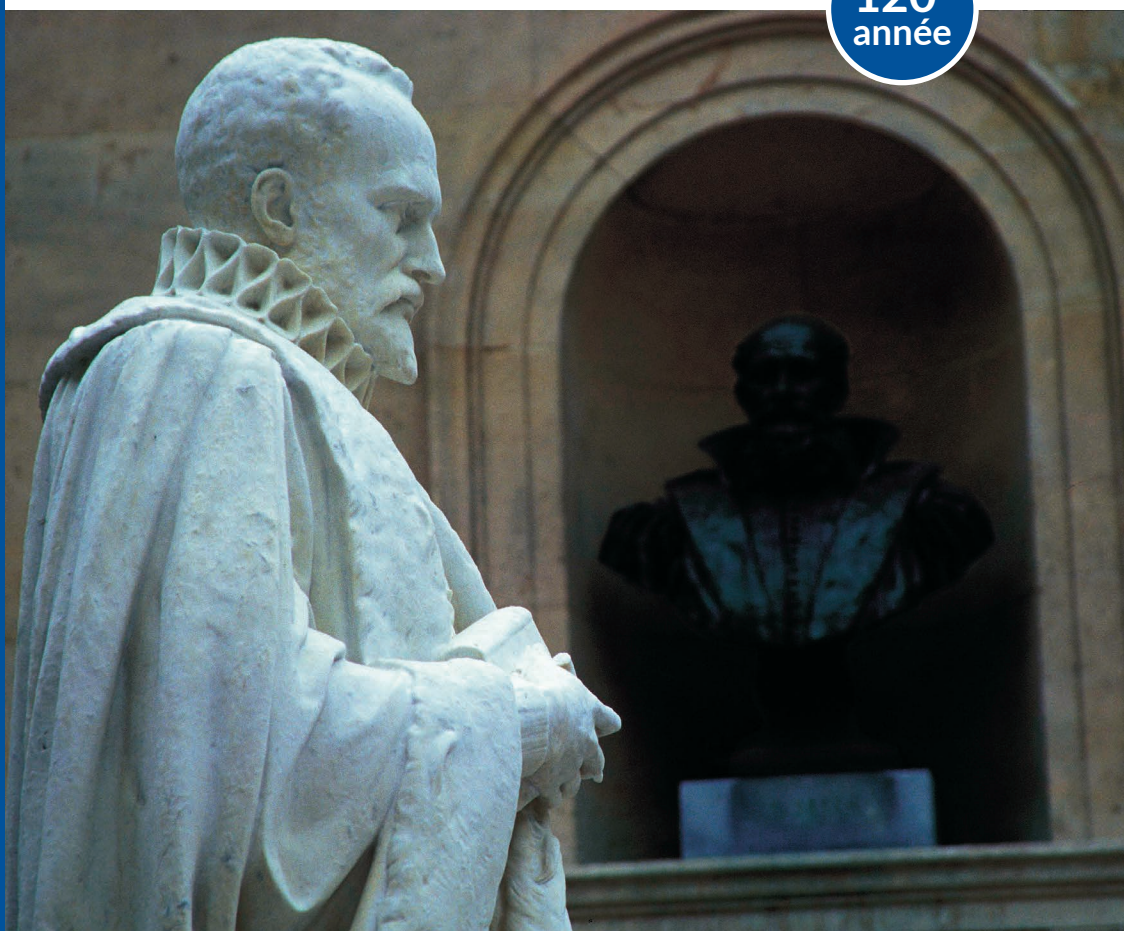


ANNUAIRE du **COLLÈGE DE FRANCE** 2019 - 2020

Résumé des cours et travaux

120^e
année



COLLÈGE
DE FRANCE
—1530—

RELIGION, HISTOIRE ET SOCIÉTÉ DANS LE MONDE GREC ANTIQUE

Vinciane PIRENNE-DELFORGE
Professeure au Collège de France

Mots-clés : dieux grecs, polythéisme, *daimôn*, héros, religion grecque

La série de cours « Dieux, *daimones*, héros (2) est disponible en audio et en vidéo, sur le site internet du Collège de France (<https://www.college-de-france.fr/site/en-vinciane-pirenne-delforge/course-2019-2020.htm>). Le colloque prévu en avril 2020 a été reporté au moins de janvier 2021 en raison de la crise sanitaire.

ENSEIGNEMENT

COURS – DIEUX, *DAIMONES*, HÉROS (2)

Cours 1 – *Agathos daimōn* en contexte dionysiaque

À l'issue des cours de 2019, on a conclu que le *daimōn* était un agent répartiteur de biens et de maux parmi les hommes, tout autant qu'un agent manifestant l'un ou l'autre aspect de la puissance d'un dieu. Ce sont les deux faces complémentaires de l'instance distributrice qu'est le *daimōn*. Dès lors, la question de sa prétendue « inconsistance culturelle » s'est posée. En effet, les témoignages de pratiques rituelles comme les prescriptions sacrificielles ou les dédicaces ne portent pratiquement pas de trace de cette instance supra-humaine. Toutefois, la figure de l'*Agathos daimōn*, le « Bon *daimōn* », mérite l'attention car son ancrage culturel est indéniable. Une telle entité est attestée dans le cadre du sanctuaire de Dionysos à Thasos et sur une série de graffiti portés par des fragments de vases à boire mis au

jour autour de la mer Noire, en Sicile et à Athènes¹. Ces objets étaient manipulés à l'issue des banquets, au cours du symposium, à l'ouverture duquel des libations de vin sont évoquées par des passages d'Aristophane et les gloses qu'ils ont suscitées². Il s'agit d'une offrande de vin pur, assortie d'une brève dégustation de ce liquide qui manifeste brutalement la puissance de Dionysos, avant de passer au vin coupé par l'eau de Zeus *Sōtēr*, « Sauveur ». Ce dossier soutient, sous l'angle du rituel, l'interprétation du *daimōn* comme puissance d'action d'une divinité telle que les textes poétiques ont permis de l'appréhender au cours de l'année 2019.

