

Religion et institutions dans le monde grec

Complexités d'un imaginaire partagé : du général au particulier, et retour dans la représentation du divin en pays grec

Conférence de l'année 2014-2015

Vinciane Pirenne-Delforge



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1436>

DOI : 10.4000/asr.1436

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 107-112

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Vinciane Pirenne-Delforge, « Complexités d'un imaginaire partagé : du général au particulier, et retour dans la représentation du divin en pays grec », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 13 juillet 2016, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1436> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1436>

Religion et institutions dans le monde grec

Mme Vinciane Pirenne-Delforge

Directrice d'étude invitée

Université de Liège

Complexités d'un imaginaire partagé : du général au particulier, et retour dans la représentation du divin en pays grec

Une problématique récurrente dans l'étude du polythéisme grec est la tension entre l'unité et la diversité qui caractérise le profil de chacun des dieux, la construction de « panthéons » ainsi que l'accomplissement des rituels sacrificiels. Chacune à leur manière, ces composantes essentielles du système religieux des Grecs doivent être abordées en tenant compte d'un arrière-plan partagé et de variations contextuelles.

Pour les dieux, la tension se manifeste entre un nom largement attesté et des épicleses qui traduisent des orientations spécifiques, plus ou moins locales selon les cas. Mais un dieu est toujours davantage que la mosaïque hétérogène, voire aléatoire, résultant d'une combinaison arbitraire d'épithètes, d'épicleses, d'images, de récits. Quant à ce que nous appelons un « panthéon », comme la formation du mot l'indique, il s'agit d'un « tout », mais ce tout est relatif et non absolu. C'est pourquoi l'on peut affirmer que, même à l'échelle réduite d'une fondation familiale, voire d'une dédicace qui s'adresse à plusieurs destinataires, les dieux honorés forment un « panthéon ». Cet assemblage de dieux, qui est comme un coup de projecteur sur une partie d'une totalité idéale, est étroitement lié aux attentes du groupe qui le configure dans des circonstances plus ou moins précises, durables et, surtout, plus ou moins identifiables en fonction de notre documentation. Enfin, les pratiques sacrificielles, qui sont au cœur de la relation que les Grecs entretenaient avec leurs dieux, inspirent un questionnement similaire, entre la conception d'une « trame » sacrificielle et les variations sur cette trame qu'attestent notamment les inscriptions. C'est à explorer une telle tension entre variations locales et imaginaire partagé que se sont attachés les quatre conférences données dans le cadre du présent séminaire.

Imaginaire partagé et variations locales :

les défis de l'étude du polythéisme grec

(17 mars 2015)

Lors de la première conférence, nous nous sommes interrogés sur la conscience que les Grecs eux-mêmes pouvaient avoir de leur « savoir partagé » en matière de représentation du divin et de pratiques rituelles, en partant d'une remarquable inscription mise au jour en Thessalie et éditée en 2015 (*Kernos* 28, p. 13-51). Daté du II^e siècle avant notre ère, ce texte émane probablement d'une association mixte de Grecs et d'étrangers, réunie autour du culte d'une Artémis *Phylakè* et du dieu Mén. Elle régleme des sacrifices et des purifications à accomplir, en évoquant notamment une « manière grecque de sacrifier » (B 35-36 : θύειν ... τῆι

θεῶι ἑλληνικῶι νόμῳ) par contraste avec un autre *nomos* qui devait relever de procédures plus « exotiques ». C'est à ce *nomos* grec que Pausanias associera, quelques siècles plus tard, le fait de brûler les cuisses d'un animal après les avoir découpées (I, 24, 2 : κατὰ νόμον [...] τὸν Ἑλλήνων).

Cette expression de *nomos hellènikos* ou de *nomos tòn Hellènon* n'est pas très fréquente, mais la littérature en offre tout de même quelques exemples que l'on a convoqués et analysés. Par exemple, chez Euripide, il s'agit, d'un côté, de faire valoir un contraste par rapport à des pratiques non grecques, barbares, et, de l'autre, d'en appeler à la conformité, de la part d'un Grec, à une norme en vigueur au sein de la communauté grecque au sens large : un *nomos* commun qui pointe vers une communauté.

Mais comment se définit une telle communauté, dans le sens d'un groupe aux références culturelles partagées ? Comment les aspects religieux s'articulent-ils à cette référence partagée, selon quels vecteurs concrets, selon quelles représentations et, peut-être surtout, dans quels contextes, notamment d'énonciation ? Les *Histoires* d'Hérodote livrent, à cet égard, un faisceau d'éléments que l'on a étudiés en pistant les références à des rituels, à des statues, à des lieux de culte partagés à l'échelle « grecque », mais aussi à des dieux qui sont ainsi qualifiés. La confrontation avec des passages de Thucydide et d'auteurs d'époque romaine comme Denys d'Halicarnasse, Pausanias ou Lucien, a permis d'affiner le questionnement en le prolongeant à travers le temps.

