

kernos
Supplément 46

La Norme rituelle de Marmarini
Essais d'interprétation

sous la direction de
Jan-Mathieu CARBON et Vinciane PIRENNE-DELFORGE

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique
Presses Universitaires de Liège
Liège, 2025

Table des matières

Jan-Mathieu CARBON, Vinciane PIRENNE-DELFORGE, <i>Mise au point sur l'inscription de Marmarini</i>	7
Claudio BIAGETTI, Corinne BONNET, Fabio PORZIA, <i>Marmarini : Ex Oriente Lux ?</i>	21
Sylvain LEBRETON, <i>Artémis Phulakē et Apollon Pulouchos (CGRN 225 A, l. 16–17) : un binôme inédit ?</i>	49
Guy DARSHAN, <i>Comparing the Marmarini Inscription and Leviticus</i>	63
Jan-Mathieu CARBON, <i>On User-friendliness, Bricolage, and Rules of Purity at Marmarini and in Other Greek Ritual Norms</i>	73
Robert PARKER, <i>Ancient Sources on the Diversity of Sacrificial Customs</i>	97
Lionel MARTI, <i>Des sacrifices « à la manière de » dans l'inscription de Marmarini et quelques comparanda mésopotamiens</i>	101
Christophe CHANDEZON, Bruno D'ANDREA, <i>Animaux et construction d'un bestiaire sacrificiel dans l'inscription de Marmarini</i>	115
Sebastian ZERHOCH, <i>Basic Elements of Cult: The Role of Liquids in the Marmarini Inscription</i>	155
Sophie MINON, <i>Notes philologiques, linguistiques et onomastiques sur le règlement cultuel trouvé à Marmarini (Thessalie)</i>	185

Liste des contributeurs	203
Annexe. Texte grec et traductions de la norme rituelle de Marmarini (CGRN 225)	207
Abréviations et bibliographie	221
Index des sources	251
Index général	257
Crédit photographique des planches	261

Mise au point sur l'inscription de Marmarini

L'inscription

L'inscription dite « de Marmarini » a été mise au jour en 2002 en Thessalie, à quelque 15 kilomètres au nord-est de la ville de Larisa. Étant donné le caractère limité des informations disponibles, le contexte de la découverte ne peut être élucidé davantage¹ : la pierre a été trouvée dans une masse de matériaux de remblai, qui provenait sans doute, fût-ce en partie, d'une fouille illégale ou d'un projet de construction qui aura détruit le contexte archéologique de l'inscription. On ne peut que déplorer la perte considérable d'informations qui aurait pu provenir de ce contexte d'origine. Néanmoins, en utilisant le contenu du texte, un travail d'interprétation, ainsi que de reconstruction du contexte, a commencé dès sa publication. Les remarques de la présente introduction et les contributions recueillies dans ce volume ont pour objet de poursuivre et de développer ce travail de longue haleine, en consolidant les angles de recherche et en ouvrant de nouvelles pistes qui pourraient permettre d'éclairer ce document.

Il s'agit d'une haute stèle de marbre blanc, opisthographe et couronnée d'un fronton triangulaire (*Pl. I–2*). Ses deux faces (A et B) offrent la gravure encore lisible de 55 et 81 lignes respectivement². La graphie et la langue grecque du texte permettent de dater l'inscription à la fin du III^e siècle avant n.è ou à la première moitié du suivant. Jean-Claude Decourt et Athanasios Tziaphalias ont donné une première édition de l'inscription dans la livraison 2015 de la revue *Kernos*, suivie d'une révision par Richard Bouchon et Jean-Claude Decourt publiée dans celle de 2017³. Entretemps, le *Bulletin épigraphique* avait rendu compte de la première

-
1. Consulter DECOURT – TZIAPHALIAS (2015), p. 14, pour le peu qui a pu être vérifié.
 2. La stèle est en exposition au musée de Larisa, n° d'inventaire 2002/33. Nous remercions l'éphorie de Thessalie de nous avoir autorisés à publier les photographies de l'inscription qui accompagnent le présent ouvrage en annexe. Elle est citée ici même sous la référence CGRN 225 (voir *infra*, note 5).
 3. Ces deux éditions avaient été précédées d'une présentation sans texte à un colloque tenu à Volos en 2009 et publié en 2012 : DECOURT – TZIAPHALIAS (2012), p. 463–473.

édition et apporté plusieurs corrections à cette dernière⁴. Le texte a ensuite fait l'objet d'une réédition par Jan-Mathieu Carbon et Charles V. Crowther, fondée sur une autopsie et des photographies effectuées par *Reflectance Transformation Imaging*, ce qui a permis d'améliorer certaines lectures. Cette édition est désormais disponible en ligne sur le site du projet de *Collection of Greek Ritual Norms* sous le numéro 225⁵. C'est une version ultérieurement révisée du texte qui est reprise en annexe du présent volume, assortie des traductions anglaise et française. Parallèlement à la parution du présent volume, les mises à jour sont également publiées en ligne. En revanche, le long commentaire ligne à ligne que nous avons livré sur le site *CGRN* reste l'apanage de cette version numérique.

