

Chapitre 9

Le dieu et l'offrande

Vinciane Pirenne-Delforge

Juxtaposer les termes de dieu et d'offrande évoque d'emblée les deux dimensions inhérentes à toute réflexion sur la religion. L'offrande à une divinité dessine la perspective verticale des relations entre une communauté humaine et des entités supra-humaines. Elle induit aussi une interaction dans la communauté en question, surtout quand il s'agit d'un sacrifice animal. La perspective est alors horizontale. C'est au croisement de ces deux points de vue que se situe la religion, à savoir, selon la définition opératoire de l'anthropologue M. Spiro, « une institution qui régit, selon des modèles culturels, les relations avec la sphère supra-humaine dont cette culture postule l'existence¹ ». *L'institué* dont il est question pointe vers le caractère collectif et social de la religion – la dimension horizontale. Le monde supra-humain fait référence à ce qui dépasse l'existence humaine en autant de projections imaginaires culturellement déterminées – la dimension verticale. Cet imaginaire est créateur de discours et de pratiques qui, par un effet de retour, contribuent à l'élaborer et à le faire exister aux yeux de la culture qui le produit.

Dans cette perspective, la religion grecque est une production essentielle de la culture dans laquelle elle s'enchâsse. Qu'il suffise de remarquer que les plus anciennes œuvres poétiques conservées sont le récit d'une guerre où les dieux ne cessent d'intervenir – *Illiade* attribuée à Homère – et le récit de la naissance et de la stabilisation du *kosmos* dont les composantes et les acteurs sont des divinités – la *Théogonie* d'Hésiode. En dehors de toute perspective dogmatique, les Grecs considéraient que les dieux existaient, avaient de l'intérêt pour les affaires humaines et attendaient la reconnaissance due à leur statut. Sur ce socle d'adhésion minimale, discours et pratiques inspirés par la relation aux dieux ne sont pas indépendants de la société qui les produit. Au contraire, leur détermination culturelle les construit comme autant de données historiques, dans le monde grec antique comme ailleurs. C'est donc à identifier les continuités et les ruptures qui pourraient avoir marqué le VI^e siècle en cette matière que l'on va s'attacher ici.

Une telle historicité en matière religieuse n'en recèle pas moins de possibles ambiguïtés. En effet, les acteurs eux-mêmes insèrent volontiers leurs discours et leurs pratiques dans une tradition immémoriale à des fins de légitimation. La

1. SPIRO 1972. Dans l'original anglais (1966), la définition est ainsi libellée : « Religion is an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated supra-human beings. » Pour une plus ample réflexion sur le concept de « religion » appliqué au monde grec, voir PIRENNE-DELFORGE 2020, chap. I.

documentation présente alors des traits de conservatisme qui peuvent n'être que de façade. La difficulté n'est pas mince quand il s'agit de faire droit au changement, surtout face au caractère fragmentaire de la documentation qui permet de fonder l'investigation. Il faut dès lors rester lucide et modeste sur notre capacité à saisir des évolutions significatives dans les discours et les pratiques religieuses des Grecs, à la fois sur le plan général qu'implique la notion collective de *Grecs* et dans la singularité de leurs expériences à l'échelle locale.

Le triptyque *dieu, temple, statue* et le paysage culturel des cités

Si l'on s'accorde pour placer la cristallisation des poèmes homériques au cours de la deuxième moitié du VIII^e siècle², la scène d'offrande du chant VI de l'*Illiade* laisse entendre que sont alors en place les éléments du triptyque *dieu, temple, statue* qui traverse toute l'histoire des cités. On y voit la prêtresse Théoanô ouvrir les portes du temple d'Athéna sur l'acropole de Troie afin que la reine Hécube, accompagnée des anciennes de la cité, prie la déesse de prendre la ville en pitié, en lui offrant une splendide pièce de tissu ouvragé et en lui promettant un somptueux sacrifice d'action de grâce³. Athéna est qualifiée de « protectrice de la cité » (*erusiptolis*), une version poétique de l'épiclèse *Polias* qu'elle portera sur maintes acroïses du monde grec. Quant au voile que lui dédient les femmes, il est déposé sur les genoux de sa statue, ce qui implique que cette dernière soit d'une taille appréciable.

Au triptyque *dieu, temple, statue*, ainsi mis en scène par le poète, s'ajoute la figure de la desservante du culte, en l'occurrence Théoanô « que les Troyens ont faite prêtresse d'Athéna⁴ ». Le sacerdoce est évoqué en tant que fonction civique attachée à un culte de la communauté, dès qu'il se donne à voir dans notre documentation. Toutefois, la brièveté de la notation homérique dissimule sans doute le fait que les prêtrises des cultes les plus importants devaient être associées aux familles les plus en vue des cités, et ce, pendant toute la période archaïque⁵. Il n'en reste pas moins que l'épopée offre l'image d'un espace religieux relevant de la cité tout entière, ici représentée par ses épouses. C'est précisément l'*institué* de la définition évoquée d'entrée de jeu et qui est au cœur de la présente investigation.

La relation étroite entre cité antique et religion, sur le siècle qui va de la thèse de N. Fustel de Coulanges à celle de F. de Polignac⁶, ne fait plus guère débat sur le principe. En revanche, les étapes de cette interaction et ses modalités restent l'objet de discussions qu'il ne s'agit pas de déployer ici⁷. Soulignons seulement que le triptyque *dieu, temple, statue* dont témoignent les vers iliadiques fait

2. Voir l'excellente synthèse de ce dossier historiographique foisonnant chez SCHNAPP-GOURBEILLON 2002, 279-296.

3. *Illiade* VI 297-311.

4. *Illiade* VI 300.

5. Pour le cas athénien, voir PARKER 1996, 56-66, qui montre bien que le prestige d'une prêtrise implique qu'elle ne puisse être conçue indépendamment des structures de privilèges qui existent dans la cité archaïque.

6. FUSTEL DE COULANGES 1864 ; DE POLIGNAC 1995a, avec DE POLIGNAC 2009a.

7. À titre d'exemple, on lira les réflexions de F. de Polignac à vingt ans de distance : DE POLIGNAC 1999 et DE POLIGNAC 2017. Voir aussi les différents dossiers discutés par DUPLOUY 2019, 72-93.

partie des éléments constitutifs de la relation que les communautés politiques en cours d'élaboration instaurent avec leurs dieux, ou du moins certains d'entre eux, plus présents que d'autres dans la sphère publique. L'autonomisation de la « maison » du dieu par rapport à celle du « chef » – si A. Mazarakis Ainian a raison de comprendre de la sorte l'émergence des temples⁸ – marque un changement notable : les dieux les plus directement liés à la communauté sont installés dans des espaces dédiés, en tant que membres de cette communauté, certes supra-humains, mais concrètement ancrés dans le territoire de la cité⁹.

La visibilité de ces espaces ne va cesser de croître. En effet, l'archéologie a documenté de longue date le processus de monumentalisation de certains sanctuaires au début de la période archaïque. La taille d'un certain nombre de temples dépasse celle des structures antérieures, constructions à abside ou rectangulaires, encore proches des maisons d'habitation¹⁰. Cette évolution concerne notamment les sanctuaires extra-urbains. Par exemple, l'*Héraion* de Samos, d'abord daté à l'entour de 800, a longtemps fait figure de plus ancien temple du monde grec. Toutefois, sa construction a été récemment abaissée d'un bon siècle. C'est probablement peu après 680 que le premier temple a été édifié dans le sanctuaire, suivi d'un deuxième bâtiment du même type, une cinquantaine d'années plus tard (après *ca* 630), et de deux autres successivement au cours du VI^e siècle¹¹. Ce qui s'infléchit notablement au VI^e siècle est l'orientation du sanctuaire samien¹². Jusqu'à la fin du VII^e siècle, il s'ouvre sur le rivage et c'est la voie maritime qui permet d'y accéder par le sud. Les offrandes venues de maints endroits de la Méditerranée orientale témoignent également de cette situation de confluence maritime. Au cours du VII^e siècle, un chemin tourné vers l'intérieur des terres est empruntable au nord du sanctuaire. Mais c'est à la transition avec le siècle suivant qu'une voie est tracée vers le centre urbain de la cité, assortie de l'établissement d'une nouvelle entrée à l'est de l'*Héraion*. D'importantes offrandes locales viennent progressivement flanquer la nouvelle entrée et la voie sacrée, dont le colosse dit « d'Ischès » de près de cinq mètres de haut¹³.

À Milet, une situation comparable est observable à la même période : c'est du milieu du VI^e siècle au moins que date l'organisation de la voie sacrée qui va du centre urbain de la cité au sanctuaire d'Apollon à Didymes. L'instauration de la procession des Molpes, que leur nom associe aux chants et aux danses, pourrait remonter à la deuxième moitié du siècle¹⁴ et relier dès ce moment-là le sanctuaire d'Apollon Didyméen à la cité de Milet¹⁵. Le maillage du territoire civique, que F. de Polignac avait associé à « la naissance de la cité grecque¹⁶ », est surtout

8. MAZARAKIS AINIAN 1997.

9. La structuration du territoire civique par le biais des sanctuaires monumentaux est un des acquis de la thèse de DE POLIGNAC 1995a (1^{re} éd. 1984), qu'il a lui-même nuancés dans divers articles ultérieurs, comme DE POLIGNAC 2009a.

