

Jean-Pierre Vernant

Mythe et religion en Grèce ancienne

Éditions du Seuil

Dans sa version anglaise, ce texte a été publié sous le titre « Greek Religion » dans le 6^e volume de *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (éd.), New York et Londres, Macmillan, 1987, p. 99-118.

© Macmillan Publishing Company, 1987.

ISBN 2-02-010489-X.

© Édition du Seuil, avril 1990, pour la version française et l'introduction.

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Introduction

Tenter, en un bref essai, de brosser le tableau de la religion grecque, n'est-ce pas d'avance pari perdu ? Dès qu'on prend la plume pour écrire, tant de difficultés surgissent et tant d'objections vous assaillent, l'encre à peine séchée. Est-on même en droit de parler de religion, au sens où nous l'entendons ? Dans le « retour du religieux » dont chacun aujourd'hui s'étonne, pour s'en réjouir ou pour le déplorer, le polythéisme des Grecs n'a pas sa place. Parce qu'il s'agit d'une religion morte, bien sûr, mais aussi parce qu'elle ne pourrait rien offrir à l'attente de ceux qui cherchent à se ressourcer dans une communauté de croyants, un encadrement religieux de la vie collective, une foi intime. Du paga-

nisme au monde contemporain, c'est le statut même de la religion, son rôle, ses fonctions qui ont changé en même temps que sa place dans l'individu et dans le groupe. A.-J. Festugière — nous aurons l'occasion d'y revenir plus longuement — excluait de la religion hellénique tout le champ de la mythologie, sans lequel pourtant nous serions bien en peine de concevoir les dieux grecs. Selon lui, seul le culte, dans cette religion, relève du religieux. Le culte, ou plutôt ce qu'en bon monothéiste il croit pouvoir projeter de sa propre conscience chrétienne sur les rites des Anciens. D'autres savants poussent plus loin l'entreprise d'exclusion. De la piété antique ils retranchent tout ce qui leur paraît étranger à un esprit religieux défini par référence au nôtre. Parlant de l'orphisme, Comparetti affirmait ainsi en 1910 que c'est la seule religion qui, dans le paganisme, mérite ce nom : « tout le reste, sauf les mystères, n'étant que mythe et culte ». Tout le reste ? En dehors d'un courant sectaire tout à fait marginal dans son aspiration à fuir d'ici-bas pour s'unir au divin, la religiosité des Grecs se réduirait à n'être rien que mythe c'est-à-dire, du point de vue de l'auteur, fabulation poétique, et culte

c'est-à-dire, encore selon lui, ensemble d'observances rituelles toujours plus ou moins apparentées aux pratiques magiques d'où elles tirent leur origine.

L'historien de la religion grecque doit donc naviguer entre deux écueils. Il lui faut se garder de « christianiser » la religion qu'il étudie en interprétant la pensée, les conduites, les sentiments du Grec exerçant sa piété dans le cadre d'une religion civique sur le modèle du croyant d'aujourd'hui, assurant son salut personnel, dans cette vie et dans l'autre, au sein d'une Église seule habilitée à lui conférer les sacrements qui font de lui un fidèle. Mais de marquer l'écart, voire les oppositions, entre les polythéismes des cités grecques et les monothéismes des grandes religions du Livre ne doit pas conduire à disqualifier les premiers, à les retrancher du plan religieux pour les reléguer dans un autre domaine en les rattachant, comme il est arrivé de le faire aux tenants de l'école anthropologique anglaise à la suite de J.G. Frazer et J.E. Harrison, à un fond de « croyances primitives » et de pratiques « magico-religieuses ». Les religions antiques ne sont ni moins riches spirituellement, ni moins complexes et organisées intel-

lectuellement que celles d'aujourd'hui. Elles sont autres. Les phénomènes religieux ont des formes et des orientations multiples. La tâche de l'historien est de repérer ce que peut avoir de spécifique la religiosité des Grecs, dans ses contrastes et ses analogies avec les autres grands systèmes, polythéistes et monothéistes, qui réglementent les rapports des hommes avec l'au-delà.