Cours 2 – *Agathos daimōn* et *Agathē Tychē*

Afin de circonscrire davantage encore le profil de l'*Agathos daimōn*, une incursion s'impose du côté de la paire, voire du couple, qu'il forme avec l'*Agathē Tychē*, la « Bonne Fortune ». Pour ce faire, une étape préliminaire consiste à analyser les premières occurrences de la *Tychē* divinisée dans la poésie archaïque, d'Hésiode à Pindare, en passant par Alcman. En tant qu'Océanine chez Hésiode (*Théogonie*, 360), *Tychē* est associée aux dons liés à l'humidité fécondante de son géniteur. Alcman (fr. 105 Calame) en fait la fille de Prométhée, la « Prévoyance », et l'associe à la bonne marche des sociétés humaines, tandis que Pindare (fr. 41 Maehler) voit en elle la plus puissante des Moires, soulignant aussi le caractère imprévisible de son action. Le « Bon *daimōn* » et la « Bonne Fortune » sont respectivement l'action divine pourvoyeuse de bienfaits et son accomplissement, au sens de la concrétisation de cette action dans la vie des humains. Divers documents athéniens permettent d'enrichir cette association, dont une dédicace portée par un relief mis au jour dans la région du Pirée. Il est offert par deux femmes et un homme à « Zeus *Epitēlios Philios*, à *Philia*, la mère du dieu, et à *Tychē Agathē*, sa femme » (*IG* II² 4627). Ce Zeus « Qui accomplit (des bienfaits) » et « Amical », encadré pour la circonstance d'une mère et d'une épouse bien éloignées des généalogies de la « mythologie classique », est ici très proche de l'*Agathos daimōn*, époux de l'*Agathē Tychē*.

Cours 3 et 4 – *Agathos daimōn* et les bienfaits de Zeus

Un dossier de dédicaces provenant de Thespies en Béotie permet d'enrichir les perspectives ouvertes par les documents athéniens. *Agathos daimōn* y fait l'objet de démarches dédicatoires depuis la fin de la période classique au moins et ces démarches

1. Thasos : *Inscriptiones Graecae (IG)* XII Suppl. 378 et 379. Mer Noire : I.I. TOLSTOI, *Graffiti grecs des cités grecques du nord de la mer Noire* [en russe], fac-similé reproduit de l'édition de Moscou, 1953, n^{os} 12, 14, 160 et 161 ; *Supplementum Epigraphicum Graecum (SEG)* 32, 797 ; 38, 749.6. Sicile : *SEG* 35, 1004a ; Athènes : *Agora* XXI, G 9.

2. ARISTOPHANE, *Cavaliers*, 85-96 ; *Guêpes*, 525 ; *Paix*, 300. Cf. POLLUX, VI, 100 ; *Souda*, α 122, s.v. ἄγαθοῦ δαίμονος. Sur les vases eux-mêmes, voir N. MASSAR, « Inscribed black-glaze Attic vases », in : 9th *International Meeting on Hellenistic Pottery (Thessaloniki December 5-9th 2012)*: *Proceedings*, vol. 2, Athènes, 2018, p. 663-674. Le geste est représenté sur un vase à figures rouges analysé par F. LISSARRAGUE, « Un rituel du vin : la libation », in O. MURRAY et M. TECUSAN (dir.), *In Vino Veritas*, Londres, British School, 1995, p. 126-144, spéc. p. 128 pour l'illustration.

s'inscrivent dans le cadre d'un sanctuaire où les reliefs sont dédiés³. Le dieu y assume une apparence anthropomorphe, dont les attributs sont puisés au registre des éléments associés à la figure de Zeus (dieu barbu, trônant, flanqué d'un aigle). Toujours en Béotie, à Lébadée, des piliers sont offerts au *daimōn Meilichios*, à *Meilichios* et à Zeus *Meilichios*⁴, ce qui atteste une équivalence structurelle entre *daimōn* et Zeus, qualifiés de la même manière sur un ensemble cohérent d'objets. Cette association ouvre une série de réflexions sur la portée du culte de Zeus *Meilichios*⁵, notamment à Athènes, au Pirée, d'où provient le relief athénien mentionné plus haut et où la proximité du dieu avec l'*Agathos daimōn* transparaissait de la configuration généalogique dans laquelle les dédicants avaient choisi de l'inscrire.

