité de l'enseignement et, pour les deux premiers, débouché sur la publication d'ouvrages. La cité, dans la pleine possession de ses pouvoirs, a, dès lors, concentré entre ses mains une sorte de discours officiel sur les dieux qui, sans être théorisé, n'en fut pas moins considéré comme son privilège (Mactoux, 1990).

La piété relève donc du souci de conserver l'héritage : les modifications qui viendraient à l'affecter doivent être confirmées par les canaux officiels et recevoir l'aval d'un oracle. Les valeurs de la cité et celles de la religion se confondent : porter activement atteinte aux secondes, c'est contester les premières. Comme le montre la maxime d'Épidaure, déjà mentionnée, qui définit la pureté par une pensée adéquate, les impératifs de mesure et – toujours davantage au cours du temps –, de moralité, sont des composantes essentielles de la piété. L'*hybris*, l'excès dans la parole ou dans la conduite, témoigne d'une absence de respect à l'égard des dieux. A cette catégorie appartient encore la volonté d'un rapprochement jugé excessif avec le divin. Le respect révérencieux que commande la piété implique donc une distance que rien ne doit venir compromettre et que les rites sont chargés de réaffirmer quotidiennement.

Rencontrer les dieux, les contraindre, les transformer ou les nier

Respecter la distance entre le divin et l'humain est donc la règle générale d'une piété qui s'affirme dans les cadres normatifs de la cité. Il est cependant une palette d'expériences religieuses, officielles, officialisées ou marginales, qui permettent de réduire, même temporairement, cette distance ; elles revêtent des modalités d'action très variables et présentent des différences d'intensité tout aussi modulées.

Les oracles

La volonté de pénétrer les desseins des dieux ou du destin concernant le passé, le présent et l'avenir est sans doute aussi ancienne que la religion elle-même. Mettre ses actions en correspondance avec eux pour garantir la réussite d'une entreprise, quelle qu'en soit la nature, tel est le but le plus général du recours à la divination. Nous avons déjà vu les devins à l'œuvre dans l'interprétation des signes, naturels ou non, qui sont censés refléter le cours des choses et le vouloir divin. Il est temps d'en venir aux sanctuaires oraculaires proprement dits.

Le sanctuaire oraculaire, appelé *chrestèrion* ou *manteion*, est un endroit d'élection où différents modes de divination peuvent être pratiqués, concurremment ou non. Si les sanctuaires de ce type sont largement répandus dans le monde grec, le plus souvent à l'usage immédiat et presque exclusif des communautés qui les abritent, il en est dont le rayonnement s'est étendu bien au-delà des frontières de leur région. C'est le cas pour le très ancien oracle de Zeus à Dodone en Épire. L'*Iliade* évoque les *Selloi* qui y officient : ce sont les interprètes de l'oracle, aux pieds nus jamais lavés, pour maintenir le contact avec la terre, et qui couchent à même le sol dans le but manifeste d'obtenir une révélation par le rêve (XVI, 233-235). L'*Odyssée* montre Ulysse implorant le chêne au feuillage divin de le conseiller sur son retour en Ithaque (XIV, 327-328 ; XIX, 296-297). Grâce à des traditions complémentaires où les colombes et les « prêtresses-colombes » apparaissent à côté de l'aigle de Zeus et des prêtres *Selloi* (Hérodote, II, 54-57), on suppose que les oracles étaient rendus par le bruissement des feuilles du chêne, le cri des oiseaux ou les vibrations produites par le contact d'un fouet métallique agité par le vent sur des chaudrons de bronze. Prêtres et prêtresses en étaient les interprètes. La mantique inspirée, c'est-à-dire la transmission des réponses du dieu aux questions des fidèles par la médiation physique d'un prêtre ou d'une prêtresse, est également attestée pour Dodone (Platon, *Phèdre*, 244 b). Les fouilles ont mis au jour un sanctuaire modeste, dont les constructions ne remontent pas au-delà du IV^e siècle ; c'est Pyrrhus qui, devenu roi d'Épire, en dota l'oracle ancestral. Le site a également livré de nombreuses lamelles de plomb qui portent les questions rédigées et adressées au dieu par les requérants. Dans bon nombre de cas, ce sont les préoccupations quotidiennes des fidèles qui y sont représentées.

Dans la même région, l'oracle des morts d'Éphyra s'élevait au bord de l'Achéron, réputé pour être le fleuve des Enfers. Ulysse lui-même aurait commencé là son voyage dans l'Hadès. L'expérience traumatisante d'un prétendu contact avec les morts devait conduire à une information sur l'avenir, mais les procédures en sont obscures. Par contre, dans un registre voisin, le témoignage de Pausanias (IX, 39) permet de connaître en détail la consultation de l'oracle de Trophonios à Lébadée en Béotie. Le mythe voulait que Trophonios eût été englouti par la terre. Il convenait donc d'y descendre pour interroger le héros dans son repaire. Après des purifications préliminaires, l'impétrant se glissait par un étroit conduit dans une sorte de caverne souterraine dont il ressortait rempli d'effroi, de visions et de

voix que se chargeaient d'interpréter les prophètes du lieu. La procédure érigeait le fidèle en médium des révélations de Trophonios. L'oniromancie, la divination par les rêves, qui était pratiquée dans les sanctuaires médicaux d'Asclépios, à l'Amphiaraiion d'Oropos en Attique ou dans certains sanctuaires oraculaires d'Asie Mineure, relève d'un procédé analogue. Le sommeil peuplé de rêves est le lieu de la révélation divine qu'interprète un personnel religieux spécialisé.

Ces oracles ont connu un large renom et une fréquentation de consultants venus d'horizons très divers. C'est le cas aussi des prestigieux oracles d'Apollon en Asie Mineure. A Claros, le dieu parlait la nuit par la bouche d'un prophète qui avait absorbé l'eau d'un puits secret situé dans l'*adyton* du temple. A Didymes, sur le territoire de Milet, l'oracle était desservi par les Branchides, descendants de Branchos, son fondateur mythique. La prophétesse rendait depuis l'*adyton* les oracles attendus, après avoir bu l'eau de la source sacrée. La réputation de ces oracles, sans doute locale au début de leur existence, dépassa bientôt les frontières. Aucun ne connut cependant le rayonnement de l'oracle de Delphes.

Attesté dès la fin du IX^e siècle avant notre ère, le sanctuaire delphique n'eut au départ qu'un rayonnement local. Avec l'émergence de cités en proie à des tensions internes et dont le territoire était en cours de stabilisation, avec l'envoi de colons au-delà des mers à la recherche de nouveaux sites d'implantation, le recours à une instance divine indépendante se fit de plus en plus pressant. L'oracle de Dodone fut consulté, bien sûr, mais la lointaine Épire n'était pas au cœur de la Grèce des cités. La vision de Delphes nombril du monde est significative de la position centrale que les Grecs lui ont très tôt symboliquement attribuée. L'Apollon de Delphes, dès les plus hautes époques, fut aussi le dieu concerné au premier chef par les souillures et par leur purification. On a vu déjà quels dangers menaçaient une famille ou une communauté aux prises avec une faute inconnue. Le remède à des épidémies ou à des stérilités inexplicables était cherché auprès d'Apollon.

D'après l'*Hymne pseudo-homérique à Apollon*, c'est le dieu en personne qui a élu domicile sur les flancs du Parnasse et fait établir un sanctuaire que les fidèles rallieront au prix d'une longue et pénible ascension. L'*Hymne* évoque collectivement les prêtres de Delphes, des Crétois qu'Apollon détourne de leurs desseins commerciaux pour les affecter à son service. Mais c'est la Pythie comme médium du dieu qu'évoquent la plupart des textes parlant de l'oracle. L'« épaisseur littéraire » du lieu est plus considérable que pour n'importe quelle

autre instance oraculaire de Grèce (Crahay, 1956). L'information est donc abondante, mais ses objectifs sont loin d'être strictement documentaires. Aussi ce que l'on connaît des consultations relève-t-il de reconstitutions dont les termes peuvent étonnamment varier d'une étude à l'autre.

Originnaire de Delphes et vouée au dieu pour le reste de sa vie, la Pythie était originellement une jeune fille vierge. Au fil du temps, on en vint à faire remplir cet office par une femme âgée, habillée en jeune femme et d'une chasteté irréprochable. Après des cérémonies préparatoires comportant des ablutions à la fontaine de Castalie, des manipulations du laurier sacré, l'absorption de l'eau de la fontaine Cassotis, la Pythie se rendait dans l'*adyton*, la partie secrète du temple, où elle s'asseyait sur le trépied ancestral. Le consultant, après avoir rempli une série d'obligations (introduction par un Delphien s'il est étranger, ablution à la fontaine de Castalie, acquittement d'une taxe, sacrifice probatoire), était admis dans l'*adyton*, où la prophétesse se dissimulait derrière un rideau. La question et la réponse étaient adressées oralement, mais le requérant pouvait la mettre ou la faire mettre par écrit, surtout quand il s'agissait d'une consultation engagée au nom d'une cité par un envoyé spécial (*pythios*, *théore* ou *théopropos*). La consultation était originellement annuelle. Le succès croissant de l'oracle aboutit à une périodicité mensuelle et deux Pythies purent même rendre les oracles en même temps. Une troisième leur servait de suppléante en cas de défaillance.

