

Vinciane PIRENNE-DELFORGE

BANQUETER APRÈS UN *ENAGISMOS* ? RÉFLEXIONS SUR UNE NOUVELLE INSCRIPTION DE TÉOS*

RÉSUMÉ. – Une stèle mise au jour à Téos en 2016 enregistre la location, par les *neoi* de la cité, d'un *temenos* consacré à un certain Dionysas, fils de Dionysas, fils d'Athénopolis, qualifié de « héros ». Chaque année, pendant trois jours au printemps, les jeunes gens doivent accéder à l'enclos consacré pour se réunir et accomplir un rituel en l'honneur du héros, qu'évoque le verbe *enagizein*. Il s'agit d'un terme technique dont on considère depuis un bon siècle qu'il fait référence à la destruction intégrale d'une offrande dans un cadre funéraire et, par extension, héroïque. Dans le cas d'une offrande animale, l'action désignée par le verbe est généralement interprétée comme un holocauste. Or, l'inscription de Téos fait suivre ce verbe de la référence à une répartition de parts, impliquant une consommation de viande. C'est dès lors à repenser la vulgate interprétative autour du rituel-*enagizein* qu'est consacré cet article. Pour ce faire, le statut de héros du destinataire est mis en perspective et un bref rappel de l'historiographie des sacrifices « conjoncteurs » et « disjoncteurs » est proposé. Ensuite, d'autres attestations de rituels héroïques sont invoquées à titre de comparaison et l'histoire probable des usages du verbe est reconstituée. Enfin, on conclut sur la polysémie du « langage rituel » des sacrifices aux dieux et aux héros.

ABSTRACT. – A stele excavated at Teos in 2016 records the lease, by the *neoi* of the city, of a *temenos* dedicated to a certain Dionysas the son of Dionysas the

* Le point de départ de cet article est une communication présentée le 3 mai 2021 à l'Association des études grecques. Je remercie vivement Denis Rousset et Diane Cuny de m'avoir conviée à prendre la parole à cette occasion. Ma reconnaissance va également à Véronique Boudon qui a souhaité accueillir cette contribution dans la *REG*. Pour leurs pertinentes remarques et suggestions, je remercie très vivement mes collègues Jan-Mathieu Carbon, Gunnel Ekroth et Robert Parker. Je reste évidemment seule responsable du produit fini.

son of Athenopolis, described as a “hero”. For three days each year in the spring, the *neoi* must enter the sacred precinct to gather and perform a ritual for the hero, which is qualified by the verb *enagizein*. For over a century, this technical term has been thought to refer to the complete destruction of an offering in a funerary and, by extension, a heroic setting. In the case of an animal offering, the action designated by the verb is generally interpreted as a holocaust. However, in the Teos inscription, this verb is followed by a reference to a distribution of portions, implying that meat was eaten. The article is devoted to rethinking the common interpretation of the *enagizein*-ritual. For this purpose, the heroic status of the recipient is set into perspective and a brief overview of the historiography regarding “conjunctive” and “disjunctive” sacrifices is proposed. Next, other attestations of heroic rituals are invoked as comparisons and the probable history of the use of the verb is reconstructed. Finally, a few concluding words emphasise the polysemy of the “ritual language” of the sacrifices for gods and heroes, respectively.

En 2016, des fouilles menées sur le site de la cité ionienne de Téos ont mis au jour une stèle portant un texte remarquable, tant par son état de conservation que par son contenu. L’inscription reprend les principaux éléments d’un contrat de bail réglementant l’usage du *temenos* d’un héros du nom de Dionysas. La publication du document est intervenue avec une rapidité dont il faut louer nos collègues Mustafa Adak et Konrad Stauner puisque, dès 2018, il était à la disposition de la communauté scientifique dans la revue *Philia*. Leur généreuse célérité a permis à Christopher Jones de publier, dans une des livraisons de la *ZPE* de 2019, une réflexion préliminaire sur le culte héroïque évoqué par le texte¹. C’est à poursuivre et à approfondir cette première approche qu’est consacré le présent article.

En effet, l’inscription, datée de la première moitié du II^e siècle avant notre ère par les éditeurs², fait mention d’un sacrifice héroïque évoqué par le verbe *ἐναγίζειν* suivi du datif *τῷ ἥρωι*, le tout assorti d’une distribution de « parts ». Or, la plupart des études sur le champ sémantique de ce verbe considèrent qu’il signifie la combustion intégrale de l’offrande sacrificielle, interdisant par là-même le prélèvement de parts quand c’est un animal qui est offert et, *a fortiori*, toute consommation de viande. S’il s’avère que le rituel évoqué par l’inscription a bien des

¹ ADAK – STAUNER (2018). Alors que le culte héroïque est au centre de son analyse, JONES (2019) ignore curieusement tous les travaux récents sur le sacrifice héroïque, dont EKROTH (2002), pourtant essentiel et mentionné par les éditeurs dans leur commentaire (p. 18). – Je remercie Denis Rousset de m’avoir transmis ses réflexions sur l’inscription, dans le manuscrit du résumé de son séminaire 2019-2020 à l’EPHE alors sous presse. C’est du texte légèrement amendé par C.P. Jones que sont tirées les citations en grec.

² ADAK – STAUNER (2018), p. 2. ROUSSET (2021), p. 136, fait l’hypothèse d’une datation dans la deuxième moitié de ce même siècle.

conséquences alimentaires, un point fondamental de notre compréhension des sacrifices héroïques doit être revu ou, à tout le moins, précisé. Dès lors, après un bref résumé de l'inscription (1), il s'agira de cerner le profil du héros honoré dans l'enceinte mise en location (2), de circonscrire le sens du verbe *ἐναγίζειν* sans *a priori* (3), de scruter la procédure sacrificielle concernée en convoquant des parallèles (4), avant de conclure en tirant les conséquences de ce dossier sur le langage sacrificiel que structurent à la fois les gestes accomplis et les mots qui les désignent (5).

1. L'inscription

Au cœur du document se trouve le *temenos* d'un certain Dionysas, fils de Dionysas, fils d'Athénopolis, mis en location par l'intermédiaire de deux hommes désignés par les *neoi*, à savoir le collège des jeunes gens sortis de l'éphébie, et par « ceux qui participent aux activités du gymnase³ ». Cette location est consentie à perpétuité et permettra aux *neoi* de percevoir 150 drachmes de rente chaque année (lignes 1-6). Une fois ce préambule énoncé, le reste de l'inscription concerne essentiellement les devoirs du preneur de bail, dont le détail, hormis l'un des attendus de l'accord, n'est pas indispensable au présent propos. Passons toutefois en revue les points saillants du document pour une brève mise en contexte.

Le *temenos* de Dionysas est un terrain circonscrit par des bornes et associé au culte pour un héros⁴. À cette propriété viennent s'ajouter une maison et des abris couverts dont le locataire doit réparer le toit ou qu'il doit reconstruire si nécessaire. Si des abris faisaient bien partie du *temenos*, ce n'était pas le cas de tous les éléments mis en location, comme l'indiquent certaines formulations du texte⁵. Enfin, l'inscription mentionne l'échelonnement des paiements et l'obligation pour le locataire de faire graver le contrat de manière lisible sur une stèle à

³ Lignes 2-3 : ὑπὸ τῶν νεῶν καὶ τῶν μετεχόντων τοῦ γυμνασίου.

⁴ Lignes 4-5 : τὸ τέμενος τὸ Διονυσᾶδος τοῦ Διονυσᾶδος τοῦ Ἀθηνοπόλειδος; ligne 15 : τοὺς παραδοθέντας αὐτῶι ὄρους. Sur l'évolution du sens de *temenos*, depuis la terre prélevée en prérogative pour un roi ou tout autre personnage important, jusqu'à l'enceinte consacrée, voir CASEVITZ (1984), p. 85-87.

⁵ L'expression récurrente qui associe le *temenos* à « ce qui est loué en même temps que lui » (ligne 14 : τὸ τέμενος καὶ τὴν συμμισθουμένην οἴκησιν ; lignes 31-32 : ἐκ τοῦ τεμένους καὶ τῶν συμμισθωμένων, cf. 36-37) laisse entendre que la propriété des bailleurs (les *neoi*) excédait le seul *temenos* : la maison et certains des abris lui étaient associés sans en faire partie. En revanche, d'autres structures du même type devaient s'élever dans le *temenos* lui-même (lignes 15-16 & 17-18 : ... καὶ ἐπισκευᾷ τὰ δεόμ[ε]να τῶν στεγνῶν ... ἐπισκευᾷ δὲ καὶ τὰ ἐν τῶι τεμένει... ; lignes 32-33 : τι τῶν στεγνῶν ἢ τῶν ἄλλων τῶν ἐν τῶι τεμένει). Pour une analyse de ces différents éléments, voir ROUSSET (2019) et (2021), qui étudie notamment la composition du lieu et la topographie locale.

ériger à l'entrée de l'*alsos* de Dionysos⁶. Le tout se referme sur le rappel du montant de la location, l'identité du locataire et celle des témoins⁷. On ignore quelles activités économiques étaient associées au terrain et à ses annexes⁸.

Quant au culte lui-même, le document y fait brièvement référence parce que la pratique rituelle requiert elle aussi des obligations de la part du preneur de bail⁹. Au milieu des injonctions réaffirmées à réparer, à reconstruire et à payer ce qui doit l'être, une contrainte d'une autre nature vient s'imposer à lui : l'accès au *temenos* doit être rendu possible pendant trois jours chaque année au printemps, permettant aux jeunes gens « de se réunir, d'ἐναγίζειν pour le héros et de partager les parts » (lignes 23-25 : συνείναι... ἐν τῷ τεμένει ἡμέρας τρεῖς καὶ ἐναγίσαι τῷ ἥρωι καὶ διανέμειν τὰς μερίδας¹⁰). Une amende viendra sanctionner chaque manquement à ces injonctions. Ni l'accès au sanctuaire, ni la tenue du rituel ne peuvent être entravés. La référence à la distribution des parts laisse entendre qu'un animal sacrificiel (au moins) devait être offert au héros à chaque printemps. Dans un contrat de location où elle ne s'impose pas, la mention d'une distribution de viande laisse entendre que se tenait sur place un repas auquel le locataire ne pouvait pas non plus s'opposer.

2. Dionysas, fils de Dionysas, comme ἥρωος

Avant d'en venir au rituel proprement dit, le profil du destinataire de l'opération mérite de retenir l'attention. Il est peu douteux que le héros en question soit Dionysas lui-même, que le génitif de son nom désigne comme celui à qui le *temenos* est consacré¹¹. Il était probablement enterré là, comme on le verra par la suite. En effet, à partir du III^e siècle avant notre ère, le terme de ἥρωος connaît une extension de

⁶ ROUSSET (2021), p. 137-138, commente la curieuse précision στήσει δὲ καὶ στήλην εἰς τὸ ἄλσος τοῦ Διονύσου ἐν ἐμβατήρι (ligne 43). Il y voit un « seuil » plutôt que la « mortaise » choisie par JONES (2019). Le terme de « seuil » est peu compatible avec l'ensemble ouvert que devait être l'*alsos*. En revanche, l'*embatēr* était peut-être l'un des éléments qui délimitaient l'*alsos* de Dionysos, dont son entrée. Voir le parallèle contemporain de l'inscription *Agora XIX. Leases*, L 4b, lignes 15-17. Je remercie Jan-Mathieu Carbon pour la discussion sur ce point.

⁷ Lignes 43-58.

⁸ ADAD – STAUNER (2018), p. 7 ; ROUSSET (2019) ; (2021), p. 137 : les *στεγνά* « sont des abris ... qui sont souvent en relation avec l'exploitation agricole ou artisanale ».