Ces dossiers athéniens et béotiens présentent également des implications iconographiques intéressantes. En effet, différents reliefs dédiés à Zeus *Meilichios* ou *Phlios* à Athènes⁶, ainsi qu'un des piliers dédiés au *daimōn Meilichios* à Lébadée en Béotie⁷, portent la représentation d'un serpent qui peut remplacer l'image du dieu anthropomorphe dans le champ de l'image. Ce type de serpent, associé à la sphère supra-humaine, est l'ophidien que les Grecs appellent *drakōn*⁸. Enfant de la terre dont il surgit et où il retourne, le serpent est aussi étroitement associé aux défunts et aux héros. Il ne se réduit pourtant pas à la qualité « d'animal chthonien » qu'on lui accole volontiers. Dans son traité sur l'interprétation des rêves, Artémidore en fait un animal royal, qui a la capacité de se régénérer, mais aussi le symbole du statut héroïque (II, 13 ; IV, 78-79). Or, Zeus n'est pas un héros et le serpent qui apparaît sur les reliefs de Zeus *Meilichios* ou *Phlios* ne peut être compris comme le marqueur d'un tel statut. C'est plutôt la fonction du dieu à laquelle fait référence cet animal. En l'occurrence, Zeus est conçu à la fois comme le pourvoyeur de bienfaits lié à la prospérité sous forme agraire, et le garant de la prospérité familiale et même sociale au sens large, fondée sur l'« attachement », à savoir la *philia*. Le serpent « royal » est alors un mode d'expression de l'action du dieu parmi les hommes, à l'instar de l'*Agathos daimōn* et des *daimones* terrestres de l'œuvre d'Hésiode étudiés l'an dernier. L'atteste encore le parallèle offert par la figure de Sosipolis à Olympie,

3. P. ROESCH, *Les Inscriptions de Thespies (IThesp)*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2007, n^{os} 66-67, 220.

4. *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 64-65, 1940-1941, p. 36-59.

5. Voir notamment : A.B. COOK, *Zeus: A Study in Ancient Religion*, vol. 2 : *Zeus God of the Dark Sky (Thunder and Lightning)*, Cambridge, The University Press, 1925, p. 1092-1160 ; L. LERAT, *Les Locriens de l'ouest*, vol. 2 : *Histoire, institutions, prosopographie*, Paris, Ed. de Boccard, coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », vol. 176, 1952, p. 144-149 ; N. CUSUMANO, « Zeus Meilichios », *Mythos*, vol. 3, 1991, p. 19-47 ; M.H. JAMESON, D.R. JORDAN et R.D. KOTANSKY, *A Lex Sacra from Selinous*, Durham, Duke University, 1993, p. 81-107 ; N. CUSUMANO, « Polivalenze funzionale e figurative: osservazioni su Zeus Meilichios », *Mètis*, vol. 4, 2006, p. 165-192 ; G.V. LALONDE, *Horos Dios: An Athenian Shrine and Cult of Zeus*, Leyde/Boston, Brill, 2006.

6. Le dossier est rassemblé par LALONDE, *op. cit.*, n. 5.

7. *Archeologikon Deltion*, vol. 3, 1917, p. 421-422, note 2, n^o 2.

8. L. BODSON, « Les Grecs et leurs serpents. Premiers résultats de taxonomie des sources anciennes », *L'Antiquité classique*, vol. 50, 1981, p. 57-78 ; D. OGDEN, *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

dont l'étiologie du culte fait un nourrisson transformé en serpent et que l'iconographie figure en *Agathos daimōn* proche de Zeus⁹.

Cours 5 et 6 – Convoquer les Nymphes

Convoquer les Nymphes permet d'introduire deux spécificités dans la réflexion sur la catégorisation du divin, le féminin et le pluriel, à l'instar de ce que Nicole Loraux avait étudié dans son célèbre article de 1991, « Qu'est-ce qu'une déesse ?¹⁰ ». Elle soulignait alors la propension des Grecs à multiplier les figures féminines en collectivités au nom transparent : les Charites, les Moires, les *Hōrai*, etc. Les Nymphes entrent-elles dans cette réflexion ? À première vue, la réponse est positive : elles sont féminines, majoritairement plurielles, l'iconographie les représente souvent en triade et leur nom est transparent puisqu'il renvoie à la jeune fille en âge de se marier ou à la jeune épouse. Mais l'évidence du nom de « Nymphes » n'est pas tout à fait du même ordre que celle des notions comme « les Grâces », « les Parts », ou les « Heures » qui sont projetées dans la sphère supra-humaine. La *numphē* renvoie davantage à un statut – celui de la jeune fille à la veille du mariage ou tout juste mariée. C'est la portée de ce statut, devenu divin, qu'il convient d'interroger. Pour ce faire, les occurrences de l'épopée homérique permettent de dresser le profil des Nymphes : déesses filles de Zeus ou d'autres dieux, elles sont immortelles et vivent sur terre, solidement ancrées dans le paysage¹¹ ; elles rendent hospitalier un territoire inconnu, elles en favorisent l'accès à ceux qui y arrivent et protègent ceux qui y résident¹². Quant à l'*Hymne homérique à Aphrodite* (97-99, 256-272), qui est imprégné de la problématique des limites entre êtres mortels et immortels, il fait des Nymphes montagnardes et arbustives des entités qui ne relèvent ni tout à fait de la divinité ni tout à fait de l'humanité, en les plaçant à l'entre-deux. Dans le même hymne (202-238), le statut de Ganymède, immortellement jeune, et celui de Tithonos, éternellement vieillissant, sont d'autres déclinaisons des modalités d'existence dans la sphère supra-humaine. Ce dossier atteste la complexité de ce qu'est un « dieu » puisque les Nymphes attestent la fluidité de ce que recouvre une telle notion.