10. HELLMANN 2006, 50-51. Cf. BURKERT 1996.

11. WALTER *et alii* 2019, 39-52.

12. KYRIELEIS 2005; DUPLOUY 2006, 190-191; DE POLIGNAC 2009a, 436 et 438.

13. Voir l'analyse de DUPLOUY 2006, 191-203, évoquant d'autres offrandes monumentales.

14. La liste de ces officiels a été conservée et court de 522/1 à 311/0 av. J.-C. : KAWERAU & REHM 1967, n° 122.

15. La totalité du dossier est traitée par HERDA 2006. Voir aussi CHANIOTIS 2010 et le commentaire à l'inscription des Molpes sur le site CGRN (n° 201), avec la bibliographie plus récente.

16. DE POLIGNAC 1995a, avec DE POLIGNAC 2009a.

avéré au VI^e siècle en certains lieux pour lesquels la documentation archéologique est favorable. D'autres cas sont moins clairs et toute modélisation à large spectre court le risque de réduire la complexité des paysages culturels locaux – notamment celui des sanctuaires régionaux – et d'écraser la chronologie.

En dépit des incertitudes qui grèvent tout effort de généralisation, le VI^e siècle marque assurément l'efflorescence et la structuration des panthéons civiques, notamment repérable dans l'appropriation de sanctuaires extra-urbains fréquentés à plus large échelle. Certaines cités d'Asie Mineure en témoignent, on vient de le voir, mais la Grèce continentale n'est pas en reste. Prenons l'exemple du sanctuaire d'Olympie, lieu de culte à vocation supra-régionale, qui passe sous l'autorité de la cité d'Élis au début du VI^e siècle. Le détail d'une telle mainmise est difficile, voire impossible à établir, mais la monumentalisation du site s'effectue progressivement à partir de ce moment-là. C'est autour de 600 qu'est érigé le plus ancien temple dorique de l'Altis, au pied du mont Kronion qui le surplombe¹⁷. À la fin du siècle, la cité d'Élis va jusqu'à installer dans le sanctuaire de Zeus *Olympios* un prytanée et un *bouleutérion*, inscrivant dès lors certaines de ses institutions civiques au cœur de ce que Pindare appellera « le lieu commun à tous¹⁸ », on y reviendra plus loin.

Le dernier exemple que l'on a choisi d'évoquer provient de l'île d'Égine. Une inscription mise au jour dans les fondations du sanctuaire d'Aphaia et datée peu avant 550, évoque la construction d'un *oikos*, l'ajout du *bômos* et de l'(objet en?) ivoire (*elephas*), interprété, entre autres, comme une référence au matériau de la statue de la déesse¹⁹. Si la restitution de la dernière ligne est correcte, une enceinte englobait le tout. Il s'agit du « kit » complet de la monumentalisation du sanctuaire de la déesse sur l'île d'Égine, puisque le culte comme tel semble plus ancien²⁰. Remarquons l'usage du terme *oikos*, « maison », pour désigner ce que d'autres textes appellent *naos* et que nous traduisons par « temple ». Construire un temple est un acte d'ostentation parmi les hommes – la perspective horizontale de la religion – mais aussi – dans la perspective verticale – une offrande exceptionnelle pour la divinité destinataire qui se voit d'autant plus mise en évidence au sein de la communauté.

Comme le montrent ces différents exemples, la structuration des panthéons civiques s'inscrit dans l'espace. Mais elle s'inscrit également dans le rythme du temps. À la monumentalisation de certains lieux de culte correspond la formalisation des moments adéquats pour honorer les dieux. La succession des temps de l'offrande est consubstantielle à la relation qu'une communauté, qu'elle soit civique ou autre, entretient avec la sphère supra-humaine, à titre collectif ou à l'initiative de certains de ses membres. Ce qui marque incontestablement le

17. MALLWITZ 1966, 325 et 328.

18. PINDARE *Olympiques* VI 63 : πάγκοινων χώραν.

19. IG IV 1580/IG IV² 2, 1038 : [ἐπὶ : Θ]εοῖται : ἱερός : ἕντος : τὰφαῖαι : ἡοῖφος | ἐπ[οι]έθε : χόβομος : χόλέφας : ποτεποιέθε | χό [θριγγ]ός : περιεποιέθε, « [Sous Th]éoitais, étant prêtre, pour Aphaia a été construit un bâtiment, et ont été ajoutés l'autel et l'(objet en) ivoire, [et la barrière] a été construite tout autour ». Voir LAPATIN 2001, 55-56, et aux pages suivantes pour d'autres exemples archaïques de statues en ivoire ou chrysiléphantines.

20. WILLIAMS 1982, spécialement 66-67, sur la réfection d'un péribole plus ancien dont témoignerait la dernière phrase de l'inscription; si le terme *trigkos* est bien restitué, il s'agit de la partie supérieure d'un mur d'enceinte, d'où la traduction par « barrière » choisie ici. Sur ce culte, voir POLINSKAYA 2013, 179-196.

VI^e siècle à cet égard est la montée en puissance de la rencontre entre religion et écriture, à la fois par la publication des calendriers sacrificiels et par le recours plus large à la dédicace inscrite.

Des offrandes inscrites

Les édifices du culte ne sont pas seuls à connaître un changement de taille. Les statues suivent un mouvement parallèle, que ce soient les *statues de culte*²¹ ou les statues dédicatoires. Le colosse d'Ischès évoqué à propos de l'*Héraïon* de Samos est un exemple extrême par sa hauteur, mais l'offrande de ce type de représentation, en des proportions plus modestes, remonte au milieu du VII^e siècle, tout en se multipliant au siècle suivant : le VI^e siècle voit éclore de remarquables ensembles statuaire dans certains sanctuaires. C'est encore plus frappant quand on intègre au tableau toutes les statues en bois, en métal ou en ivoire qui n'ont résisté ni au passage du temps, ni à l'avidité humaine²².

L'inscription d'une dédicace sur ce type d'offrande se fait jour en même temps que les artefacts eux-mêmes, au VII^e siècle. Par exemple, la Naxienne Nikandrè dédie, sur l'île de Délos, une statue à l'Artémis *Hekèbolos*, la déesse « qui lance ses flèches au loin » telle que l'épopée l'associe à son frère Apollon²³. Mais, une fois encore, si le phénomène lui-même remonte au VII^e siècle, c'est au siècle suivant que se répand la pratique de contextualiser une offrande de prix par une inscription, dont la graphie et la formulation offrent alors davantage matière à réflexion.

Certaines dédicaces sont directement apposées sur les offrandes, tandis que d'autres les accompagnent sur une base distincte. Cette dernière option est particulièrement bien représentée sur l'acropole athénienne, au point d'avoir suscité l'hypothèse qu'au VI^e siècle, les Athéniens se distinguaient, sur ce plan, des Grecs des Cyclades et de l'est de l'Égée²⁴. Toutefois, le millier de dédicaces archaïques venues de tout le monde grec rassemblé par M. L. Lazzarini montre que, si les Athéniens font effectivement le choix de distinguer matériellement offrande statuaire et inscription dédicatoire, des dédicants d'autres régions « de l'Est » le font aussi à cette période, et même pour des offrandes plus modestes²⁵. Il est dès lors difficile d'isoler des moments ou lieux de rupture dans la matérialité de la graphie, et ce d'autant plus que le dossier athénien est exceptionnel par la quantité de statues qu'il a livrées.

Quant à la formulation des dédicaces, quelque 20 % des documents archaïques rassemblés par M. L. Lazzarini s'expriment à la première personne du singulier²⁶. La lecture du texte fait donc parler l'objet qui maintient la permanence d'une

21. Sur ce concept, voir les articles de l'ouvrage collectif dirigé par MYLONOPOULOS 2010.

22. C'est notamment le cas des statues décrites par Pausanias dans l'*Héraïon* d'Olympie : PAUSANIAS V 17, 1-2.

23. POWELL 1991, 163-171. Deux autres dédicaces insulaires sont faites à Apollon *Hekèbolos* au VI^e siècle : IG XII 5, 42 ; SEG XXXI 744. Sur ces échos du langage épique, voir LAZZARINI 1991, 847.

24. KEESLING 2003, 11-12.

25. LAZZARINI 1976. Par exemple, le n° 164 reprend la base d'une petite statue de *kouros* dédiée aux Dioscures et dont seuls les pieds sont conservés : l'inscription sur la base est datée des débuts du VI^e siècle ; cf., toujours pour le VI^e siècle, les nos 320 (Mélös), 321 (Paros), 330 (Milet), 381, 686 (Délos), 687 (Naxos), 691 (Didymes).