⁹ Pour des parallèles athéniens de ce type de contrat, voir ARNAOUTOGLU (2003), p. 112 et note 85. Cf. aussi *CGRN* 96, lignes 11-23 (Cos, vers 325-300).

¹⁰ Voir *infra* p. 274.

¹¹ JONES (2019), p. 112 ; ROUSSET (2019-2020). Oscillations chez ADAK – STAUNER (2018), p. 7, 18. – Sur les différents types de lieux de culte héroïque, voir KADER (1995). Sur le monument funéraire comme *hērōon*, voir CANEVA – COPPOLA (2020), § 14-15.

ses usages, surtout en contexte funéraire¹². Jusque-là, un héros était surtout un défunt d'un passé plus ou moins imaginaire, enraciné dans un territoire donné et honoré par un groupe ou une communauté de taille variable¹³. En revanche, aux périodes hellénistique et surtout romaine, certaines familles choisissent d'héroïser des défunts de leur parenté, tandis que des groupes non familiaux font de même pour certains de leurs membres disparus¹⁴. De telles pratiques se reflètent dans la présence croissante des héros dans l'épigraphie funéraire, que ce soit par le simple usage du terme dans des épitaphes ou par l'apparition, en certains lieux, du verbe ἀφηρωϊζειν, « héroïser », et du substantif ἀφηρωϊσμός, « héroïsation »¹⁵. La manifestation la plus visible de cette évolution est la mise en place de véritables lieux de culte, associés ou non à une sépulture.

C'est le cas de ce que nous appelons des fondations cultuelles familiales¹⁶, comme celle qu'instaure sur l'île de Théra, à la charnière des III^e et II^e siècles avant notre ère, une certaine Épiktéta pour son mari, ses enfants et, le moment venu, pour elle-même. Un Mouséion accueille, outre les Muses, les statues des défunts de la famille, qualifiés de héros¹⁷, et leurs ἥρωα associés au Mouséion mais enclos dans un *temenos* spécifique¹⁸. La parenté se réunit pendant trois jours chaque année et offre des sacrifices du type θυειν aux déesses le premier jour et aux héros les jours suivants. Aucune distinction de vocabulaire n'intervient pour désigner le rituel réservé aux unes et aux autres, même si le terme ἥρωον laisse entendre que les défunts étaient bien enterrés dans l'enceinte qui leur était réservée et où s'élevaient également des statues¹⁹.

¹² Voir CANEVA – COPPOLA (2020) et sa copieuse bibliographie.

¹³ Dans une bibliographie pléthorique, j'épinglerai BOEHRINGER (2001) ; JONES (2010), EKROTH (2007) et (2015) ; PARKER (2011), p. 103-123.

¹⁴ GRAF (1985), p. 129-135 ; HUGHES (1999) ; JONES (2010), p. 48-65 ; (2019), p. 114 ; CANEVA – COPPOLA (2020).

¹⁵ Il faut toutefois distinguer la pratique discursive de la pratique rituelle : EKROTH (2015), p. 386-387 ; CANEVA – COPPOLA (2020), § 39-43 (sur *hērōs* dans les inscriptions funéraires privées). Sur le vocabulaire de l'héroïsation, voir HUGHES (1999), p. 170 et note 17 ; CANEVA – COPPOLA (2020), § 16-21.

¹⁶ LAUM (1914), p. 157 (« *Familienvereine* ») ; CAMPANELLI (2012). Cf. CARBON – PIRENNE-DELFORGE (2013).

¹⁷ *IG XII 3*, 330, lignes 36, 43, 45, 58, 67, 114, 124, 125, 152, 185, 188. Soulignons que l'île de Théra est le lieu où est attesté le plus grand nombre d'inscriptions recourant au verbe ἀφηρωϊζειν (*IG XII 3*, 281, 288, 864-877, 894-932, etc.).

¹⁸ *IG XII 3*, 330, lignes 14-15 : ... κατασκευάζει ... τὸ Μουσεῖον καὶ θέμεν τὰς ἱεραίας Μούσας καὶ τὸς ἀνδριάντας καὶ τὰ ἥρωα ; 42-43 : μήτε ... τὸ Μουσεῖον μήτε τὸ τέμενος τῶν ἥρωιον (cf. lignes 35-36, 43, 45, 58). Sur l'espace sacré ainsi fondé, voir WITTENBURG (1990), p. 139-143.

¹⁹ *IG XII 3*, 330, lignes 113-126, pour les sacrifices ; lignes 13-15, pour les ἥρωα, et 43-45, pour les statues qui ne peuvent être vendues : « ni celles qui sont dans le Mouséion, ni celles dans l'enceinte des *hērōa* ». Sur cette inscription, voir aussi *infra*, p. 287, n. 104.

Quelques décennies plus tard, à la fin du II^e siècle, à Aigialè d'Amorgos, un certain Kritolaos instaure un culte pour Aleximachos, son fils décédé, et le document qui enregistre cette fondation évoque explicitement l'héroïsation du jeune homme²⁰. Dans ce cas précis, les frontières entre l'initiative exclusivement familiale et la dimension civique de l'hommage se brouillent²¹. C'est en effet la cité qui vote l'héroïsation d'Aleximachos et reçoit un dépôt de 2 000 drachmes dont les intérêts serviront à couvrir les frais de l'hommage annuel réservé au jeune héros. Il s'agit du sacrifice d'un bœuf suivi d'un banquet et de concours dont les prix sont les parts de la viande d'un bélier égorgé devant la statue d'Aleximachos érigée dans le gymnase²². Il n'est pas question de tombeau dans ce document et une lacune malencontreuse ne permet pas de reconstituer le contexte exact du sacrifice du bœuf²³ : l'hypothèse la plus plausible consiste à identifier le jeune héros comme destinataire du rituel, mais le détail de l'opération nous échappe.

La pratique hellénistique et romaine de l'héroïsation des défunts a parfois été vue comme « un honneur presque banal, sans portée religieuse²⁴ », voire une simple « affaire de politesse²⁵ ». De telles affirmations sont contredites par la mise en place d'honneurs culturels publics²⁶, fussent-ils à l'initiative de particuliers, comme à Amorgos, ou l'établissement de véritables fondations culturelles susceptibles d'associer des défunts héroïsés à des divinités de plein exercice, comme les Muses, filles de Mnémosyne, pour la famille d'Épiktéta²⁷. Le souhait que soit préservée la mémoire des défunts à l'échelle d'un groupe ou d'une communauté tout entière, et la stratégie d'auto-représentation des familles sont deux aspects, indissolublement liés, du succès croissant du profil héroïque. Quant aux figurations de l'au-delà qui pourraient l'avoir inspiré, aucun changement fondamental n'est perceptible dans la documentation

²⁰ IG XII 7, 515, ligne 6 : τὸν ἀφηροῖσμον τὸν Ἀλεξιμάχου τοῦ Κριτολάου.

²¹ HELMIS (2003), p. 464, 472-479 ; EKROTH (2015), p. 391-392. D'autres cas chez HUGUES (1999), p. 169-170.

²² IG XII 7, 515, lignes 42-49 (sacrifice du bœuf et procession), 49-74 (banquet deux jours de suite), 74-86 (immolation du bélier et cuisson des viandes, concours le jour suivant avec la viande du bélier comme prix).

²³ Il semble s'agir d'une maison particulière à la ligne 45.

²⁴ FOUART (1918), p. 144-151. La citation est à la page 146.

²⁵ KURTZ – BOARDMAN (1971), p. 299 : « ... more a matter of politeness than admission of positive heroization ». D'autres exemples d'affirmations du même type chez GRAF (1985), p. 128, note 55.

²⁶ Sur les diverses gradations des honneurs culturels publics mis en place par les cités, voir l'analyse approfondie de FRÖHLICH (2013).

²⁷ CGRN 152, lignes 113-114, 119, 123-124, 130, 133, 152, 179. Les études citées à la note 13 font droit à la complexité du phénomène, dont FARNELL (1921) avait déjà souligné la dimension proprement religieuse (p. 361-372). Cf. GRAF (1985), p. 131-133 ; JONES (2010), p. 53 ; CAMPANELLI (2012), p. 77.

sur ce point²⁸. La différence semble bien être davantage de degré (l'extension à un certain nombre de défunts récents) que de nature (une modification des conceptions eschatologiques²⁹) dans les processus d'héroïsation de ces périodes.

Qu'en est-il des implications rituelles de l'attribution plus généreuse du statut de héros à des défunts ? La question est essentielle pour interpréter le profil *post-mortem* de Dionysas à Téos. Afin d'y répondre, il convient de dépasser, dans la hiérarchie des immortels et des mortels, la structuration à trois éléments, *dieux – héros – hommes*, attestée par les textes littéraires depuis le v^e siècle avant notre ère³⁰. Comme l'a bien montré Gunnel Ekroth dans sa remarquable analyse des sacrifices héroïques, une catégorisation fine des destinataires potentiels d'une offrande sacrificielle identifie cinq niveaux et non trois. Le schéma que je lui emprunte³¹ souligne les intersections entre des statuts qui ne sont pas une affaire d'ontologie, et encore moins de théologie dogmatique, mais bien la conséquence de l'élaboration rituelle elle-même :

God/God
God/Hero
Hero/Hero
Hero/Deceased
Deceased/Deceased

Ce tableau appelle quelques précisions. Dès les premiers usages cultuels du terme, le *hērōs* est conçu par les Grecs comme un être humain ayant vécu un certain temps sur terre avant de mourir et d'acquérir une capacité d'interagir avec les vivants, autour de sa tombe, réelle ou supposée³². Ce genre d'intervention attendue ou redoutée requiert des marques de déférence à son égard, afin d'attirer sa bienveillance ou de

²⁸ CANEVA – COPPOLA (2020), § 40, 44-48. Sur d'éventuels changements en termes d'individualisation des pratiques, voir WALDNER – GORDON – SPICKERMANN (2016), et tout particulièrement les articles de Matylda Obryk et Veit Rosenberger.

²⁹ Une hypothèse défendue par BOYANCÉ (1972), p. 330-334.

³⁰ E.g. Pindare, *Ol.* II, 2 ; Antiphon, 1, 27 ; Isocrate, *Évagoras* (9), 39 (sous la forme θνητός, ἡμίθεος, ἀθάνατος) ; Aristote, *Du monde*, 400b 22-23 (sous la forme θεοί, ἥρωες, κεκμηκότες). Voir RODRIGUEZ MORENO (2001) ; BREMMER (2006), p. 19. La notion de δαίμων vient compliquer le tableau, mais on ne s'y arrête pas ici.

³¹ EKROTH (2002), p. 330.

³² Sur l'émergence des cultes héroïques, la synthèse d'EKROTH (2007), p. 100-103, offre un panorama aussi commode que pertinent. Sur la question de savoir si un culte peut être qualifié d'« héroïque » avant même que le terme de héros ne soit utilisé pour en désigner le destinataire, voir BREMMER (2006).

désamorcer sa malignité. Le statut de défunt du héros semble alors induire des rituels de type funéraire, susceptibles d'être associés à un sacrifice sanglant³³. Toutefois, dans un grand nombre de cultes héroïques à des défunts d'un passé révolu, voire très ancien, le statut de héros ne donne pas nécessairement lieu à des rituels différents de ceux des dieux. Les gestes posés en leur honneur n'ont alors plus rien de funéraire, si ce fut jamais le cas³⁴, et les frontières entre mortalité et immortalité se brouillent immanquablement. Nombre de sanctuaires consacrés à ce type de héros sont d'ailleurs dépourvus de sépulture³⁵. Quand une inscription prévoit, pour de tels destinataires, l'accomplissement d'une *thusia* – un sacrifice sanglant de type alimentaire –, le destinataire de l'offrande est conçu par ceux qui l'honorent comme « un dieu en mode mineur³⁶ ». Parmi d'autres exemples, épinglons celui du « Héros médecin » à Athènes qui, au III^e siècle avant notre ère, en dépit de son titre officiel de ἥρωας, est appelé θεός dans l'inscription qui organise le traitement et la gestion des offrandes de son sanctuaire³⁷. Dans le tableau ci-dessus, cette figure relève de la deuxième catégorie des destinataires cultuels (*god/hero*) : ni dieu ni héros « chimiquement purs » (qui occupent en théorie les niveaux 1 et 3 du tableau), mais une entité supra-humaine à l'intersection des deux.