S'il n'y avait pas d'analogies on ne saurait parler, à propos des Grecs, de piété et d'impiété, de pureté et de souillure, de crainte et de respect à l'égard des dieux, de cérémonies et de fêtes en leur honneur, de sacrifice, d'offrande, de prière, d'action de grâces. Mais les différences sautent aux yeux ; elles sont si fondamentales que même les actes cultuels dont la constance semble le mieux établie et que, d'une religion à l'autre, désigne un seul et même terme, comme le sacrifice, présentent dans leurs procédures, leurs finalités, leur portée théologique, des divergences si radicales qu'on peut parler à leur sujet, autant que de permanence, de mutation et de rupture.

Tout panthéon, comme celui des Grecs, suppose des dieux multiples ; chacun a ses fonctions propres, ses domaines réservés, ses

modes d'action particuliers, ses types spécifiques de pouvoir. Ces dieux qui, dans leurs relations mutuelles, composent une société de l'au-delà hiérarchisée, où les compétences et les privilèges font l'objet d'une assez stricte répartition, se limitent nécessairement les uns les autres en même temps qu'ils se complètent. Pas plus que l'unicité, le divin, dans le polythéisme, n'implique, comme pour nous, la toute-puissance, l'omniscience, l'infinité, l'absolu.

Ces dieux multiples sont dans le monde ; ils en font partie. Ils ne l'ont pas créé par un acte qui, chez le dieu unique, marque sa complète transcendance par rapport à une œuvre dont l'existence dérive et dépend tout entière de lui. Les dieux sont nés du monde. La génération de ceux auxquels les Grecs rendent un culte, les Olympiens, a vu le jour en même temps que l'univers, se différenciant et s'ordonnant, prenait sa forme définitive de cosmos organisé. Ce processus de genèse s'est opéré à partir de Puissances primordiales, comme Béance (*Chaos*) et Terre (*Gaia*), d'où sont issus tout à la fois et du même mouvement le monde, tel que les humains qui en habitent une partie peuvent le contempler, et les dieux qui y président invisibles dans leur séjour céleste.

Il y a donc du divin dans le monde comme du mondain dans les divinités. Aussi le culte ne saurait-il viser un être radicalement extramondain dont la forme d'existence serait sans commune mesure avec rien qui soit d'ordre naturel, dans l'univers physique, dans la vie humaine, dans l'existence sociale. Au contraire le culte peut s'adresser à certains astres comme la lune, à l'aurore, la lumière du soleil, la nuit, à une source, un fleuve, un arbre, le faite d'une montagne et aussi bien à un sentiment, une passion (*Aidôs*, *Éros*), une notion morale ou sociale (*Dikè*, *Eunomia*). Non qu'il s'agisse chaque fois de dieux proprement dits, mais tous, dans le registre qui leur est propre, manifestent le divin de la même façon que l'image cultuelle présentant la divinité dans son temple peut faire à bon droit l'objet de la dévotion des fidèles.

Dans sa présence à un cosmos plein de dieux, l'homme grec ne sépare pas, comme deux domaines opposés, la nature et la surnature. Elles restent intrinsèquement liées l'une à l'autre. Devant certains aspects du monde il éprouve le même sentiment de sacré que dans le commerce avec les dieux, lors des cérémonies qui établissent avec eux le contact.

Non qu'il s'agisse d'une religion de la nature et que les dieux grecs soient des personifications de forces ou de phénomènes naturels. Ils sont tout autre chose. La foudre, l'orage, les hauts sommets ne sont pas Zeus, mais de Zeus. Un Zeus bien au-delà d'eux puisqu'il les englobe au sein d'une Puissance qui s'étend à des réalités, non plus physiques, mais psychologiques, éthiques ou institutionnelles. Ce qui fait d'une Puissance une divinité, c'est qu'elle rassemble sous son autorité une pluralité d'« effets », pour nous complètement disparates, mais que le Grec apparente parce qu'il y voit l'expression d'un même pouvoir s'exerçant dans les domaines les plus divers. Si la foudre ou les hauteurs sont de Zeus, c'est que le dieu se manifeste dans l'ensemble de l'univers par tout ce qui porte la marque d'une éminente supériorité, d'une suprématie. Zeus n'est pas force naturelle ; il est roi, détenteur et maître de la souveraineté dans tous les aspects qu'elle peut revêtir.