La *Théogonie* d'Hésiode (183-187) présente l'acte de naissance des Nymphes dans le cosmos en tant que Nymphes méliennes (« des frênes »), à la suite de la castration d'Ouranos, le Ciel, par son fils Kronos à l'instigation de la Terre. Ce crime fait s'engouffrer dans le monde une myriade d'entités ambivalentes et de maux, dont la vieillesse et la mort, qui sont l'apanage des humains. Comme ces Nymphes méliennes portent dans leur nom une référence au bois dont les Grecs fabriquaient les lances, divers interprètes en ont fait des entités liées à la guerre. Toutefois, certaines gloses les associent aussi à l'émergence des premiers humains, ainsi évoquée en creux par le poète¹³. Selon d'autres modalités que celles que dessine l'épopée homérique, Hésiode

9. PAUSANIAS, VI, 20, 2 et 5 ; 25, 4.

10. N. LORAUX, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », in P. SCHMITT-PANTEL (dir.), *L'Antiquité*, t. 1 de D. GEORGES et M. PERROT (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, Paris, 1991, p. 31-62.

11. E.g. HOMÈRE, *Iliade*, VI, 419-420 ; XX, 7-9 ; XXIV, 613-617.

12. I. MALKIN, « The Odyssey and the Nymphs », *Gaia*, vol. 5, 2001, p. 11-27.

13. *Scholia in Theogoniam (scholia vetera)*, 187 (éd. L. di Gregorio, 1975). Sur l'éventualité de leur rapport à la violence guerrière, voir G. PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures*

caractérise ainsi les Nymphes comme des entités supra-humaines d'entre-deux, à la jonction du monde divin et de celui des hommes. Quant aux cultes qui leur étaient réservés, des exemples athéniens de la période classique, tant publics que privés, montrent des Nymphes locales au sein de groupes de destinataires divins aux fonctions courrotrophiques étendues¹⁴. À cela s'ajoute leur aptitude à intégrer sur le territoire des éléments étrangers comme le nympholepte (« saisi par les Nymphes ») Archédamos, originaire de Théra, qui a aménagé pour elles la célèbre grotte de Vari dans le massif attique de l'Hymette¹⁵. Tant les *numphai* humaines que les Nymphes divines sont porteuses des espoirs d'un groupe humain et pourvoyeuses de vie. À des titres divers, ce sont des figures de transition et d'intégration.

Cours 7 et 8 – Le statut des héros : définitions poétiques

Selon Hérodote (II, 50), « les Égyptiens n'ont pas l'usage des héros », ce qui signifie qu'ils ne rendent pas de culte à ce type d'entités et qu'il s'agit dès lors d'une particularité grecque. Le nom même de ces figures supra-humaines impose de se pencher d'abord sur l'épopée. En effet, la poésie homérique forme le creuset du terme de *hērōs* qui y désigne les protagonistes humains de l'intrigue, les seigneurs de guerre de l'*Illiade* (dès le chant I, 1-7), et les seigneurs tout court dans l'*Odyssee*, où les domaines d'excellence sont plus variés (poètes, devins, membres de l'assemblée civique¹⁶). Mais l'épopée homérique ne donne aucune prise à la notion de « héros cultuel » telle qu'Hérodote l'évoque au livre II de son *Enquête*. Par ailleurs, dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode (106-202), le récit des cinq espèces humaines, dit aussi « mythe des races », évoque l'espèce des héros après les *genē* d'or, d'argent, de bronze, et avant le *genos* de fer, qui marque le présent de l'énonciation poétique¹⁷. Ces héros sont « ceux que l'on appelle demi-dieux » et ils

d'*Aphrodite en Grèce ancienne*, coll. « Kernos suppléments », vol. 18, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2007, p. 35.

14. *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)* 52, lignes E39-46 ; lignes A12-16 + B21-25 + Γ26-30 + Δ24-27 + E16-21 ; *IG II²* 4547. Quelques éléments bibliographiques : J. LARSON, *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ; C. SOURVINOU-INWOOD, *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others: Myth, Ritual, Ethnicity*, Stockholm, Svenska Institutet i Athen, 2005 ; S. DALMON, *Espaces et lieux de culte des Nymphes en Grèce ancienne*, thèse de doctorat, Paris VII, sous la dir. de P. Ellinger, 2016.

15. *IG I³* 978 ; 980. Cf. G. SCHÖRNER et H. RUPPRECHT GOETTE, *Die Pan-Grotte von Vari*, Mayence, Ph. von Zabern, 2004.