Dans cet ensemble documentaire autour de la notion de communauté culturelle et de représentation partagée du divin, il est évident que la rhétorique entre pour une bonne part dans la référence aux dieux grecs, aux dieux des Grecs. L'effet de contraste est ainsi bien présent chez Hérodote où la menace perse crée une identité différentielle qui se traduit notamment dans les cultes supra-locaux comme celui d'Olympie. Mais la portée rhétorique d'une telle référence suffit-elle à considérer qu'il n'existe aucune intersection entre les dieux des différentes cités, hormis dans les sanctuaires partagés par plus d'une communauté ? Autrement dit, doit-on déduire de la dimension rhétorique des références à la grécité des dieux l'absence d'une représentation partagée de ces dieux en dehors d'un certain type de discours ? Les dieux grecs à large spectre fonctionnel comme Athéna, Apollon, Artémis ou bien Zeus n'auraient-ils dès lors qu'une dimension épichorique, locale sans guère de liens à leur figuration narrative ? Dans ce dernier cas, les dieux d'une cité seraient hétérogènes aux dieux qui portent le même nom dans une autre cité : l'Athéna Polias qui s'élève sur l'acropole des Athéniens n'aurait aucun lien avec l'Athéna Poliouchos qui se dresse sur celle des Spartiates.

Sous-jacente à ce type de conclusion se trouve l'idée que le monde des dieux grecs, en tant qu'ils sont « grecs », était une abstraction uniquement activée dans l'épopée ou dans les tragédies, ou par contraste avec les dieux des autres. Cette vision ne rend pas justice à la complexité d'un système qui opère à différents niveaux, à différentes échelles, et où le nom des dieux de la poésie se retrouve bel et bien dans la documentation non poétique ancrée localement. Certes, dès qu'il s'agit d'honorer une divinité, la question du territoire, de l'espace, du lieu est essentielle. Les dieux grecs – et plus encore les héros – sont des entités topiques,

au sens où ils sont censés être là où on les honore et que les honneurs rendus sont liés à des espaces, sacralisés de manière plus ou moins permanente selon les cas. Il faut attirer la bienveillance d'une puissance divine, se la concilier, en l'honorant de manière adéquate en regard d'une tradition. Toutefois, pour reprendre l'exemple d'Athéna, il ne s'agit pas d'une « personne » dont les Grecs auraient été incapables de penser à la fois l'unité et la diversité. C'est une puissance qui se capte en fonction des lieux de sa manifestation. Les dieux grecs, les dieux des Grecs, comme ensemble partagé, ne sont pas de simples figures poétiques ou seulement les dieux des sanctuaires communs. Ce sont des puissances présentes dans le monde et qui peuvent se manifester en faveur de diverses communautés, en des lieux donnés, sous des formes variables.

Le dossier rassemblé atteste qu'il existe bel et bien un savoir partagé, un imaginaire commun qui ne concerne pas le seul monde des poètes ou de la littérature, même si les œuvres littéraires en sont une traduction particulièrement riche, comme Hérodote l'affirmait déjà. L'action de la puissance identifiée par le biais d'un acte rituel est certes circonscrite aux attentes de la communauté qui se tourne vers elle, mais cette puissance est potentiellement active en bien des endroits. Bien sûr, en l'absence d'une autorité centralisée, la question de l'échelle territoriale et de l'instance d'autorité qui s'y déploie est fondamentale. C'est à l'aune de ces échelles et des statuts qu'ils impliquent, que les communautés rituelles se forment et qu'une identité culturelle, fût-elle provisoire, se constitue. Mais les dieux des poètes ne sont pas des abstractions : les textes littéraires et les cultes poursuivent des objectifs différents et il faut y reconnaître des approches différentes du divin. Si elles sont hétérogènes, nous sommes alors condamnés à ne rien à comprendre au polythéisme.

Dossier I : Olympie, un « Olympe sur la terre » au bord de l'Alphée (24 mars 2015)

Le dossier du sanctuaire d'Olympie est une déclinaison particulière de la tension entre le général et le particulier que reflète le titre de la conférence juxtaposant le mont Olympe, dont Olympie tire son nom, et l'Alphée, le fleuve ancré dans le paysage local.

Après une analyse de l'ancrage historique des toponymes de Pisa et d'Olympie qui ont servi à désigner le sanctuaire, on a abordé l'archéologie du lieu confrontée au récit de la visite de l'Altis par Pausanias au II^e siècle de notre ère. L'écart chronologique important entre la période archaïque documentée par les fouilles et le compte rendu du visiteur romain impose quelque précaution dans la mise en regard de la chronologie des monuments les plus anciens et leur identification. C'est notamment le cas du premier temple dorique monumental d'Olympie dont Pausanias fait un Héraion : une large discussion reste ouverte pour identifier le propriétaire divin originel du temple en question (Zeus ? Héra ? le couple divin ?).