Un dieu unique, parfait, transcendant, incommensurable à l'esprit borné des humains, comment l'atteindre par la pensée ? Aux mailles de quel filet l'entendement pourrait-il enserrer

l'infini ? Dieu n'est pas connaissable ; on peut seulement le reconnaître, savoir qu'il est, dans l'absolu de son être. Encore est-il besoin, pour combler l'infranchissable écart entre Dieu et le reste du monde, d'intermédiaires, de médiateurs. Pour se faire connaître à ses créatures il a fallu que Dieu choisisse de se révéler à certaines d'entre elles. Dans une religion monothéiste, la foi fait normalement référence à quelque forme de révélation : d'entrée de jeu, la croyance s'enracine dans la sphère du surnaturel. Le polythéisme grec ne repose pas sur une révélation ; rien qui en fonde, depuis le divin et par lui, la contraignante vérité ; l'adhésion s'appuie sur l'usage : les coutumes humaines ancestrales, les *nomoi*. Pas plus que la langue, le mode de vie, les manières de table, le vêtement, le maintien, le style de comportement en privé et en public, le culte n'a besoin d'autre justification que son existence même : depuis le temps qu'on le pratique, il a fait ses preuves. Il exprime la façon dont les Grecs ont, depuis toujours, réglémenté leurs rapports avec l'au-delà. S'en écarter ce serait déjà ne plus être tout à fait soi-même, au même titre que de perdre l'usage de sa langue.

Entre le religieux et le social, domestique et

civique, il n'y a donc pas d'opposition ni de coupure nette, pas davantage qu'entre surnature et nature, divin et mondain. La religion grecque ne constitue pas un secteur à part, enclos dans ses limites et qui viendrait se superposer à la vie familiale, professionnelle, politique ou de loisir, sans se confondre avec elle. Si on est en droit de parler, pour la Grèce archaïque et classique, de « religion civique », c'est que le religieux y reste inclus dans le social et que, réciproquement, le social, à tous ses niveaux et dans la diversité de ses aspects, est de part en part pénétré de religieux.

D'où une double conséquence. Dans ce type de religion l'individu n'occupe pas, en tant que tel, une place centrale. Il ne participe pas au culte à titre purement personnel, comme créature singulière en charge du salut de son âme. Il y joue le rôle que lui assigne son statut social : magistrat, citoyen, phratère, membre d'une tribu ou d'un dème, père de famille, matrone, jeune — garçon ou fille — aux diverses étapes de son entrée dans la vie adulte. Religion qui consacre un ordre collectif et qui y intègre, à la place qui convient, ses différentes composantes, mais qui laisse en dehors de son champ les préoccupations

concernant la personne de chacun, son éventuelle immortalité, son destin au-delà de la mort. Même les mystères, comme ceux d'Éleusis, où les initiés obtiennent en partage la promesse d'un sort meilleur dans l'Hadès, n'ont pas affaire à l'âme : rien qui y évoque une réflexion sur sa nature ou la mise en œuvre de techniques spirituelles, pour sa purification. Comme l'observe Louis Gernet*, la pensée des mystères reste assez confinée pour que s'y perpétue, sans grand changement, la conception homérique d'une *psychè*, fantôme du vivant, ombre inconsistante reléguée sous la terre.

Le fidèle n'établit donc pas avec la divinité un rapport de personne à personne. Un dieu transcendant, précisément parce qu'il est hors du monde, hors d'atteinte ici-bas, peut trouver dans le for intérieur de chaque dévot, dans son âme, si elle y a été religieusement préparée, le lieu privilégié d'un contact et d'une communion. Les dieux grecs ne sont pas des personnes, mais des Puissances. Le culte les honore en raison de l'extrême supériorité de

* « L'anthropologie de la religion grecque » (1955), dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 12.

leur statut. S'ils appartiennent au même monde que les humains, s'ils ont d'une certaine façon même origine, ils constituent une race qui, ignorant toutes les déficiences marquant les créatures mortelles du sceau de la négativité — faiblesse, fatigue, souffrance, maladie, trépas —, incarne non l'absolu ni l'infini, mais la plénitude des valeurs qui font le prix de l'existence sur cette terre : beauté, force, constante jeunesse, éclat permanent de la vie.