16. HOMÈRE, *Odyssee*, I, 272-273 ; II, 15-16 ; II, 157 ; VIII, 483, etc.

17. Sur ce passage, voir notamment : J.-P. VERNANT, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale [1960] », « Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point » [1966], « Méthode structurale et mythe des races » [1985], in *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de pensée historique*, Paris, La Découverte, 1985, p. 19-106 ; J. RUDHARDT, « Le mythe hésiodique des races et celui de Prométhée. Recherche des structures et des significations », in *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Genève, Librairie Droz, 1981, p. 245-281 ; C. SOURVINOU-INWOOD, « Hesiod and the Myth of the Five Races », in O. PALAGIA (dir.), *Greek Offerings: Essays on Greek Art in Honour of J. Boardman*, Oxford, Oxbow Books, 1997, p. 1-21 ; C. CALAME, « Succession des âges et pragmatique poétique de la justice : le récit hésiodique des cinq espèces humaines », *Kernos*, vol. 17, 2004, p. 67-102.

sont morts devant Thèbes et Troie. En bref, il s'agit précisément des seigneurs de guerre de l'épopée. Seuls quelques-uns, tel Ménélas, échappent à l'Hadès pour rejoindre les îles des Bienheureux aux marges du monde. Contrairement aux défunts des âges d'or et d'argent, qui reçoivent des honneurs *post-mortem* (un *geras*, « privilège », ou une *timē*, « honneur »), rien n'est dit des héros sur ce point. Dès lors, la poésie hésiodique ne permet pas davantage que la poésie homérique de saisir la notion de « héros cultuel » au sens littéral, à savoir sous le titre de *hērōs*. Pour la percevoir, il faut analyser de plus près le profil des défunts issus des âges d'or et d'argent tel que l'évoque Hésiode. En effet, le *geras* royal que les premiers reçoivent après leur mort est le privilège de devenir des « *daimones* sur la terre », tandis que la *timē* des seconds consiste à en faire des « mortels bienheureux sous la terre ». Une brève étude sémantique des termes *geras* et *timē* montre qu'ils sont quasiment synonymes dans les vers d'Hésiode et marquent la reconnaissance d'un statut *post-mortem* sanctionné par l'hommage des mortels. Or, aux héros de la quatrième espèce humaine dont descendent les hommes d'aujourd'hui, rien de tel n'est associé.

En conséquence, la poésie hexamétrique archaïque conservée ne porte pas la trace de rituels alloués à des figures appelées *hērōes*. Pour trouver la première attestation du terme désignant clairement le destinataire d'un culte, il faut attendre la poésie de Pindare évoquant Battos, le fondateur de Cyrène, que le peuple vénère en tant que héros sur l'agora de la cité¹⁸. Après un passage en revue rapide de la bibliographie pléthorique sur le thème des cultes héroïques¹⁹, on fait l'hypothèse que c'est au cours du VI^e siècle que le terme de *hērōs*, désignant les seigneurs du temps passé tels que les chante l'épopée, a pu être attribué aux défunts honorés collectivement par les communautés civiques en voie de constitution depuis le VIII^e siècle.

Cours 9 et 10 – Héros et héroïnes épigraphiques

L'étude des premières attestations épigraphiques du terme de *hērōs* dans les dédicaces vient soutenir l'hypothèse que la catégorie ainsi dénommée aurait émergé

18. PINDARE, *Pythiques*, III, 94-95.

19. Notamment, en se limitant aux monographies : E. ROHDE, *Psyche. Seleencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Fribourg-en-Brisgau/Leipzig, J.C.B. Mohr, 1890-1894 ; P. FOUCART, *Le Culte des héros chez les Grecs*, Paris, Imprimerie nationale, 1918 ; L.R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, Clarendon Press, 1921 ; G. NAGY, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1979 ; C.M. ANTONACCIO, *An Archaeology of Ancestors: Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1995 ; F. DE POLIGNAC, *La Naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII^e-VII^e siècles*, Paris, La Découverte, 1995² [1984], p. 151-176 ; M. DEOUDI, *Heroenkulte in homerischer Zeit*, Oxford, Archaeopress, 1999 ; D. BOEHRINGER, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit: Attika, Argolis, Messenien*, Berlin, Akademie Verlag, coll. « Klio. Beihefte, N.F. », vol. 3, 2001 ; G. EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*, Liège, coll. « Kernos supplements », vol. 12, 2002 ; B. CURRIE, *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford, Oxford University Press, 2005. Un article de J. BREMMER a judicieusement réintroduit la question chronologique dans le débat : « The rise of the Hero cult and the New Simonides », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 158, 2006, p. 15-26.

au VI^e siècle²⁰. Il s'agit notamment du héros Ptoios à Akraiphia en Béotie et du héros archégète de Rhamnonte en Attique²¹. Toutefois, le dossier du « roi et archégète » Anios honoré sur l'île de Délos montre bien que la catégorisation « dieux/héros » n'est pas forcément aussi claire au cœur de la pratique dédicatoire. En effet, Anios est appelé *theos*, « dieu », et non *hērōs* dans les dédicaces qu'il reçoit depuis le VI^e siècle²², même si une inscription officielle du IV^e siècle parlera bel et bien de « héros archégète » à son propos²³. Ce constat invite à faire preuve de la plus grande prudence dans l'attribution d'ontologies ou même de statuts bien circonscrits aux figures du monde supra-humain des Grecs, surtout aux périodes les plus anciennement attestées.