Il est probable que d'autres méthodes oraculaires avaient cours sur le site de Delphes, de même qu'à Dodone se pratiquaient des modes divinatoires complémentaires ou indépendants. Le tirage de sorts (*cléromancie*) est attesté et la Pythie y prête sa main divinement guidée. Marie Delcourt (1955) a supposé avec une grande vraisemblance que les fidèles trop pauvres pour acquitter la taxe préliminaire venaient dormir par terre dans l'enceinte sacrée afin de recevoir en rêve les indications du dieu (p. 72). Il n'en reste pas moins que c'est la révélation inspirée à la Pythie qui a consacré la célébrité du lieu, rejetant dans l'ombre une série de pratiques adventices réelles, mais bien moins attestées. La parole inspirée consistait le plus souvent à avaliser l'un des termes d'une alternative, à homologuer ce que le requérant proposait, en fonction d'un traditionalisme auquel Delphes s'est largement conformé. Quant à la prétendue obscurité des dits oraculaires, elle relève davantage d'une tradition littéraire, voire propagandiste, qui s'est emparée de l'« outil prophétique » pour les besoins de sa cause, que du caractère « oblique » des révélations divines. Les seules

ambiguïtés devaient concerner la prédiction proprement dite de l'avenir, ce qui semble avoir été assez rare. Le plus bel exemple est sans doute la réponse donnée à Crésus, le roi de Lydie, qui consultait l'oracle sur l'opportunité d'entreprendre une campagne contre les Perses. La Pythie lui annonça la destruction d'un grand empire : Crésus ne comprit pas qu'il s'agissait du sien (Hérodote, I, 53).

Les sanctuaires médicaux

Sanctuaire oraculaire et sanctuaire médical sont des lieux privilégiés où les dieux se manifestent pour conseiller les humains. L'incubation et l'oniromancie apparaissent comme des procédures divinatoires orientées à des fins curatives. En schématisant, on peut dire que le sanctuaire médical est une sorte d'oracle spécialisé : le mythe l'affirme dans son langage en faisant d'Asclépios un enfant d'Apollon, tandis que les fouilles peuvent révéler un antique lieu de culte apollinien à l'emplacement, ou aux environs, du sanctuaire réservé à son fils. Apollon rendit de nombreux oracles aux cités archaïques en proie à des pestilences de toute nature interprétées en termes de souillure et de colère divine. La fin du ^ve siècle vit se multiplier les cultes d'Asclépios au départ du sanctuaire d'Épidaure, si l'on en croit les mythes locaux de fondation. Du souci des communautés de remédier aux fléaux collectifs en faisant appel aux purifications apolliniennes, on est alors passé au traitement des maux individuels sous la houlette du héros Asclépios, devenu bientôt le dieu-guérisseur par excellence (Martin-Metzger, 1976). A l'instar de Delphes, qui connut un rayonnement panhellénique considérable, Épidaure, Cos et Pergame, célèbres sanctuaires d'Asclépios, virent affluer des masses considérables de pèlerins venus chercher la guérison miraculeuse ou, plus simplement, une « ordonnance » appropriée à leurs maux. A Épidaure, tous les quatre ans, se tenaient également des *Asklēpieia*, la fête pentétérique du lieu qui, à l'image des grands concours de la *périodos* (cf. *supra*), voyait s'affronter des concurrents sur le terrain du sport ou de l'art. Les représentations dramatiques conduisirent notamment à la construction de l'un des plus beaux théâtres du monde grec. Comme certains centres oraculaires importants d'Asie Mineure, les grands sanctuaires médicaux ne cessèrent de prospérer jusqu'aux derniers jours du paganisme antique.

Les sanctuaires locaux de héros-guérisseurs sont également bien attestés, comme celui d'Amphiaraos à Oropos, à la frontière entre l'Attique et la Béotie, ou de présumés descendants d'Asclépios en Laconie (Pausanias, III, 26, 3). Le dieu lui-même était honoré dans la plupart des cités selon le rituel civique commun. A l'échelon local, l'incubation pouvait être pratiquée dans ses sanctuaires, les consultations privées se déroulant en dehors du service civique du culte. Le dieu Sérapis, pur produit de la période hellénistique et d'un syncrétisme gréco-égyptien, héritera, surtout à l'époque impériale, d'une partie des fidèles d'Asclépios.

Outre les règles générales de pureté relative à la fréquentation du sanctuaire (ni relations sexuelles, ni accouchements, ni décès dans l'enceinte sacrée), les fidèles des sanctuaires médicaux étaient astreints à des rites préliminaires, variables selon les lieux, mais qui entendaient les préparer au mieux à la nuit passée dans le sanctuaire, souvent sous un portique prévu à cet effet : ablutions, bains, sacrifices, abstinences, parfois même des jeûnes. Au matin, les prêtres étaient chargés de concrétiser les rêves des patients en leur prescrivant un traitement, si le dieu n'avait pas déjà procédé à la guérison ou si ses ordres n'étaient pas suffisamment clairs. Les sanctuaires médicaux regorgeaient d'ex-voto prenant soit la forme de la partie du corps guérie, – ce qui la maintenait sous le regard protecteur du dieu – soit celle d'une stèle portant à la connaissance du public le récit de la guérison. Gageons qu'une telle publicité dut inciter à plus d'une fraude sacerdotale...

Dans ce type de sanctuaire, l'eau était un élément fondamental et requérait parfois, comme à Épidaure ou à Gortys d'Arcadie, la construction d'un réseau hydraulique onéreux. Outre les vertus hygiéniques des ablutions et des bains recommandés aux fidèles, les qualités symboliques de l'eau comme élément purificateur et sacralisant n'ont pas peu contribué à son utilisation dans ces cultes qui alliaient croyance religieuse, charlatanerie et véritable expérience médicale (Lambrinoudakis, Ginouvès, dans Ginouvès *et al.*, 1994).

Les cultes à mystères

Les mystères forment le versant le moins communautaire de la religion grecque. La participation à ces célébrations secrètes relève d'un choix personnel, d'une initiative que dicte la recherche d'une

expérience différente du sacré et du rapport aux dieux. Les cultes à mystères n'en constituent pas pour autant une « religion » à part, qui serait totalement étrangère aux cadres habituels de la pratique religieuse. Pas plus que pour les cultes habituels de la cité, il n'est d'« église » ou d'« évangile » qui aurait érigé les mystères en structures autonomes. Comme l'a bien montré W. Burkert (1992, p. 23-27), ces cultes procèdent d'une quête de protection et de salut semblable au mouvement qui mène à la consécration d'ex-voto dans les temples : il y a une différence de degré, de profondeur, et non de nature entre l'initiant cherchant la promesse d'une vie meilleure, ici-bas et au-delà, et le fidèle ordinaire formulant un vœu pour s'attirer les faveurs d'un dieu face aux multiples incertitudes de l'existence. Comme les vœux, l'initiation pouvait être renouvelée.

Les mystères les plus prestigieux et qui donnèrent souvent, par assimilation, un cadre de référence à d'autres manifestations du genre, sont incontestablement ceux de Déméter à Éleusis (Mylonas, 1961 ; Motte, 1986 ; Burkert, 1992 a). Nés dans cette bourgade annexée par Athènes et pleinement « récupérés » par la cité dans ses célébrations officielles dès l'époque archaïque, les mystères d'Éleusis étaient censés être une fondation de la déesse, racontée dans un hymne archaïque qui lui est consacré (*Hymne pseudo-homérique à Déméter*). En deuil et en colère, Déméter était partie à la recherche de sa fille Coré, enlevée par Hadès, le dieu des Enfers. Les souverains d'Éleusis l'avaient accueillie au cours de ses pérégrinations. En reconnaissance, après avoir essayé en vain d'immortaliser leur jeune fils, elle y fit établir un temple et y instaura des « mystères » frappés du sceau du secret. Ce secret est resté bien gardé et les hypothèses sur le contenu de l'initiation sont légion. Les seules certitudes tiennent à la portée existentielle, au symbolisme agraire et au caractère visuel de la révélation (*épopteia*) qui donnait aux initiés de douces espérances pour l'au-delà. L'initiation ne reposait pas sur un savoir de type ésotérique, mais sur une expérience vécue.