Ce document pourrait paraître exceptionnel, tant par sa longueur que par son contenu. En effet, si les prescriptions qu'il consigne en langue grecque entrent dans la catégorie bien attestée des normes rituelles⁶, le culte à mystères dont il est question n'est manifestement pas d'origine grecque. La déesse principale du sanctuaire dans lequel s'élevait la stèle reste anonyme et un large faisceau d'indices pointe vers un ancrage proche-oriental, voire plus précisément levantin, de nombre de pratiques rituelles qui honoraient la *theos* tutélaire des lieux et les autres divinités qu'elle y accueillait. Parmi ces dernières, on trouve les noms d'Adara(s) et Lilla(s) que l'on peine à identifier, celui de Mèn, le dieu lunaire d'origine anatolienne, et d'autres théonymes qui, en dépit de leur forme tout à fait grecque (Moira, Hélios, Artémis, Apollon), pourraient désigner des figures au profil plus complexe. C'est le cas du dieu Pan que la rencontre auquel le présent ouvrage fait suite a permis d'identifier au Nergal des Syriens⁷. L'héortologie du culte est également originale puisqu'elle compte deux fêtes, les Nisanaia et les Aloulaia, dont le nom est d'origine sémitique⁸. En d'autres mots, ce texte représente un fascinant et complexe « *middle ground* » qui doit être appréhendé dans une démarche pluridisciplinaire.

4. BE (2016), n^{os} 291–292 ; (2017), n^{os} 291–292.

5. J.-M. CARBON, V. PIRENNE-DELFORGE, 'CGRN 225: Dossier of regulations concerning the cult of the Goddess at Marmarini (near Larisa)', *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, 2017–. DOI : <https://doi.org/10.54510/CGRN225>. Ce texte a notamment été repris dans SEG 65, 376.

6. Sur cette catégorie, voir CARBON – PIRENNE-DELFORGE (2012).

7. Voir l'article de C. Biagetti, C. Bonnet et F. Porzia ici même, ainsi que ZERHOCH (2022).

8. CARBON (2016), p. 200–202.

L'arrière-plan : reconstruire l'espace concret et l'ambiance sonore du culte

L'arrière-plan de l'inscription de Marmarini — une appellation désormais entrée dans l'usage — peut évidemment s'entendre dans plusieurs sens. Se posent notamment les questions de savoir quand et pourquoi un culte levantin a été implanté dans la Thessalie hellénistique. À ces questions de portée historique, aussi fascinantes soient-elles, le texte en soi ne permet pas de répondre définitivement ; nous ne nous y attarderons pas ici et renvoyons aux suggestions déjà parues ainsi qu'à certains des travaux présentés ci-après⁹. D'autres questions, liées aux premières, sont « où ? » et « comment ? ». En l'absence d'une localisation précise et de toute donnée archéologique qui permettrait de contextualiser le document, les tentatives pour reconstruire l'environnement du culte ne peuvent se fonder que sur le document lui-même¹⁰.

Certains éléments qui affleurent dans le texte nous invitent à considérer, en ces réflexions préliminaires, comment un culte tel que celui de Marmarini a pu être perçu, et à nous interroger sur les « expériences religieuses » auxquelles il pourrait avoir conduit. Partant du centre de Larisa, par exemple, comment un ou une fidèle, voire un simple passant, étaient-ils confrontés au culte décrit dans notre document ? Quelles impressions pouvaient leur laisser ce lieu et son intrigant mélange de déesses et de dieux ? Un rapide survol de certaines réponses que le texte peut offrir à ce questionnement servira ici de guide — aussi partiel et fragmentaire soit-il — pour la lectrice ou le lecteur souhaitant, tel un antique visiteur, s'orienter quelque peu.

La stèle de Marmarini n'offre pas un « manuel » compréhensif du culte. Cela dit, par la référence occasionnelle à des documents associés qui étaient affichés en certains points du lieu de culte, ce texte nous fournit des précisions sur le cadre des activités qui se déroulaient dans le sanctuaire, ou plutôt les sanctuaires concernés.

9. Pour certaines tentatives de réponses, voir e.g. PARKER – SCULLION (2016), p. 261–266, ainsi que la contribution de C. Biagetti, C. Bonnet et F. Porzia à ce volume, et l'article de S. Minon. En l'absence d'information sur l'instance émettrice du règlement thessalien, l'idée qu'une association ouverte aux Grecs et aux non-Grecs soit à l'origine du culte (cf. CARBON 2016) n'est pas à exclure, même s'il pourrait également s'agir d'un culte public. Le parallèle du culte de la déesse Bendis à Athènes, introduit par des immigrants thraces et intégré au calendrier officiel de la cité à la période classique, autorise l'hypothèse que le culte de la déesse anonyme pourrait être public, fréquenté par des habitants d'origine diverse, sous l'autorité de la cité de Larisa ou de celle d'Homolion, le lieu appelé aujourd'hui Marmarini se situant entre les deux, voire sous celle d'autres communautés avoisinantes. Voir PARKER – SCULLION (2016), p. 264–266.