À partir de la période hellénistique, l'extension du titre de héros pour désigner certains défunts contemporains de ceux qui les honorent – ou presque – rendent les frontières rituelles entre mortalité et

³³ C'est la fameuse catégorie de « chthonien » qui a été mobilisée pendant des décennies pour désigner tant les destinataires héroïques et certains dieux que les rituels eux-mêmes. Sur ce point, voir l'important ouvrage collectif dirigé par Robin Hägg et Brita Alroth, et qui réunit les diverses voix du débat : HÄGG – ALROTH (2005). Sur la distinction possible entre offrande à la tombe (sans sacrifice animal) et sacrifice héroïque (avec animal) à la suite des restrictions somptuaires autour des funérailles, voir RUDHARDT (1992 [1958]), p. 238-239.

³⁴ Un passage de Pausanias (VI, 9, 8-9) est révélateur de ce point de vue. L'athlète Kléomédès d'Astypalaia avait fait tomber le toit de l'école de sa cité et tué tous les élèves. Poursuivi pour être lynché, il avait disparu après s'être caché dans un coffre. Interrogée à ce sujet, la Pythie aurait déclaré qu'il était le dernier des héros et qu'il fallait l'honorer par des *thusiai* puisqu'il n'était plus mortel (ὑστατος ἥρώων Κλεομήδης Ἀστυपालαιεύς ἰδὼν *thusiais* τιμᾶθ' ὡς οὐκέτι θνητὸν ἐόντα). Kléomédès n'est pas un *hero/deceased*, mais un *hero/hero*.

³⁵ Le sanctuaire du héros délien Anios est exemplaire de cette situation. Cette fois, on a affaire à un *god/hero*, puisque des tessons mis au jour dans son sanctuaire l'identifient assurément comme *theos* : voir PROST (à paraître).

³⁶ L'équivalent français de l'expression « *god in a small way* » très joliment forgée par Arthur Darby Nock : NOCK (1944), p. 165. Cf. JONES (2019), p. 111 : « ... '*hero*' in the sense of *minor divinity* ».

³⁷ IG IP² 839, ligne 1 : ἥρωι ἱατρῶι (cf. aussi la ligne 48) ; ligne 17 : τοῦ ἥρωος τοῦ ἱατροῦ ; lignes 19-20 : [ἀνά]θ[η]μα τῷ θεῶι (cf. aussi la ligne 33) ; lignes 36-37 : ἀπὸ τῶν ἀναθημάτων ἥρωι[ι] ἱατρῶι ; lignes 45-46 : θῦσαι δὲ τῷ θεῶι ἀρεστήριον ; ligne 54 : [ἐ]ν τ[ῶι] τοῦ ἥρωος τοῦ ἱατροῦ.

immortalité moins poreuses : la tombe et la mémoire vive du groupe, qu'il soit familial ou autre, sont là pour rappeler la place spécifique du défunt dans la hiérarchie des êtres. Toutefois, si le processus s'intensifie à ce moment-là, il n'est pas totalement nouveau³⁸. Il suffit de rappeler, à la période classique, les honneurs culturels rendus « comme à un héros » au général lacédémonien Brasidas à Amphipolis, tel que les décrit Thucydide³⁹. De surcroît, ce type d'hommage sacrificiel s'inscrit dans la continuité du culte des fondateurs de cités de la période archaïque, ensevelis et honorés sur l'agora⁴⁰. En fonction du tableau ci-dessus, ce type de figure culturelle assume le profil d'un *hero/deceased*.

Sur cet arrière-plan, qu'en est-il de Dionysas, fils de Dionysas, fils d'Athénopolis à Téos ? En tant que défunt auquel le groupe des *neoi* et ceux qui fréquentent le gymnase vouent des honneurs culturels héroïques, il fait lui aussi partie de la catégorie des *heroes/deceased*. Malheureusement, nous ne connaissons rien du processus qui a abouti à son héroïsation. S'agit-il d'un bienfaiteur du gymnase et de ses usagers ? S'agit-il, à l'image d'Aleximachos d'Amorgos, d'un *neos* disparu prématurément ? Toute tentative de réponse à ces questions risque de verser dans la spéculation, même s'il serait tentant d'y reconnaître plutôt un jeune défunt⁴¹.

3. Ἐναγίζειν : pratiquer un holocauste ?

3.1. Interroger la vulgate

Le verbe Ἐναγίζειν, qui apparaît à la ligne 24 de l'inscription de Téos, est généralement compris par les modernes comme une référence à la combustion intégrale d'une offrande⁴². S'il s'agit d'une offrande animale, le processus désigné de la sorte exclut toute découpe à des

³⁸ FRÖHLICH (2013), p. 238-250.

³⁹ Thuc., V, 11 (voir *infra*, p. 281 pour le texte). Cf. EKROTH (2002), p. 184-196, avec d'autres cas du même type. Sur l'héroïsation des soldats morts à la guerre, voir aussi CURRIE (2005), p. 89-119.

⁴⁰ L'étude désormais classique sur le culte des fondateurs est MALKIN (1987), p. 189-266, spécialement p. 228-232 sur Brasidas.

⁴¹ C'est aussi l'hypothèse de JONES (2019), p. 112. Fritz Graf souligne que, quand l'âge du défunt « héroïsé » est connu, ce sont souvent des enfants et des adolescents : GRAF (1985), p. 131-132. Mais les évergètes ne sont pas en reste, comme il le montre également (p. 132-133). Sur ce dernier point, voir aussi FRÖHLICH (2013). Quant à l'usage du patronyme (que l'on retrouve à la ligne 52 de l'inscription pour identifier le locataire), s'il n'est pas fréquent en soi, il est attesté par exemple en Carie à la basse époque hellénistique et ne peut donc guère servir de fondement à l'identification du profil de Dionysas. Voir, e.g., LAFLI – BRU (2018), p. 50-51 ; SEG 4, 186.

⁴² Parmi les études classiques sur le sacrifice grec, on citera RUDHARDT (1992 [1958]), p. 238-240 ; CASABONA (1966), p. 206-210. – L'étude la plus complète sur ce champ sémantique

fins de consommation⁴³. Dans le cas des libations, auxquelles le verbe peut parfois s'appliquer, on considère que le liquide devait être entièrement répandu. Ainsi Gunnel Ekroth écrit-elle, au terme de développements approfondis sur le champ sémantique du verbe et de ses dérivés, que ce vocabulaire impliquait « ... *a sacrifice not followed by collective dining. Presumably the offerings at an enagizein sacrifice were destroyed in one way or another*⁴⁴ ». Ceux qu'intéresse le sacrifice grec souscrivent largement à cette affirmation, ancrée dans une historiographie séculaire⁴⁵ qui l'a érigée en quasi-évidence. Un des nombreux intérêts de l'inscription de Téos est de montrer les limites d'une telle évidence et de mener à sa réévaluation. Voyons de plus près les lignes 20 à 26 du texte, où apparaît l'une des plus anciennes attestations épigraphiques du verbe qui nous intéresse⁴⁶ :

οὐ

κωλύσει δὲ οὐδὲ εἰς τὸ τέμενος εἰσίνειν κατὰ τὴν θύραν τὴν φέρουσαν ἐπὶ τὸ λαμπαδεῖον τοὺς ἀποδεικνυμένους προστάτας ὑπὸ τῶν νέων καθ' ἕκατον ἔτος ἕαν βούλωνται τοῦ ἔαρος συνεῖναι

24 ἐν τῷ τεμένει ἡμέρας τρεῖς καὶ ἐναγίσαι τῷ ἥρωι καὶ διανέμειν τὰς μερίδας. ἕαν δὲ κωλύση, ἀποτείσει τοῖς κωλυθεῖσιν καθ' ἑκάστην κώλυσιν πρόστιμον δραχμάς τριάκοντα.

Il (le locataire) n'empêchera pas d'accéder à l'enceinte consacrée, par la porte menant au porte-torches⁴⁷, les préposés désignés par les jeunes gens chaque année, s'ils souhaitent se réunir trois jours au printemps dans l'enceinte consacrée,

et ses implications est l'ouvrage d'EKROTH (2002), surtout p. 74-128. Cf. déjà PFISTER (1912), p. 466-480.

⁴³ Dans le cas d'un holocauste, des découpes préalables étaient probablement pratiquées afin de faciliter la combustion de la bête. À ce sujet, voir SCULLION (2009) ; EKROTH (2017), p. 50, et EKROTH (à paraître).

⁴⁴ EKROTH (2002), p. 89. PARKER (2005), p. 39 : « *The main if not the sole difference between the practices indicated by the two words [thuein et enagizein] is generally thought to be that enagismata were burnt whole, not eaten.* » Cf. PIRENNE-DELFORGE (2018), p. 72-73, où j'écrivais que « pour une bonne part, les *enagismata* relèvent donc de la catégorie de ce que nous appelons de manière fort lâche des holocaustes ». Le présent article, en forme de palinodie, montre que l'expression « pour une bonne part » était une réserve bienvenue, mais encore trop frileuse.

⁴⁵ E.g. WASSNER (1883), p. 6-7 ; STENGEL (1920), p. 143 (*tabu facere*). Sur cette historiographie bien connue, liée à l'opposition entre ce qui est « olympien » et « chthonien », voir *supra*, note 33.

⁴⁶ EKROTH (2002), p. 75-82, pour le dossier épigraphique des termes de ce champ sémantique, auquel il faut ajouter une inscription mutilée du II^e siècle, provenant peut-être d'Erythrées et publiée en 2002 par Peter Herrmann. S'y trouvent juxtaposés, sans que le contexte puisse être restitué, des *θυσίαι* et des *ἐναγισμοί* (IG XII 6.2, 1197, ligne 13 ; cf. SEG 52, 1146).

⁴⁷ J'ai conservé la traduction littérale de « porte-torches » (cf. I.Eleusis 140, ligne 15, où il s'agit de mobilier) plutôt que d'y voir « *the torch-house* », comme JONES (2019), p. 110, ou de laisser *λαμπαδεῖον* en l'état, comme le font les éditeurs, avec le commentaire p. 17-18, où ils penchent pour un lieu de conservation des torches.

ἐναγίζειν au héros et distribuer les parts. S'il les en empêche, il paiera à ceux qui ont été empêchés, pour chaque entrave, une amende de trente drachmes.

Trois infinitifs sont régis par la forme verbale βούλωνται de la ligne 23 : συνεῖναι, ἐναγίσει, διανέμειν. Le contraste entre l'usage de l'infinitif présent pour les verbes exprimant la réunion (συνεῖναι) et la distribution (διανέμειν), alors qu'ἐναγίσει est à l'aoriste, montre que la chronologie est essentielle dans l'évocation de ces différentes opérations⁴⁸ : le rite-ἐναγίζειν est un acte ponctuel, tandis que la réunion elle-même est susceptible de s'étendre sur trois jours. Quant à l'action de répartir les parts, l'usage du temps présent laisse entendre qu'un repas était peut-être organisé sur place, dans la foulée, avec ce que cela représente comme temps de préparation, voire de festivités nocturnes⁴⁹. Une telle précision, *a priori* surprenante dans un document qui ne relève pas de la catégorie des normes rituelles, trouve sa justification dans l'obligation pour le locataire de ne pas entraver ces agapes sacrificielles, quelle qu'en soit la durée⁵⁰.