Afin de sortir des apories liées à la seule lecture des vestiges archéologiques, on a déplacé ce questionnement sur le terrain des traditions narratives éléennes dont Pausanias se fait l'écho et qui doivent remonter, au moins en partie, aux VI^e et V^e siècles avant notre ère. En effet, c'est alors que la cité d'Élis met la main sur le

site d'Olympie et sur l'organisation des concours. L'archéologie atteste que le site a été profondément restructuré autour du mont Kronion qui s'élève en son sein, avec l'établissement du Pélopie, la construction du temple dorique (« Héraion ») et le déplacement de l'autel de cendres de Zeus. Les traditions narratives associent à ce lieu les événements marquants des débuts du monde, comme le règne de Cronos, la dissimulation du petit Zeus par sa mère Rhéa et l'accession du dieu adulte à son statut d'Olympios, à la fois roi de l'Olympe et maître du sanctuaire local. Les générations héroïques s'enchaînent avec, notamment, la royauté de Pélopie qui a épousé Hippodamie, et des figures marquantes comme Héraclès, que son nom désigne tantôt comme l'un des Dactyles de l'Ida qui protègent Zeus de la voracité de son père, tantôt comme le fils d'Alcmène qui accomplit des sacrifices fondateurs dans l'Altis.

Dans la perspective progressivement dessinée par les Éléens, l'Altis présente une topographie cosmique, qui fait descendre le ciel sur la terre. À la souveraineté divine de Zeus répond la royauté héroïque de Pélopie ; au couple divin Zeus-Héra répond celui que forment Pélopie et Hippodamie ; au concours des hommes célébré pour Zeus à l'échelle de toute la Grèce, et qui remonterait au temps des dieux eux-mêmes, répond le concours des jeunes filles pour Héra, probablement célébré à l'échelle régionale et qu'Hippodamie était censée avoir instauré en action de grâce pour son mariage ; à l'ouverture de l'Altis aux fidèles de tous horizons pour les concours répond la réglementation de l'accès au Pélopie et au sanctuaire de Sosipolis, une version enfantine et locale de la figure de Zeus. La tension entre local et panhellénique traverse tant les cultes que les récits mythiques liés à Olympie.

Dossier II : Délos et ses sanctuaires au cœur de l'Égée

(27 mars 2015)

Le deuxième terrain d'expérimentation se situe au cœur de l'Égée, dans l'île de Délos. La lecture du site et de son histoire la plus ancienne pose des problèmes similaires à ceux d'Olympie. En effet, les fouilles archéologiques menées par l'École française d'Athènes dans l'île, dès le début du xx^e siècle, ainsi que le travail d'exploration et d'interprétation qui s'est poursuivi de façon régulière depuis près d'un siècle, offrent un matériau riche et diversifié. Si l'établissement de la chronologie des cultes et le statut exact de certains restes architecturaux demeurent des questions débattues, on dispose néanmoins d'un faisceau d'éléments qui ouvrent trois voies d'exploration déjà esquissées à propos d'Olympie : le statut local ou régional de certains lieux de culte ; les configurations panthéoniques qui s'y dessinent ; l'apport de narrations mythiques à la compréhension de ces groupements de divinités. C'est autour du culte de l'Héra délienne à la période archaïque que le propos s'est centré afin de respecter le temps imparti.

Après la présentation du dossier archéologique du sanctuaire de l'Héra délienne, on a tout d'abord analysé la fréquentation du lieu en se fondant sur les pratiques dédicatoires que les artefacts mis au jour ont permis d'identifier. Les quelques inscriptions que portent les objets attestent une fréquentation locale, majoritairement féminine. Une inscription de *tamiai* laisse néanmoins entendre que l'hommage à

la déesse pouvait aussi venir de fidèles masculins dans le cadre de leur fonction publique. Quant aux nombreuses offrandes archaïques anonymes, bien plus nombreuses que les objets inscrits, elles ne permettent pas d'exclure la fréquentation du lieu par les habitants des îles voisines, voire d'Ionie ou d'Attique, mais le caractère manifestement local des inscriptions conservées invite à placer l'Héraion davantage dans l'orbite des cultes propres aux Déliens que dans la perspective plus large des sanctuaires de la côte, voués à la triade apollinienne.