26. C'est le comptage de KEESLING 2003, 19-21. Si l'on conçoit que le *με* est sous-entendu dans un certain nombre de cas, le pourcentage pourrait s'élever jusqu'à 30 % : PARKER 2004, 274-275.

énonciation initiale²⁷. Ce point de vue autocentré assumé par l'objet, essentiellement sous la forme « m'a dédié » (*m'anethêke*) ou « je suis » (*eimi*), est encore adopté au v^e siècle, tout en diminuant drastiquement aux siècles suivants²⁸. La comparaison des modes d'expression contemporains en contexte funéraire ou sur des bornes²⁹ laisse entendre que la logique sous-jacente de cette évolution relève davantage d'un habitus épigraphique que d'un changement d'attitude dans la relation aux dieux³⁰. Si changement d'attitude il y a, ce n'est pas dans la formulation des inscriptions qu'il se laisse saisir, mais dans l'ostentation de statues monumentales inscrites. Une offrande modeste sans dédicace, ou portant une dédicace peu lisible, crée avant tout une relation entre le dédicant et le destinataire supra-humain auquel il s'adresse. C'est le cas de l'écrasante majorité des figurines et autres offrandes *portables* attestées par ailleurs³¹. En revanche, la monumentalisation des offrandes sous forme de statues dessine une relation triangulaire entre une divinité, un groupe témoin et un donateur (qui peut être collectif). La base de ce « triangle votif » marque l'horizontalité de la relation instaurée entre dédicant et communauté, tandis que la pointe représente le destinataire supra-humain avec lequel se dessine une relation verticale. C'est sur l'horizontalité du processus que la monumentalisation des offrandes a un impact au vi^e siècle. La perspective verticale reste, quant à elle, invariablement centrée sur l'hommage rendu par le dédicant au destinataire supra-humain et sur la réciprocité qu'elle induit, quelle que soit la taille de l'offrande³².

De tels objets, avec ou sans dédicace, sont censés installer un tel hommage dans la durée. Si le don consenti fait partie des « formes élémentaires de la vie religieuse³³ » des Grecs, le cœur de leur pratique rituelle s'inscrit également dans un processus rituel transitoire et limité dans le temps : le sacrifice sanglant de type alimentaire. Hormis les ossements d'animaux auxquels l'archéozoologie confère aujourd'hui le statut de document indispensable³⁴, les traces de telles démarches ont surtout été conservées dans les calendriers que les cités ont commencé à exposer dans l'espace public à partir du vi^e siècle. Il s'agit du second volet de la rencontre entre religion et écriture en ce siècle après les dédicaces.

27. SVENBRO 1988a, 51. Voir aussi *infra*, chapitre 25.

28. Il suffit d'interroger la banque de données épigraphique du Packard Humanities Institute (φ7) avec les formes ἀνέθεκε et ἀνέθηκε pour en prendre la mesure.

29. SVENBRO 1988a, 38-52 parle joliment d'objets « égocentriques ».

30. On ne suivra pas le point de vue évolutionniste de BURZACHECI 1962, qui étudie les « objets parlants » dans une perspective animiste et considère que le vi^e siècle constitue le moment de basculement où la statue perdrait son ancien halo de magie (p. 53).

31. Sur ce « triangle votif », voir DE POLIGNAC 2009b. Cf. aussi MYLONOPOULOS 2011, 53. Je ne méconnaissais pas le caractère *monumental* de certains chaudrons de bronze offerts dans quelques sanctuaires, notamment à Olympie, au viii^e siècle (ROLLEY 1994, 93-103), mais je mets ici l'accent sur l'offrande de statues que l'on voit se multiplier à la fin du vii^e siècle, après quelques cas isolés plus anciens, comme les statues de Dréros. Sur la distinction entre objets offerts après usage et objets fabriqués à cette fin, voir SNODGRASS 1991.

32. Sur le caractère fondamental de cette réciprocité fondée sur la *charis* pour comprendre le système religieux des Grecs tout au long de son histoire, voir PARKER 1998.

33. Pour paraphraser, en le détournant, le titre du célèbre ouvrage d'Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le totémisme en Australie*, Paris, 1912.

34. Dans une vaste bibliographie, on pointera EKROTH 2009 ; EKROTH & WALLENSTEN 2013.

Les calendriers sacrificiels

Au début du VI^e siècle se généralise la mise par écrit des décisions prises par les cités dans les *affaires publiques*. Ces affaires sont « tant divines qu'humaines » (*ta damosia ta te thiea kai tanthropina*), comme le stipule le contrat du scribe Spensithios dans une communauté crétoise à la fin du VI^e siècle³⁵. C'est de cette même période que datent les premiers calendriers sacrificiels venus au jour, sous forme fragmentaire, à Corinthe, à Milet et dans la crétoise Gortyne³⁶. Ils livrent la structure minimale de l'information que recèle ce type de documents pour les temps à venir : une date, le nom du destinataire au datif, accompagné ou non d'un titre cultuel, et une offrande au nominatif ou à l'accusatif. C'est probablement sous cette forme qu'apparaissaient également les prescriptions sacrificielles des *lois de Solon* affichées à Athènes au début du VI^e siècle. Malheureusement, aucun fragment contemporain de cet affichage n'a été conservé. Seules des traces de la révision qui en a été entreprise à la toute fin du V^e siècle remontent périodiquement à la surface sous la forme de fragments de stèles érigées sur l'agora athénienne³⁷.

Le calendrier de Corinthe est particulièrement lacunaire et, des divinités destinataires de sacrifices, seule Athéna Polias est tant bien que mal préservée³⁸. En revanche, celui de Milet, plus lisible, permet de saisir quelque chose de ce que l'on a qualifié plus haut de *structuration panthéonique*. Le calendrier de la cité a été gravé sur les murs du sanctuaire d'Apollon Delphinios ou d'un bâtiment annexe dans le dernier quart du VI^e siècle³⁹. Le fragment repris ici régit les offrandes et les sacrifices à accomplir pendant trois jours successifs d'un mois indéterminé :

« [...] qu'on offre les collations à [...]; deux *gulloi* (pierres sacrées?) [...], des libations, deux sortes de mélanges miellés, deux *gulloi* couronnés; du bois. Le 12, chez le roi que l'on offre, à Dio[nysos? ...] une torche, de la farine, du gruau, du fromage pur, du miel, une torche, (5) de la laine, une libation, des mélanges miellés, de l'ail [...]. Le 13 à Héra *Antheia*, une brebis blanche, pleine, qui aura été saillie par un (bélier) blanc; qu'un *chous* soit donné à la prêtresse; et sur le bois [...] d'un demi-setier, chez le prêtre; qu'on donne un *chous*, du bois et, sur l'autel, une amphore de vin. Le 14, pour Zeus *Nosios* (?) [... (10) ...] un mouton mâle, un setier de froment, un setier d'orge, un setier de vin, du bois, du miel, de l'huile; pour Leukos, un bélier; avec un lumineux (?) [...]. [Autre mois : Taureon?] le 6, le héraut annoncera la fête d'Apollon *Delphinios* [...]»⁴⁰.

La complexité des rituels se fait jour dans la variété des produits, alimentaires ou non, qui doivent être offerts à différents dieux et à *Leukos*, « le Blanc », dont on ignore le statut. La variété des espèces animales n'est pas moins importante, en fonction du destinataire. Il est ainsi remarquable qu'Héra *Antheia*, « la Fleurie », reçoive une brebis pleine, de couleur blanche, qui a été saillie par un mâle tout aussi blanc. Un tel degré de précision dans la détermination d'un animal sacrificiel est assez rare, mais elle témoigne du fait que le sacrifice est une forme

35. *Nomima* I, n° 22, ligne 4. Voir également *infra*, chapitre 24.

36. CGRN 1 (Corinthe, ca 600-575); CGRN 2 (Gortyne, ca 600-525); CGRN 6 (Milet, ca 525-500).

37. LAMBERT 2002; CGRN 145.

38. CGRN 1, fragment C, ligne 2 (Corinthe – ca 600-575).

39. HERDA 2006.

40. CGRN 6, fragment A (Milet, ca 525-500).

de langage qui parle autant à la divinité que *de* la divinité. La blancheur de la brebis à sacrifier et du bélier qui l'a saillie est une double détermination en vue de la reproduction d'un animal blanc (même si, en l'occurrence, le sacrifice de la femelle gravide interrompt la gestation). Le symbole de l'offrande est transparent : la déesse épouse de Zeus patronne la mise au monde d'enfants légitimes dans le cadre du mariage et l'offrande est une sorte de glose du profil de la déesse et des attentes de la communauté qui l'honore⁴¹. Son titre d'*Antheia*, couplé au fait que la bête sacrifiée en son honneur est pleine, exprime aussi les attendus de la démarche en termes de fécondité des femmes et de fertilité de la terre, deux dimensions étroitement chevillées dans la culture grecque. Cette adresse concrète à la déesse, rituellement inscrite dans les gestes de l'offrande, venait s'ajouter aux rites oraux qu'étaient les prières énoncées au moment du sacrifice et qui, elles, se sont évanouies.