Le caractère officiel des célébrations est le signe le plus clair que les mystères ne dissociaient pas les groupes successifs d'initiés de la vie religieuse de la cité. Le prestige d'Athènes n'a pas peu contribué à la faveur dont ont joui les mystères d'Éleusis pendant toute l'Antiquité, mais la qualité de l'expérience indicible vécue en ce lieu par des centaines de milliers d'hommes et de femmes, grecs et étrangers parlant le grec, humbles citoyens et empereurs romains, en est assurément le fondement essentiel, que les attaques de l'apologie chrétienne n'ont pas réussi à ternir.

Les mystères d'Éleusis ont connu très tôt un rayonnement panhellénique exceptionnel qui attira dans ce coin de l'Attique des pèlerins venus de partout. Dans une certaine mesure, les mystères des « Grands dieux » de l'île de Samothrace connurent un succès comparable. Le secret fut davantage encore sauvegardé, à tel point que le nom même de ces « Grands dieux » reste aujourd'hui un sujet de controverse (Cabires ?). Attesté dès le VII^e siècle av. J.-C., le culte bénéficia du soutien de la dynastie macédonienne et de la faveur des Romains, qui n'hésitèrent pas à assimiler les dieux de Samothrace aux Pénates (Cole Guettel, 1989). Le bénéfice escompté de cette initiation était surtout le salut en mer, comme en témoignent de nombreux ex-voto. Il s'agissait donc plutôt d'échapper momentanément à la mort que d'y placer un espoir de survie.

A côté de ces grands centres dont la vocation mystérieuse était largement connue et reconnue, de nombreux sanctuaires locaux proposaient l'initiation à l'échelle d'une cité ou d'une région. Il suffit de suivre Pausanias dans son parcours de la Grèce sous les Antonins pour voir surgir une « *téléte* secrète » au détour de nombreux chemins : les Cabires de Thèbes en Béotie (IX, 25), la Despoina de Lycosoura en Arcadie (VIII, 37, 8), Déméter et Hagna (la « pure ») à Andania en Messénie (IV, 33, 4-5), quelques exemples parmi d'autres de cultes à mystères restés trop discrets pour qu'on puisse en sonder l'exacte finalité, si ce n'est la recherche d'une proximité particulière avec la divinité par le biais d'une initiation.

Le dionysisme et ses accointances avec l'orphisme

Le sentiment exacerbé de la présence divine et le lien particulier entre les fidèles et le dieu caractérisent aussi certaines manifestations du culte de Dionysos. On regroupe généralement sous le nom grecque de « dionysisme » ce courant religieux qui a traversé la cité haut dans le temps. Pas plus que les mystères, le dionysisme ne constitue une « religion » indépendante. De l'intérieur et de l'extérieur de la cité tout à la fois, Dionysos, dieu du vin, de la folie et de l'extase, brouille les frontières entre les sexes, entre les âges, entre les vivants et les morts, entre la culture et la sauvagerie. L'histoire mythique du dieu parle de ces ambiguïtés : Dionysos est né de la cuisse de Zeus qui l'y avait placé après que Sémélé, son amante mortelle qui portait

l'enfant, eut été foudroyée pour avoir vu le roi des dieux en pleine majesté. Né deux fois, Dionysos possède des qualités humaines et divines, mais manifeste aussi des accointances particulières avec le monde animal, en particulier le taureau. Le mythe le dit encore venu de Thrace ou de Lydie et, même si l'apparition de son nom sur des tablettes en linéaire B en fait un dieu grec ancien, cette vision d'un Dionysos « étranger », « autre », confirme le sentiment de sa différence et de son « excentricité ». C'est dans les *Bacchantes* d'Euripide que la tradition littéraire a conservé l'image la plus vivante de l'irruption de Dionysos dans la vie des cités – en l'occurrence Thèbes, la cité natale de Sémélé –, accordant félicité, joie, plénitude et douceur à tous ceux qui l'acceptent, et précipitant ses opposants dans la rage meurtrière et la folie aveugle. Mais l'épineuse question du rapport des mythes de Dionysos à l'histoire de ses cultes ne cesse d'être posée (Henrichs, 1989).

La célébration du dieu à Athènes s'organise dans le cadre de fêtes hivernales réglées par la cité (les Oschophories, les Dionysies rurales, les Lénées, les Anthestéries et les Dionysies urbaines), dont certaines existent dans tout le monde grec. Certaines fêtes font intervenir des thiasés, c'est-à-dire des groupements de « ménades » (les fidèles féminines du dieu) accomplissant l'*oribaseia* (« la course en montagne ») et, d'après les mythes, l'*ômophagia* (« la manducation de viande crue »). Telles sont les *Bacchantes* que met en scène Euripide et qui exploitent les aspects les moins conventionnels du culte du dieu. La particularité de Dionysos est de questionner l'ordre établi en dévoilant les tensions et les facteurs d'excentricité. Il met en cause les voies habituelles des rapports entre dieux, hommes et bêtes, notamment par la transformation du sacrifice civique normalisé en une chasse échevelée d'un animal finalement déchiqueté et consommé cru en pleine nature. Le dieu lui-même ne se situe plus à bonne distance de ses fidèles : il en prend possession et leur insuffle une folie (*mania*) qui provoque une évaison momentanée. Les fidèles du dieu deviennent des *bacchoi*. En échappant ainsi à l'ordre social sacralisé, le thiasé dionysiaque « installe au centre de la vie publique des comportements religieux qui, sous forme allusive, symbolique ou de façon ouverte, présentent des aspects d'excentricité » (Vernant, 1990, p. 98). Il ne s'agit jamais, toutefois, d'échapper définitivement à cet ordre : Dionysos ne marginalise ses fidèles que pour mieux les réintégrer par des voies détournées. Les cultes civiques de Dionysos comportent donc à la fois des manifestations traditionnelles articulées autour des sanc-

tuaires et des fêtes, et des aspects « excentriques » illustrés, notamment, par les activités des thiasés de ménades en pleine nature. L'intégration de ces pratiques dans le cadre normatif de la religion civique laisse néanmoins ouverte la question de la spontanéité de la démarche et celle de l'accomplissement effectif de l'*ômophagia*, c'est-à-dire le problème difficile du rapport entre les ménades du mythe et celles de l'histoire (Versnel, 1990, p. 137-150).

Le vocabulaire utilisé pour désigner la pratique des thiasés relève en partie du registre des cultes à mystères (*téléte*, *orgia*) et son caractère secret renforce encore l'analogie. La question était dès lors inévitable : quelle est la nature de l'« accomplissement » dionysiaque (c'est le sens premier de *téléte*) et peut-on parler à son propos d'une eschatologie mystérieuse ? L'existence de mystères dionysiaques plus ou moins privés, avec une initiation graduée et organisée autour d'une révélation, est attestée à partir de l'époque hellénistique (Turcan, dans Moreau, 1992 ; Burkert, 1992 a, et dans Carpenter-Faraone, 1993). Mais qu'en est-il de la *téléte* des siècles précédents : s'agit-il d'une bonification de l'existence présente par un changement momentané d'état ou d'une promesse de vie meilleure pour l'au-delà ? L'alternative a été âprement débattue entre chercheurs et continue de l'être¹, car des textes récemment découverts ont relancé le débat. En Crète (Eleutherna), en Italie du Sud (Hipponion, Thourioi), en Thessalie (Pelinna) ont été mises au jour, dans des tombes, des lamelles portant des inscriptions datables du V^e au II^e siècle av. J.-C. Elles mentionnent, en des combinaisons variables, en vers ou en prose, des purifications, l'accès à un statut meilleur (*makarismos*), Perséphone et d'autres divinités des Enfers, la libération par Bacchios (c'est-à-dire Dionysos Bacchios), la topographie infernale, Mnémosyne, Gé, et des échanges de questions-réponses (Graf, dans Carpenter-Faraone, 1993). Le contexte de certains de ces documents est certainement bachique : l'une des lamelles se termine par l'évocation des *μύσται και βάχχοι*, « initiés et bacchants » auxquels se mêlera la défunte. Faut-il en déduire l'existence de mystères dionysiaques à haute époque, conférant aux initiés du dieu un statut privilégié dans l'au-delà ? Avant de répondre, il convient d'aborder un moment la « nébuleuse orphique » en Grèce.

1. Pour l'existence de mystères dionysiaques avant l'époque hellénistique : Casadio, dans Moreau, 1992 ; Burkert, 1992 a et dans Carpenter-Faraone, 1993 ; Graf, dans Carpenter-Faraone, 1993 avec des réserves ; contre : Turcan, dans Moreau, 1992. Cf. Versnel, 1990, p. 150-155.