Les normes rituelles forment l'autre volet documentaire de l'étude des héros et héroïnes, surtout en Attique à la période classique. Héros et héroïnes sont particulièrement présents à l'échelle des dèmes et d'autres groupes localement ancrés²⁴. L'identité de ces différentes communautés passe par celle d'un héros, qu'il soit anonyme, déterminé par son lieu de culte ou qu'il porte un anthroponyme. Mais en dépit du titre de *hērōs* explicitement attribué à certaines de ces figures de culte, il arrive qu'on ne puisse pas les distinguer fermement de certains *theoi* localement honorés. Ainsi, une figure cultuelle appelée *Hērōs Iatros*, « Héros médecin », en divers lieux d'Athènes, peut être qualifiée de *theos* dans une inscription qui administre les biens de son sanctuaire²⁵. Quand une figure héroïque est honorée indépendamment d'une tombe, elle est facilement aspirée dans la sphère divine sur le plan cultuel.

Cours 11 – Conclusions

Au moment de conclure ces deux années de cours, on revient sur l'importance du point de vue adopté dans les documents invoqués pour comprendre la catégorisation du monde supra-humain en Grèce ancienne. L'usage des termes *theos*, *daimōn*, *hērōs* connaît d'intéressantes fluctuations selon qu'on aborde la problématique du point de vue de l'acteur du culte qui interroge un oracle ou rédige une dédicace, du point de vue d'Homère qui fait agir les dieux au sein d'une intrigue, d'Hésiode qui les fait naître au monde, de Pausanias qui visite un lieu de culte et tente de comprendre qui y est honoré ou encore du point de vue de Platon rêvant sa cité idéale.

20. En se fondant sur le recueil de M.L. LAZZARINI, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Rome, Academia nazionale, coll. « Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche della Academia nazionale dei Lincei », serie 8, vol. 9, 1976.

21. Héros Ptoios d' Akraiphia : P. GUILLON, *Les Trépieds du Ptoion*, vol. 1, Paris, 1943, n^{os} 1, B2. Héros Archégète de Rhamnonte : *IG I³ 1019* et *SEG 43, 6*.

22. *Inscriptions de Délos 35*. Sur ce dossier, on attend la publication de F. PROST, *Le Sanctuaire de l'Archégète Anios. Contribution à l'histoire politique et religieuse des Cyclades*, Paris, École française d'Athènes, coll. « Exploration archéologique de Délos ». Voir F. PROST, « L'alphabet des Déliens à l'époque archaïque », in C. MÜLLER et F. PROST (dir.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 305-328.

23. *I.Délos 104 (26)*, vers 340 avant notre ère.

24. Cf. E. KEARNS, *The Heroes of Attica*, Londres, University of London, Institute of classical studies, 1989.

25. *IG II² 839*, III^e siècle avant notre ère.

Le cas du Taraxippos d'Olympie évoqué par Pausanias au livre VI (15-19) de sa *Périégèse* est exemplaire à cet égard. Face au monument rond qui se trouve sur l'hippodrome du sanctuaire et qui porte le nom de Taraxippos (« Terreur des chevaux »), le visiteur ne soulève pas moins de cinq hypothèses sur l'identité de cette figure et du monument qui porte son nom : il pourrait s'agir du tombeau d'un expert local en art hippique, du monument funéraire d'un cavalier mythique, du cénotaphe héroïque du cocher que Pélops avait corrompu avant la course contre le roi Œnomaos pour la main de sa fille Hippodamie, le *daimōn* malfaisant d'un autre prétendant d'Hippodamie assassiné dans ce contexte, ou enfin le lieu où Pélops aurait enterré un objet perturbant les chevaux pour vaincre le roi à la course. À ces suppositions variées qui font se juxtaposer des figures humaines, héroïques et démoniques, Pausanias ajoute sa propre interprétation et fait de Taraxippos une appellation de Poséidon *Hippios* lui-même. La « Terreur-des-chevaux » devient dès lors la manifestation d'un *theos*. La variété des options possibles est impressionnante, mais le point de vue du visiteur n'était pas forcément celui qu'adoptait un éventuel cocher désireux de protéger ses chevaux de l'effroi susceptible de les saisir : l'essentiel pour ce dernier était de se prémunir contre les accidents de course en offrant des sacrifices et adressant des prières à l'entité supra-humaine potentiellement active sur ses bêtes. Il ne se posait pas la question de savoir s'il s'agissait d'un *theos*, d'un *hērōs*, ou d'un *daimōn* à partir du moment où il l'avait identifié par son nom. En revanche, s'il avait dû se rendre à Dodone pour interroger l'oracle à ce sujet, gageons qu'il aurait pu demander à Zeus et à Dionè, « auquel des dieux, des héros ou des *daimones* » il devait offrir un sacrifice.

Une telle réflexion peut s'appliquer aussi à la satire de Lucien qui joue sur la porosité des statuts supra-humains. Ainsi, dans les *Dialogues des morts* (10), il met en scène Ménippe, le philosophe cynique, qui s'entretient avec toute une série de défunts dans l'au-delà. Parmi eux se trouve Trophonios, figure oraculaire d'un sanctuaire situé à Lébadée en Béotie. À la question de savoir ce qu'est un héros posée par Ménippe, Trophonios répond que « c'est un composé d'homme et de dieu ». Et le philosophe de lui demander où est passée sa moitié divine puisqu'il croupit dans l'Hadès. Le devin lui rétorque alors qu'« elle rend des oracles en Béotie ». La pointe du satiriste est d'une grande efficacité car il souligne ainsi une caractéristique essentielle du monde supra-humain des Grecs tel qu'on l'a appréhendé jusqu'ici : le culte topique d'une figure supra-humaine l'attire irrésistiblement vers la divinité, sauf quand un tombeau vient clairement rappeler son origine humaine et donc mortelle. C'est également en ce sens que l'on peut comprendre le statut d'un autre devin, à savoir Amphiaraos à Oropos. Les publicains romains étaient bien décidés à taxer les domaines de son sanctuaire puisque, selon eux, le culte était adressé à un mortel. Les gens du lieu allèrent jusqu'à Rome pour plaider leur cause et en sortirent vainqueurs²⁶ : le culte local fut reconnu comme divin, attestant une fois de plus la curiosité du statut de « héros » pour un non Grec.