Un peu plus tôt dans le VI^e siècle, la cité de Gortyne a consigné son calendrier sacrificiel dans la pierre des murs du sanctuaire d'Apollon *Pythios*. Il est lui aussi très fragmentaire, mais la déesse Héra y apparaît encore, sans titre culturel cette fois et associée à une brebis sans autre commentaire. Le même jour du même mois, c'est Déméter qui doit recevoir « une brebis près de mettre bas » :

« [...] sacrifices qui ont été accomplis [...] en Welkanios [...] le cinquième jour [...] (un animal) adulte et un caprin au [...] une brebis [...] pour Apollon [...] un taureau [...] pour Héra une brebis ; pour Déméter une brebis près de mettre bas [...] les deux femelles, les deux mâles, et un [bouc (?) ...] »⁴².

La comparaison avec le calendrier de Milet fait émerger des variations du langage sacrificiel pour exprimer les compétences spécifiques attendues des divinités : la fécondité des femmes et des terres est ici explicitement associée à Déméter, mais la protection des unions légitimes et de leur progéniture pourrait tout de même se profiler derrière le sacrifice à une Héra sans autre détermination. La notation est moins généreusement fournie qu'à Milet, mais elle illustre tout autant le fait que la position des dieux, dans une configuration donnée, se définit de façon relationnelle⁴³. La détermination des compétences de chacun impose la prise en compte de celle des autres : dans le champ de la reproduction, Héra et Déméter ont chacune des titres à revendiquer, mais selon des modalités qui leur sont propres. Les articulations fonctionnelles entre dieux qui caractérisent le polythéisme grec sont mises en lumière dans les différents *instantanés* des démarches rituelles civiques que nous livrent les calendriers du VI^e siècle. Le polythéisme en tant que structure articulée de dieux apparaît alors dans sa pleine maturité, comme le point d'aboutissement de processus dont le détail nous échappe mais qui a vu chaque communauté s'instituer et s'organiser *avec ses dieux*. Le choix d'inscrire et d'exposer de telles prescriptions dans des espaces publics témoigne de l'intérêt virtuellement porté par toute une communauté aux relations instituées avec la sphère supra-humaine, quand bien même doit-on nuancer

41. Sur ces prérogatives d'Héra, voir PIRENNE-DELFORGE & PIRONTI 2016.

42. CGRN 2, lignes 1-4 (Gortyne, ca 600-525).

43. Les principes de l'analyse relationnelle et structurelle des panthéons avaient été formulés par Georges Dumézil pour la religion romaine. Cette leçon-là a été intégrée dans les travaux de Vernant et Detienne. Voir, par exemple, VERNANT 2007, 693-706 (article de 1966 : « La société des dieux ») et le recul critique de DETIENNE 1997.

la participation effective de tous aux rituels en question. L'affichage des calendriers sacrificiels qui émerge au VI^e siècle en divers lieux du monde grec exprime au sens strict « ce qui de la vie publique concerne les dieux » comme l'affirme le contrat du scribe Spensithios. Ce que le chant VI de l'*Illiade* permettait de présenter comme espace religieux public au sein d'une intrigue poétique se trouve déployé par des cités particulières dans leurs affichages épigraphiques.

Un autre élément résonne d'un type documentaire à l'autre, poésie épique, d'une part, calendriers sacrificiels, d'autre part : il s'agit du nom même des dieux. Présents pour une part dès les textes mycéniens en Linéaire B⁴⁴, les noms de bon nombre de dieux des cités, dès le moment où la documentation épigraphique en témoigne, sont familiers à n'importe quel auditeur d'Homère et d'Hésiode. La compétence culturelle des Grecs dans la nomination divine est assurément partagée de longue date et il est intéressant de constater la présence majoritaire de telles dénominations dans nos plus anciens documents épigraphiques locaux. Toutefois, à cette échelle, les noms divins sont susceptibles de recevoir des qualifications qui en précisent l'ancrage spécifique, comme l'Athéna troyenne de l'*Illiade* est dite *Erusiptolis* par celles qui l'honorent. À cet égard, les calendriers présentent en quelque sorte la variation particulière d'une partition partagée, à des degrés divers, par tous les Grecs. Dans notre compréhension du système religieux sous-jacent, une tension se fait alors sentir entre le général et le particulier, sous la forme d'une question paradigmatique : quel est le lien entre l'Athéna soutenant indéfectiblement les Achéens dans l'*Illiade*, l'Athéna *Erusiptolis* implorée par les Troyennes dans ce même poème, et l'Athéna *Polias* que mentionne le calendrier du VI^e siècle mis au jour à Corinthe ? En d'autres termes, dans la perception des Grecs honorant une Athéna dans leur cité, s'agit-il de la déesse de l'*Illiade* ? Pour l'exprimer encore autrement : dans quelle mesure les dieux que nous disons « grecs » dépassent-ils le niveau local de l'hommage qui leur est rendu ?

Sur ce plan, le VI^e siècle marque, à des rythmes différents d'un endroit à l'autre, l'inscription, sur le terrain des cultes, d'une dimension *panhellénique* que la poésie favorisait dans le cadre des récitations épiques⁴⁵ et qui dépasse le simple constat du partage des noms divins.

Du local au panhellénique : Zeus *Olympios* et les Douze dieux

Nous avons déjà évoqué le sanctuaire d'Olympie en mentionnant son entrée dans l'orbe de la cité d'Élis. C'est le moment d'y revenir. En effet, le sanctuaire de Zeus, « père des dieux et des hommes » et maître de l'Olympe dans l'épopée, devient, dès le début du VI^e siècle, sous l'administration de la cité d'Élis, une sorte d'Olympe sur terre, ce qui convient particulièrement bien à un lieu où convergeaient périodiquement tous les Grecs. Zeus y est alors honoré avec Héra, épouse et reine, et le couple de ses parents divins, Kronos et Rhéa. Si l'on en croit Pausanias, les Dactyles de l'Ida auraient emmené en ce lieu le petit Zeus sauvé de la voracité de son père par sa mère⁴⁶. Le récit transpose clairement sur le terrain

44. Sur les noms des dieux en Linéaire B, voir ROUGEMONT 2005.

45. NAGY 1979.

46. PAUSANIAS V 7, 5-9.

péloponnésien la tradition des enfances crétoises du dieu. Au II^e siècle de notre ère, ce sont des interlocuteurs éléens au fait des traditions anciennes qui ont informé Pausanias des récits qu'il rapporte. Faisons l'hypothèse que les réaménagements du sanctuaire, dont l'archéologie témoigne au début du VI^e siècle, se sont accompagnés d'une élaboration narrative dont le visiteur a perçu quelque écho bien des siècles plus tard⁴⁷. Dans ce registre pleinement panhellénique, il n'est pas fortuit que les cités occidentales nées de l'expansion des Grecs en Méditerranée aient, précisément en ce VI^e siècle, fait élever des *trésors* pour abriter leurs offrandes à Olympie : le lieu était devenu une vitrine de la *grécité*⁴⁸.

À cette lecture du sanctuaire d'Olympie en clé théogonique partagée s'ajoute une autre structuration, tout aussi partagée, qui pourrait remonter à ce même siècle : la constitution du groupe des Douze dieux en tant que « panthéon grec » condensé⁴⁹. Pindare attribue à Héraclès la fondation à Olympie de six autels doubles en même temps qu'il instaurait les concours⁵⁰. Or, les Douze dieux renvoient à l'idée d'une totalité conçue comme *grecque*. Ce choix est particulièrement approprié au site d'Olympie que le même Pindare appelle, on l'a vu, « le lieu commun à tous » (*pankoïnon chôran*)⁵¹. Mais en terre polythéiste, les configurations de ce type ne sont jamais simples. Il suffit pour s'en rendre compte de lire les noms des propriétaires divins des six autels doubles qu'un scholiaste de Pindare nous a conservés : Athéna et Héra, Poséidon et Zeus *Olympios*, Hermès et Apollon, les Charites et Dionysos, Artémis et l'Alphée, Kronos et Rhéa⁵². Le dosage est subtil entre des Olympiens estampillés par leur rôle dans l'*Iliade* ou la *Théogonie*, d'autres qui le sont moins, comme Dionysos et les Charites, et une divinité locale comme le fleuve Alphée. Remarquons également que les Charites, en dépit du pluriel de leur nom, valent pour un seul des Douze dieux, en vertu d'un polythéisme fluide, adaptable à des contextes spécifiques et qui ne connaît pas de « liste canonique » de ses dieux⁵³.

Car les Douze dieux se retrouvent ailleurs à la même période, entre identité panhellénique et identité locale. Par exemple, dans l'île de Délos, à la fin du VI^e siècle au moins, est établie une sorte d'*agora des dieux* dans laquelle on a reconnu avec vraisemblance l'ancêtre du Dodéka-théon hellénistique. Six statues fragmentaires que J. Marcadé date vers 520-525 sont identifiables comme Zeus, Héra, Athéna, Apollon, Artémis, Létô⁵⁴. On peut au moins faire l'hypothèse que, dès la période archaïque, six autres divinités s'ajoutent à cet ensemble pour former le groupe générique de Douze dieux. Dans cette configuration plurielle, comme à Olympie, l'ancrage local s'affirme dans la déclinaison spécifique des identités singulières : le groupe intègre les dieux de la triade apollinienne honorée le long

47. PIRENNE-DELFORGE 2019.

48. Le même mouvement s'affirme à Delphes, autre lieu panhellénique, plus directement associé à ladite « colonisation ». Voir le catalogue commode de SINN 2011, et aussi HELLMANN 2006, 111-119.