Orphée est un personnage mythique, poète et chanteur remarquable, dont le nom servit à qualifier, dès le VI^e siècle avant notre ère, un mouvement religieux protestataire caractérisé par le refus d'absorber de la viande et par un mode de vie « pur », ascétique, prêché par des personnages marginaux et itinérants, experts en purifications pour cette vie et au-delà. Le régime végétarien était clairement en rupture avec la tradition sacrificielle de la cité et érigeait les disciples d'Orphée en courant sectaire (Detienne, 1977). Des livres circulaient aussi sous le nom du poète, regroupant des textes en contradiction avec la cosmogonie et la théogonie familières aux Grecs. Si orphisme et dionysisme ont pu se rejoindre à l'occasion, c'est par le biais de Dionysos, le dieu principal de l'anthropogonie orphique. Les Titans ont assassiné le jeune dieu après l'avoir distrait avec différents jouets. Ils ingurgitent ensuite ses membres déchetés et meurent foudroyés par Zeus qui a eu le temps de sauver le cœur de Dionysos. Des cendres des Titans, mêlées de terre, naîtront les hommes qui, par un mode de vie orphique, pourront exalter en eux la parcelle de Dionysos et se purifier de leur nature « titanesque » (Verdant, 1990). Ce récit est attesté tardivement, mais des auteurs classiques l'évoquent déjà indirectement et, dans l'*Hippolyte* d'Euripide, Thésée reproche à son fils son régime végétarien et ses attitudes de bacchant sous la direction d'Orphée (v. 952-957). Les perspectives sotériologiques du mythe de Dionysos Zagreus démembré par les Titans sont claires et le dionysisme lui doit sans doute une bonne part de ses perspectives de salut. Mais contrairement à Dionysos, l'orphisme était irrécupérable par la cité dont il contredisait les fondements mêmes, définitivement.

La *téléte*, l'« accomplissement » bachique, semble bien avoir été aussi multiforme que le dieu qui la commande, et l'on aurait tort de chercher une réponse univoque aux questions qui restent posées. Le ménadisme traditionnel, encadré par les cités, trouve sa place dans un « ici et maintenant » et ne semble guère s'être soucié de l'au-delà, hormis l'espoir un peu confus de voir se prolonger dans l'Hadès les activités du thiasos. Néanmoins, les conceptions sous-jacentes aux mystères – et singulièrement à ceux d'Éleusis –, ainsi que leur terminologie ont influencé l'« idéologie dionysiaque » de la période classique (Versnel, 1990, p. 155). Elles ont aussi préparé le terrain des expériences proprement mystérieuses des siècles suivants, dont les conceptions eschatologiques ne sont toutefois pas absolument claires (Cole Guettel, dans Carpenter-Faraone, 1993). Là où dionysisme et orphisme se sont rencontrés, au moins à partir de la fin du VI^e siècle,

l'enseignement ésotérique fondé sur une théogonie spécifique et sur une anthropogonie articulée autour de Dionysos a mené les adhérents de ces groupements « orphico-dionysiaques » très fermés à la croyance en une renaissance dont les présupposés rituels nous restent largement inconnus.

La magie

(Graf, 1994)

Depuis longtemps, le débat sur les rapports entre religion et magie est engagé, les prises de position allant d'un partage strict des deux domaines au refus du terme même de « magie », censé n'être qu'une construction d'auteurs modernes projetée sur des cultures étrangères à un tel partage¹. Une position intermédiaire consiste à faire de la religion et de la magie les deux extrémités d'un large spectre de formes hybrides, dont les différences sont d'autant moins perceptibles que l'on s'approche du centre dudit spectre (Versnel, dans Obbink-Faraone, 1991, p. 92). Tout en conservant dès lors le couple religion/magie, il faut s'interroger sur les conceptions que les anciens avaient de ces manifestations dites « magiques » et des fluctuations que leurs jugements de valeur ont pu connaître au fil du temps. Outre les sources habituelles de l'histoire ancienne (cf. *supra*), l'information essentielle sur les pratiques magiques provient des papyrus du même nom et des *defixiones* épigraphiques (*καταδέσμοι* en grec), c'est-à-dire des textes gravés surtout sur de minces lamelles de plomb et visant à « immobiliser » (*καταδέω*, en grec, *defigo* en latin), à neutraliser un adversaire personnel, quel que soit le contexte de l'opposition ou de la menace. Une spécificité des recettes magiques décrites par les papyrus et des *defixiones* est l'isolement dans lequel sont élaborées les premières et rédigées les secondes. Il s'agit là d'une différence fondamentale avec la religion civique, même dans ses aspects les plus individuels, car la plupart des actes religieux sont compatibles avec toute forme de « publicité », ce qui n'est pas, en règle générale, le cas de la « magie ». Il est révélateur, de ce point de vue, que le vocabulaire de la magie ait largement emprunté au registre des cultes à mystères, que leur caractère secret, leur recherche d'un contact privilégié avec le divin et leur processus ini-

1. Cf. H. S. Versnel, « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », dans *Numen*, 38 (1991), p. 177-197.

tiatique pouvaient sembler rapprocher du monde de la magie. Mais les cultes à mystères ont aussi une fonction communautaire et sociale. De surcroît, l'action magique est le fait d'un spécialiste professionnel marginalisé dans la société qu'il fréquente. Son objectif immédiat, souvent trivial, est clairement établi et il peut ou non, pour parvenir à ses fins, s'attirer l'aide d'auxiliaires divins ou « démoniques » (les *daimones* intermédiaires), proches du monde des morts, en les contraignant à l'aide de procédures dont la forme est apparentée au culte traditionnel (prières, libations, sacrifices). Mais cette tradition est détournée, notamment par la rupture des barrières qui séparent habituellement les règnes végétal, animal, humain et divin.

La réprobation d'Héraclite ou de Platon est très révélatrice quand elle s'adresse à ces charlatans qui accomplissent des rites secrets ou de prétendues guérisons par des purifications en s'attribuant le pouvoir de convaincre les dieux de se mettre à leur service – et même le pouvoir de les contraindre. C'est dire qu'à l'âge classique, la magie au sens que l'on vient de lui donner est incluse dans un ensemble de pratiques en marge de la cité (mystères privés, divination, purification, magie « noire »). Peu à peu, le développement de la théologie philosophique et celui de la science, notamment médicale, conduiront au dénigrement de la *mageia* dans certains milieux intellectuels, mais sans pour autant mettre leurs pratiquants « hors-la-loi » (Graf, 1994, p. 32-45). Avec le relâchement progressif du cadre communautaire très englobant de la cité classique, la pratique de la magie se poursuit, sans que nos sources permettent d'affirmer que la période hellénistique ait connu une recrudescence particulière de ces activités. Nous y reviendrons bientôt.

Le point de vue des philosophes

Les esprits éclairés, on vient de le voir, ont très tôt dénoncé les pratiques déviantes et marginales. Mais qu'en était-il de leur jugement sur la religion traditionnelle et de leur point de vue sur les mythes ? Longtemps la Grèce classique fut regardée comme le lieu privilégié de l'émergence de la « raison », la philosophie naissante s'opposant dès lors à la religion. Mais la vision anachronique d'une Grèce « des Lumières » avant la lettre s'est estompée en même temps que s'effiloçait la conception du prétendu « miracle grec ».

Les premières générations de philosophes grecs couvrent la fin de la période archaïque et le V^e siècle. Ils sont conventionnellement appelés « présocratiques » et leurs œuvres ne nous sont parvenues que sous la forme de fragments. Ils ont cherché à expliquer la cause première des phénomènes de la nature (l'eau pour Thalès, la « non-limite », *apeiron*, pour Anaximandre, le feu pour Héraclite, etc.). Loin de constituer une rupture définitive avec les traditions religieuses du temps, leur vision du monde tend au contraire à dépasser en l'épurant la conception du divin. Les critiques n'ont certes pas manqué, tant à l'égard des représentations mythologiques que de certains cultes, mais l'athéisme radical fut rare – et même très critiqué par la plupart des philosophes eux-mêmes – et l'agnosticisme n'impliquait pas le rejet de la tradition (Babut, 1974 ; Motte, 1986). La nouveauté sur le plan religieux résidait dans le fait même d'interroger la coutume et de produire un discours indépendant sur ces questions. On a vu à propos des procès d'impiété à Athènes que les accusations relevaient avant tout du souci de la cité de conserver la mainmise sur un tel discours, qui était jusqu'alors l'apanage des poètes, plus que d'une préoccupation de type « dogmatique », inexistante dans le cadre de la religion grecque.

A l'époque archaïque (milieu du VI^e siècle) remonte également l'origine du pythagorisme, un courant philosophique dont les prolongements furent importants pendant toute l'Antiquité. Pythagore, son fondateur, contrairement au légendaire Orphée pour l'orphisme, est un personnage historique, originaire de Samos et exilé en Grande-Grèce. Il fonde à Crotonne une communauté dont le genre de vie rigoureux et même ascétique n'est pas, contrairement à l'orphisme, incompatible avec une implication dans les affaires politiques et sociales de la cité. La caractéristique essentielle du pythagorisme est l'alliance étroite du mysticisme et du rationalisme. Il prône que les nombres sont les racines de toutes choses, tout en élaborant une véritable religion de salut qui voit l'âme immortelle se dégager peu à peu de la corruption terrestre pour atteindre la perfection céleste. Le pythagorisme eut notamment une influence considérable sur l'œuvre de Platon.