10. À cet égard, voir déjà les efforts de DECOURT – TZIAPHALIAS (2015), p. 23–25 (« Archéologie du sanctuaire »), PARKER – SCULLION (2016), p. 218–220 (« *The Sanctuary* »), et BOUCHON – DECOURT (2017), p. 173–174 (« Archéologie du sanctuaire »).

En premier lieu s'impose l'existence d'un sanctuaire d'(Artémis) *Phulakē* (ligne B 64, ἱερὸν τῆς Φυλακῆς), distinct de celui de la déesse au sens propre (pour ce dernier, voir le ἱερὸν tout court, en A 6 et B 20). Le sanctuaire de la Phylakè a pu constituer un sanctuaire spécifique, subordonné à ce dernier, une sorte de « porte d'accès » à l'espace plus directement dédié à la déesse anonyme. En effet, nous retrouvons cette Artémis *Phulakē* étroitement associée à un Apollon *Pulouchos*, le gardien de la porte (A 16–17). Cet Apollon aurait pu être envisagé comme celui qui contrôle et régit l'entrée à un péribole commun aux deux sanctuaires, celui de la Phylakè et celui de la déesse principale (cf. B 80, περίβολος). En effet, la seule mention du sanctuaire de la Phylakè, déesse explicitement qualifiée de « gardienne », a pour objet de limiter l'accès des non-initiés à cette zone du culte de Marmarini lors de la fête des Aloulaia. En outre, nous apprenons que le sanctuaire de la Phylakè contenait l'autel de cette déesse (B 30). Il incluait sans doute aussi l'autel de Mèn, dieu étroitement associé à la Phylakè dans certains sacrifices (B 23–25, ceux de coqs / poules blanches et d'agneaux) et dans les rites préliminaires du culte (voir ci-dessous)¹¹.

Quant au sanctuaire de la déesse anonyme, il semblerait avoir été séparé de celui de la Phylakè par un péristyle (cf. B 78 et 80). Gravée sur ce péristyle, une inscription (citée en B 21–22) prescrivait les rites préliminaires à offrir à la Phylakè et à Mèn — dans le sanctuaire de la Phylakè, la gardienne de la porte et donc du principal sanctuaire de la déesse — avant d'y pénétrer. L'accès à ce péristyle était également régi par un règlement de pureté (B 77–78, ἡ προγεγραμμένη τοῦ περιστύλου καθααρσις; cf. B 80–81), différent de celui du péribole (B 79–80, ἡ προγραφὴ τοῦ περιβόλου)¹². C'est à l'intérieur du péristyle que l'on retrouvait sans doute l'essentiel des structures relatives au culte de la déesse principale : le temple (ναός : A 5, B 1) où était érigée la statue de la déesse, et qui disposait d'un « porche » ou vestibule (πρόθυρον) avant une porte (B 7, 13) ; le « Grand Autel » de la déesse (B 73–74, 77, βωμὸς ὁ μέγας) ; la table (τράπεζα) associée aux rituels accomplis sur ce dernier (A 10–13, 17 ; cf. 33–34 ; B 39, 44, 54, 57, 67) ; le tronc à offrandes (θησαυρός : A 42 ; B 37, 47, 52–53, 59, 66, 69, 73). Près de l'entrée du péristyle, on trouvait sans doute aussi l'autel partagé par Moira et Hélios (B 3–4), puisque c'est là qu'on offrait des sacrifices préliminaires à ces dieux (cf. A 3, 9, et peut-être 14). Qui plus est, l'accès au « Grand Autel » était interdit aux non-initiés. Et pour ceux qui souhaitaient offrir une poule ou un œuf à la déesse, seul l'autel de

11. Sur ces sacrifices, voir l'article de C. Chandezon et B. D'Andrea dans ce volume.

12. Sur les normes de pureté affichées sur divers supports au sein du culte de Marmarini, voir la contribution de J.-M. Carbon dans ce volume. La question de l'emplacement de l'autel de Adara(s) et de Lilla(s) demeure essentiellement ouverte. Il est néanmoins probable qu'il se soit trouvé en dehors du péristyle puisque la προγραφὴ du péribole, et non la norme du péristyle, s'y applique (cf. B 78–80).

Moira (et d'Hélios) était accessible. Ce dernier devait se trouver avant le « Grand Autel » (cf. B 75–76).

La personne visitant le lieu de culte pouvait donc prendre connaissance de toute une série de règles groupées sur la stèle et affichées aux endroits stratégiques que sont les « cercles concentriques » du péribole et du péristyle. Après avoir franchi le péribole et offert les rites préliminaires d'usage à la Phylakè et à Mèn, elle pouvait se rendre jusqu'à l'autel de Moira et d'Hélios à l'orée du péristyle afin d'offrir un sacrifice ou peut-être jusqu'au vestibule du temple pour adresser des prières à la déesse. Une personne initiée avait le choix d'un « menu » plus large d'offrandes pour la déesse. Au cours de cette visite, elle était confrontée à un univers multisensoriel — visuel, olfactif, gustatif, tactile et polyphonique — que nous peinons aujourd'hui à reconstituer, mais qui mérite également de retenir notre attention¹³. L'inscription nous fournit quelques indices concrets sur l'ambiance sonore qui caractérisait le culte de Marmarini. Des serments étaient prêtés en divers endroits de l'enceinte (A 48–55) et des prières étaient régulièrement prononcées dans le vestibule du temple (B 7–13), sans doute aussi près des nombreux autels ; des proclamations étaient faites durant les collectes rituelles (cf. B, lignes 18–19). D'autres invocations et prises de parole nous échappent aujourd'hui et l'archéologie ne permet guère de reconstruire ces pratiques.