49. GEORGOU DI 1996 et GEORGOU DI 1998.

50. PINDARE *Olympiques* V 5-6. Cf. APOLLODORE, *Bibliothèque* II 7, 2.

51. PINDARE *Olympiques* VI 63.

52. Scholie à PINDARE *Olympiques* V 10a (Drachmann).

53. C'est le grand mérite de GEORGOU DI 1996 d'avoir combattu l'idée d'une « liste canonique » des Douze, chère à l'érudition allemande. Sur la portée des appariements de dieux dans cet assemblage, voir HÖLSCHER 2002, 336-338 et MYLONOPOULOS 2011, 58-59.

54. MARCADÉ 1950 et MARCADÉ 2008. Voir aussi la synthèse de WILL 1955a, 168-170 et 182.

de la côte, comme l'Héra du petit temple archaïque des flancs du Cynthe et, au sommet, Zeus, bientôt rejoint par Athéna, dans un sanctuaire à ciel ouvert⁵⁵.

À la même époque, à Athènes, Pisistrate le jeune fonde l'autel des Douze dieux sur l'agora de la cité. Le monument devient ensuite le point à partir duquel les distances sont mesurées⁵⁶. Ce « nombril aux fumigations où tant de pas convergent », selon les vers de Pindare⁵⁷, contribue à sacraliser l'agora et à en faire ce qu'elle deviendra : un haut lieu digne de l'acropole, au pied de celle-ci. Un peu plus tôt, Pisistrate, le grand-père, avait lancé le chantier du sanctuaire de Zeus *Olympios* au sud-est d'Athènes. C'est dans ce quartier que Thucydide situait les lieux sacrés les plus anciens de la cité⁵⁸. Ce projet grandiose pourrait être le fruit de l'émulation suscitée par les réalisations d'autres tyrans du temps, comme Polycrate de Samos élevant pour Héra le temple le plus impressionnant qu'Hérodote ait vu⁵⁹. Mais l'émulation dépasse la seule grandiloquence architecturale car Zeus *Olympios* est à la fois le maître de l'Olympe et celui d'Olympie. Au-delà du gigantisme de ce projet resté inachevé pendant des siècles, le tyran athénien a peut-être transposé dans sa cité, comme les Éléens l'ont fait dans le sanctuaire d'Olympie, une évocation des premiers temps du monde tels que les concevaient les Grecs. Selon Pausanias – informateur tardif mais indispensable –, l'enceinte du sanctuaire comptait « des éléments anciens : un Zeus en bronze, un temple de Kronos et Rhéa, un sanctuaire de Gè Olympia », auquel il ajoute la béance par laquelle l'eau du déluge avait reflué au temps de Deucalion⁶⁰. Quand le visiteur du II^e siècle de notre ère affirme que des structures sont « anciennes », il est évidemment délicat d'associer ses propos à une chronologie précise. Cependant, le passage de Thucydide sur les sanctuaires les plus vénérables d'Athènes situés dans ce quartier intègre aussi la figure de Gè, ce qui donne quelque garantie que « l'ancien » selon Pausanias pourrait bien remonter au moins au VI^e siècle. Le jeu de miroirs entre Athènes et Olympie devient alors peu douteux, et le sanctuaire du Zeus Olympien d'Athènes est la face de la cité tournée vers le temps des dieux, de la première humanité, et donc vers les autres Grecs. En revanche, le Zeus *Polieus* de l'acropole est tourné vers l'intérieur de la cité elle-même, en lien étroit avec l'Athéna voisine dont il partage le titre cultuel⁶¹. La tension entre le général et le particulier se traduit clairement dans le positionnement de ces deux aspects de Zeus assumés par les Athéniens.

Trois cas d'espèce, donc, pour saisir l'horizon partagé des Grecs face à leurs dieux qui se cristallise en ce VI^e siècle, parallèlement aux panthéons locaux éclairés par les calendriers : un sanctuaire panhellénique comme Olympie, une île au cœur des Cyclades avec Délos et Athènes, une cité en ses différents positionnements, intérieur et extérieur. J'ajouterai un quatrième dossier à cette réflexion :

55. Sur ces différents cultes, voir PLASSART 1928.

56. THUCYDIDE VI 54; IG II² 2640; IG I³ 1092bis (ca 440-430 av. J.-C.).

57. PINDARE *Dithyrambe pour les Athéniens* fr. 4, 3 (Puech).

58. THUCYDIDE II 15. Sur l'*Olympieion* et son histoire « spasmodique », voir WYCHERLEY 1964 et, surtout, TÖLLE-KASTENBEIN 1994a.

59. HÉRODOTE III 60. Les fondations d'un temple périptère en *poros*, peut-être datable des débuts du VI^e siècle et deux fois plus petit que son successeur, ont été mises au jour. Le bâtiment – quelle qu'en ait été l'élévation – semble avoir été détruit par le feu : TÖLLE-KASTENBEIN 1994a, 133-136.

60. PAUSANIAS I 18, 7.

61. Sur le *Polieus* et la *Polias*, voir notamment LEBRETON 2015.

celui de Grecs hors du monde grec, en l'occurrence à Naukratis en Égypte, sur le bras du Nil à la bordure occidentale du delta.

Du local au panhellénique : les « dieux des Grecs » de Naukratis

Une activité grecque sur le site de Naukratis est visible depuis la fin du VII^e siècle par le biais de *graffiti* dédicatoires, mais l'officialisation du regroupement des Grecs est due au pharaon Amasis dont le long règne traverse le siècle suivant⁶². Le riche dossier des relations que les Grecs de Naukratis entretenaient avec leurs dieux est nourri des deux paragraphes qu'Hérodote a consacrés au site⁶³ et de différentes campagnes de fouilles, dont la dernière a donné lieu à une remarquable publication du British Museum⁶⁴. Nous savons par l'historien que le sanctuaire de Naukratis « le plus célèbre et le plus fréquenté » s'appelait l'*Hellénion*. Il avait été établi, sous l'autorité du pharaon Amasis, par des cités grecques d'Asie Mineure et des îles avoisinantes, dont celle de Rhodes qui n'était pas encore politiquement unifiée à cette époque. D'autres cités, comme Égine, Samos et Milet, avaient fondé à l'entour leurs sanctuaires respectifs de Zeus, d'Héra et d'Apollon.

L'*Hellénion* n'était donc pas, au sens strict, un *Pan-hellénion*, puisque les ressortissants grecs de cités extérieures au groupe des fondateurs « ne pouvaient prétendre y avoir part », selon Hérodote, pas plus qu'à la fonction de magistrat (*prostatès*) de l'emporion. En première instance, le nom de ce sanctuaire partagé apparaît comme étiquette commode pour désigner une fondation regroupant des Grecs d'origine variée qui commerçaient avec l'Égypte⁶⁵. Hérodote ne précise pas quels dieux étaient honorés dans ce sanctuaire commun, contrairement à ceux des trois cités associées à leurs divinités tutélaires respectives. Les nombreuses inscriptions dédicatoires – malheureusement souvent très fragmentaires – mises au jour à Naukratis datent de la fin du VII^e siècle et, surtout, du VI^e au début du V^e siècle⁶⁶. Les tessons trouvés dans ce qui est généralement interprété comme l'*Hellénion* mentionnent Apollon, Aphrodite, les Dioscures, Héraclès, peut-être Poséidon et Artémis, mais aussi des dieux « génériques » qualifiés de « dieux des Grecs » (fig. 1).

D'autres sites proches où des tessons ont été mis au jour, notamment au nom d'Apollon, d'Aphrodite, des Dioscures et d'Héra, ont été interprétés comme des sanctuaires particuliers de ces dieux. Apollon et Héra sont mentionnés par Hérodote qui les associe respectivement à Milet et à Samos. Aphrodite est bien présente dans l'emporion par le biais de dédicaces variées et des développements qu'Hérodote consacre aux riches courtisanes du lieu⁶⁷. Les Dioscures pourraient tout aussi bien avoir fait partie de l'*Hellénion*. Quoi qu'il en soit, la localisation exacte de ces espaces sacrés, voire l'existence de certains d'entre eux, est

62. DEMETRIOU 2012, 109-114, pour une synthèse sur les premiers temps de l'établissement.

63. HÉRODOTE II 178-179.

64. VILLING *et alii* 2017. Cf. déjà BOWDEN 1996.

65. Sur la dimension « panhellénique » du lieu et les discussions auxquelles elle a donné lieu, voir MALKIN 2003, POLINSKAYA 2010 et la synthèse bienvenue de HÖCKMANN & MÖLLER 2006.