Deuxième conséquence. Dire que le politique est imprégné de religieux, c'est reconnaître, du même coup, que le religieux est lié lui-même au politique. Toute magistrature a un caractère sacré, mais toute prêtrise relève de l'autorité publique. Si les dieux sont ceux de la cité et s'il n'est pas de cité sans divinités poliades veillant à son salut, au-dedans et au-dehors, c'est l'assemblée du peuple qui a la haute main sur l'économie des *hiera*, des choses sacrées, des affaires des dieux, comme sur celles des hommes. Elle fixe les calendriers religieux, édicte des lois sacrées, décide de l'organisation des fêtes, du règlement des sanctuaires, des sacrifices à accomplir, des dieux nouveaux à accueillir et des honneurs qui leur sont dus. Parce qu'il n'est pas de cité

sans dieux, les dieux civiques ont en retour besoin de cités qui les reconnaissent, les adoptent et les fassent leurs. D'une certaine façon il leur faut, comme l'écrit Marcel Detienne*, devenir citoyens pour être dieux à part entière.

Nous avons voulu, dans cette introduction, prévenir le lecteur contre la tentation trop naturelle d'assimiler le monde religieux des anciens Grecs à celui qui nous est aujourd'hui familier. Mais, en privilégiant les traits différentiels, nous ne pouvions éviter le risque de forcer un peu le tableau. Aucune religion n'est simple, homogène, univoque. Même aux ^{vi}^e et ^v^e siècles avant notre ère, quand le culte civique, tel que nous l'avons évoqué, domine l'ensemble de la vie religieuse des cités, il n'en existe pas moins à côté de lui, sur ses franges, des courants plus ou moins marginaux dont l'orientation est différente. Il faut aller plus loin. La religion civique elle-même, si elle modèle les comportements religieux, ne peut assurer pleinement sa maîtrise qu'en ménageant une place, en son sein, aux cultes de mystères dont les aspirations et les attitudes lui sont en partie étrangères et en s'intégrant,

* *La Vie quotidienne des dieux grecs* (avec G. Sissa), Paris, 1989, p. 172 ; cf. aussi p. 218-230.

pour l'englober, une expérience religieuse comme le dionysisme dont l'esprit est à tant d'égards contraire au sien.

Religion civique, dionysisme, mystères, orphisme : sur leurs rapports au cours de la période dont traite notre étude, sur l'influence, la portée, la signification de chacun, le débat n'est pas clos. Des historiens de la religion grecque qui appartiennent, comme Walter Burkert, à d'autres écoles de pensée que celle à laquelle je me rattache, soutiennent des vues différentes des miennes. Et parmi les savants plus proches de moi, l'accord sur l'essentiel ne va pas, sur certains points, sans nuances ou divergences.

La forme d'essai que j'ai choisie ne m'invitait pas à évoquer ces discussions entre spécialistes ni à me lancer dans une controverse érudite. Mon ambition se bornait à proposer, pour comprendre la religion grecque, une clé de lecture. Mon maître Louis Gernet avait intitulé le grand ouvrage, toujours actuel, qu'il a consacré au même sujet : *Le Génie grec dans la religion**. Dans ce petit volume j'ai voulu rendre sensible au lecteur ce que j'appellerais volontiers le style religieux grec.

* L. Gernet et A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, 1932. Réédité en 1970.

Mythe, rituel, figure des dieux

La religion grecque archaïque et classique présente, entre le VIII^e et le IV^e siècle avant l'ère chrétienne, plusieurs traits caractéristiques qu'il est nécessaire de rappeler. Comme d'autres cultes polythéistes elle est étrangère à toute forme de révélation : elle n'a connu ni prophète ni messie. Elle plonge ses racines dans une tradition qui englobe à côté d'elle, intimement mêlés à elle, tous les autres éléments constitutifs de la civilisation hellénique, tout ce qui donne à la Grèce des cités sa physionomie propre, depuis la langue, la gestuelle, les manières de vivre, de sentir, de penser, jusqu'aux systèmes de valeurs et aux règles de la vie collective. Cette tradition religieuse n'est pas uniforme ni strictement fixée ;

elle n'a aucun caractère dogmatique. Sans caste sacerdotale, sans clergé spécialisé, sans Église, la religion grecque ne connaît pas de livre sacré où la vérité se trouverait une fois pour toute déposée dans un texte. Elle n'implique aucun *credo* imposant aux fidèles un ensemble cohérent de croyances concernant l'au-delà.