Malgré les doutes qui persistent chez certains interprètes du texte, on tend aujourd'hui à admettre que quelques lignes de l'inscription évoquent des instruments de musique, et peut-être aussi des prestations musicales dans le cadre du culte. Malheureusement, le passage en question reste l'un des plus difficiles à déchiffrer au début de la face A (*Pl. 3a*), car une partie de la surface de l'inscription a presque entièrement disparu au milieu des lignes 5 et 6 (couvrant un espace d'environ 10 lettres) :

... : τρεισκαίδεκάτη, πλυντήρι-

5 α τῶμ περὶ τὴν θεὸν ἱερῶν, ναὸν καὶ ΠΕΡ[.s.6..]ΑΝ καὶ τύμπανα, καὶ πρὸς αὐ-
 λὸν καὶ μογγαὶ θυσία, καὶ καθαρισμὸν [..s.6..]ΤΑΙ κτλ.

Nous nous retrouvons ici en présence d'un rituel de nettoyage (de lavage ou plutôt d'aspersion) des ἱερά, c'est-à-dire les structures et les objets entourant la déesse (sa statue). Une liste de ces ἱερά vient ensuite, à l'accusatif, objets présumés d'un καθαίρω qui n'apparaît peut-être que dans une autre tournure à la ligne 6 ou qui, s'il y a bien une anacoluthie, ne peut être qu'imaginé¹⁴. Il s'agit du temple lui-

13. Sur les côtés « tactile » et « gustatif », on pourra notamment s'attarder sur les normes relatives au serment (A 48–55), qui semblent impliquer l'usage d'une fosse et d'un poisson pour boire, ainsi que de la prise en main d'un instrument (ἔπλον) tenu par la déesse. Sur ces serments, voir ZERHOCH (2025). Voir également *infra* pour certains travaux récemment parus et en cours.

14. Pour une interprétation différente de ce passage, voir l'article de S. Minon dans ce volume.

même (ναός), d'une structure ou d'un objet fragmentaire (peut-être le περίστυλον, comme l'ont suggéré les premiers éditeurs, bien que ce soit loin d'être certain), et de τύπανα. Les premiers éditeurs de la stèle étaient enclins à considérer les τύπανα comme des éléments architecturaux — peut-être des panneaux de porte ou des parois appartenant à un τρύφακτος —, une interprétation qui a rencontré une certaine approbation¹⁵. Étant donné les origines levantines ou proche-orientales du culte, un sens premier et plus naturel pour les τύπανα est celui de « tambours » et l'on pense en particulier à de grandes timbales¹⁶. De tels instruments étaient fréquemment utilisés dans les rituels de Mésopotamie et des régions avoisinantes. L'interprétation du mot τύπανα comme « tambours » a été acceptée lors d'une réédition ultérieure de la stèle¹⁷ et cette interprétation est maintenue sur le site internet *CGRN*.

Loin d'être banals, ces tambours faisaient partie des structures et des objets sacrés qui formaient un cadre étroit « autour de la déesse », à l'intérieur de son temple. La révision de la stèle a également permis de préciser que ces tambours étaient suivis d'une phrase quelque peu surprenante, καὶ πρὸς αὐλόν, « et à l'accompagnement d'une flûte », ou — ce qui est moins probable — d'un nom composé apparemment nouveau, πρόσαυλον, peut-être une sorte d'« avant-cour » selon l'interprétation initiale. Ces deux options ont été évoquées dans une brève présentation du texte de l'inscription et la première a été choisie lors d'une réédition de la stèle¹⁸. Étant donné la série de mots reliés par καὶ dans cette partie du texte, l'édition du site internet *CGRN* s'est provisoirement prononcée en faveur d'un nouveau mot composé (cf. déjà le verbe προσαυλέω, bien attesté), mais avec le sens de « flûte d'accompagnement », sans doute de manière un peu téméraire. La recherche de parallèles pourrait permettre d'élucider davantage ce passage. Dans une discussion sur les différents noms et types de danses (ὀρχήματα), l'*Onomasticon* de Pollux (IV, 102) offre le constat suivant : « Il existait également une danse accompagnée à la flûte, appelée *giggras*, du nom du morceau de musique pour la flûte » (ἦν δὲ καὶ γίγγρας πρὸς αὐλὸν ὄρχημα, ἐπώνυμον τοῦ αὐλήματος). Bien que cette leçon ne soit pas retenue dans la majorité des éditions, il est intéressant de noter que, dans quelques manuscrits, on retrouve πρόσαυλον ou πρόσαυλὸν ὄρχημα

15. DECOURT – TZIAPHALIAS (2015), p. 24 ; cf. PARKER – SCULLION (2016), p. 213 (« *door panels* »).

16. Cf. CARBON (2016), p. 197 n. 25 ; cf. également PARKER – SCULLION (2016), p. 229, même s'ils n'adoptent pas ce sens pour les τύπανα.