66. JOHNSTON 2006a et JOHNSTON 2017.

67. HÉRODOTE II 134-135.



Fig. 1. Fragment de coupe attique, ca 530-500, Londres, British Museum, 1900.0214.8.
Photo © The Trustees of the British Museum.

tellement incertaine sur ce site perturbé que toute tentative de les placer sur un plan relève de la haute voltige.

Ce sont les dieux que j'ai qualifiés de *génériques* qui m'intéressent ici car la mise en série des dédicaces en question permet de reconstituer l'expression au datif *tois theois tôn Hellênôn*, « aux dieux des Grecs ». Malheureusement, nous ne savons rien des rituels pratiqués à l'*Hellénion* : le générique « dieux des Grecs » était-il utilisé sur un autel ? Les dieux spécifiques auxquels s'adressaient les dédicaces trouvées en ce lieu se voyaient-ils attribuer des autels particuliers ? Autant de questions insolubles, mais qui dessinent en filigrane la problématique déjà soulevée à propos des Douze dieux : un groupe générique de dieux considéré comme un panthéon condensé peut recevoir des hommages en tant que tel, même si des dieux singuliers étaient potentiellement mis en évidence en ce même lieu. Quant au facteur identitaire que recèle le terme de « dieux des Grecs », il opère assurément par contraste avec le contexte égyptien et non par une sorte d'œcuménisme étranger au polythéisme. Cet hellénisme devait toutefois être, au moins en partie, autoréférentiel : c'étaient *leurs dieux* que des Grecs venus de diverses cités identifiaient ainsi. Le contraste était dès lors également assumé par les acteurs grecs du culte et pas seulement par le milieu étranger qui les accueillait.

Ce dossier est exceptionnel à bien des égards puisque Naukratis n'est pas une cité proprement dite, comme les *poleis* nées de l'expansion des Grecs en Méditerranée depuis le milieu du VIII^e siècle, et que l'*Hellénion* n'est pas non plus un sanctuaire panhellénique comme pouvait l'être Olympie⁶⁸. Précisément

68. Sur ces questions, voir MALKIN 2003. Cf. aussi POLINSKAYA 2010. D'après DEMETRIOU 2012, tous les Grecs avaient accès à tous les sanctuaires au vu de la variété des alphabets utilisés dans les dédicaces, mais c'est loin d'être assuré et le texte d'Hérodote invite à nuancer une telle ouverture.

en raison de ces nuances, le dossier documentaire de l'*emporion* du delta est un exemple remarquable de la tension entre le particulier des cités singulières et l'arrière-plan partagé par les Grecs. C'est une telle compétence culturelle que le VI^e siècle paraît bien avoir inscrite dans la matérialité de certains espaces et dans la configuration de collectifs divins comme les Douze dieux ou, à Naukratis, les « dieux des Grecs ».

Quittons à présent l'Égypte et revenons, pour un dernier questionnement, au foisonnement des cultes particuliers dans les cités grecques, auquel nous avaient déjà introduit les calendriers de Milet et de Gortyne.

La structuration du monde supra-humain entre dieux et héros

Jusqu'à présent, j'ai parlé d'entités supra-humaines ou de dieux en tant que destinataires de pratiques rituelles et protagonistes de traditions poétiques. Sur le plan panhellénique que l'on vient d'évoquer, ce sont des dieux qui sont impliqués⁶⁹. Or, à la fin du VI^e siècle, au-delà des noms propres attribués aux diverses entités honorées par les Grecs, on voit poindre une structuration en deux groupes, à savoir les dieux (*theoi*) et les héros (*hèrôes*). Une telle catégorisation apparaît pour la première fois de façon explicite dans un fragment d'Héraclite. Il est conservé par le *Contre Celse* d'Origène qui semble offrir une citation textuelle de la critique portée par le philosophe d'Éphèse à l'égard des prières que l'on tourne vers des statues :

« Ils adressent leurs prières à de telles statues comme quelqu'un qui discuterait avec des maisons, ne sachant rien de ce que sont les dieux et les héros (*ou ti ginuskôn theous oud' hèrôas*)⁷⁰. »

Cette attitude traduit, selon lui, une méconnaissance profonde de ce que sont « les dieux et les héros⁷¹ ».

Le terme de *hèrôes* est évidemment plus ancien que son usage par Héraclite puisqu'il est omniprésent dans la poésie épique pour désigner les seigneurs de guerre qui ont combattu sous les murailles de Troie et de Thèbes⁷². L'*Odyssée* élargit l'éventail des *hèrôes* en leur associant des devins, des chanteurs et les membres de l'assemblée politique d'Ithaque⁷³. Mais aucun culte rendu après leur mort aux

69. Même Héraclès, dont Pindare fait un ἥρως θεός (*Néméennes* III 22) et dont Hérodote évoque les sacrifices respectifs « comme à un héros » et « comme à un Olympien » (II 44), n'est pas attesté comme « héros cultuel » avant ce témoignage. Là où il est honoré, il l'est assurément comme un dieu.

70. HÉRACLITE fr. 22 B 5 (Diels-Kranz) *apud* ORIGÈNE *Contre Celse* VII 62, 11-14.

71. Juste avant ce passage, Origène a cité impeccablement Hérodote (I 134) et l'on peut sans doute lui faire confiance pour la citation d'Héraclite. En revanche, dans son traité *De l'abstinence* (IV 22), Porphyre évoque une loi athénienne attribuée à Dracon selon laquelle il convient « d'honorer les dieux et les héros locaux à titre officiel, selon les lois ancestrales, à titre particulier, selon ses moyens... ». Il serait assurément aventureux, en se fondant sur une évocation qui ne présente aucune trace de littéralité, de faire remonter la catégorisation en question au VII^e siècle.

72. Ex. *Iliade* I 1-7; II 110; V 746-747; IX 524-525; XVIII 56. Chez Hésiode, deux occurrences de type homérique se trouvent aux vers 970 et 1009 de la *Théogonie*. Sur les usages du mot *hèrôes* et l'historiographie du thème, voir CURRIE 2005, 60-70.

73. Ex. *Odyssée* I 272-273; II 15-16; II 157; IV 312; VIII 483.

hommes portant ce titre n'apparaît chez Homère⁷⁴. Ce n'est pas davantage le cas dans les poèmes d'Hésiode, mais le tableau s'y complexifie. Dans son célèbre « mythe des races », le poète béotien fait se succéder les espèces humaines d'or, d'argent, de bronze et de fer, tout en rompant cette structure métallique en intercalant les héros entre les hommes de l'âge de bronze et ceux de l'âge de fer⁷⁵. Après leur mort, certains de ces hommes reçoivent un culte, mais ce ne sont pas les héros. Quand Hésiode associe des défunts du passé à un hommage rituel, ce sont les espèces humaines d'or et d'argent qui sont associées au vocabulaire de « l'hommage » (*timè*) et de « la part d'honneur » (*geras*)⁷⁶. Certains de ceux qu'il appelle « héros » pourront se retrouver aux Îles des Bienheureux, mais l'hommage des vivants qu'implique un tel vocabulaire n'apparaît pas dans le texte à leur propos.

Pourtant, la littérature scientifique sur les débuts de la cité grecque abonde de références à des *cultes héroïques*, opérant une sorte de rétroprojection des données de la période classique sur les siècles antérieurs. L'expression est ainsi utilisée pour identifier l'hommage rendu à des défunts exceptionnels dont témoignent maints indices archéologiques remontant au VIII^e siècle⁷⁷. Que ce soit en Attique, en Argolide, en Messénie ou en Laconie, des tombes mycénienne ou proto-géométriques reçoivent des offrandes apparemment indépendantes de toute continuité réelle avec les défunts inhumés en ces lieux, et ce, sur une durée qui autorise, dans certains cas, à parler de culte⁷⁸. Peut-on considérer qu'il s'agit de l'acte de naissance des cultes héroïques épigraphiquement attestés à la période classique? Le débat sur cette problématique est étroitement lié aux discussions sur l'émergence des cités elles-mêmes, ce qui explique qu'il soit encore largement ouvert⁷⁹.

Je m'en tiendrai aux informations livrées par Hésiode, dont l'activité poétique est généralement située au VII^e siècle⁸⁰. Dans le « mythe des races », ce que nous appelons *culte héroïque* est présent au sens de l'hommage rendu collectivement à des figures humaines du passé, mais sans que les destinataires de cette démarche ne soient appelés des héros, on l'a vu. Or, Hésiode n'est pas un intellectuel spéculatif et déconnecté du réel, mais un poète traduisant un savoir considéré comme inspiré par les dieux à destination d'un public dont il ne faut pas sous-estimer le pouvoir de contrôle. Il n'est dès lors pas anodin que les vers hésiodiques témoignent d'une hiérarchie culturelle entre des dieux de plein exercice, immortels et puissants (les

74. Sur la question des rapports entre épopée et cultes héroïques, la bibliographie est abondante. Pour un état de la question très complet et utilement critique, voir BOEHRINGER 2001 avec EKROTH 2007. Cf. SEAFORD 1994, 187 : « The *Iliad* is about the ancient world of heroes, in which there was no hero-cult. »

75. HÉSIODE *Les Travaux et les Jours* 106-201. De la vaste bibliographie sur ce texte, j'épinglerai VERNANT 2007, 255-334 ; RUDHARDT 1981, 245-281 ; CALAME 2004.