Ensuite, c'est l'insertion de la figure d'Héra dans le contexte panthéonique délien qui a été analysée. Dans la région du Cynthe, où s'élevait son temple, la déesse était entourée de Zeus, qui recevait un culte au sommet, auquel celui d'Athéna est venu s'adjoindre dans le courant de la période archaïque. Ainsi, à la fin du VI^e siècle, deux ensembles de trois divinités se voient confirmer une place de choix à Délos : Zeus, Héra, Athéna du côté du mont Cynthe ; Apollon, Artémis, Lété, dans la partie côtière de l'île. La topographie n'est pas seule en cause puisque six statues identifiées comme étant les divinités des deux groupes et datant de cette période ont été mises au jour dans ce qui deviendra le *Dodekatheon* hellénistique. En outre, dans ce sanctuaire des Douze dieux, l'inscription d'un autel du IV^e siècle atteste que Zeus, Héra et Athéna formaient un groupe bien identifié. Au sein de ce groupe, Héra est l'épouse de Zeus dans l'éternité de l'Olympe et la gardienne de l'*oikos* divin. Le fait qu'elle soit une des premières divinités déliennes à se voir attribuer une construction, même modeste, n'est sans doute pas innocent de ce point de vue : elle est la déesse qui possède les clés du mariage et du *thalamos*. En outre, certains éléments architecturaux du temple classique et des inventaires hellénistiques pourraient laisser entendre qu'une statue de Zeus était venue s'ajouter à celle d'Héra dans l'édifice.

Cet ensemble d'éléments montre que la topographie des cultes déliens n'a pas grand-chose à voir avec le mythe de la colère d'Héra contre Lété, comme on le lit encore souvent. Au contraire, c'est dans le rapport à Zeus que la reine de l'Olympe est installée sur les flancs du Cynthe, dans un édifice construit, en contrebas du sanctuaire en plein air de son époux, le dieu des hauteurs et des sommets, auquel s'adjoit à un moment indéterminé, mais à date ancienne, Athéna, la déesse acropolitaine par excellence. C'est à scruter les défauts d'une projection de l'*Hymne homérique à Apollon* sur la topographie délienne que s'est attachée la dernière partie de cette conférence. L'intrigue de cette pièce littéraire archaïque doit être lue pour elle-même, dans sa portée proprement poétique et non comme la charte de fondation des sanctuaires déliens.

Dossier III : Les normes rituelles grecques : la trame et les motifs

(10 avril 2015)

Repartant de l'inscription thessalienne qui ouvrait le propos de la première conférence, c'est de norme rituelle qu'il s'est agi dans la dernière. Cette présentation s'est notamment fondée sur un projet de recherche en cours à l'Université de Liège et financé par le Fonds pour la recherche scientifique. Son objectif est de mettre au point une base de données appelée *Collection of Greek Ritual Norms*, à savoir

un ensemble de documents épigraphiques de portée prescriptive et touchant à des questions religieuses. Dans un premier temps, ce sont les prescriptions sacrificielles et purificatoires qui sont privilégiées. Le site internet du projet devrait être accessible au printemps 2016¹.

Après avoir expliqué pourquoi la notion de « norme rituelle » a été choisie dans l'intitulé de ce projet (plutôt que les mal nommées « lois sacrées »), le propos s'est centré sur la nature de la part divine qui se consume à la flamme de l'autel au cours des sacrifices, instaurant ainsi la communication entre différentes sphères du cosmos, celle des dieux et celle des hommes. En effet, si quelques textes littéraires peuvent être convoqués pour procéder à cette identification (par exemple, l'*Illiade* et l'*Odyssée*, la *Théogonie*, la *Paix* d'Aristophane, le *Dyscolos* de Ménandre), la part des dieux est, de loin en loin, attestée de différentes manières dans des inscriptions. On y retrouve les *hiera*, les « choses sacrées », qu'il convient de déposer sur l'autel, ou encore la *hiera moira*, la « part sacrée », quand elle est aussi mise au feu. Ces deux génériques se suffisent à eux-mêmes pour deux raisons qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre : leur identification était tellement évidente qu'il n'était pas nécessaire de la préciser, d'une part, et, d'autre part, les normes épigraphiques avaient surtout pour fonction de spécifier ce qui n'allait pas de soi ou bien la nature des parts d'honneur qui auraient pu susciter des contestations.

Sur cet arrière-plan, quelques inscriptions ont été analysées avec une attention toute particulière, que ce soit la manipulation de parts sacrificielles attestées dans l'île de Cos à la fin du IV^e siècle avant notre ère, ou bien les sacrifices mis en œuvre à Sélinonte dans la première moitié du siècle précédent. À chaque fois, ce sont « la trame et les motifs » que l'on a cherché à identifier, entre savoir partagé et particularités locales.

1. Voir <http://web.philo.ulg.ac.be/thiasos/cgrn-collection-of-greek-ritual-norms/> (consulté le 31 mai 2016).