Cette dernière, qui est le plus ancien corpus d'écrits philosophiques conservé dans sa globalité, est remarquable à bien des égards, notamment par le cadre religieux de la pensée qui s'y déploie. Pour Platon, « le divin est l'ultime fondement de toute réalité et l'homme en porte le reflet » (*Timée*, 90 c ; Motte, 1986) : la démarche religieuse s'impose à la raison philosophante et l'anthropologie ou la science du

cosmos ne se conçoivent pas sans la théologie. La sagesse est donc inséparable de la piété, mais cette religiosité exigeante et idéale ne se double d'aucun individualisme : le philosophe est citoyen et respecte la tradition coutumière, surtout en matière religieuse. La conception platonicienne du divin intègre les notions de bonté absolue, de vérité et de justice, autant de qualités inconciliables avec les mythes où l'anthropomorphisme des dieux est insoutenable de veulerie, de médiocrité et de violence, et avec la notion commune de leur jalousie. Ainsi, à la suite de Xénophane de Colophon, Platon a dénoncé la description poétique d'un monde divin pour lui largement inconnaisable. S'il préconise la moralisation des mythes, il refuse leur interprétation allégorique en raison de leur fonction éducative, incompatible avec une quête subtile du « sens caché » de ces récits. L'allégorie, en effet, interprète le sens littéral des textes en fonction d'une signification sous-jacente, physique ou morale. Les dieux deviennent des éléments de la nature et leurs actions autant de manifestations cosmiques, à moins que les noms divins ne dissimulent des principes moraux à l'œuvre dans l'homme (Pépin, 1976²). La lecture allégorique des mythes est le produit d'un certain discours philosophique et scientifique qui n'en comprend plus le fonctionnement religieux. En dépit des anathèmes de Platon, c'est ce type d'explication qui prévaudra pour récupérer l'héritage de la mythologie grecque, dans le monde grec lui-même, dans le monde romain ensuite, et enfin dans tout l'Occident latin, jusqu'au siècle des Lumières.

La plupart des grandes écoles de philosophie des siècles suivants – le Lycée d'Aristote, le Jardin d'Épicure, le Portique des Stoïciens – élaborent, à des degrés divers, une véritable théologie qui intègre le patrimoine religieux en le réinterprétant dans le cadre d'une réflexion nouvelle. La différence de sensibilité donnera des tonalités diverses à leurs points de vue, mais les grandes lignes esquissées dès les Présocratiques se confirment, donnant sa configuration à la vision conventionnelle de la religion chez les esprits éclairés des périodes hellénistique et romaine : les œuvres poétiques sont critiquées au nom de la morale, de la raison et même de la piété, et la récupération allégorique de la tradition mythologique s'accompagne du respect des cultes coutumiers et des formes ancestrales de la piété ; si la réflexion dogmatique confine souvent à un agnosticisme réservé, la conservation du patrimoine religieux va de pair avec la volonté d'épurer et de moraliser les pratiques (Babut, 1974, p. 103).

À côté de l'allégorie, une autre voie interprétative connaîtra un certain succès, surtout à l'avènement du christianisme. On l'appelle

« évhémérisme », un nom formé sur celui d'un philosophe à la charnière des IV^e et III^e siècles av. J.-C., Évhémère de Messène¹. Dans l'île imaginaire de Panchaia qu'il décrivait dans son « utopie », Ouranos, Cronos et Zeus étaient les premiers souverains, divinisés après leur mort pour leurs bienfaits. Le philosophe entendait manifestement justifier le culte des souverains de son temps, tout en leur signifiant que la divinisation se mérite. Déjà les premiers lecteurs de son œuvre y virent un signe d'athéisme et affirmèrent que, pour Évhémère, les dieux de la tradition étaient des hommes qui avaient été puissants et qui, pour cette raison, avaient été divinisés par leurs contemporains et passaient depuis pour des dieux. Cette lecture, que l'auteur aurait sans doute récusée, reçut un large écho et passa notamment dans l'adaptation latine d'Ennius, l'intermédiaire privilégié des prétendues doctrines du philosophe de Messène. Cette interprétation de l'origine de la croyance aux dieux allait s'intégrer dans le paysage intellectuel des temps à venir.

Les périodes hellénistique et romaine : continuités, mutations et discontinuités²

Il était déjà délicat d'essayer de décrire de façon synthétique et compréhensive l'ensemble des conceptions et des pratiques du monde grec archaïque et classique. Le pari est plus difficile encore à tenir pour les périodes hellénistique et romaine, déjà effleurées çà et là au fil de la présentation. Ces périodes se présentent comme un véritable « kaléidoscope » religieux aux multiples ramifications, irréductible à un seul type d'explication. Avec les vastes conquêtes d'Alexandre le Grand à la fin du IV^e siècle, le monde grec change. L'ouverture vers l'Orient, si elle fut une donnée importante de l'histoire du bassin de l'Égée depuis les époques les plus hautes, prend alors des proportions jamais atteintes. Ses effets pourtant ne vont pas révolutionner, du jour au lendemain, les structures ancestrales de la *polis* grecque.

La tonalité de la conquête macédonienne est hellénique, non pas sur un plan politique – puisque la monarchie en est le régime de

1. Cf. M. Dubuisson, art. « Évhémérisme », dans P. Poupard (éd.), *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984, p. 555-556.

2. Cf. Stewart, 1977 ; H. S. Versnel, « Religieuze stromingen in het Hellenisme », dans *Lampas*, 21 (1988), p. 111-136 ; Versnel, 1990.

prédilection – mais bien culturel ; le respect des traditions religieuses locales prévaut et aucune politique religieuse d'envergure n'est mise en place par les nouveaux dirigeants. Les cités conservent dès lors la pratique de la religion civique des ancêtres, de plus en plus formalisée dans un cadre éducatif strict, comme l'éphébie, et dans des célébrations dont la signification « sacrée » semble se dissoudre au profit d'un symbolisme « civil ». Les communautés, qui ont perdu leur indépendance politique, agissent pour la normalisation et le maintien de leurs traditions culturelles et religieuses. Pendant les deux siècles qui suivent les conquêtes d'Alexandre, conservatisme et ritualisme prédominent largement.

Mais peu à peu, la cité n'est plus en mesure de satisfaire, comme par le passé, les besoins de solidarité entre ses membres. Elle est restée le cadre, souvent brillant et prestigieux, de la vie sociale, mais la « dépolitisation » des citoyens, désormais soumis à une oligarchie locale dépendante d'un pouvoir central, a conduit à un relâchement de la trame sociale qui en faisait la cohérence. Vont alors se multiplier des associations vouées à un culte collégial, souvent rendu dans le cadre d'une propriété privée, avec l'aval de la cité, mais sans la dimension plus largement communautaire du *koinon* archaïque et classique qui s'inscrivait dans les structures mêmes de la *polis*. L'assistance mutuelle, une sépulture décente et des honneurs funèbres motivent largement l'adhésion à ces associations nouvelles, ce qui montre bien l'affaiblissement des anciens systèmes de solidarité, dans un monde où la mobilité des personnes s'est considérablement accrue.

La vision des dieux et du monde n'est pas sortie indemne de ces mutations. Le fonctionnement social et religieux de la *polis* archaïque et classique se référait à un ordre sacré qui intégrait l'ensemble des composantes du *cosmos* dans un tout cohérent. La célébration communautaire de dieux aux compétences diversifiées s'inscrivait dans la recherche du maintien de cet équilibre profitable à tous. Le modèle « politique » de la Grèce se transformant, la vision de ses dieux va se modifier ainsi que sa conception d'un ordre sacré. La monarchie est désormais le cadre politique de référence et, au niveau local, l'évergétisme (le « bienfait » institutionnalisé : Gauthier, 1985) s'accroît. La protection et le salut deviennent une question de dépendance. Le rapport aux dieux s'en trouve bouleversé. La sollicitation des fidèles à leur égard est de plus en plus pressante et la multiplication d'épithètes évocatrices se fait l'écho du salut et de la protection immédiats qu'ils en attendent : σωτήρ (sauveur), ἐπήκοος (attentif), etc.