S'il en est bien ainsi, sur quoi reposent et comment s'expriment les convictions intimes des Grecs en matière religieuse ? Leurs certitudes ne se situant pas sur un plan doctrinal, elles n'entraînent pas, pour le dévot, sous peine d'impiété, l'obligation d'adhérer en tout point et à la lettre à un corps de vérités définies ; il suffit, pour qui accomplit les rites, d'accorder créance à un vaste répertoire de récits, connus depuis l'enfance et dont les versions sont assez diverses, les variantes suffisamment nombreuses pour laisser à chacun une marge d'interprétation étendue. C'est dans ce cadre et sous cette forme que prennent corps les croyances envers les dieux et que se dégage un consensus d'opinions suffisamment assurées quant à leur nature, leur rôle, leurs exigences. Rejeter ce fonds de croyances communes ce serait, au même titre que ne plus

parler grec, ne plus vivre sur le mode grec, cesser d'être soi-même. Mais on n'ignore pas, pour autant, qu'il existe d'autres langues, d'autres religions que la sienne et l'on peut toujours, sans tomber dans l'incrédulité, prendre à l'égard de sa propre religion assez de distance pour engager à son sujet une libre réflexion critique. Les Grecs ne s'en sont pas privés.

La voix des poètes

Cette masse de « savoirs » traditionnels, véhiculés par des récits, sur la société de l'au-delà, les familles des dieux, la généalogie de chacun, leurs aventures, leurs conflits ou accords, leurs pouvoirs respectifs, leur domaine et leur mode d'action, leurs prérogatives, les honneurs qui leur sont dus, comment se trouve-t-elle, en Grèce, conservée et transmise ? En ce qui concerne le langage, pour l'essentiel de deux façons. D'abord à travers une tradition purement orale s'exerçant de bouche à oreille, dans chaque foyer, surtout par le biais des femmes : contes de nourrices, fables de vieilles grand-mères, pour parler

comme Platon, et dont les enfants assimilent le contenu dès le berceau. Ces récits, ces *muthoi*, d'autant plus familiers qu'on les a entendu raconter dans le temps même où l'on apprenait à parler, contribuent à façonner le cadre mental dans lequel les Grecs sont tout naturellement portés à se représenter le divin, à le situer, à le penser.

C'est ensuite par la voix des poètes que le monde des dieux, dans sa distance et son étrangeté, est rendu présent aux humains, les puissances de l'au-delà revêtant, à travers les récits qui les mettent en scène, une forme familière, accessible à l'intelligence. L'écoute du chant des poètes, soutenu par la musique d'un instrument, se produit non plus en privé, dans un cadre intime, mais en public, au cours des banquets, des fêtes officielles, des grands concours et des jeux. L'activité littéraire, qui prolonge et modifie, par le recours à l'écriture, une tradition très ancienne de poésie orale, occupe dans la vie sociale et spirituelle de la Grèce une place centrale. Il ne s'agit pas pour les auditeurs d'un simple divertissement personnel, d'un luxe réservé à une élite savante, mais d'une véritable institution faisant office de mémoire sociale, d'un instrument de

conservation et de communication du savoir, dont le rôle est décisif. C'est dans la poésie, par la poésie que s'expriment et se fixent, en revêtant une forme verbale facile à mémoriser, les traits fondamentaux qui, par-delà les particularismes de chaque cité, fondent pour l'ensemble de l'Hellade une culture commune — spécialement en ce qui concerne les représentations religieuses, qu'il s'agisse des dieux proprement dits, des démons, des héros ou des morts. S'il n'y avait pas eu toutes les œuvres de la poésie épique, lyrique, dramatique, on pourrait parler de cultes grecs, au pluriel, mais non d'une religion grecque. Homère et Hésiode ont eu, à cet égard, un rôle privilégié. Leurs récits sur les êtres divins ont acquis une valeur quasi canonique ; ils ont fonctionné comme modèles de référence pour les auteurs qui les ont suivis, comme pour le public qui les a écoutés ou lus.