17. BOUCHON – DECOURT (2017), p. 174 : « ... non pas des éléments architecturaux, mais, plus banalement, pourrait-on dire, des instruments de musique, associés à l'aulos dans le rituel. »

18. Cf. *BE* (2016), n° 292 : « πρὸς αὐλόν (*sic*), “au son de la flûte” ou πρόσαυλον, mot nouveau désignant un vestibule “menant à la cour” ou une “avant-cour” ? ». BOUCHON – DECOURT (2017), p. 168, choisissent πρὸς αὐλόν (*sic*) et traduisent « et des tambourins et au son de la flûte, et sacrifice à Mogga et purification ».

(la première accentuation étant sans doute la plus correcte)¹⁹. Qu'il s'agisse d'un adjectif ou d'une phrase, il est peu probable que ce qui est mentionné à Marmarini comme *πρὸς αὐλόν* (voire *πρόσαυλον*) n'ait pas trait à la musique et à la danse. Bien que les sacrifices et rituels grecs aient souvent été effectués au son de la flûte²⁰, le passage de Pollux est d'autant plus intéressant pour l'interprétation du culte de Marmarini qu'il se réfère spécifiquement au *γίγγρας*, en l'occurrence une flûte phénicienne (ou plus généralement levantine ?) au son aigu et plaintif. L'accompagnement d'une flûte de ce genre, *πρὸς αὐλόν*, paraît convenir au contexte des rituels décrits dans le passage de l'inscription. Il convient également de ne pas négliger le mot étrange dans la phrase qui suit : *καὶ μογγαί θυσία*. Comme le *CGRN* l'a interprété, en suivant notamment les pistes de *l'editio princeps*²¹, il doit s'agir, non pas d'une déesse ou d'un lapsus, mais bien d'une allusion à la *μογγάς*, une danse extatique qui n'est mentionnée que par Athénée (XIV, 629d). Nous aurions donc affaire non seulement à une purification du temple de la déesse, des autres structures et objets qui servent à lui rendre un culte, notamment des tambours, mais aussi à un sacrifice offert à cette occasion, qui impliquait une danse et se faisait au son de la flûte. Aussi allusif et difficile d'interprétation soit-il, il est clair que ce passage nous permet d'entrevoir au moins un aspect de l'ambiance sonore du culte de Marmarini, au centre d'un espace où foisonnaient les rituels, les objets et les structures.

Les travaux en cours et le présent volume

Dresser un état de l'art implique, pour ce qui est de l'inscription de Marmarini, de rendre compte des nouvelles approches des thèmes que mobilise ce riche document. Depuis sa première édition, cette remarquable inscription a suscité des travaux qui ont commencé à en explorer l'arrière-plan et les multiples mystères²². En outre, elle est progressivement intégrée à des études plus larges sur les phénomènes religieux en Méditerranée. On relèvera, parmi d'autres, la récente étude d'Angelos Chaniotis sur la « matérialité de la lumière » dans les rituels²³. Ce savant attire l'attention sur l'abondance des torches et des lampes dans le culte de Marmarini, qui intervenaient lors de la procession nocturne des Aloulaia

19. En particulier C = Palatinus Heidelbergensis, ainsi que dans une note marginale dans F = Paris, Bibliothèque nationale MS 2646. Noter aussi que Pollux (IV, 83) utilise le composé *προσαύλησις*, par ailleurs plus attendu.

20. Cf. e.g. Plut., *Propos de table*, 632c.

21. DECOURT – TZIAPHALIAS (2015), p. 32.

22. Voir la première interprétation globale du texte (en sa première édition) par PARKER – SCULLION (2016). Ils ont joliment intitulé leur article « *The Mysteries of the Goddess of Marmarini* ».

23. CHANIOTIS (2023), en particulier p. 303–306, sur le texte de Marmarini.

(B 63), ainsi que lors du rituel nocturne consistant à remplir une jarre (A 13–14). Il s’agit encore une fois d’un autre aspect — fondamental — du paysage sensoriel du culte de Marmarini. Pour sa part, Radcliffe Edmonds III s’est penché sur le rituel de la collecte, en comparant les prescriptions de Marmarini et l’arrière-plan levantin du culte aux données qui nous sont parvenues sur d’autres cultes dans les sources littéraires et épigraphiques²⁴.

Le présent volume, issu d’un colloque tenu au Collège de France en janvier 2022, rassemble, comme l’indique son sous-titre, de nouveaux « essais d’interprétation ». Certaines contributions s’inscrivent dans le sillage d’un travail d’interprétation plus large et plus approfondi, d’autres offrent de nouvelles approches du texte, et d’autres encore des regards croisés, jetant un nouvel éclairage comparatiste sur le document, tandis que plusieurs chapitres remplissent tous ces objectifs à la fois.