76. HÉSIODE *Les Travaux et les Jours* 126 et 142.

77. Ex. DE POLIGNAC 1995a, 151-176.

78. Voir l'excellent état de la question livré par BOEHRINGER 2001, 11-46, et CURRIE 2005, 47-59, et la brève mise à jour d'EKROTH 2015.

79. PARKER 1996, 33-39 ; EKROTH 2015, 385-386.

80. La datation des œuvres d'Hésiode et de celui que nous appellerons « Homère », par facilité, reste une question débattue. On s'en tient ici à la conception traditionnelle d'une antériorité de la poésie homérique sur l'œuvre d'Hésiode, et à la datation de leurs œuvres respectives aux VIII^e et VII^e siècles. Voir KÖIV 2011.

bienheureux *theoi*), des figures divines localement déterminées (les défunts de l'âge d'or devenus des entités immortelles sur la terre) et des défunts tout aussi locaux qui conservent depuis leur lieu d'inhumation un pouvoir sur le monde des vivants (les défunts de l'âge d'argent sous la terre). L'association entre ces deux derniers profils et les deux premières races métalliques relève assurément d'un imaginaire poétique, mais l'arrière-plan qu'elle implique a toute chance de faire fond sur un référent culturel partagé par les auditeurs du poème. À lire Hésiode de cette manière, aucune de ces figures de culte ne porte le titre de *hèrôs*, seulement attribué « à ceux qui sont morts devant Troie et devant Thèbes », ceux que l'on appelle aussi « demi-dieux ». Le sort *post-mortem* réservé à ces héros est celui que leur attribue l'épopée : un séjour dans l'Hadès pour le plus grand nombre et une vie bienheureuse aux confins du monde pour quelques-uns, sans que l'hommage des vivants ne les concerne.

La catégorisation générique entre dieux et héros dont témoigne pour la première fois Héraclite reste évanescence à ce stade. Dès lors, à quel moment le titre de *hèrôs* appliqué aux protagonistes de l'épopée et les cultes locaux des humains du passé se sont-ils fécondés mutuellement ? La réception même de l'épopée est un point central de ce processus, mais rien ne permet pour autant de faire remonter le phénomène au VIII^e siècle sous prétexte que la formalisation des poèmes homériques par l'écriture daterait de la fin de ce siècle. C'est davantage du côté de l'épigraphie que l'on peut glaner quelques éléments de réponse.

En 1986, a été mis au jour sur l'agora d'Argos un enclos trapézoïdal délimité par neuf bornes en calcaire⁸¹. L'une d'elles portait une inscription révélant qu'il s'agissait du *téménos* « des héros (tombés) à Thèbes », à savoir l'un des deux ensembles de héros identifiés par Hésiode, parallèlement à ceux tombés devant Troie. La graphie permet de dater l'inscription au milieu du VI^e siècle et ce modeste sanctuaire est la première occurrence d'un culte réservé aux « seigneurs de guerre » des cycles épiques⁸². L'omniprésence d'Argos dans les traditions poétiques archaïques constituait un intéressant réservoir de figures identitaires à convoquer sur l'agora de la cité. Mais toutes les cités ne pouvaient prétendre à un tel pedigree, loin s'en faut.

C'est ce que montre cet autre filon épigraphique que sont les dédicaces archaïques rassemblées par M. L. Lazzarini, dont on a déjà parlé. Sur le millier de textes que présente le recueil, même si tous ne mentionnent pas le destinataire de la démarche dédicatoire, la proportion entre destinataire divin et destinataire héroïque est significative. Seule une petite quinzaine de textes mentionnant une figure humaine du passé y est repérable⁸³ et deux d'entre elles seulement sont explicitement qualifiées de *hèrôs* avant le V^e siècle. Il s'agit de Ptoios à Akraiphia de Béotie, et du héros archégète du dème de Rhamnonte en Attique.

81. PARIENTE 1992.

82. Sur les prétendus cultes à des figures de l'épopée dès le VIII^e siècle, voir la critique radicale de RATINAUD-LACHKAR 2000.

83. Ce sont surtout des figures de rois et de fondateurs : LAZZARINI 1976, n^{os} 198 (Antiphémos, œciste de Géla – début du V^e siècle), 200 (Méris, à Ampurias – V^e siècle), 373 (Kyparissos, à Orchomène de Béotie – V^e siècle), 381 (Anios, à Délos – 2^e moitié du VI^e siècle), 393 (Chairésiléos, à Géla – VI^e-V^e siècle), 517, 553 (Anios, à Délos – 2^e moitié du VI^e siècle), 707 (Archégète, Rhamnonte – fin VI^e siècle), 740 (Aisónios, en Thessalie – V^e siècle), 917-919 (Ptoios, à Akraiphia – fin VI^e siècle), auxquels il faut ajouter quelques héros anonymes, sur des graffiti au génitif datés du début du V^e siècle (n^{os} 471, 474, 546, 944).

Les inscriptions pour le premier sont des dédicaces officielles de la cité d'Akraiphia datées de la deuxième moitié du VI^e siècle « au héros Ptoios ». Elles ont été mises au jour dans un sanctuaire daté du deuxième quart de ce même siècle⁸⁴ et dont la fondation est attribuée à la cité qui s'affirmait de la sorte, à proximité du prestigieux oracle d'Apollon Ptoios⁸⁵. On ne sait rien des relations entre la cité et le sanctuaire supra-régional du dieu aux siècles antérieurs. Mais le choix d'honorer collectivement le héros Ptoios relève d'une affirmation identitaire puisque son nom, comme l'épiclèse d'Apollon, est celui de la montagne locale. Même si des auteurs de la période romaine inscrivent Ptoios dans des généalogies concurrentes, le personnage n'a aucune épaisseur narrative⁸⁶. Le nom propre désigne avant tout la figure tutélaire de la communauté, symboliquement ancrée dans un territoire donné. Akraiphia avait moins de titres à faire valoir qu'Argos à cet égard. Constatons néanmoins que ce type de figure est susceptible de recevoir elle aussi, au moins dans la dernière partie du VI^e siècle, le titre de *hèrôs*.

C'est également le cas à Rhamnonte en Attique, à l'échelle non plus d'une cité mais d'un dème. Dans la deuxième moitié du VI^e siècle, un certain Antiphanès a dédié une statue « au héros archégète⁸⁷ ». La démarche ne présente pas de caractère officiel, mais l'identité de cette figure héroïque, fût-elle anonyme, entre en résonance avec la démarche de Clisthène à la fin du siècle. L'homme politique athénien avait soumis une liste de cent archégètes à l'oracle de Delphes afin qu'en émergent dix noms de « fondateurs » pour les nouvelles tribus⁸⁸. L'importance des dèmes dans la réforme athénienne et la dédicace de Rhamnonte laissent entendre que la relation à un archégète ne fut pas seulement le fait des tribus⁸⁹.

Ces divers constats épigraphiques – la faible proportion de héros ainsi dénommés dans les dédicaces archaïques, la figure héroïque de Ptoios et celle de l'archégète de Rhamnonte – laissent entendre que le VI^e siècle pourrait avoir été décisif dans la cristallisation du titre de *hèrôs* pour désigner des figures cultuelles locales dans lesquelles des communautés, quelles qu'elles soient, projetaient une représentation de leur passé, à l'instar du recours d'Argos aux héros argiens de la geste thébaine à la même période. La pratique elle-même ne date assurément pas du VI^e siècle, comme l'attestent à la fois le mythe des races d'Hésiode et l'attention portée par les cités naissantes aux tombeaux monumentaux qui ponctuaient le paysage dans lequel elles s'inscrivaient. En revanche, c'est au VI^e siècle que le nom de *hèrôs* comme désignation générique des *seigneurs* du passé pourrait avoir été attribué à des figures cultuelles locales, en un temps où la structuration des panthéons des cités se traduisait dans des calendriers, formalisés en vue d'un affichage⁹⁰.

84. GUILLON 1943, 54 (n° 1A), 58 (n° B2); LAZZARINI 1976, n°s 917-919.

85. PINDARE fr. 51b; HÉRODOTE VIII 135. Voir DE POLIGNAC 2009a, 430-434; DE POLIGNAC 2017, 14-16.

86. APOLLODORE *Bibliothèque* I 84; PAUSANIAS IX 23, 6; STÉPHANE DE BYZANCE s.v. Ἀκραίφια.

87. POUILLOUX 1954b, 142, n° 26 (fin VI^e-début V^e siècle; « écriture archaïque »); IG I³ 1019 (550-500?).

88. HÉRODOTE V 66; ARISTOTE *Constitution des Athéniens* XXI 6.

89. Sur ces archégètes attiques, voir KEARNS 1989, 80-102.

90. Jan Bremmer va jusqu'à considérer que les cultes héroïques en tant que pratique ne remontent pas plus haut que la fin du VI^e siècle puisque, selon lui, il est impossible de parler de cultes de ce type avant cette période en l'absence d'une catégorie de héros, dénommée et conceptualisée en opposition à celle des dieux (BREMNER 2006, 17). Tout en acceptant que la catégorie elle-même ne soit pas ancienne, il est assurément hypercritique d'en déduire que la chose ne peut exister sans le mot pour la désigner.