Dans ce contexte – auquel ressortit la divinisation des souverains dont on a déjà parlé et le succès croissant des cultes à mystères –, certains « anciens » dieux semblent plus disposés que d'autres à répondre aux nouvelles exigences. Ainsi Dionysos et Asclépios voient leurs cultes se multiplier, dans des associations plus ou moins privées pour le premier, dans des grands centres de cure pour le second. Des dieux étrangers font leur apparition, non plus au gré de l'accueil parcimonieux et réglementé des cités – qui avaient déjà admis en leur sein Cybèle, Adonis, Sabazios ou Bendis –, mais bien en fonction des aspirations nouvelles des gens. Une des divinités étrangères parmi les plus importantes est sans conteste l'Égyptienne Isis, accompagnée de Sérapis, dont le culte se répandit dans tout le monde grec à partir de la fin du IV^e siècle av. J.-C. Si les dieux du panthéon traditionnel pouvaient assumer de multiples fonctions, les prétentions d'Isis à embrasser tous les domaines de l'existence sont pourtant sans égal. Les hymnes qui énumèrent ses qualités (les *arétologies*, de ἀρετή, la « vertu ») illustrent bien la tendance « totalitaire » des grands dieux orientaux qui vont s'installer dans un monde désormais largement ouvert, offrant à leurs adorateurs une aide immédiate dans le cadre d'une relation personnelle. De telles prétentions divines ne conduisent nullement à la croyance en un dieu unique, à un « monothéisme », dont seuls les Juifs puis les Chrétiens se font les défenseurs, mais peuvent tendre vers l'« hénouthéisme »¹, c'est-à-dire la prédominance d'un dieu parmi les autres dieux (Versnel, 1990). Ce processus est favorisé à la fois par la grande plasticité du polythéisme antique et par la propension, déjà perceptible chez Hérodote au V^e siècle av. J.-C., à reconnaître un dieu familier sous le nom d'une divinité étrangère aux fonctions similaires ou à l'iconographie apparentée (c'est le procédé de l'*interpretatio*).

La famille divine s'agrandit encore avec l'arrivée d'une puissante déesse, née d'une évolution de la conception du monde : Tyché, la Destinée personnifiée et divinisée. Progressivement, la condition humaine ne dépend plus de l'équilibre entre les diverses composantes du *kosmos*, régulièrement réaffirmé par le culte, mais d'un destin inexorable qui détermine l'existence des individus et les enferme dans des lois immuables liées à la course des étoiles. Le développement philosophique d'une théologie astrale, déjà en germe chez Platon (au livre X des *Lois* et dans le *Timée*), favorise toujours davantage la conception d'un déterminisme astrologique, lequel est bien pré-

1. Terme moderne forgé sur l'acclamation εἷς θεός, « un est le dieu ».

sent, par exemple, chez les Stoïciens. Il n'est pas étonnant dès lors que l'astrologie, tant érudite que populaire, se développe aux périodes hellénistique et romaine tandis que se perpétuent des pratiques magiques ancestrales, qui permettent à la fois d'expliquer l'inconcevable et d'agir sur la nécessité. Une autre façon d'échapper au destin aveugle est de s'en remettre à des divinités puissantes, comme Isis, qui rendent l'espoir d'échapper aux oukases de Tyché en s'affirmant supérieures à elle.

Les périodes archaïque et classique se représentaient l'ordre sacré du monde en termes de différences, de frontières et de séparations à préserver sous peine de rompre l'équilibre de leurs communautés réduites. L'« excentrique », le « sauvage », l'« autre » ne faisaient ponctuellement irruption dans le quotidien que pour réaffirmer un ordre où les relations entre les dieux et les hommes étaient conçues sur le mode de la distance. Quant à la pression de la destinée, déjà présente dans l'épopée homérique, elle apparaissait parfois, dans certains épisodes mythiques, supérieure aux dieux eux-mêmes ; mais dans son quotidien, le Grec des temps anciens l'associait spontanément à une action divine (Rudhardt, 1958, p. 105-106). « Le dieu et la destinée » formaient alors un couple indissociable.

Dans un monde en profonde mutation, les notions de « centre » et de normalité se dissolvent. Le conservatisme ritualisé est une des manières de résister au mouvement et les cités grecques ne manqueront pas d'y recourir périodiquement, avec des sursauts d'archaïsme religieux jusqu'en pleine époque romaine. Mais les barrières ont cédé : les relations des hommes entre eux ont changé, le monde des dieux a évolué et le rapport que les hommes entretiennent avec lui également. Cela explique à la fois le succès de Dionysos, celui des dieux orientaux et la divinisation des souverains, mais aussi l'efflorescence progressive de tendances latentes aux époques antérieures : magie, astrologie, ésotérisme.

Et pourtant, la réaction païenne contre les attaques du christianisme situera le danger sur un front que n'aurait pas désavoué un Grec de l'époque classique : en s'en prenant aux dieux, les Chrétiens mettent en péril, à terme, la survie même des institutions et des communautés. L'imbrication du politique et du religieux conserve sa pertinence pour évaluer la religion grecque sous l'Empire romain, en comparaison d'une tout autre vision du rapport au divin. Le danger est d'autant plus grand que les penseurs chrétiens, dont un bon nombre sont d'origine païenne, tentent de s'approprier l'héritage culturel et intellectuel hellénique en le consacrant au seul vrai Dieu.

Ils rejettent dès lors la religion grecque et ses pratiques « idolâtres » pour ne conserver que la philosophie et les mythes dans leur interprétation allégorique ou évhémériste. Comme Moïse avait ordonné aux Hébreux de prendre les trésors des Égyptiens, ainsi les Chrétiens doivent s'emparer de ceux des païens (Grégoire de Nysse, IV^e siècle ; Beatrice, 1997).

La christianisation, en dépit du rejet « théorique » de l'idolâtrie, n'a pas seulement conduit à des condamnations et à des destructions (Trombley, 1993, p. 98-186). Les stratégies mises en œuvre comprenaient un volet positif, fait d'assimilations, de récupérations volontaires ou d'absorptions progressives, surtout manifestes pendant les premiers siècles. Au début du VII^e siècle encore, Grégoire le Grand conseillait à saint Augustin de Cantorbéry, qui évangélisait les Angles, de ne pas détruire les temples des idoles, mais seulement les idoles, de bénir les temples et d'y placer des reliques : « En effet, si ces temples sont bien construits, il est nécessaire et il suffit d'en changer la destination. »¹ Il faut respecter les coutumes en les récupérant et en en modifiant le sens. L'hellénisme, même dans certaines pratiques rituelles, s'est donc perpétué pendant quelques siècles encore après la conversion de l'empereur Constantin au christianisme (début du IV^e siècle). Les décisions des empereurs Théodose (fin du IV^e siècle) et Justinien (mi-VI^e siècle) viendront pourtant sonner le glas : les dieux grecs sont morts. Certains apologistes chrétiens n'ont-ils pas été jusqu'à invoquer des oracles par lesquels Apollon annonçait lui-même sa déchéance au profit du seul Dieu ? Une autre histoire commence.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie offre à la fois les références des travaux évoqués au fil du texte et des orientations de lecture. Elle ne prétend en aucun cas à l'exhaustivité, ne fût-ce qu'en raison de la très faible proportion d'articles de revues.

Travaux cités dans le texte

- Alcock S. E., Osborne R., *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, 1994.
 Alroth Br., *Greek Gods and Figurines. Aspects of the Anthropomorphic Dedications*, Uppsala, 1989 (*Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas*, 18).

1. Cité par Cl. Lecouteux, *Mondes parallèles. L'Univers des croyances du Moyen Âge*, Paris, 1994, p. 11.

- Antonetti Cl., *Les Éoliens. Image et religion*, Paris, 1990 (*Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 405 ; *Centre de Recherches d'histoire ancienne*, 92).
- Aubriot-Sévin D., *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du 1^{er} siècle av. J.-C.*, Lyon, 1992 (*Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen*, 22 ; *Série littéraire et philosophique*, 5).
- Babut D., *La religion des philosophes grecs*, Paris, 1974.
- Beatrice P. F., *Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère. Parcours méthodologiques et bibliographiques*, dans *Kemos*, 10 (1997), p. 39-56.
- Berthiaume G., *Les rôles du mageiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, 1982 (*Mnemosyne, Suppl.*, 70).
- Borgeaud Ph., *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979 (*Bibliotheca Helvetica Romana*, 17).
- Brelich A., *Religione micenea : osservazioni metodologiche*, dans *Atti e memorie del 1^o Congresso internazionale di Micenologia*, Roma, 1968, p. 919-928.
- Bremmer J., *Greek Religion*, Oxford Univ. Press, 1994 (*Greece & Rome*) [trad. all. de 1996 avec mise à jour bibliographique : *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Darmstadt].
- Brulé P., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, 1987 (*Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 363 ; *Centre de Recherches d'histoire ancienne*, 76).
- Burkert W., *Homo Necans. Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, 1983 [trad. de l'original allemand de 1972].
- Burkert W., *Greek Religion. Archaic and Classical*, Harvard, 1985 [trad. de l'original allemand de 1977].
- Burkert W., *The Meaning and Function of the Temple in Classical Greece*, dans M. V. Fox (éd.), *Temple in Society*, Winona Lake, 1988, p. 27-47.
- Burkert W. (1992 a), *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 1992 (*Vérité des Mythes*) [trad. de l'original anglais de 1987].
- Burkert W. (1992 b), *The Formation of Greek Religion at the Close of the Dark Ages*, dans *Studi italiani di filologia classica*, 10 (1992), p. 533-551.
- Buxton R., *La Grèce de l'imaginaire. Les contextes de la mythologie*, Paris, 1996 [orig. angl. 1994].
- Calame Cl., *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, 2 vol., Urbino, 1977 (*Filologia e critica*, 20).
- Calame Cl., *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, 1990.
- Carpenter Th. H., Faraone Chr. A. (eds), *Masks of Dionysos*, Ithaca, 1993 (*Myth and Poetics*).
- Cerfaux L., Tondriaux J., *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957.
- Chantraine P., Masson O., *Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs. La valeur du mot « agos » et de ses dérivés*, dans *Mélanges A. Debrunner*, Bern, 1954, p. 85-107.
- Clinton K., *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, dans *TAPhS*, 64, 3 (1974).
- Coldstream J. N., *Greek Temples : Why and Where ?*, dans P. E. Easterling, J. V. Muir (eds), *Greek Religion and Society*, London, 1985, p. 67-97.
- Colc Guettel S., *The Mysteries of Samothrace during the Roman Period*, dans *ANRW*, II, 18.2 (1989), p. 1564-1598.
- Colc Guettel S., *Theoi Megaloi. The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden, 1993 (*EPRO*, 96).
- Connor W. R., 'Sacred' and 'Secular' (*Hiera kai hestia*) and the Classical Athenian Concept of the State, in *AncSoc*, 19 (1988), p. 161-188.
- Crahay R., *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956 (*Bibl. de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège*, 138).
- De Polignac Fr., *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII^e-VII^e siècles*, Paris, 1995² [1984].