À l'exception des publicains romains qui raisonnent en fonction d'impératifs financiers, il n'existe pas de douaniers aux frontières des statuts supra-humains dans le monde grec antique. En cette matière comme en d'autres, c'est l'expérimentation

26. V.C. PETRAKOS, *Οι επιγραφές του Ωρωπού*, Athènes, coll. « Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις αρχαιολογικής εταιρείας », vol. 170, 1997, n° 308. Cf. Cicéron, *De natura deorum* III, 49.

qui prévaut, une notion mobilisée lors des cours de 2018 pour aborder la question controversée de la « croyance » en contexte polythéiste. Expérimenter le supra-humain, c'est affronter ce qui dépasse l'humain et sa condition. La brièveté et la fragilité de la vie des hommes sont, depuis les premiers textes grecs à disposition, les indicateurs lexicaux d'une opposition radicale avec les dieux qui, précisément, ne connaissent ni la vieillesse ni la mort. Mais toute immortalité ne signifie pas forcément la divinité – Ganymède l'atteste – ni que la mortalité ne puisse frapper des dieux au bout d'un temps long, comme dans le cas des Nymphes. Globalement, toutefois, la mortalité est un premier critère d'identification autour duquel tournent les différents statuts du monde supra-humain. Un deuxième critère est la place de la figure supra-humaine dans le cosmos et sa mobilité en son sein. Un troisième critère est sa puissance d'action, qui distingue les héros des dieux, mais qui hiérarchise aussi le monde des dieux eux-mêmes.

Ces trois éléments (mortalité/immortalité, localisation, puissance) ont traversé l'ensemble des dossiers étudiés. Ces trois éléments se sont associés les uns aux autres en des équilibres et des tensions variés, selon les contextes documentaires et les types de figures abordés. Toutefois, il ne faut pas perdre de vue ce que ces conclusions invoquaient d'emblée, à savoir la question du point de vue. Des questions que nous posons, nous, modernes, n'étaient pas posées par les acteurs des cultes, alors qu'elles pouvaient l'être par des auteurs réfléchissant, pour des raisons variées, aux êtres supra-humains d'un autre point de vue. Toute généralisation doit être considérée avec circonspection car elle appelle irrésistiblement une série de nuances selon les contextes où l'on tente d'en éprouver la pertinence.

Un *theos* est une entité puissante, agissant au sein du cosmos et donc l'action est ressentie par les humains qui ne sont pas toujours en mesure de l'identifier. L'intensité de la puissance en question et l'ampleur potentielle de son action créent des hiérarchies à l'intérieur même du monde des dieux. En revanche, les héros sont des mortels, mais ils ont gagné une forme d'immortalité puisqu'ils continuent d'agir au sein de la communauté qui les a vus naître et mourir. C'est un tel processus dont témoignait Hésiode dans le mythe des races en parlant des « bienheureux mortels sous la terre ». Mais, en l'absence de tombeau – ce qui est souvent le cas –, nombre de cultes à des figures héroïques sont fondés sur l'attente d'une action bénéfique, et donc la manifestation d'une puissance, comme dans le cas d'un dieu. La distinction se fait moins en termes de mortalité vs immortalité, qu'en termes de puissance localisée dans un lieu donné, en relation avec une historicité supposée. Le héros a une biographie, fût-elle élémentaire. Il s'inscrit dans un temps et dans un lieu auxquels l'individu ou le groupe qui l'honore se rattache pour se définir. Un héros fait partie d'un territoire donné en tant que lieu de vie d'une communauté sur un temps plus ou moins long. C'est la différence essentielle avec les nymphes, qui s'ancrent davantage dans les spécificités paysagères d'une terre donnée – au sens de *gē* en grec – que dans un territoire – au sens de *chōra*, voire de *polis*. Ce sont ces dernières que structurent les héros en tant que figures du passé. Mais ceci n'a rien de dogmatique. Il s'agit d'une tendance.