Les préposés dont il est ici question sont désignés par les jeunes gens, sans doute en leur sein, à l'instar de ce que prescrit la loi gymnasiarchique de Béroia. Dans cette dernière, les hiéropes des jeunes gens sont choisis dans le groupe qu'ils forment pour la célébration de la fête en l'honneur d'Hermès⁵¹. La comparaison peut s'étendre puisqu'il est également question de sacrifices, mais pleinement divins cette fois : les jeunes hiéropes annuellement désignés accomplissent l'offrande avec les pédotribes⁵². Le règlement spécifie qu'« ils forment en parts la viande crue des animaux sacrifiés » (ποιεῖτωσαν ἰμερίδας τῶν θυθέντων τὰ κρέα ὀμά, lignes 65-66). Revenant à Téos, dans un contexte comparable, on peut faire l'hypothèse que ce sont les préposés désignés qui se profilent comme sujets des actions effectuées dans l'enceinte consacrée à Dionysas et que c'est la raison pour laquelle la séquence est ainsi présentée : ils organisent la réunion en ses différentes étapes, ils accomplissent le rituel et distribuent les parts en vue d'un repas. Que ce soient les sacrifices-θύειν de Béroia pour Hermès, ou le

⁴⁸ Je remercie Michel Casevitz, Stella Georgoudi et Paul Demont pour les échanges sur ce point après la communication orale du 3 mai 2021.

⁴⁹ Sur les aspects pratiques de la préparation de la viande, voir EKROTH (2008). Quant à la dimension nocturne d'une partie de la fête, elle est peut-être induite par la mention du *lampadeion* permettant d'assurer l'éclairage du *temenos*. Les éditeurs font l'hypothèse de l'usage de torches pour des compétitions athlétiques : ADAK – STAUNER (2018), p. 18.

⁵⁰ Sur les dites « normes rituelles », voir CARBON – PIRENNE-DELFORGE (2012) et (2017).

⁵¹ *EKM* I, 1, face B, lignes 60-67 (début II^e siècle).

⁵² Il s'agissait probablement de deux sacrifices différents, l'un pour les enfants où officiaient les pédotribes, un pour les jeunes gens, mené à bien par les hiéropes (lignes 64-66) : GAUTHIER – HATZOPOULOS (1993), p. 110-113.

sacrifice-ἐναγίζειν de Téos pour le héros Dionysas, les jeunes gens répartissent des parts de viande.

Le rituel de Téos, qui entre explicitement dans la catégorie des sacrifices du type « ἐναγίζειν pour un héros », devient lui aussi compatible avec la consommation de l'animal immolé, comme les θυσίαι accomplies pour un dieu à Béroia. C'est l'explication la plus économique pour rendre compte de la séquence des trois actions attribuées aux jeunes préposés de Téos⁵³. Toutefois, ses implications sur notre compréhension du rituel-ἐναγίζειν imposent de considérer brièvement le sens du verbe, en repartant de ses premières occurrences et de l'analyse que Jean Casabona leur a réservée, en 1966, dans son ouvrage sur le vocabulaire des sacrifices en grec.

3.2. *Des offrandes funéraires*

Le verbe et les substantifs associés restent d'un emploi assez rare avant la fin de la période hellénistique dans les textes littéraires et, surtout, dans les inscriptions⁵⁴. C'est l'*Enquête* d'Hérodote qui recèle les deux premières attestations du mot. Au livre I, ἐναγίζειν désigne de façon générique des actions rituelles accomplies sur ordre du dieu de Delphes pour que cessent les effets délétères d'un lieu situé à Agylla, en Étrurie, où avaient été sommairement exécutés et enterrés des prisonniers de guerre : « Ils ἐναγίζουσί avec faste en leur honneur (ἐναγίζουσί σφι μεγάλως) et ils tiennent des concours gymniques et équestres⁵⁵. » Ces concours funéraires, et les sacrifices qui les accompagnent pour apaiser les morts ont perduré, selon Hérodote, qui ne précise toutefois pas l'éventuelle héroïsation des destinataires. Quant à la seconde occurrence, elle concerne le double statut d'Héraclès, héroïque et divin : « Ils me semblent agir très correctement ceux des Grecs qui, les ayant érigés, possèdent deux sanctuaires d'Héraclès, offrant à l'un des sacrifices (θύουσι) comme à un immortel, Olympien de son surnom, tandis qu'à l'autre, ils ἐναγίζουσί comme à un héros (τῷ δὲ ἑτέρῳ ὡς ἦρωι ἐναγίζουσι)⁵⁶. » Ce passage abondamment commenté est le creuset où se sont forgées tant la distinction canonique entre l'action de θύειν et celle d'ἐναγίζειν que l'opposition tranchée entre dieux et héros sur un plan rituel. À cette dernière dichotomie, la thèse de

⁵³ Il serait en effet coûteux d'imaginer la tenue d'une *thusia* dont rien ne serait explicitement dit et dont seule la distribution des parts serait mentionnée.

⁵⁴ ΕΚΡΟΤΗ (2002), p. 74-128.

⁵⁵ Hdt., I, 167 (trad. d'après Ph.-E. Legrand, *CUF*) : καὶ γὰρ ἐναγίζουσί σφι μεγάλως καὶ ἀγῶνα γυμνικὸν καὶ ἵππικὸν ἐπιστάσι.

⁵⁶ Hdt., II, 44 : καὶ δοκεῖσσι δέ μοι οὗτοι ὀρθότατα Ἑλλήνων ποιέειν, οἳ διζῆ Ἡράκλεια ἰδρυσάμενοι ἔκτηνται, καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι, τῷ δὲ ἑτέρῳ ὡς ἦρωι ἐναγίζουσι. Sur ce passage, voir en dernier lieu PITZ (2016), avec la bibliographie antérieure, dont s'inspire la traduction ici présentée.

Gunnel Ekroth a fait justice, on l'a vu. C'est la première que l'inscription de Téos conduit désormais à interroger.

Le détail rituel de ce qu'Hérodote désigne par le verbe *ἐναγίζειν* n'est pas explicité : il évoque simplement un acte rituel en contexte funéraire et, par extension, en contexte héroïque, quand la mortalité du destinataire est mise en évidence. On peut seulement supposer, dans le premier passage, que le caractère somptuaire (*μεγάλως*) de l'offrande suggère la mise à mort d'un certain nombre d'animaux sacrificiels. Quant à l'hypothèse moderne d'une combustion intégrale des offrandes, elle est notamment la conséquence d'une lecture d'Hérodote informée par les gloses de lexicographes de la période romaine, qui interprètent les termes *ἐναγίσματα* et *ἐναγισμοί* comme des *ὀλοκαυτώματα*, des « parts entièrement brûlées »⁵⁷. Pour expliquer le verbe *ἐναγίζειν* lui-même, ces définitions tardives juxtaposent pêle-mêle le fait d'« apporter des libations funéraires », de « sacrifier à ceux qui sont partis dans l'au-delà », de « livrer intégralement au feu »⁵⁸.

Sous la plume d'Hérodote, *ἐναγίζειν* signifie que l'on procède à un rituel de type funéraire en mobilisant éventuellement, mais pas forcément, un ou des animaux⁵⁹. Les autres occurrences classiques du verbe, qui ne sont pas très nombreuses, pointent toutes vers un contexte funéraire et des offrandes à la tombe, mais sans donner davantage de détail que l'enquêteur⁶⁰. Dans la continuité de ces emplois, c'est la formule « rendre des honneurs funéraires » qui traduit la forme du verbe à la ligne 24 de l'inscription de Téos. Un tel arrière-plan vient soutenir l'hypothèse que Dionysas était enterré dans le *temenos* mis en location⁶¹. Le registre dans lequel s'inscrit le rituel pour le héros est ainsi défini. Il reste néanmoins à en saisir les conséquences concrètes.

3.3. *Dichotomie sacrificielle ou principe de précaution ?*

Honorer les défunts est un devoir imprescriptible dont la négligence est assimilée à une impiété⁶². Mais la mort est aussi une source de

⁵⁷ Hésychius, ε 2588-2589, s.v. *ἐναγίσματα*: ὀλοκαυτώματα ; s.v. *ἐναγισμοί*: τὸ αὐτό ; ps.-Zonaras, ε 714, s.v. *ἐναγισμοί*: ὀλοκαυτώματα, ἢ μισμοί ; Photius, ε 792 Theodoridis, s.v. *ἐναγίσματα*: χοαί ; ε 793, s.v. *ἐναγίσματα*: τὰ ἐπὶ τῶν τάφων καρπώματα. Hésychius (α 1939) glose les offrandes de sang dont nous aurons à reparler (*αἱμακουρία*) par l'expression τὰ ἐναγίσματα τῶν κατοικομένων. Voir *infra*, p. 283.

⁵⁸ E.g. Hésychius, ε 2586 Latte, s.v. *ἐναγίζειν*: τὸ χοῦς ἐπιφέρειν ἢ θῦειν τοῖς κατοικομένοις, ἢ διὰ πυρὸς δαπανᾶν, (voir la suite de la glose : *infra*, n. *); *Etymologicum magnum*, 337, 10 Gaisdorf ; *Souda*, ε 1093 Adler ; Ps.-Zonaras, ε 741 Tittmann.

⁵⁹ EKROTH (2002), p. 88.

⁶⁰ Voir RUDHARDT (1992 [1958]), p. 235-236 ; CASABONA (1966), p. 198-200 ; EKROTH (2002), p. 82-89.

⁶¹ L'hypothèse est soulevée par ROUSSET (2021), p. 138.

⁶² E.g. ps.-Aristote, *Des vices et des vertus*, 1251a ; Polybe, XXXVI, 9.

souillure potentielle dont il faut se prémunir⁶³. Le temps même du décès et les jours qui suivent sont des moments sensibles à cet égard⁶⁴. L'hommage aux morts impose dès lors des précautions plus ou moins importantes selon la situation. Or, certaines gloses, dont on vient de rappeler qu'elles avaient lourdement pesé sur l'interprétation d'ἐναγίζειν, assimilent la notion d'ἄγος, perceptible dans le verbe, au μίασμα, à la « souillure »⁶⁵. Elles laissent entendre que l'action induite par le verbe s'inscrit dans ce registre-là, qui est au fondement de la réflexion moderne sur le verbe ἐναγίζειν. En effet, l'impureté que génère toute souillure imposerait de mettre à distance des sacrificants un destinataire potentiellement problématique. Se dessinerait alors la ligne de partage entre l'ἐναγισμὸς et la θυσία, à savoir entre ce que l'anthropologie appelle respectivement un sacrifice « disjoncteur » et un sacrifice « conjoncteur »⁶⁶. Le premier est un rituel visant à séparer le sacrificant et le destinataire de l'offrande, tandis que le second provoque la mise en présence des protagonistes humains et supra-humains du rite, en créant une interaction entre eux⁶⁷. Cette interaction rituelle prend la forme d'une commensalité, fût-elle symbolique. C'est dès lors l'absence de consommation alimentaire qui est postulée dans le cadre d'un sacrifice-ἐναγίζειν. Le passage d'Hérodote sur le double sacrifice à Héraclès, relu à l'aune des gloses lexicographiques et analysé en termes de sacrifices conjonctif et disjonctif, a contribué à nourrir la vision canonique du rituel-ἐναγίζειν comme holocauste intégral d'un animal, en opposition à toute consommation. À défaut de détails explicites que les textes classiques ne donnent pas, l'analyse du mot lui-même devrait permettre d'en réévaluer la portée.

Selon Jean Casabona, que l'on suit ici⁶⁸, le verbe signifie « agir en ἐναγής ». L'offrande funéraire ainsi accomplie a pour objectif de

⁶³ PARKER (1983), p. 32-73.