- Debord P., *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leiden, 1982 (*EPRO*, 88).
- Delcourt M., *Les grands sanctuaires de la Grèce*, Paris, 1947.
- Delcourt M., *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955 [réimpr. 1981, Payot].
- Detienne M., *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963 (*Bibl. de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège*, 165).
- Detienne M., *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977.
- Detienne M., Vernant J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.
- Detienne M., *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981.
- Detienne M., *Du polythéisme en général*, dans *Classical Philology*, 81 (1986), p. 47-55.
- Deubner L., *Attische Feste*, Berlin, 1932.
- Dietrich B., *Tradition in Greek Religion*, Berlin, 1986.
- Frontisi-Ducroux Fr., *Le dieu-masque. Une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris, 1991 (*Images à l'appui*, 4).
- Garland R. S. J., *Religious Authority in Archaic and Classical Athens*, dans *ABSA*, 79 (1984), p. 74-123.
- Gauthier Ph., *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (1^{er}-1^{er} siècle av. J.-C.)*, Paris, 1985 (*BCH, suppl.*, 12).
- Georgoudi St., *Commémoration et célébration des morts dans les cités grecques : les rites annuels*, dans *La commémoration*, Louvain-Paris, 1988, p. 73-89.
- Georgoudi St., Vernant J.-P. (eds), *Mythes grecs au figuré, de l'Antiquité au baroque*, Paris, 1996 (*Le temps des images*).
- Gérard-Rousseau M., *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma, 1968 (*Incunabula Graeca*, 29).
- Gernet L., Boulanger A., *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932 [réimpr. 1970].
- Genouès R., Guimier-Sorbier A. M., Jouanna J., Villard L. (eds), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, École française d'Athènes (diffusion de Boccard), 1994 (*BCH, suppl.*, 28).
- Graf Fr., *Greek Mythology. An Introduction*, Baltimore, 1993 [trad. de l'original allemand de 1985].
- Graf Fr., *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1994.
- Habicht Chr., *Gottmenschen und griechische Städte*, München, 1970² [1956].
- Hägg R., Marinatos N., Nordquist G. C. (eds), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth Intern. Symposium at the Swedish Institute at Athens*, Stockholm, 1988 (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, Series in-4^o, 38).
- Henrichs A., *Between Country and City : Cultic Dimension of Dionysos in Athens and Attica*, in *Cabinet of the Muses. Essays in Honour of Th. C. Rosenmeyer*, Atlanta, 1989, p. 257-277.
- Hooker J., *Cult-Personnel in the Linear B Texts from Pylos*, dans M. Beard, J. North (eds), *Pagan Priests*, Cornell Univ. Press, 1990, p. 159-174.
- Jost M., *Aspects de la vie religieuse en Grèce. Du début du 5^e à la fin du 11^e siècle av. J.-C.*, Paris, 1992.
- Kearns E., *The Heroes of Attica*, London, 1989 (*BICS, suppl.* 57).
- Lejeune M., *Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens*, dans *Hommages à G. Dumézil*, Bruxelles, 1960 (*Coll. Latomus*, 45), p. 129-139.
- Lonsdale St. H., *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, Baltimore, 1993.
- Lorau N., *Qu'est-ce qu'une déesse ?*, dans G. Duby, M. Perrot (éd.), *Histoire des femmes. 1 : L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 31-62.
- Mactoux M.-M., *La polis en quête de théologie*, dans *Mélanges P. Lévêque*, IV, Paris, 1990, p. 289-313.
- Malkin I., *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987 (*Studies in Greek and Roman Religion*, 3).

- Marinatos N., Hägg R. (eds), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London, 1993, p. 18-44.
- Martin R., Metzger H., *La religion grecque*, Paris, 1976.
- Moreau A. (éd.), *L'initiation. Actes du Colloque international de Montpellier*, 2 vol., Montpellier, 1992.
- Morgan C., *Athletes and Oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century BC*, Cambridge, 1990.
- Motte A., *L'expression du sacré dans la religion grecque*, dans *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Louvain-la-Neuve, 1986 (*Homo Religiosus*, 3), p. 109-256.
- Motte A., *Mort et renaissance dans les mystères d'Éleusis*, dans *Mort et fécondité dans les mythologies. Actes du Colloque de Poitiers organisé par le Centre de Recherches mythologiques de Paris X*, Paris, 1986, p. 71-82.
- Mylonas G., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961.
- Nilsson M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, 1906 [réimpr. anastatique en 1996 chez Teubner, avec une introduction de Fr. Graf].
- Nilsson M. P., *Geschichte der griechischen Religion (GGR)*, 2 vol., München, 1967-1974³ [1941-1950] (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, V, 2, 1-2).
- Nock A. D., *The Cult of Heroes*, dans *Harvard Theological Review*, 37 (1944), p. 141-174 [repris dans Z. Stewart (éd.), *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, p. 575-602 (réimpr. 1986)].
- Obbink D., Faraone Chr. A. (eds), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic & Religion*, Oxford, 1991.
- Osborne R., *Women and Sacrifice in Classical Greece*, in *CQ*, 43 (1993), p. 392-405.
- Parke H. W., *Festivals of the Athenians*, London, 1977.
- Parker R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983 [réimpr. 1996].
- Pépin J., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976² [1958].
- Piérart M. (éd.), « Polydpsion Argos », *Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État classique*, Paris, 1992 (*BCH*, suppl. 22).
- Préaux Cl., *Le monde hellénistique*, I, Paris, 1989³ [1978] (*Nouvelle Clio*, 6).
- Rudhardt J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958 [réimpr. Paris, 1992, avec une nouvelle introduction].
- Rudhardt J., *Le délit d'impieété dans la législation attique*, dans *Museum Helveticum*, 17 (1960), p. 87-105.
- Rudhardt J., *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, dans *Revue européenne des Sciences sociales*, 19 (1981) = *Cahiers Vilfredo Pareto*, n° 58.
- Schlesier R., *Olympische Religion und chthonische Religion*, dans U. Bianchi (ed.), *The Notion of « Religion » in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September 1990*, Roma, 1994, p. 301-310.
- Scullion S., *Olympian and Chthonian*, dans *CSCA*, 13 (1994), p. 75-119.
- Séchan L., Lévêque P., *Les grands dieux de la Grèce*, Paris, 1966 [réimpr. 1990].
- Simon E., *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Wisconsin Univ. Press, 1983.
- Smith D. R., *Hieropoioi and Hierothytai on Rhodes*, dans *AC*, 41 (1972), p. 532-539.
- Stewart Z., *La religion*, dans R. Bianchi Bandinelli (éd.), *La società ellenistica*, Milano, 1977, p. 503-616.
- Trombley F. R., *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Leiden, vol. I, 1993 (*Religions in the Graeco-Roman World*, 115).
- Verbanck-Piérard A., *Le double culte d'Héraklès : légende ou réalité ?*, dans *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Paris, 1989, p. 43-64.
- Vernant J.-P., « La société des dieux », dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 103-120.

- Vernant J.-P., *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la thusia grecque*, dans J. Rudhardt, O. Reverdin (éd.), *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Vandœuvres, 1981 (*Entretiens sur l'Antiquité classique*), p. 1-21.
- Vernant J.-P., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, 1990 (*Textes du XX^e siècle*).
- Versnel H. S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, 1 : *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden, 1990 (*Studies in Greek and Roman Religion*, 6).
- Versnel H. S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, 2 : *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden, 1993 (*Studies in Greek and Roman Religion*, 6, 2).
- Winand J., *Les Hiérothytes. Étude institutionnelle*, Bruxelles, 1990 (*Académie Royale de Belgique. Mémoire de la Classe des Lettres*, in-8°, 2^e série, 68, 4).