Dès les premiers commentaires sur le texte, la question de l’identité de la déesse s’est posée comme l’une des principales énigmes à résoudre²⁵. Effectivement, il y a peu de doute que la déesse, qui reste anonyme au fil des quinze occurrences du générique ἡ θεός dans le texte²⁶, portait un nom. La tentation est grande d’y voir une forme d’Atargatis, la « Déesse syrienne » par excellence, mais l’analyse minutieuse de cette possibilité par Claudio Biagetti, Corinne Bonnet et Fabio Porzia reste très prudente dans ses conclusions, tout autant que dans l’approche des divinités, inconnues par ailleurs, que sont Adara(s) et Lilla(s). Quant au Pan dont on avait d’abord lu sur la pierre que « les Syriens l’appellent Neiriplès », la lecture d’un *gamma* à la place d’un *pi* en a fait un Neiriglès. Il a dès lors retrouvé son identité syrienne : il s’agit du dieu Nergal, ainsi que l’ont démontré de conserve le trio Biagetti / Bonnet / Porzia, et Sebastian Zeroch au cours du séminaire de recherche que l’on publie ici²⁷. Les trois auteurs abordent également le profil du dieu Mèn, dont le référent « oriental » n’est pas, a priori, directement comparable à celui d’Adara(s), de Lilla(s) ou de Nergal. Mais la diffusion du culte du dieu lunaire depuis l’Anatolie s’est faite en plusieurs phases et selon une irradiation au sein des territoires séleucides dont émanent bien des immigrés « orientaux » implantés en Thessalie orientale. La bigarrure de cette immigration, notamment militaire, est particulièrement claire à Démétrias, au sud du lieu-dit Marmarini.

Toujours dans le registre des destinataires divins, qu’en est-il des dieux de l’inscription dont le théonyme est parfaitement compréhensible à une oreille

24. EDMONDS (2024).

25. PARKER (2016).

26. CGRN 225 A 5, 8, 18 (2 occ.), 21, 27, 29, 49; B 1, 34, 45, 49, 51, 61, 75.

27. ZERHOCH (2022), qui a choisi de publier cette interprétation aussitôt, sans mention des discussions avec les autres collègues qui ont enrichi sa propre réflexion. Nous le remercions.

grecque comme Artémis, Apollon, Moira ou Hélios? L'*interpretatio* en acte du dieu Pan/Nergal atteste qu'ils ne sont pas forcément grecs, mais sans que les rédacteurs du texte aient éprouvé, dans leur cas, le besoin de spécifier l'identité des deux termes de l'équation qui est en jeu. En 2016, Robert Parker et Scott Scullion avaient fait l'hypothèse que Moira pouvait être l'habillage grec du dieu Gad, proche de l'idée de destin²⁸. L'usage du singulier et non des Moires, plus familières en contexte culturel, pourrait le confirmer. Il n'est pas non plus exclu qu'Hélios, un dieu peu fréquent sur la scène culturelle grecque, soit l'habillage d'une divinité solaire levantine. Quant à Artémis et Apollon que Sylvain Lebreton étudie de plus près, ils offrent la particularité très grecque de porter un attribut onomastique qui en oriente la fonction attendue dans le culte : la déesse est *Phulakē*, un substantif qui signifie « la Gardienne », comme nous l'avons aussi noté plus haut en lien avec l'« espace » des sanctuaires, tandis que le dieu est *Pulouchos*, un adjectif qui en fait celui « Qui-tient-la-porte ». Le binôme n'est pas pour surprendre le chercheur qui pratique le polythéisme grec : les jumeaux divins sont régulièrement associés sous des épicleses distinctes. L'étude minutieuse des occurrences de leurs noms dans l'inscription de Marmarini montre que, s'il s'agit de divinités « orientales » en forme grecque, l'interprétation a été particulièrement soignée pour (ou par?) les Grecs qui fréquentaient le sanctuaire. Mais est-ce le cas? Ne s'agit-il pas tout simplement des jumeaux divins grecs invités à protéger l'accès du sanctuaire de la déesse venue d'ailleurs? Il est impossible de trancher et cette impossibilité même illustre combien l'horizon culturel sur lequel s'inscrit le groupe à l'origine du culte est vaste et complexe, s'appuyant sur des savoirs qui nous échappent largement. Ce que l'on voit poindre dans l'inscription de Marmarini, même sans en percevoir le détail, c'est une compétence culturelle polythéiste fondée sur l'expérimentation des pratiques et des représentations. Elle est bien entendu à l'œuvre au sein des communautés grecques, mais aussi — et peut-être surtout — au contact des autres et de leurs dieux.