⁶⁴ Certaines prescriptions rituelles recommandent l'éloignement des sanctuaires pendant un temps plus ou moins long après le décès d'un proche : *CGRN* 35, face B (Ioulis sur l'île de Kéos, fin du v^e s.). Cf. *CGRN* 148, lignes 25-26 (Cos, vers 240).

⁶⁵ Hésychius, ε 2586 Latte, s.v. ἐναγίζειν· τὸ χοῦς ἐπιφέρειν ἢ θύειν τοῖς κατοικομένοις, ἢ διὰ πυρὸς δαπανᾶν, ἢ φονεύειν· ἄγος γὰρ τὸ μίασμα.

⁶⁶ Le vocabulaire explicite de la « disjonction » et de la « conjonction » semble apparaître avec l'ouvrage de Luc de Heusch sur *Le Sacrifice dans les religions africaines* (1986, p. 26, 32, etc.), publié l'année précédente en anglais avec les notions de « *disjunctive* » et « *conjunctive sacrifice* ». L'idée remonte à la « tabouisation » de l'offrande, dont William Robertson Smith est le *prōtos euretēs* de l'école anthropologique anglaise. Il opposait alors le « *honorific or ordinary sacrifice* » au « *piacular sacrifice* » dans le cadre de ses leçons sur « la religion des Sémites » : ROBERTSON SMITH (1889), p. 333.

⁶⁷ Ce point est rappelé et élaboré par PARKER (2011), p. 146-150.

⁶⁸ CASABONA (1966), p. 207-209. *Contra* PFISTER (1912), p. 477, et CHANTRAINE – MASSON (1954), que suivent tant RUDHARDT (1992 [1958]), p. 41-42, que VERNANT (1974), p. 136. Cf. ROUSSEAU (2016), p. 527, qui écrit qu'*enagizein* signifie « consacrer un sacrifice chtonien

désamorcer une situation potentiellement ou effectivement délicate, à des degrés variables selon les contextes. En effet, l'intensité de la démarche n'est pas la même dans le cadre routinier de rituels destinés à des familiers décédés de mort naturelle⁶⁹, quand il s'agit d'apaiser ceux dont la mort s'est emparée avec violence, comme les prisonniers de guerre évoqués par Hérodote, ou encore en honorant collectivement des défunts auxquels un groupe reconnaît, dans la durée, le statut particulier de « héros ». Dans ces différents cas où *ἐναγίζειν* est susceptible d'être employé – sans l'être de façon systématique –, il souligne la dimension funéraire du rituel et le statut du destinataire, et non un geste précis. Il dessine le cadre précautionneux de l'hommage rendu aux *κατοιχόμενοι*, à « ceux qui sont partis dans l'au-delà », sans que l'on puisse a priori identifier la teneur de l'action accomplie *ὡς ἥρωι*, selon l'expression d'Hérodote, ou *τῷ ἥρωι*, comme l'exprime l'inscription de Téos. Pour ce faire, il faut élargir la focale et convoquer d'autres témoignages de la pratique sacrificielle pour les héros, à différents moments de l'histoire des cités grecques.

4. Des sacrifices « comme à un héros »

4.1. De Sélinonte à Amphipolis

Le premier témoin est épigraphique et cette inscription a elle aussi contribué à renouveler notre perception de la complexité des sacrifices héroïques. Ladite « loi sacrée de Sélinonte », datée de la première moitié du v^e siècle avant notre ère et publiée en 1993, présente en effet la description d'un sacrifice « comme aux héros » pour les Tritopatores impurs, suivis d'un rituel de théoxénie pour les Tritopatores purs⁷⁰ :

τοῖς Τρι-

10 ιτοπατρεῦσι · τοῖς · μιανοῖς ἡόσπερ τοῖς ἡερόεσι, Φοῖνον ἠυπολῆι-
ψας · δι' ὄροφο · καὶ τᾶν μοιρᾶν · τᾶν ἐνάταν · κατακα-
ίεν · μίαν θυόντο θυμα · καὶ καταγίζοντο ἡοῖς ἡοσία · καὶ περιρά-
ναντες καταλινάντο : κέπειτα : τοῖς κ(α)θαροῖς : τέλεον θυόντο : ...

... aux Tritopatores impurs comme aux héros, ayant versé du vin par le toit, des neuf portions en brûler une ; ceux à qui cela est religieusement permis

aux morts » et considère qu'il « ne peut vraisemblablement pas être directement dérivé de *ἐναγής* », mais sans argumenter sur ce point et sans définir ce qu'est un « sacrifice chthonien ».

⁶⁹ C'est en ce sens que les termes de ce champ sémantique sont utilisés par Isée : *Ménéclès* (2), 46 ; *Philoctémon* (6), 51 & 65 ; *Apollodore* (7), 30.

⁷⁰ *CGRN* 13A, lignes 9-13. Cf. JAMESON – KONSTAN – KOTANSKY (1993) ; CLINTON (1996) ; SCULLION (2000). J'ai analysé ailleurs le profil de ces « troisièmes pères » purs et impurs : PIRENNE-DELFORGE (2017), avec la bibliographie antérieure.

sacrifient un animal et font la consécration ; ayant fait une lustration, qu'ils oignent (l'autel ?), et aussitôt aux purs sacrifient un animal adulte.

Reprenons un à un les éléments de la séquence rituelle « comme aux héros » pour les Tritopatores impurs, en clarifiant la description contournée qu'en livrent ces quelques lignes⁷¹.

Tout d'abord, la tonalité de l'ensemble est assurément funéraire et la mention du toit par lequel est versé le vin a été associée par les éditeurs à la présence d'un tombeau⁷². Ensuite, des précautions particulières à l'égard de destinataires « impurs » sont prises dans le cadre du rituel puisque, outre l'épiclèse significative de ce premier groupe de Tritopatores, des sacrifiants rituellement autorisés à le faire⁷³ procèdent à la combustion de « la neuvième part ». Enfin, l'opération spécifique accomplie par les sacrifiants ὄσιοι est évoquée par deux verbes⁷⁴ : le premier, κατακαίειν, signifie « brûler entièrement », tandis que le second, καταγίζειν⁷⁵, signifie « consacrer entièrement »⁷⁶. Le premier décrit la matérialité de l'opération, tandis que le second en évoque la portée symbolique. La combinaison des deux verbes souligne que l'action de *kat(h)agizein* consiste à faire disparaître intégralement la neuvième part dans la flamme d'un foyer. Rien n'est dit de la destination des huit parts restantes, mais elles ne devaient pas être frappées d'un quelconque interdit de consommation⁷⁷. L'expression θυόντο θῦμα, « ils sacrifient un animal sacrificiel⁷⁸ », qui résume l'opération, le laisse entendre.

Ces neuf parts ne sont pas un *hapax* rituel : les éditeurs de l'inscription avaient d'emblée associé la manipulation de l'animal sacrificiel pour les Tritopatores impurs aux quelques rares emplois du verbe ἐνατεύειν, « partager en neuf parts ». Ceux-ci concernent Héraclès et Sémélé, soulignant en termes rituels qu'ils furent un jour des mortels, comme les

⁷¹ Sur la ponctuation de ces lignes et la compréhension des séquences en jeu, voir CARBON (2015), p. 184-185 (repris dans l'édition *CGRN* 13).

⁷² JAMESON – KONSTAN – KOTANSKY (1993), p. 30-31.

⁷³ C'est ce que signifie l'expression ἡὼς ἡοσία. Voir PEELS (2016), p. 168-206, spéc. p. 175.

⁷⁴ Sur ce point, j'adopte l'interprétation de CLINTON (1996), p. 170-171, et non celle des éditeurs : JAMESON – KONSTAN – KOTANSKY (1993), p. 18-19.

⁷⁵ Ou καταγίζειν. CASABONA (1966), p. 202.

⁷⁶ Littéralement, « mettre entièrement dans l'*agos* » : CASABONA (1966), p. 200-204 ; PIRENNE-DELFORGE (2017), p. 70-72.

⁷⁷ Cf. EKROTH (2002), p. 220, note 27.

⁷⁸ Le terme θῦμα signifie « ce que l'on offre en sacrifice ». La découpe en neuf parts implique qu'il s'agit ici d'un animal. Sur le terme, voir CASABONA (1966), p. 146-150. À la ligne 10 de la face B du même document, on trouve le terme plus courant de ἡαρῆτον (ἡαρῆτον) pour désigner l'animal sacrificiel. Cf. JAMESON – KONSTAN – KOTANSKY (1993), p. 32. Plus loin, p. 64, les éditeurs considèrent que les Tritopatores impurs « *do not receive a victim of their own* », ce que le texte ne permet pas d'affirmer.

« troisièmes pères » de Sélinonte⁷⁹. C'est l'identité-même de ces derniers qu'expriment rituellement la libation de vin à travers le toit et la combustion d'une part de l'animal sacrifié : ce sont des défunts que leur mortalité impose de traiter avec précaution (ils sont « impurs »), tout en les honorant. Une part de viande intégralement consommée leur est offerte à cette fin, tandis que les vivants consomment le reste. Or, quand on compare à ce rituel le passage où Hérodote utilise le verbe ἐναγίζειν pour désigner le rituel destiné aux prisonniers lapidés, on pressent une similitude dans la succession des temps du sacrifice. Il faut tout d'abord se prémunir d'une manière ou d'une autre d'un danger plus ou moins intense selon les cas, mais le fait qu'Hérodote souligne le caractère fastueux du rituel laisse entendre que, dans ce cas-là aussi, les bêtes sacrifiées ne disparaissaient pas totalement en fumée.

La comparaison avec les honneurs héroïques réservés au Spartiate Brasidas est éloquente à cet égard et l'on y revient, en lisant Thucydide qui a évoqué l'inhumation du général et son monument funéraire au cœur de la cité d'Amphipolis⁸⁰ :

καὶ τὸ λοιπὸν οἱ Ἀμφιπολιῖται, περιεῖρξαντες αὐτοῦ τὸ μνημεῖον, ὡς ἥρωϊ τε ἐντέμνουσι καὶ τιμὰς δεδῶκασιν ἀγῶνας καὶ ἐτησίους θυσίας.

Et depuis lors, les Amphipolitains, ayant enclos son monument funéraire, lui immolent (des animaux) comme à un héros et lui ont accordé, à titre d'honneurs, des concours, ainsi que des sacrifices annuels.

Le verbe ἐντέμνειν est assorti du complément ὡς ἥρωϊ, comme l'était ἐναγίζειν chez Hérodote pour Héraclès en sa dimension mortelle. Le verbe est lui aussi assez rare et signifie ici « trancher la gorge d'un animal pour en faire couler le sang sur, ou dans, la tombe⁸¹ ». Là où ἐναγίζειν, par la précaution qu'il évoque, souligne le statut du destinataire de l'opération, ἐντέμνειν décrit le geste technique accompli par le sacrificateur⁸². Quant à la mention des θυσίαι annuelles pour Brasidas, elle laisse affleurer la tenue d'un ou plusieurs banquets, sans que l'on sache si tous les animaux concernés étaient égorgés à la tombe⁸³.

⁷⁹ Pour Héraclès : *CGRN* 27, ligne 5 (Thasos, vers 450-425) ; pour Sémélé : *CGRN* 156, lignes 23-24 (Mykonos, vers 230-200). Voir JAMESON – KONSTAN – KOTANSKY (1993), p. 31-32 ; BERGQUIST (2005). L'inscription thasienne *IG XII Suppl.* 353 (fin IV^e – début III^e s.), ligne 10, présente une autre occurrence du terme : EKROTH (2002), p. 221 et n. 30 ; PITZ (2016), p. 112-114.

⁸⁰ Thuc., V, 11.

⁸¹ CASABONA (1966), p. 226-227.

⁸² Sans présumer du contexte lui-même : le même verbe peut être synonyme de σφάζειν, mieux attesté, dans des contextes qui ne sont pas funéraires : STENGEL (1910), p. 92-101 ; CASABONA (1966), p. 226-227.