Orientation complémentaire

Outre *L'Année philologique*, l'indispensable outil de recherche bibliographique, il existe un guide spécialement destiné à la religion grecque, qui couvre, de manière sélective et critique, un siècle de bibliographie jusqu'en 1985 ; le premier supplément couvre les années 1986-1990 :

- Motte A., Pirenne-Delforge V., Wathclet P. (éd.), *Mentor. Guide bibliographique de la religion grecque antique*, Université de Liège, Centre d'Histoire des religions, 1992, 778 p. (*Kernos*, suppl. 2).
- Motte A., Pirenne-Delforge V., Wathclet P. (éd.), *Mentor 2 (1986-1990)*, Université de Liège, Centre d'Histoire des religions, 1998, 532 p. (*Kernos*, suppl. 6).

On dispose aussi, depuis 1988, d'une revue spécialisée :

Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique, Athènes-Liège, CIERGA. Un numéro par an reprenant des études variées et des chroniques (épigraphique, archéologique, bibliographique).

Parmi les ouvrages généraux, outre Nilsson *GGR* ; Gernet, 1932 ; Rudhardt, 1958 ; Martin-Metzger, 1976 ; Burkert, 1985 ; Jost, 1992 et Bremmer, 1994 :

- Bruit Zaidman L., Schmitt Pantel P., *La religion grecque*, Paris, Armand Colin, 1990² [1989] (coll. « Cursus »).
- Chirassi Colombo I., *La religione in Grecia*, Bari, 1983.
- Des Places E., *La religion grecque : dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, 1969.
- Easterling P. E., Muir J. V. (eds), *Greek Religion and Society*, Cambridge Univ. Press, 1985.

Et le recueil d'inscriptions grecques traduites de :

Le Guen-Pollet Br., *La vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant notre ère*, Toulouse, Presses Univ. du Mirail, 1991 (*Amphi 7. Histoire*).

Sur l'iconographie, les mythes et la religion, outre Frontisi-Ducroux, 1991 et Georgoudi-Vernant, 1996 :

- Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zürich, 1981-1997.
- La Cité des images. Religion et société en Grèce antique*, Paris, 1984.
- Durand J.-L., *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris, 1986 (*Images à l'appui*).
- Hägg R., *The Iconography of Cult in the Archaic and Classical Period*, Athènes-Liège, 1992 (*Kernos*, suppl. 1).
- Van Straten F. T., *Hiera kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden, 1995 (*Religions in the Graeco-Roman World*, 127).

Sur les mythes et la mythologie, outre Detienne, 1981 ; Rudhardt, 1981 ; Calame, 1990 ; Versnel, 1993 ; Graf, 1993 et Buxton, 1996 :

- Bremmer J. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London, 1987.
 Burkert W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979.
 Calame Cl. (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève, 1988 (*Religions en perspective*, 4).
 Calame Cl., *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne, 1996.
 Edmunds L. (ed.), *Approaches to the Greek Myth*, Baltimore, 1990.
 Gentili Br., Paioni G. (eds), *Il mito greco*, Roma, 1977 (*QUCC Atti dei Convegni*, 1).
 Saïd S., *Approches de la mythologie grecque*, Paris, 1993 (*Collection 128*).

Sur les dieux et les héros, outre Nock, 1944 ; Séchan-Lévêque ; 1966 ; Vernant, 1974 ; Borgeaud, 1979 ; Detienne, 1986 ; Kearns, 1989 ; Loraux, 1991 :

- Les grandes figures religieuses*, Paris, 1986 (*Annales litt. de l'Université de Besançon*, 329 ; *Lire les Polythéismes*, 1).
 Brelich A., *Gli eroi greci*, Roma, 1958.
 Casadio G., *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, 1994 (*Filologia e critica*, 71).
 Delcourt M., *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, 1957 [réimpr., 1982].
 Jourdain-Annequin C., *Héraclès aux portes du soir. Mythe et Histoire*, Paris, 1989 (*Annales litt. de l'Université de Besançon*, 402 ; *Centre de Recherches d'hist. ancienne*, 92).
 Otto W., *Les dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, Paris, 1981 [trad. de l'original allemand de 1929].
 Detienne M., *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, 1985 (*Textes du XX^e siècle*).
 Pirenne-Delforge V., *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes-Liège, 1994 (*Kernos*, suppl. 4).
 Sissa G., Detienne M., *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, 1989.
 Vernant J.-P., *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, 1989.

Sur des panthéons locaux, outre Antonetti, 1990 :

- Bruneau Ph., *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque romaine*, Paris, 1970 (*BEFAR*, 218).
 Graf F., *Nordionische Kulte: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Roma, 1985 (*Bibliotheca Helvetica Romana*, 21).
 Jost M., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985 (*École franç. d'Athènes. Études péloponnésiques*, 9).
 Parker R., *Athenian Religion: A History*, Oxford, 1996.
 Pirenne-Delforge V. (éd.), *Les Panthéons des cités, des origines à la Périégèse de Pausanias*, Liège, 1998 (*Kernos*, suppl. 8).
 Schachter A., *Cults of Boeotia*, 3 vol., London, 1981-1986 (*BICS*, 38, 1, 2, 4).

Sur les cadres et actes du culte, outre Rudhardt, 1958 ; Detienne-Vernant, 1979 ; Berthiaume, 1982 ; Burkert, 1983 et Aubriot-Sévin, 1992 :

- Graf F. (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel 15. Bis 18. März, 1996*, Stuttgart-Leipzig, Tübingen, 1998.
 Linders T., Nordquist G. (eds), *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, Uppsala, 1987 (*Boreas*, 15).
 Murray O. (ed.), *Symptica. A symposium on the symposium*, Oxford, 1990.
 Sourvinou-Inwood Chr., *Qu'est-ce que la religion de la polis ?*, dans *La cité grecque, d'Homère à Alexandre*, Paris, 1992 [orig. angl. 1990].

Versnel H. S. (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981 (*Studies in Greek and Roman Religion*, 2) [notamment sur la prière, les ex-voto et les hymnes].

Sur la cité dans la paix et la guerre :

- Ellinger P., *La légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, Paris, 1993 (*BCH*, suppl. 27).
 Lonis R., *Guerre et religion à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris, 1979 (*Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 238 ; *Centre de Recherches d'histoire ancienne*, 33).
 Nilsson M. P., *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951 [réimpr. 1986].
 Pritchett W. K., *The Greek State at War, III: Religion*, Berkeley, 1979.

Sur les passages, outre Calame, 1977 et Brulé, 1987 :

- Bonnechere P., *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes-Liège, 1994 (*Kernos*, suppl. 3).
 Brelich A., *Paides e parthenoi*, Roma, 1969 (*Incunabula graeca*, 36).
 Garland R., *The Greek Way of Death*, Cornell Univ. Press, 1985.
 Jeanmaire H., *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille, 1939.
 Kurtz D. C., Boardman J., *Greek Burial Customs*, Cornell Univ. Press, 1971 (*Aspects of Greek and Roman Life*).
 Vidal-Naquet P., *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1983.

Sur l'âge du bronze et les âges sombres, outre Nilsson, *GGR* ; Dietrich, 1986 ; Hägg-Marinatos-Nordquist, 1988 ; Pierart, 1992 et Burkert, 1992 b :

- Dietrich B. C., *The Origins of Greek Religion*, Berlin, 1973.
 Lévêque P., *Le syncrétisme créto-mycénien*, dans Fr. Dunand, P. Lévêque (éd.), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité. Colloque de Besançon*, Leiden, 1975 (*EPRO*, 46), p. 19-73.
 Marinatos N., *Minoan Sacrificial Ritual: Cult Practice and Symbolism*, Stockholm, 1986 (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in-8^o*, 9).
 Nilsson M. P., *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survivals in Greek Religion*, Lund, 1950² [1927].

Sur les oracles, outre Delcourt, 1955 et Crahay, 1956 :

- Flacelière R., *Devins et oracles grecs*, Paris, 1965 (« Que sais-je ? »).
 Parke H. W., *Greek Oracles*, London, 1967.

Sur l'orphisme, outre Detienne, 1977 et Vernant, 1990 :

- Borgeaud Ph. (éd.), *Orphée et l'orphisme en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, 1991.
 Brisson L., *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, 1995 (*Collected Studies*).
 West M. L., *The Orphic Poems*, Oxford, 1983.

Sur religion et philosophie grecques, outre Detienne, 1963 ; Babut, 1974 et Motte, 1986 :

- Motte A., *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles, 1973 (*Académie de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres*, 61, 5).
 Vernant J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1985³ [1965].