Sans doute les autres poètes n'ont-ils pas eu une influence comparable. Mais tant que la cité est demeurée vivante, l'activité poétique a continué à jouer ce rôle de miroir renvoyant au groupe humain sa propre image, lui permettant de se saisir dans sa dépendance à l'égard du sacré, de se définir face aux Immor-

tels, de se comprendre dans ce qui assure à une communauté d'êtres périssables sa cohésion, sa durée, sa permanence à travers le flux des générations successives.

Dès lors, pour l'historien des religions, un problème se pose. Si la poésie prend ainsi en charge l'ensemble des affirmations qu'un Grec se croit fondé à soutenir sur les êtres divins, leur statut, leurs rapports aux créatures mortelles, s'il appartient à chaque poète d'exposer, en les modifiant parfois quelque peu, les légendes divines et héroïques dont la somme constitue l'encyclopédie des connaissances dont le Grec dispose concernant l'au-delà, faut-il considérer ces récits poétiques, ces narrations dramatisées comme des documents d'ordre religieux ou ne leur accorder qu'une valeur purement littéraire ? En bref, les mythes et la mythologie, dans les formes que la civilisation grecque leur a données, doivent-ils être rattachés au domaine de la religion ou à celui de la littérature ?

Pour les érudits de la Renaissance comme encore pour la grande majorité des savants du XIX^e siècle, la réponse va de soi. La religion grecque c'est d'abord, à leurs yeux, ce trésor, multiple et foisonnant, de récits légendaires

que les auteurs grecs, relayés par les latins, nous ont transmis et où l'esprit du paganisme est demeuré assez vivant pour offrir au lecteur d'aujourd'hui, dans un monde chrétien, le moyen d'accès le plus sûr à l'intelligence de ce que fut le polythéisme antique.

Au reste, en adoptant ce point de vue, les Modernes se contentaient d'emboîter le pas aux Anciens, de suivre la voie qu'ils avaient eux-mêmes tracée. Dès le VI^e siècle avant J.-C. Théagène de Rhégium et Hécatee inaugurent la démarche intellectuelle qui se perpétuera après eux : les mythes traditionnels ne sont plus seulement repris, développés, modifiés ; ils font l'objet d'un examen raisonné ; on soumet les récits, ceux d'Homère en particulier, à une réflexion critique ou on leur applique une méthode d'exégèse allégorique. Au V^e siècle sera mis en chantier un travail qui sera dès lors systématiquement poursuivi et qui emprunte, pour l'essentiel, deux directions. D'abord la collection et la recension de toutes les traditions légendaires orales, propres à une cité ou à un sanctuaire ; telle sera la tâche de ces chroniqueurs qui, à la façon des Atthidographes pour Athènes, entendent fixer par écrit l'histoire d'une ville et d'un peuple, depuis les ori-

gines les plus lointaines, en remontant à ces temps fabuleux où les dieux, mêlés aux hommes, intervenaient directement dans leurs affaires pour fonder des cités et engendrer les lignées des premières dynasties régnautes. Ainsi sera rendue possible, à partir de l'époque hellénistique, l'entreprise de compilation menée par des érudits et qui aboutit à la rédaction de véritables répertoires mythologiques : *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore, *Fables* et *Astronomiques* d'Hygin, livre IV des *Histoires* de Diodore, *Métamorphoses* d'Antoninus Liberalis, recueil des *Mythographes du Vatican*.