⁸³ Dans le cas des honneurs rendus aux morts pour la patrie à Thasos, à la fin du V^e siècle, le verbe ἐντέμνειν est également utilisé (*LSS* 64, lignes 9-10) et la *Constitution des Athéniens*

Le vocabulaire marqué (ἐντέμνειν, ἐναγίζειν) offre différents points de vue sur le rituel accompli pour des défunts héroïsés. D'une même variation témoigne aussi le verbe tout aussi rare d'ἐνατεύειν, puisqu'il souligne la manière dont l'animal est susceptible d'être découpé dans ce même contexte qu'englobe ailleurs le verbe ἐναγίζειν. Quant aux formules θύειν ὡς ἦρωι ou τιμαὶ ὡς ἦρωι qu'Hérodote emploie dans d'autres contextes⁸⁴, il est probable qu'elles sont l'expression générique et non marquée du même processus en deux temps : détermination rituelle du statut mortel du destinataire héroïsé et consommation de viande s'il s'agit d'un sacrifice animal.

4.2. L'inévitable Pausanias et son usage du verbe ἐναγίζειν

La lecture d'Hérodote à la lumière des lexicographes et de l'anthropologie a contribué à figer la synonymie entre ἐναγισμός héroïque et holocauste, on l'a dit. Mais la *Périégèse* de Pausanias a elle aussi joué un rôle non négligeable dans ce processus interprétatif. En effet, l'analyse du vocabulaire sacrificiel de l'œuvre montre que son auteur fait preuve d'une incontestable rigueur dans l'usage des verbes θύειν, καθαγίζειν, ἐναγίζειν, et du substantif θυσία⁸⁵. Θύειν et θυσία y sont les termes génériques de l'offrande aux dieux de plein exercice et aux « dieux en mode mineur » que sont les héros destinataires d'honneurs divins. Καθαγίζειν y désigne la combustion intégrale de la part sacrificielle réservée au destinataire d'une θυσία (on l'a vu apparaître dans l'inscription de Sélinonte). Quant à ἐναγίζειν, Pausanias l'emploie quasi exclusivement pour des offrandes héroïques à la tombe de leur destinataire, sans préciser quelle en est la teneur.

La seule fois où il documente une telle procédure, il n'est pas question de tombeau puisqu'il s'agit d'Héraclès. Pausanias est alors à Sicyone et décrit le sacrifice à la figure complexe du héros devenu dieu. Quand « ils égorgent un agneau » en son honneur, écrit-il, « ils font brûler les cuisses sur un autel et mangent une partie de la viande », tandis qu'en parallèle, « ils ἐναγίζουσι comme à un héros l'autre part de viande »⁸⁶. Le verbe n'est plus employé absolument, comme c'est

parle des ἐναγίσματα pour Harmodios et Aristogiton (chap. 58) qui ont, eux aussi, mérité de leur patrie.

⁸⁴ θύειν ὡς ἦρωι : Hdt., V, 114 ; VII, 117 ; cf. e.g. Isocr., *Hél.* (10), 53 ; Apollonius, *Mirabilia*, 2, 2 ; Diod. Sic., IV, 39 ; Plut., *Alex.*, 72, 3 ; τιμαὶ ὡς ἦρωι : I, 168 ; cf. e.g. Xén., *Rép. Lacéd.*, 15, 9 ; Diod. Sic., IV, 39 ; V, 51 ; V, 79 ; Strabon, XVI, 2, 5.

⁸⁵ Pour le détail de la démonstration, qu'on me permette de renvoyer à PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 181-201. Cf. aussi EKROTH (1999).

⁸⁶ Pausanias, II, 10, 1 : καὶ νῦν ἔτι ἄρνα οἱ Σικυώνιοι σφάζαντες καὶ τοὺς μηροὺς ἐπὶ τοῦ βομοῦ καύσαντες τὰ μὲν ἐσθίουσιν ὡς ἀπὸ ιερείου, τὰ δὲ ὡς ἦρωι τῶν κρεῶν ἐναγίζουσι. Pour une analyse approfondie du passage, voir PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 187-192.

le cas dans les usages plus anciens, mais avec un complément d'objet direct. L'action ainsi désignée se rapporte à la combustion intégrale de la part de viande destinée au héros. Le contraste opéré par l'alternance μὲν... δέ entre les verbes ἐσθίουσιν et ἐναγίζουσι ne laisse aucun doute à cet égard.

D'autres rituels héroïques reçoivent une description un tant soit peu élaborée dans la *Périégèse*, mais sans que soit mobilisé le champ sémantique d'ἐναγίζειν. C'est le cas du culte de Pélops à Olympie que Pindare, des siècles plus tôt, associait à des « libations de sang » (αἱμακουρία)⁸⁷. Visitant le sanctuaire de Zeus *Olympios* et l'enceinte de Pélops qu'il accueille en son centre, Pausanias évoque la θυσία pour le héros qu'accomplissent chaque année les magistrats locaux, à l'image de ce que fit Héraclès en personne pour son défunt parent : « Il sacrifia (ἔθυσεν), dit-on, en l'honneur de Pélops sur la fosse⁸⁸. » Ensuite, Pausanias évoque explicitement les parts honorifiques qui sont prélevées du bélier noir offert au héros. Parmi ces portions, le cou de l'animal est une part réservée au bûcheron qui fournit le bois du sacrifice⁸⁹. Le fait de mettre en évidence le lieu anatomique de l'égorgement du bélier confirme que, du temps de Pausanias, des libations de sang étaient toujours réservées à Pélops dans une fosse près de sa tombe⁹⁰. Le bélier noir ainsi découpé était en outre consommé, comme l'atteste encore l'interdiction, pour celui qui avait pris part à ce repas, de se rendre ensuite « auprès de Zeus » (παρὰ τὸν Δία). La précaution est notable et met en relief la dimension funéraire – et donc sensible en termes de souillure –, du culte rendu à Pélops. Cependant, Pausanias recourt au seul verbe θύειν dans ce passage. Pour en comprendre la raison, la description qu'il donne d'un autre culte héroïque est éclairante. Il s'agit cette fois du héros archégète des Phocidiens, dont Pausanias a visité le sanctuaire (ἡρῶον) dans la région de Tronis⁹¹ :

ἔχει δ' οὖν ἐπὶ ἡμέρα τε πάση τιμὰς καὶ ἄγοντες ἱερεῖα οἱ Φωκεῖς τὸ μὲν αἶμα δι' ὀπῆς ἐσχέουσιν ἐς τὸν τάφον, τὰ δὲ κρέα ταύτη σφίσιν ἀναλοῦν καθέστηκεν.

⁸⁷ Pindare, *Ol.* I, 90-93. Cf. EKROTH (2002), p. 190-192 ; (2012), p. 104-107 ; PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 208-214.

⁸⁸ Pausanias, V, 13, 2-3 : λέγεται δὲ καὶ ὡς ἔθυσεν ἐς τὸν βόθρον τῷ Πέλοπι.

⁸⁹ Pausanias, V, 13, 2 : τράχηλον δὲ μόνον δίδοσθαι τοῦ κριοῦ καθέστηκεν τῷ ὀνομαζομένῳ ζυλεῖ.

⁹⁰ Pausanias ne parle pas explicitement de tombeau à cet endroit (tout en évoquant les ossements du héros « à Pisa » en V, 13, 4), mais l'association du culte de Pélops à un tumulus préhistorique sur le site d'Olympie laisse entendre que cette « fosse » était bel et bien associée au lieu d'inhumation supposé du héros sur place. Sur le site du Pélopieon, voir KYRIELEIS (1986), et sur le culte, voir EKROTH (2012).

⁹¹ Pausanias, X, 4, 10. Cf. PARKER (2005), p. 41-42 ; PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 216-218.

Il reçoit en l'occurrence des honneurs tous les jours et les Phocidiens qui amènent des animaux de sacrifice font s'écouler le sang dans la tombe par un conduit⁹², tandis qu'il est établi d'en consommer les chairs sur place.

Le sanctuaire héroïque intègre le tombeau de l'archégète, ce qui en souligne la mortalité. L'écoulement du sang par un conduit dans la tombe rappelle le rituel pour Pélops à Olympie. Il rappelle aussi une variation sur le thème de la libation aux morts, puisqu'il s'agit alors de vin, le même geste accompli par le toit pour les Tritopatores impurs de Sélionte. La consommation alimentaire apparaît dans le cas de l'archégète comme dans celui de Pélops, alors que nous avons clairement affaire à un culte funéraire pour un héros. L'interdit de se rendre « auprès de Zeus » quand on a mangé avec Pélops et l'obligation de consommer les chairs sur place pour le héros archégète sont une variation sur le thème de la souillure potentielle d'un défunt. Cette fois, Pausanias ne recourt, pour décrire le culte phocidien, à aucun terme relevant du champ sémantique du sacrifice : le rituel quotidien est simplement un ensemble de marques d'hommage (τιμαί).

Pourquoi les rituels respectifs en l'honneur de Pélops et de l'archégète des Phocidiens ne relèvent-ils pas, chez Pausanias, du champ sémantique d'ἐναγίζειν ? Jusqu'ici, la réponse à cette question paraissait évidente : puisque, dans ces deux descriptions, le périégète évoque la consommation de la viande, ces sacrifices ne relèvent pas d'une procédure de ce type⁹³. Or, l'inscription de Téos atteste que l'assimilation de ce que désigne le verbe à un holocauste est à repenser. Jusqu'à la période impériale, ἐναγίζειν est employé sans complément d'objet et signifie « rendre des honneurs funéraires », quels que soient les gestes effectués : verser des libations à la tombe, faire se consumer une offrande alimentaire, égorger un animal au-dessus d'une tombe⁹⁴. Dans le cas d'une offrande animale à un héros, sa manipulation spécifique par celui qui « agissait en ἐναγής » n'excluait nullement la consommation de la viande en un banquet commémoratif⁹⁵. C'est le cas à Téos, assurément, et ce nouveau document permet de comprendre de la même manière les deux premières occurrences du verbe chez Hérodote, ainsi que les quelques exemples dont on dispose aux périodes classique et hellénistique⁹⁶. Il n'y a donc pas lieu d'opposer l'expression ἐναγίζειν

⁹² LIDDELL – SCOTT – JONES, s.v. ὀπή 2 : « *hole in the roof, serving as a chimney* ».

⁹³ EKROTH (1999), p. 154.

⁹⁴ CASABONA (1966), p. 204-206.

⁹⁵ L'excellent connaisseur de la religion grecque qu'est Robert Parker avait déjà senti cette possibilité. Voir PARKER (2005), p. 43 : « *Possibly one modality of heroic sacrifice may have been for more of the meat to be burnt than in divine sacrifice – an extra ninth – but still not the whole animal.* »

⁹⁶ *Supra*, n. 60.

ὡς ἦρωι ou τῶι ἦρωι aux formules plus génériques comme θύειν ὡς ἦρωι ou τιμαὶ ὡς ἦρωι : ces dernières pouvaient tout à fait évoquer une procédure désignée ailleurs par un verbe marqué comme ἐναγίζειν, ἐντέμνειν ou ἐνατεύειν.