Un dernier dossier de dédicaces vient *a contrario* conforter cette hypothèse en l'enrichissant. À Délos, dans un bâtiment interprété comme l'*Archégésion* des inventaires de l'île, ont été mis au jour quelque 400 tessons de céramique inscrits⁹¹. Quatre dénominations apparaissent sur ces fragments pour désigner le propriétaire supra-humain du sanctuaire, en des proportions diverses : *archégetès*, le « fondateur », *basileus*, le « roi », *theos*, le « dieu », Anios. La figure mythique d'Anios, roi et archégete de Délos, est connue par ailleurs, dans quelques fragments de poésie archaïque qui le font vivre à l'époque de la guerre de Troie⁹². Pour la période archaïque – il n'est guère possible d'être plus précis –, on compte une cinquantaine de tessons dans l'*Archégésion*. Les quatre noms y apparaissent, mais c'est le terme de *theos*, le « dieu », qui se taille la moitié des occurrences, les autres se répartissant à part plus ou moins égale sur le reste des pièces les plus anciennes⁹³. Certains chercheurs ont hésité à attribuer à Anios les inscriptions reprenant le mot *theos* et l'on a pu faire l'hypothèse de la présence, dans l'*Archégésion*, d'Apollon en tant que grand dieu de l'île⁹⁴. Mais, au vu du dossier, l'hypothèse la plus économique et la plus respectueuse du contexte est d'accepter que le statut de *theos* était associé à Anios lui-même. Cela signifie que cette figure cultuelle était bel et bien un être divin pour les Déliens qui l'honoraient dans un sanctuaire dont l'entrée leur était réservée⁹⁵. En revanche, dans un texte officiel délien des environs de 340 av. J.-C. apparaît le prêtre du « héros archégete » qui ne peut être qu'Anios⁹⁶. Tout se passe comme si la dichotomie dieu/héros désormais bien implantée en était venue à intégrer des titres sacerdotaux officiels mais sans forcément modifier une manière ancienne de s'adresser à Anios, dont les tessons hellénistiques présentent encore l'appellation de *theos*⁹⁷.

Ce remarquable dossier vient tout d'abord confirmer que la division du monde supra-humain entre dieux et héros ne remonte vraisemblablement pas aux origines des cités, mais s'inscrit dans un processus de systématisation des panthéons civiques daté du VI^e siècle. Ensuite, il montre que ce processus, accentué par l'usage de l'écriture pour la mise en forme des calendriers, n'est ni linéaire ni uniforme d'une cité à l'autre. Enfin, il permet de comprendre la porosité entre statut divin et statut héroïque que l'on constate sur le plan rituel, ce dont la thèse de G. Ekroth a remarquablement rendu compte⁹⁸. Selon qu'elle est associée ou non à un tombeau, selon qu'elle se situe ou non en relation directe avec

91. PROST 2002. On attend avec grand intérêt la publication intégrale de la fouille de l'*Archégésion*, qui intégrera l'analyse des trouvailles épigraphiques : PROST (à paraître). En attendant, on verra BRUNEAU 1970, 413-430.

92. *Cypria* fr. 29 (Bernabé) (= scholie à LYCOPHRON *Alexandra* 570); SIMONIDE fr. 537 (Page) (= scholie à *Odyssée* VI 164).

93. Je remercie vivement Francis Prost d'avoir généreusement partagé ces informations avec moi, dans l'attente de la publication intégrale du corpus (voir la note 91).

94. Le point est fait par BRUNEAU 1970, 426.

95. Les linteaux de porte de l'*Archégésion* portaient des inscriptions datées de la fin v^e-début iv^e siècle et interdisant l'accès du sanctuaire à tout étranger (*ID* 68 A & B – *BCH* 118, 1994, 69-98).

96. *ID* 104(26), ligne 7.

97. Un phénomène comparable, même s'il n'est pas entièrement superposable à la situation délienne, est le cas du *hèrôs iatros* (le « héros médecin ») athénien. Un décret du III^e siècle av. J.-C. qui prévoit la fonte de dédicaces métalliques dédiées à cette figure (*IG* II² 839) présente cinq occurrences de la titulature *hèrôs iatros* (lignes 1, 17, 36-37, 48, 54), tout en le désignant comme *theos* seul à trois reprises (lignes 19-10, 33, 45-46).

98. EKROTH 2002.

un dieu de plein exercice, une figure cultuelle locale pourra tantôt se rapprocher du divin, tantôt de l'humain. Dans le premier cas, les attentes des acteurs du culte et les actes qu'ils posent seront les mêmes que pour un dieu. Dans le second cas, quelques précautions devront être prises car un mort reste potentiellement source de souillure⁹⁹. Pour les Déliens, Anios correspondait manifestement au premier cas de figure, de même que Ptoios pour les gens d'Akraiphia. Pour ceux qui les honoraient, l'un était un « seigneur » et l'autre un « dieu » : c'était une question de terminologie plus que d'ontologie.

Le présent parcours au fil du VI^e siècle n'a pas permis de mettre au jour de rupture significative, ni dans les discours ni dans les pratiques que génère l'interaction avec les dieux. Si ce n'est pas un effet de notre documentation, on constate toutefois que se fait jour, en ce siècle, l'organisation systématique des offrandes sacrificielles par la publication de calendriers civiques. Ces documents, qui apparaissent au début du siècle à Athènes et à la fin du siècle à Corinthe, Milet et Gortyne, témoignent d'un même souci de systématisation formelle en différents lieux du monde grec. La relation avec les dieux est ainsi potentiellement redevable d'une publication offrant un instantané inédit du panthéon de la cité, ou du moins de segments de panthéon centrés sur les démarches officielles. Cette formalisation, inscrite dans le temps des offrandes, se marque aussi dans l'espace, par le lien processionnel qui s'opère avec des sanctuaires extra-urbains – voire urbains, dans le cas des Panathénées¹⁰⁰ – et par des projets monumentaux inédits jusque-là.

Les dieux des cités sont assurément des partenaires puissants au sein des communautés locales. En outre, se fait jour au VI^e siècle la conscience que ces dieux dont le nom résonne de la même manière pour tous les Grecs sont aussi « les dieux des Grecs », peut-être en relation avec l'institutionnalisation des récitations rhapsodiques de l'épopée. Une telle conscience ne se traduit pas dans une sorte d'œcuménisme profondément étranger à un polythéisme enraciné et topique : les sanctuaires d'une cité et ses rituels ne sont pas forcément accessibles aux citoyens d'une autre. En revanche, la notion de Douze dieux ou encore la figure de Zeus *Olympios* expriment quelque chose d'un « panthéon grec » sur le terrain des cultes, ce que l'expérience naucratite de l'*Hellénion* fait aussi à sa manière.

Quant aux héros, que le V^e siècle présente à la fois comme une spécificité grecque¹⁰¹ et comme un ensemble d'entités supra-humaines qui se juxtaposent aux dieux, ils pourraient avoir reçu ce titre de « seigneur » hérité de l'épopée dans le courant du VI^e siècle. Si nous ne sommes pas, une fois encore, piégés par l'état lacunaire de nos sources, la systématisation panthéonique que l'on pressent à l'œuvre derrière les calendriers pourrait s'être traduite également par

99. Sur ce point, voir PARKER 1983, 32-73. Les fondateurs de cités coloniales, enterrés sur l'agora, ont pu recevoir eux aussi le titre de *hèrôs*. C'est ce que montre le témoignage de Pindare sur le culte rendu à Battos comme « héros » fondateur de Cyrène : « Bienheureux, il habita parmi les hommes ; il devint ensuite un héros vénéré par le peuple » (ἥρωας ... λαοσεβής). Mais la chronologie du processus reste discutée. Cf. SEAFORD 1994, 109-143, pour une mise en évidence du héros cultuel associé à une tombe et honoré sur un arrière-plan funéraire.

100. PARKER 1996, 89-92.

101. C'est explicite chez HÉRODOTE II 50.

la constitution, face aux dieux de plein exercice, puissants et immortels, d'une catégorie d'êtres supra-humains pourvoyeurs d'une identité historique et territoriale pour ceux qui leur rendaient un culte. Les entités en question sont certes plus anciennes que le VI^e siècle, comme l'indiquent les offrandes aux tombes mycéniennes du VIII^e siècle, mais ce que le siècle sous enquête pourrait avoir produit, c'est leur réunion progressive sous une étiquette partagée conduisant à la définition du monde supra-humain des Grecs comme un ensemble de dieux et de héros.