En second lieu et parallèlement à cet effort qui vise à présenter, en forme d'abrégé et suivant un ordre systématique, le fond commun des légendes grecques, on voit se manifester, sensibles déjà chez les poètes, certaines hésitations et inquiétudes sur le crédit à accorder, dans ces récits, à des épisodes scandaleux qui semblent incompatibles avec l'éminente dignité du divin. Mais c'est avec le développement de l'histoire et de la philosophie que l'interrogation prend toute son ampleur, la critique atteignant dès lors le mythe en général. Confrontée à l'enquête de l'historien et au rai-

sonnement du philosophe, la fable se voit refuser, en tant que fable, toute compétence pour parler du divin de façon valable et authentique. Ainsi, dans le temps même où ils s'attachent avec le plus grand soin à répertorier et à fixer leur patrimoine légendaire, les Grecs sont-ils conduits à le mettre en question, de façon parfois radicale, en posant en toute clarté le problème de la vérité — ou de la fausseté — du mythe. Sur ce plan les solutions seront diverses, depuis le rejet, la dénégation pure et simple jusqu'aux multiples formes d'interprétation permettant de « sauver » le mythe en substituant à la lecture banale une herméneutique savante qui met au jour, sous la trame de la narration, un enseignement secret analogue, derrière le déguisement de la fable, à ces vérités fondamentales dont la connaissance, privilège du sage, livre la seule voie d'accès au divin. Mais qu'ils recueillent précieusement leurs mythes, qu'ils les interprètent, les critiquent ou les rejettent au nom d'un autre type de savoir, plus véridique, c'est toujours pour les Anciens même façon de reconnaître le rôle intellectuel qui leur était communément dévolu, dans la Grèce des cités, comme instrument d'information sur le monde de l'au-delà.

Une vision monothéiste

Cependant, chez les historiens de la première moitié du ^{xx}^e siècle, une orientation nouvelle se dessine : beaucoup d'entre eux, dans leur enquête sur la religion grecque, prennent leur distance à l'égard de traditions légendaires qu'ils se refusent à considérer comme un document d'ordre proprement religieux, ayant valeur de témoignage pertinent sur l'état réel des croyances et sur les sentiments des fidèles. Pour ces savants, c'est dans l'organisation du culte, le calendrier des fêtes sacrées, les liturgies célébrées pour chaque dieu dans ses sanctuaires, que réside la religion. Face à ces pratiques rituelles, qui forment l'authentique terreau où s'enracinent les comportements religieux, le mythe fait figure d'excroissance littéraire, de pure fabulation. Fantaisie toujours plus ou moins gratuite des poètes, il ne saurait avoir que des rapports lointains avec la conviction intime du croyant, engagé dans le concret des cérémonies cultuelles, dans la série des actes quotidiens qui, le mettant directement en contact avec le sacré, font de lui un homme pieux.

Au chapitre « Grèce » de l'*Histoire générale*

des religions, publiée en 1944, A.-J. Festugière avertit en ces termes le lecteur : « Sans doute poètes et sculpteurs, obéissant aux exigences mêmes de leur art, inclinent à figurer une société de dieux très caractérisés : forme, attributs, généalogie, histoire, tout est nettement défini, mais le culte et le sentiment populaire révèlent d'autres tendances. » Ainsi se trouve, d'entrée de jeu, clôturé le champ du religieux : « Pour bien entendre la vraie religion grecque, oubliant donc la mythologie des poètes et de l'art, allons au culte et aux cultes les plus anciens* . »

A quoi répond ce parti pris exclusif en faveur du culte et cette prévalence accordée, dans le culte, au plus archaïque ? A deux types de raisons, bien distinctes. Les premières sont d'ordre général et tiennent à la philosophie personnelle du savant, à l'idée qu'il se fait de la religion. Les secondes répondent à des exigences plus techniques : le progrès des études classiques, l'essor en particulier de l'archéologie et de l'épigraphie, ont ouvert aux antiquisants, à côté du champ mythologique, de

* *Histoire générale des religions*, sous la direction de M. Gorce et R. Mortier, Paris, 1944. L'étude d'A.-J. Festugière, intitulée « La Grèce. La religion », fait partie du tome II : *Grèce-Rome*, p. 27-197.

nouveaux domaines d'investigation qui ont conduit à mettre en cause, pour le modifier parfois assez profondément, le tableau qu'offrait de la religion grecque la seule tradition littéraire.