Quand Pausanias se saisit du terme d'ἐναγίζειν et en livre une quantité d'occurrences qui excède largement ce que l'on trouve chez d'autres auteurs⁹⁷, la perception sémantique du verbe s'est donc infléchi : le fait d'« agir en ἐναγής », au sens large de l'action précautionneuse pour un défunt, s'est estompé au profit de l'action précautionneuse pour un défunt, s'est estompé au profit de l'action de « consacrer », induite par le verbe ἀγίζειν⁹⁸. Et comme la consécration rituelle par excellence est celle qui passe par le feu, l'expression ἐναγίζειν ὡς ἦρωι ou τῶι ἦρωι en vient à dessiner les contours de l'holocauste héroïque. Dès lors, dans la *Périégèse*, le verbe n'est applicable ni au sacrifice pour Pélops⁹⁹ ni aux hommages rendus à l'archégète des Phocidiens, puisque les participants à ces rituels consomment la viande de l'animal sacrifié. Quant au sacrifice pour l'Héraclès de Sicyone, qui n'est pas un holocauste comme tel, la construction étimologique du rituel pour le héros/dieu concentre sur un même animal ce qu'Hérodote avait opposé en des types distincts d'offrandes¹⁰⁰ : le fait de θύειν pour un immortel et le fait d'ἐναγίζειν « comme à un héros ». L'enquêteur recourait alors à l'expression technique du principe de précaution à l'égard d'un mortel. Sept siècles plus tard, Pausanias, en érudit de son temps, associait le verbe à la combustion intégrale de l'offrande, en l'occurrence la part animale explicitement destinée au profil héroïque de l'Héraclès de Sicyone. En soumettant les usages de θύειν et d'ἐναγίζειν à l'alternative entre « sacrifice de consommation » et « sacrifice sans consommation » qui deviendra la vulgate moderne, la *Périégèse*, si précieuse pour les historiens de la religion grecque, n'a sans doute pas peu contribué à les convaincre de la pertinence du modèle.

5. Pour conclure : le langage sacrificiel en mots et en gestes

Comme n'importe quel autre système symbolique, le rituel sacrificiel mobilisant un animal peut être comparé à une forme de langage qui crée une communication entre les sacrifiants et les destinataires

⁹⁷ EKROTH (1999) ; PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 183-186.

⁹⁸ Sur ce sens du verbe, voir RUDHARDT (1992 [1958]), p. 235-236 ; CASABONA (1966), p. 198-200. Cf. *Etymologicum magnum*, 337, 10 Gaisdorf, s.v. ἐναγίζειν. ... ἢ ἐναγίζειν, τὸ κατακαίειν· ἀπὸ τοῦ ἀγίζειν.

⁹⁹ PFISTER (1912), p. 478 : « Von dem Opfer an Pelops ... is nicht das ganze Tier tabu geworden. Daher spricht der Perieget auch nicht von ἐναγίζειν, sondern von θύειν und ἱερεῖον. »

¹⁰⁰ Sur l'impact d'Hérodote sur Pausanias en ces matières, voir PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 190-192.

supra-humains de l'opération. Mais un tel langage, formé de gestes accomplis dans un cadre plus ou moins normé, compte un nombre limité de signes (égorger, écorcher, découper, brûler, verser des liquides). Les variations qu'il est possible d'introduire en accomplissant chacun d'eux sont certes nombreuses, mais pas infinies. Ainsi certains gestes sont-ils identiques d'une opération à l'autre et c'est le contexte spécifique de leur accomplissement qui confère sa portée effective à cette même manipulation¹⁰¹. Faire se consumer les fémurs entourés de graisse et la queue de l'animal sur l'autel d'un dieu¹⁰² ne dessine pas le même message que la combustion de la neuvième part pour les Tritopatores impurs de Sélinonte, même s'il s'agit à chaque fois d'une transformation par le feu¹⁰³. L'égorgement d'un animal sacrificiel fait quant à lui jaillir le sang, mais le sens conféré au geste n'est pas identique dans le cadre d'une θυσία divine et du rituel-ἐντέμνειν sur la tombe de Brasidas à Amphipolis ou dans la fosse voisine du tombeau de Pélops à Olympie. La synonymie d'un geste (la combustion ou l'égorgement) n'implique pas celle du sens dans ce langage rituel qui dessine l'identité du destinataire : d'un côté, il signifie le statut de *god* ou de *god/hero*, de l'autre, il montre que le destinataire est un *hero/deceased* auquel sont rendus, fût-ce brièvement, des honneurs funéraires du type-ἐναγίζειν. À la période hellénistique, les familiers d'un

¹⁰¹ C'est un point que j'ai déjà abordé à propos des rituels sacrificiels de Sicyone au sein desquels la procédure pour Héraclès que l'on vient d'analyser est comparable à celle qui caractérise un sacrifice pour Aphrodite en ce lieu (Paus., II, 10, 5-6). Le fait que la déesse reçoive une θυσία impliquant le même type de manipulation des parts, alors que son profil n'a rien d'héroïque, est un exemple lumineux de la polysémie potentielle d'une même séquence rituelle. Je parlais alors de « lectures différentes de rituels identiques » : PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 188-190, 197-201. Voir aussi le calendrier des cultes postérieur au synécisme de Cos (CGRN 86 B, lignes 8-10, mi-iv^e siècle) : le même jour, Héraclès reçoit un « agneau brûlé » (ἀρῆν καυτός) et un bœuf que « le prêtre sacrifie » (τοῦτον θύει ὁ ἱερεὺς), mais une lacune empêche d'affirmer que les deux rituels ont lieu au même endroit. PFISTER (1912), p. 467 et note 86, associait ce double sacrifice au texte d'Hérodote et y voyait la trace d'une double offrande sacrificielle au héros/dieu. Mais, sur la face A du même calendrier qui décrit minutieusement la procédure sacrificielle lors de sa fête, Zeus Polieus reçoit, la veille, un porcelet entièrement brûlé et, le jour même, un bœuf comme *thusia* (CGRN 86 A, lignes 33-34, 47-48). Au moment de décrire les offrandes qu'on emmène en vue des différentes opérations, l'inscription juxtapose notamment τ[ὸμ β]λοῦν καὶ τὸν καυτὸν. Comme le porcelet « brûlé » pour Zeus, l'agneau pour Héraclès est une offrande préliminaire. Si Pausanias avait consacré un livre de sa *Périégèse* aux îles de l'Égée, peut-être les gens de Cos, auraient-ils assorti ce rituel pour Héraclès d'une étymologie associée à son parcours mythique ! Mais sur un plan strictement sacrificiel, le processus est le même dans le cas du sacrifice pour Zeus et celui pour Héraclès, comme il l'est à Sicyone pour Aphrodite et le même Héraclès.

¹⁰² Sur la part divine, voir EKROTH (2009).

¹⁰³ Sur la notion de « transformation » plutôt que celle de « destruction », voir SVENBRO (2005).

défunt considéré comme un héros pouvaient jouer de ce langage rituel flexible pour exprimer quelque chose du statut attendu de leur cher disparu, l'attirant plutôt vers une forme d'immortalité¹⁰⁴ ou assumant au contraire son statut de mortel. En revanche, quelle que soit l'option retenue dans l'éventail des honneurs, le groupe sacrificiant, plus ou moins étendu, se rassemblait ensuite autour d'un repas de viande et d'accompagnements.

*

Revenons à Téos pour conclure. Comme l'a bien montré Gunnell Ekroth, l'holocauste est un rituel rare en Grèce ancienne¹⁰⁵. Le contrat de bail du *temenos* de Dionysas vient renforcer cette conclusion. Nous savons désormais qu'il ne faut pas trop rapidement assimiler l'ἐναγισμός d'un animal à sa combustion intégrale en dehors des réflexions de certains érudits et lexicographes de la période impériale. Au II^e siècle avant notre ère, à Téos, les jeunes gens de la cité se réunissaient pendant trois jours au printemps et rendaient hommage au héros Dionysas dans son *temenos* de manière festive, en tenant un banquet commémoratif que le locataire du terrain ne pouvait entraver. Au cœur de la fête, un temps particulier faisait droit au statut de défunt du héros Dionysas : c'est ce moment précis qui caractérise l'infinitif aoriste ἐναγίσει, marquant ponctuellement l'altérité entre les vivants et les morts. L'hommage ainsi rendu au destinataire (quelle qu'en soit la teneur) neutralisait la souillure potentielle du défunt tout en l'honorant à ce titre. Quant au reste de l'animal (ou des animaux¹⁰⁶), il faisait l'objet

¹⁰⁴ C'est manifestement le cas dans le cadre de la fondation d'Ἐπίκτэта à Théra. La formulation des prescriptions sacrificielles pour les Muses le premier jour et pour les héros de la famille les deux jours suivants est identique : il s'agit à chaque fois d'offrir un animal et des galettes, de prévoir des couronnes et le nécessaire pour le rituel, et de « brûler les parts sacrées de l'animal sacrificiel qui sont traditionnelles » (καρπωσῆϊ ... τὰ τε ἐκ τοῦ ἱερείου νομιζόμενα ἱερά, *CGRN* 152, lignes 183-184, 189-190). Il serait tentant de considérer que la composition de ces νομιζόμενα ἱερά variait entre offrande divine et offrande héroïque, mais la seule distinction explicite concerne les offrandes complémentaires : les Muses reçoivent une galette avec les νομιζόμενα ἱερά, tandis qu'à cette galette viennent s'ajouter, pour les héros, un pain, un gâteau et trois petits poissons (lignes 190-191).

¹⁰⁵ EKROTH (2002), p. 170-171, 217-242. Ils sont encore plus rares qu'elle ne le pensait puisque l'*enagismos* n'est plus forcément un holocauste !

¹⁰⁶ Si les 150 drachmes du loyer du *temenos* étaient destinées à couvrir les dépenses de la fête, plusieurs animaux et des accompagnements étaient susceptibles d'être achetés avec cette somme. Cf. les 210 drachmes de rente prévues par Ἐπίκτэта, qui couvrent l'achat de plusieurs animaux et d'autres denrées alimentaires (*JG* XII 3, 330, ligne 72), ainsi que les 200 drachmes prévues par Kritolaos (*JG* XII 7, 515, lignes 8-17) pour un bœuf, un bélier, et des accompagnements.

d'une découpe et d'une répartition de parts de viande qui étaient bel et bien consommées¹⁰⁷.

Nous ne saurons sans doute jamais si Dionysas fils d'Athénopolis était à l'initiative des hommages rendus à son fils disparu prématurément, ou si Dionysas fils de Dionysas fils d'Athénopolis était un bienfaiteur adulte des activités du gymnase. En revanche, l'inscription mise au jour près du Dionysion de la cité nous permet d'entrevoir ce qui était accompli en son honneur, tout en ouvrant de riches perspectives pour mieux saisir la portée du vocabulaire sacrificiel des Grecs et son évolution à travers les siècles.

Vinciane PIRENNE-DELFORGE

(Collège de France)

Abréviations*

CGRN J.-M. Carbon, S. Peels, V. Pirenne-Delforge, *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, Liège, 2017- (<http://cgrn.ulg.ac.be>)

EKM L. Gounaropoulou, M.B. Hatzopoulos, *Επιγραφές Κάτω Μακεδονίας (μεταξύ του Βερμίου όρους και του Αξιού ποταμού)*. Τεύχος Α': *Επιγραφές Βεροίας*, Athènes, 1998.

Bibliographie

ADAK, M., STAUNER K., « Die Neoi und das Temenos des Dionysas. Eine hellenistische Pachturkunde aus Teos », *Philia* 4 (2018), p. 1-25.

ARNAOUTOULO, I.N., *Thusias eneka kai sunousias. Private Religious Associations in Hellenistic Athens*, Athènes, 2003.

BERGQUIST, B., « A re-study of two Thasian instances of ἐναυτεύειν », dans HÄGG – ALROTH (2005), p. 61-70.

BOEHRINGER, D., *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit. Attika, Argolis, Messenien*, Berlin, 2001.