Comme on peut s'y attendre dans un texte prescriptif de ce genre, les comportements qu'il régle s'inscrivent principalement dans deux registres : les offrandes à faire à la déesse et aux divinités qui partagent son sanctuaire, ainsi que les règles de pureté qu'il convient d'y respecter. De même que pour le nom des fêtes ou de certains dieux, les injonctions rituelles présentent des traits qui renvoient à un arrière-plan différent de celui qui caractérise les normes grecques. L'indication la plus explicite de cet ancrage particulier est la référence à la possibilité de « sacrifier à la déesse selon la tradition grecque » (B 34–35 : *θύειν ... τῇ θεῷ Ἑλληνικῶι νόμῳ*). L'expression laisse entendre qu'une tradition distincte caractérise les autres offrandes qui mobilisent pourtant elles aussi le champ sémantique du sacrifice en grec, à savoir le verbe *θύειν* et le substantif *θύσια*. L'expression

28. PARKER – SCULLION (2016), p. 217–218.

Ἑλληνικῶι νόμῳ est inusitée dans le corpus des normes sacrificielles rédigées en grec, par et pour des Grecs. On ne spécifie pas ce qui va de soi. C'est donc par contraste que procède l'inscription de Marmarini, dans un cadre où le rituel « à la grecque » est l'exception et non la règle. La description de ce qui est proprement grec offre dès lors une opportunité rare pour le chercheur moderne, non seulement de saisir les informations laissées implicites dans la documentation épigraphique sur les sacrifices « grecs », mais aussi de concevoir la pertinence de la notion même de « sacrifice à la grecque ». En d'autres termes, l'inscription de Marmarini confirme que l'hypothèse d'une trame sacrificielle partagée à l'échelle de la culture grecque est valide et sous-tend bel et bien les pratiques locales que documentent la plupart des normes rituelles. Comme on l'a montré ailleurs²⁹, ce plus petit dénominateur commun de la démarche est la combustion à la flamme de l'autel d'une ou plusieurs portions de l'animal sacrifié, et la consommation parallèle des viscères par un cercle plus ou moins large d'acteurs de l'opération. Ce sont les marqueurs d'un sacrifice selon la tradition grecque.

Comme le rappelle Robert Parker ici même, dans des contextes de contacts culturels, la question de savoir « comment sacrifie-t-on ici ? » devait surgir régulièrement. Il est dès lors intéressant de constater que des chroniques et des journaux astronomiques mésopotamiens de la période hellénistique associent des offrandes alimentaires à l'expression « selon le schéma des Grecs ». La Mésopotamie hellénistique et ses rois séleucides offrent évidemment l'arrière-plan politique et culturel spécifique à ce type de « schéma », dont les analyses de Lionel Marti montrent ici qu'il reste au total très mésopotamien. La comparaison invite à la prudence quand il s'agit d'interpréter ce type de label. C'est le cas aussi pour le culte de Marmarini : si la combustion de parts et la consommation de viscères sont bien des marqueurs de la grécité de l'opération, d'autres composantes relèvent manifestement d'une combinaison en phase avec ce qui se fait pour d'autres rituels « non grecs » du sanctuaire. À l'inverse, il y a fort à parier que des manipulations qui nous apparaissent comme « orientales » soient en fait le résultat d'une expérimentation propre à la communauté mixte qui fréquentait le sanctuaire³⁰.

Dans notre texte, le référent sacrificiel « proche-oriental » est néanmoins l'évidence implicite et le référent grec est explicité. Cette inversion des priorités par rapport aux normes rituelles grecques n'est pas sans poser des problèmes pour notre compréhension du vocabulaire puisque un lexique parfaitement grec traduit des actes qui ne le sont pas. Que désignent dès lors les usages du verbe θύειν et de

29. PIRENNE-DELFORGE (2020), p. 145–156 ; PIRENNE-DELFORGE (2024), p. 171–174.

30. À ce sujet, on attend la publication d'une étude d'Abigail Hoskins qui comprend le rituel de la *τραπεζοπλησία* (B 46–49) comme l'adaptation d'un mode traditionnel de sacrifice à Babylone, le repas divin.

ses nombreux composés dans l'inscription ? La tendance des hellénistes serait d'y voir un sacrifice sanglant de type alimentaire, avec division des parts et combustion pour la divinité destinataire. Mais une simple déposition sur table semble prévaloir dans un certain nombre de cas. Il est probable que *θύειν*, avec ou sans préverbe, est alors utilisé de façon générique au sens d'offrande animale, quelle que soit la manière dont la carcasse de la bête est manipulée, découpée, cuite, présentée, etc. On constate également la récurrence inusitée du champ sémantique de l'holocauste : *δλοκαυτεῖν* apparaît à trois reprises (B 65, 69, 72), alors que la combustion intégrale d'une offrande animale reste rare en contexte grec³¹.