Quant au *daimōn*, auquel deux tiers des cours ont été consacrés, la raison de cette attention soutenue est simple : c'est assurément la catégorie la moins bien comprise en termes polythéistes. En première approche, *daimōn* est moins une catégorie d'entités données qu'une modalité de l'action divine. Dans nombre de cas, la mention du *daimōn* renvoie à une puissance divine en action. Deux usages du terme traduisent cette signification, en des sens opposés : le premier consiste à faire de

daimōn un synonyme de *theos* ; le second consiste à dissocier le *daimōn* du *theos* pour en faire son agent. C'est ce que j'ai appelé à maintes reprises la cristallisation de la notion en une figure qui traduit une facette de l'action d'un dieu. Dès les *Travaux* d'Hésiode (248-262), on trouve ce processus à l'œuvre dans la description des trente mille immortels qui vivent sur la terre parmi les hommes en tant qu'agents de Zeus, et *daimones* du dieu. L'*Agathos daimōn* vu cette année, que ce soit en contexte dionysiaque ou dans le cadre des cultes de Zeus synthétise ces deux aspects du terme *daimōn* en tant que facette de l'action d'un dieu et entité potentiellement déléguée par ce dieu-même. En parallèle, c'est la puissance d'action de l'homme lui-même, en sa dimension divine et donc excédant la mort, qui pourra recevoir le titre de *daimōn*.

COLLOQUE – DIEUX DES GRECS ET DIEUX DES AUTRES.
AUTOUR DE L'INSCRIPTION DE MARMARINI (THESSALIE), *CGRN* 225

Reporté aux 7 et 8 janvier 2021.

COURS À L'EXTÉRIEUR

Université de Genève, octobre 2019 :

- 1) « Le *daimōn* et la représentation grecque de l'action divine dans le monde » ;
- 2) « L'Héraion d'Olympie. Questions d'identification et réflexions polythéistes ».

RECHERCHE

VINCIANE PIRENNE-DELFORGE

Recherche sur la représentation de l'action divine dans le polythéisme grec par le biais d'une étude des notions de *daimōn* et de héros aux périodes archaïque et classique (cf. résumé des cours).

COLLECTIF

Poursuite du projet *CGRN* : *Collection of Greek Ritual Norms*, en collaboration avec Jan-Mathieu Carbon, maître de conférence attaché, Zoé Pitz, lauréate de la bourse Anna Caroppo de la Fondation du Collège de France et attachée à la chaire, et Rebecca Van Hove, lauréate d'une bourse postdoctorale de mobilité de la Leverhulme Foundation.

JAN-MATHIEU CARBON

Préparation de la publication du corpus des inscriptions d'Halicarnasse par le biais de différentes études ciblées sur plusieurs textes (cf. publications). Recherche sur les parts sacrificielles en contexte grec en vue de la publication d'une monographie.

ZOÉ PITZ

Recherche sur l'usage rituel des porcs en Grèce ancienne et préparation d'un article sur une inscription de Sparte prescrivant de sacrifier des porcelets à plusieurs divinités. Préparation d'un article sur le vocabulaire des animaux sacrificiels tirés de la thèse de doctorat et préparation de la publication de cette dernière.

REBECCA VAN HOVE

Recherche sur les inscriptions publiques grecques portant en en-tête l'indication θεοί (« dieux ») et sur les implications de ce type d'invocation préliminaire sur les interactions entre religion et action publique. Finalisation d'un article sur l'utilisation des invocations informelles aux dieux devant les tribunaux d'Athènes, et préparation d'une étude sur la compréhension de la notion d'asebeia (« impiété ») dans le discours *Sur les mystères* d'Andocide et la manière dont les Athéniens ont conceptualisé l'accusation d'impiété.

PUBLICATIONS

ARTICLE DE REVUE

CARBON J.M. et PIRENNE-DELFORGE V., « Two notes on the *Collection of Greek Ritual Norms*: Looking back, looking forward », *Axon: Greek Historical Inscriptions*, vol. 3, n° 2, 2019, <http://doi.org/10.30687/Axon/2532-6848/2019/02/007>.

CHAPITRES DE LIVRES

PIRENNE-DELFORGE V., « The politics of Olympus at Olympia », in K. FREITAG et M. HAAKE (dir.), *Griechische Heiligtümer als Handlungsorte. Zur Multifunktionalität supralokaler Heiligtümer von der frühen Archaik bis in die römische Kaiserzeit*, Stuttgart, Franz Steiner, 2019, p. 187-204.

CARBON J.-M., ISAGER S. et PEDERSEN P., « A thesauros for Sarapis and Isis: I. Halikarnassos*290 and the cult of the Egyptian gods at Halikarnassos », in L. BRICAULT et R. VEYMIERS (dir.), *Bibliotheca Isiaca*, t. 4, Pessac, Ausonius Éditions, 2020, p. 75-83.

CARBON J.-M., « 'King Harvest has surely come': On the seasonal Festival of the Kalamaiia », in A. GARTZIOU-TATTI et A. ZOGRAFOU (dir.), *Des dieux et des plantes. Monde végétal et religion en Grèce ancienne*, Liège, Presses universitaires de Liège, coll. « Kernos suppléments », vol. 34, 2019, p. 127-140.

CHRONIQUE

PITZ Z. et H. COLLARD, « Revue des revues », *Kernos*, vol. 32, 2019, p. 379-392.

BASE DE DONNÉES : COLLECTION OF GREEK RITUAL NORMS

CARBON J.-M. et PIRENNE-DELFORGE V., *Inscription 223: Regulation concerning festivals from Arkadia*, Liège, Collection of Greek Ritual Norms, <http://cgrn.ulg.ac.be/file/223/>.

CARBON J.-M. et PIRENNE-DELFORGE V., *Inscription 225: Dossier of regulations concerning the cult of the goddess at Marmarini*, Collection of Greek Ritual Norms, <http://cgrn.ulg.ac.be/file/225/>.