¹⁰⁷ Avant que Robertson Smith ne thématise la notion de tabou sacrificiel en contexte sémitique et que ce type d'interprétation n'influence les analyses de PFISTER (1912) et de STENGEL (1920) sur le sacrifice grec, Welcker écrivait, à juste titre : « *Wenn Hesychius sagt ἐναγίσματα, ἐναγισμοί ὀλοκαυτώματα, so ist dies ein anderer Ausdruck für die seltneren Brandopfer und will nicht sagen, wie manche verstanden haben, das die Enagismen oder heroen-opfer, etwa zerstückt verbrannt und nicht verspeist worden sehen* », WELCKER (1862), p. 248, n. 2. Soulignons également que Walter Burkert, dans son *Homo Necans*, restait très prudent quand il évoquait le passage de la *Vie d'Aristide* de Plutarque sur le sacrifice pour les morts de la bataille de Platées et l'égorgement d'un taureau noir (p. 61, de la traduction française) : « Ensuite, il invitait les héros à venir dîner, à 'se rassasier de sang' (ἀίμακοῦρία). Le reste des convives se rassasiaient probablement de viande : Plutarque ne le précise pas. » Or, dans ce passage, c'est bien ἐναγίζειν qui englobe l'ensemble de la cérémonie pour les morts de Platées (*Aristide*, 21, 2 ; cf. *Moralia*, 872f).

* Outre les abréviations des revues et collections tirées de *L'Année philologique*.

- BOYANCÉ, P., *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs. Étude d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, 1937 (BEFAR, 141).
- BURKERT, W., *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris, 2005 (trad. d'*Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, 1972).
- CAMPANELLI, S., « Eroizzazione e proprietà terriera nel “Testamento di Epikrates” ». Per una proposta di lettura delle fondazioni cultuali di carattere familiare », *Hormos* 4 (2012), p. 69-84.
- CANEVA, S., COPPOLA, A., « *Hērōs* ed *hērōikai timai* nel mondo greco ellenistico e imperiale: semantica e prassi, attori e contesti », *Mythos* [en ligne] 14 (2020), consulté le 25 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/mythos/2011>.
- CARBON, J.-M., « Rereading the ritual tablet from Selinous », dans A. Iannucci, F. Muccioli, M. Zaccarini (dir.), *La città inquieta. Selinunte, tra lex sacra e defixiones*, Milan, 2015, p. 165-204.
- CARBON, J.-M., PIRENNE-DELFORGE, V., « Beyond Greek “sacred laws” », *Kernos* 25 (2012), p. 163-182.
- CARBON, J.-M., PIRENNE-DELFORGE, V., « Priests and cult personnel in three Hellenistic families », dans M. Horster, A. Klöckner (dir.), *Cities and Priests: Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, Berlin / Boston, 2013 (RGV, 64), p. 65-119.
- CARBON, J.-M., PIRENNE-DELFORGE, V., « Codifying ‘sacred laws’ in ancient Greece », dans D. Jaillard, C. Nihan (dir.), *Writing Laws in Antiquity / L'écriture du droit dans l'Antiquité*, Wiesbaden, 2017 (*Beihefte zur Zeitschrift für die Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, 19), p. 141-157.
- CASABONA, J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966.
- CASEVITZ, M., « Temples et sanctuaires : ce qu'apprend l'étude lexicologique », dans G. Roux (dir.), *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981-1983*, Lyon, 1984 (*Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen*, 7), p. 81-95.
- CHANTRAINE, P., MASSON, O., « Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs. La valeur du mot “agos” et de ses dérivés », dans *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner*, Berne, 1954, p. 85-107.
- CLINTON, K., « A new *lex sacra* from Selinus: kindly Zeuses, Eumenides, impure and pure Tritopatores, and Elasteroi », *CPh* 91 (1996), p. 159-179.
- CURRIE, B., *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford, 2005.
- EKROTH, G., « Pausanias and the sacrificial rituals of Greek hero-cults », dans R. Hägg (dir.), *Ancient Hero Cult*, Stockholm, 1999 (*ActaAth-8°*, 16), p. 145-158.
- EKROTH, G., *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Liège, 2002 (*Kernos*, suppl. 12).
- EKROTH, G., « Heroes and hero-cults », dans D. Ogden (dir.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, M.A., 2007, p. 100-114.
- EKROTH, G., « Meat, man and god: on the division of the animal victim at Greek sacrifices », dans A.P. Matthaiou, I. Polinskaya (dir.), *Μικρός Ιερομνήμων. Μελέτες εις μνήμην Michael H. Jameson*, Athènes, 2008, p. 259-290.
- EKROTH, G., « Thighs or tails? The osteological evidence as a source for Greek ritual norms », dans P. BRULÉ (dir.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, 2009 (*Kernos*, suppl. 21), p. 125-151.

- EKROTH, G., « Pelops joins the party: transformations of a hero cult within the festival at Olympia », dans J. Rasmus Brandt, J.W. Iddeng (dir.), *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning, and Practice*, Oxford, 2012, p. 95-137
- EKROTH, G., « Heroes – living or dead? », dans E. Eidnow, J. Kindt (dir.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, 2015, p. 382-396.
- EKROTH, G., « Holocaustic sacrifices in ancient Greek religion: some comments on practice and theory », dans K. Bielawski (dir.), *Animal Sacrifice in Ancient Greece*, Warsaw, 2017, p. 45-66.
- EKROTH, G., « To burn it all? The practice of holocausts and moirocausts in ancient Greek religion », dans J.-M. CARBON, G. EKROTH (dir.), *From Snout to Tail. Exploring the Greek Sacrificial Animal from the Literary, Epigraphical, Iconographical, Archaeological and Zooarchaeological Evidence*, Stockholm, à paraître.
- FARNELL, L.R., *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921.
- FOUCART, P., *Le Culte des héros chez les Grecs*, Paris, 1918.
- FRÖHLICH, P., « Funérailles publiques et tombeaux monumentaux intra-muros dans les cités grecques à l'époque hellénistique », dans M.-C. Ferrière, M. Castiglioni, F. Létoublon (dir.), *Élites et voyageurs d'Homère à nos jours. Hommages en mémoire d'Isabelle Ratinaud-Lachkar*, Grenoble, 2013, p. 227-309.
- GAUTHIER, Ph., HATZOPOULOS, M.V., *La Loi gymnasiarque de Beroia*, Athènes, 1993 (*Meletēmata*, 16).
- GRAF, F., *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rome, 1985 (*Bibliotheca Helvetica Romana*, 21).
- HÄGG, R., ALROTH B. (dir.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Stockholm, 2005 (*ActaAth-8°*, 18).
- HELMIS, A., « Entre les vivants et les morts. La fondation à la mémoire d'Aleximachos fils de Critolaos (*IG XII, 7, 515* ; II^e siècle av. J.-C.), dans G. Thür, F.J. Fernández Nieto (dir.), *Symposion 1999. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Cologne, 2003, p. 463-480.
- HERRMANN, P., « Eine « pierre errante » in Samos: Kultgesetz der Korybanten », *Chiron* 32 (2002), p. 157-172.
- HUGHES, D.D., « Hero cult, heroic honors, heroic dead: some developments in the Hellenistic and Roman periods », dans R. Hägg (dir.), *Ancient Greek Hero Cult: Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult*, Stockholm, 1999 (*ActaAth-8°*, 16), p. 167-175.
- JAMESON, M.H., JORDAN, D.R., KOTANSKY, R.D., *A Lex Sacra from Selinus*, Durham, 1993.
- JONES, C.P., *New Heroes in Antiquity: From Achilles to Antinoos*, Cambridge, MA., 2010.
- JONES, C.P. « The lease of a heroic τέμενος at Teos », *ZPE* 212 (2019), p. 109-114.
- KADER, I., « Heroa und Memorialbauten », dans M. Wörrle, P. Zanker (dir.), *Stadt- bild und Bürgerbild*, Munich, 1995, p. 199-229.
- KURTZ, D.C., BOARDMAN, J., *Greek Burial Customs*, Ithaca/New York, 1971.
- KYRIELEIS, H. (dir.), *Olympische Forschungen XXXI. Anfänge und Frühzeit des Heiligtums von Olympia: Die Ausgrabungen am Pelopion 1987-1996*, Berlin, 2006.

- LAFI, E., BRU, H., « Hair dedication in Caria: an inscribed blade from Stratoni-keia », *GRBS* 58 (2018), p. 47-54.
- LAUM, B., *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike. Ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte*, 2 vol., Leipzig/Berlin, 1914.
- NOCK, A.D., « The cult of the heroes », *HThR* 27 (1944), p. 141-174 (repris dans Z. Stewart [éd.], *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, p. 575-602).
- PARKER, R., *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.
- PARKER, R., « ὄς ἦρωι ἐναγίζειν », dans HÄGG – ALROTH (2005), p. 37-45.
- PARKER, R., *On Greek Religion*, Ithaca, 2011.
- PFISTER, F., *Reliquienkult im Altertum* II, Gießen, 1912 (*RGVV*, 5, 2).
- PIRENNE-DELFORGE, V., *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, 2008 (*Kernos*, suppl. 20).
- PIRENNE-DELFORGE, V., « Pure and impure ancestors at Selinous: a note on Greek theology », dans K. Bielawski (dir.), *Animal Sacrifice in Ancient Greece*, Varsovie, 2017, p. 67-86.
- PIRENNE-DELFORGE, V., « Vernant, le sacrifice et la cuisine, quarante ans après », dans S. Georgoudi, F. de Polignac (dir.), *Relire Vernant*, Paris, 2018, p. 53-81.
- PITZ, Z., « La complexité d'Héraclès, entre Hérodote et les cultes de Thasos », *Kernos* 29 (2016), p. 101-118.
- PROST, F., *Le Sanctuaire de l'Archéète Anios. Contribution à l'histoire politique et religieuse des Cyclades*, École française d'Athènes (*Exploration archéologique de Délos*), à paraître.
- RODRIGUEZ MORENO, I., « Le héros comme μεταξύ entre l'homme et la divinité dans la pensée grecque », dans V. Pirenne-Delforge, E. Suárez de la Torre (dir.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs.*, Liège, 2001 (*Kernos*, suppl. 10), p. 91-100.
- ROUSSEAU, N., *Du syntagme au lexique : sur la composition en grec ancien*, Paris, 2016.
- ROUSSET, D., « Bulletin épigraphique », *REG* 132 (2019), p. 577-580, n° 419.
- ROUSSET, D., « Épigraphie grecque et géographie historique du monde hellénique (2019-2020) », *Annuaire de l'EPHE, Sciences historiques et philologiques* 152 (2021), p. 134-141.
- RUDHARDT, J. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs, du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958 [réimpression à Paris en 1992, avec nouvelle préface].
- SCULLION, S., « Heroic and chthonian sacrifice: new evidence from Selinous », *ZPE* 32 (2000), p. 163-171
- SCULLION, S., « Sacrificial norms, Greek and Semitic: holocausts and hides in a sacred law of Aixone », dans P. Brulé (dir.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, 2009 (*Kernos*, suppl. 21), p. 153-169.
- STENGEL, P., *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig/Berlin, 1910.
- STENGEL, P., *Die griechischen Kultusaltertümer*, Munich, 1920³ (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, 5.3).
- SVENBRO, J., « La thusia et le partage. Remarques sur la 'destruction' par le feu dans le sacrifice grec », dans S. Georgoudi, R. Piettre, F. Schmidt (dir.), *La Cuisine et l'Autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée*

- ancienne*, Turnhout, 2005 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses*, 124), p. 217-225.
- VERNANT, J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974.
- WALDNER, K., GORDON, R., SPICKERMANN, W. (dir.), *Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire*, Stuttgart, 2016 (PAWB, 57).
- WASSNER, J., *De heroum apud Graecos cultu*, Kiel, 1883.
- WELCKER, F.G., *Griechische Götterlehre*, vol. III, Göttingen, 1862.
- WITTENBURG, A., *Il testamento di Epikteta*, Trieste, 1990 (*Università degli studi di Trieste. Pubblicazioni del Dipartimento di scienze dell'antichità*, 4).