Certaines des espèces animales concernées sont également étonnantes aux yeux des hellénistes : c'est à ce bestiaire particulier que se sont intéressés Christophe Chandezon et Bruno D'Andrea. L'interdit du porc, même pour le sacrifice à la grecque, est assurément le marqueur de pratiques venues d'ailleurs puisque les porcins font partie des animaux domestiques offerts par les Grecs à leurs dieux. Si l'on a pu souligner qu'il s'agit de l'espèce « pour laquelle on connaît le plus grand nombre d'interdictions sacrificielle³² », une interdiction générale comme celle dont témoigne l'inscription de Marmarini est inusitée dans les normes rituelles grecques. Si on laisse de côté les ovins et caprins attendus, d'autres animaux sont plus étonnants : nombre de volatiles, dont des oies, mais aussi des cailles et un mystérieux *trubbas*. L'analyse minutieuse du bestiaire sacrificiel fait émerger une incontestable saveur levantine au choix de certains animaux, mais que l'analyse doit affronter avec circonspection : certains traits qui nous paraissent exotiques pourraient être le fruit d'une expérimentation locale et le résultat d'une dynamique de contact, d'échange et de négociation qu'il serait réducteur d'assigner purement et simplement à une origine supposée. C'est un même type de constat auquel aboutit l'analyse des liquides qui sont mobilisés au fil des rituels accomplis dans le sanctuaire de la déesse, notamment la fréquence de l'huile pour les lampes et le rituel de la jarre qui ont été soulignés par Chaniotis. Poursuivant une série de travaux sur cette inscription,³³ Sebastian Zerhoch souligne lui aussi le mélange de traditions grecques et proche-orientales dans les usages documentés par l'inscription, tout en faisant droit à la *koinē* méditerranéenne et proche-orientale qui est susceptible d'absorber des spécificités dans un dialogue plus ample.

En plus des divers sacrifices, de multiples purifications traversent l'inscription de Marmarini. Une comparaison avec les rituels que documente le *Lévitique* dans la Bible hébraïque méritait d'être menée à bien. C'est ce qu'offre ici Guy Darshan, poursuivant une étude précédente qui visait à présenter le texte aux

31. Un point mis en évidence par les travaux de Gunnel Ekroth : par ex. EKROTH (2002) et (2018).

32. PITZ (2024), p. 73–83, et p. 81 pour la citation.

33. Cf. encore une fois ZERHOCH (2022) et aussi ZERHOCH (2023).

spécialistes du Proche-Orient³⁴. Cette comparaison se révèle d'autant plus féconde qu'elle permet de déceler des parallélismes formels dans la structure des prescriptions du *Lévitique* et celles de l'inscription de Marmarini³⁵. Ces parallèles suggèrent que les deux textes puisent à la même source : une tradition légale et religieuse qui plonge ses racines dans les pratiques du Proche-Orient.

Enfin, comme le montrent toutes ces études et les corrections qui ont pu être apportées au texte publié sous le numéro 225 du site internet *CGRN*, le déchiffrement et l'établissement du texte de Marmarini demeurent une entreprise en cours. En guise de conclusion, on retrouvera en fin du volume, une liste de notes textuelles critiques dressée par Sophie Minon, ainsi qu'une annexe reprenant le texte de l'inscription dans son état au moment de la finalisation du présent volume (juin 2025), accompagné de traductions en anglais et en français. Il faut lire l'une et l'autre : les suggestions de S. Minon nous engagent à repenser plusieurs mots rares ou difficultés de lecture que l'établissement du texte n'a pas la prétention de résoudre définitivement. On notera en tout particulier l'hypothèse qu'il faudrait interpréter Adara et Lilla non comme des déesses, mais comme des dieux sémitiques, Adaras et Lillas, qui entreraient ainsi dans l'orbite de la déesse de Marmarini, quel qu'en soit le nom³⁶.



Dès 2020, nous avons conçu l'idée de réunir des hellénistes et des spécialistes du Proche-Orient pour approfondir la compréhension des rituels attestés par l'inscription de Marmarini et l'identité des divinités qui en sont les destinataires. L'ambition de la rencontre était aussi d'éclairer le profil des acteurs de ce culte pratiqué en Thessalie à la période hellénistique, qui apparaissent entre les lignes des contributions que l'on a réunies dans ce volume : des habitants en mouvement en Méditerranée orientale et dans la mer Égée. L'ironie du sort a voulu que le monde soit mis à l'arrêt et confiné juste à ce moment-là. La crise de la Covid-19 nous a contraints à repousser plusieurs fois ce séminaire de recherche qui s'est finalement tenu en format hybride en janvier 2022. Nous remercions vivement tous les participants d'avoir répondu à notre invitation et d'avoir nourri la réflexion commune de si belle manière. Nous remercions tout aussi vivement le Collège de France et la Fondation Hugot d'avoir soutenu le projet, financièrement et logistiquement.

34. DARSHAN (2022).

35. On mentionnera également l'approche philologique de la contribution de J.-M. Carbon, qui tente surtout de mettre au jour les références croisées entre les divers documents (le dossier) qui encadraient le culte de Marmarini.

36. Hypothèse à laquelle font écho, de leur côté, C. Biagetti, C. Bonnet et F. Porzia, ici même, p. 30.

Il est évident que l'inscription de Marmarini n'a pas encore livré tous ses secrets, mais nous souhaitons que cet ouvrage soit un point d'étape, en parallèle à l'édition *CGRN* 225 qui, grâce à la souplesse du support numérique, pourra faire droit aux avancées de la recherche presque en temps réel.

Jan-Mathieu CARBON

Vinciane PIRENNE-DELFORGE