Qu'en est-il aujourd'hui sur ces deux points ? Concernant le premier, plusieurs remarques peuvent être faites. Le rejet de la mythologie repose sur un préjugé anti-intellectualiste en matière religieuse. Derrière la diversité des religions comme par-delà la pluralité des dieux du polythéisme, on postule un élément commun qui formerait le noyau primitif et universel de toute expérience religieuse. On ne saurait bien entendu le trouver dans les constructions, toujours multiples et variables, que l'esprit a élaborées pour tenter de se représenter le divin ; on le place donc en dehors de l'intelligence, dans le sentiment de terreur sacrée que l'homme éprouve chaque fois que s'impose à lui, dans son irrécusable étrangeté, l'évidence du surnaturel. Les Grecs ont un mot pour désigner cette réaction affective, immédiate et irraisonnée, face à la présence du sacré, c'est *thambos*, la crainte révérencielle. Tel serait le socle sur lequel prendraient appui les cultes les plus anciens, les formes diverses empruntées par le rite

répondant, à partir de la même origine, à la pluralité des circonstances et des besoins humains.

De façon analogue, derrière la variété des noms, des figures, des fonctions propres à chaque divinité, on suppose que le rite met en œuvre la même expérience du « divin » en général, en tant que puissance supra-humaine (*to kreitton*). Ce divin indéterminé, en grec *to theion* ou *to daimonion*, sous-jacent aux dieux particuliers, se diversifie en fonction des désirs ou des craintes auxquels le culte doit répondre. Dans cette étoffe commune du divin, les poètes, à leur tour, tailleront des figures singulières ; ils les animeront, en imaginant pour chacune une série d'aventures dramatiques, au gré de ce qu'A.-J. Festugière n'hésite pas à appeler un « roman divin ». Par contre, pour tout acte cultuel, il n'est pas d'autre dieu que celui qu'on invoque ; dès lors qu'on s'adresse à lui, « en lui se concentre toute la force divine, on ne considère que lui seul. Assurément, en théorie, ce n'est pas un dieu unique puisqu'il y en a d'autres et qu'on le sait. Mais en pratique, dans l'état d'âme actuel du fidèle, le dieu invoqué supplante à ce moment les autres* ».

* *Ibid.*, p. 50.

Le refus de prendre le mythe en compte livre ainsi son secret : il aboutit à cela même qu'au départ, plus ou moins consciemment, on entendait prouver ; en effaçant les différences et les oppositions qui, dans un panthéon, distinguent les dieux les uns des autres, on supprime du même coup toute véritable distance entre les polythéismes, du type grec, et le monothéisme chrétien qui fait dès lors figure de modèle. Cet aplatissement des univers religieux, qu'on cherche à couler dans le même moule, ne saurait satisfaire l'historien. Son premier souci ne doit-il pas être, au contraire, de dégager les traits spécifiques qui donnent à chaque grande religion sa physionomie propre et qui en font, dans son unicité, un système pleinement original ? En dehors de la crainte révérencielle et du sentiment diffus du divin, la religion grecque se présente comme une vaste construction symbolique, complexe et cohérente, qui fait à la pensée, comme au sentiment, sa place à tous les niveaux et dans tous ses aspects, y compris le culte. Le mythe joue sa partie dans cet ensemble au même titre que les pratiques rituelles et les faits de figuration du divin : mythe, rite, représentation figurée, tels sont

les trois modes d'expression — verbale, gestuelle, imagée — à travers lesquels l'expérience religieuse des Grecs se manifeste, chacun constituant un langage spécifique qui, jusque dans son association aux deux autres, répond à des besoins particuliers et assume une fonction autonome.

Le déchiffrement du mythe

Au reste, les travaux de Georges Dumézil et Claude Lévi-Strauss sur le mythe ont conduit à poser tout autrement les problèmes de la mythologie grecque : comment lire ces textes, quelle portée intellectuelle leur reconnaître, quel statut assument-ils dans la vie religieuse ? Le temps n'est plus où l'on pouvait parler du mythe comme s'il s'agissait de la fantaisie individuelle d'un poète, d'une affabulation romanesque, libre et gratuite. Jusque dans les variations auxquelles il se prête, un mythe obéit à des contraintes collectives assez strictes. Quand, à l'époque hellénistique, un auteur comme Callimaque reprend un thème légendaire pour en présenter une nouvelle version, il n'a pas loisir d'en modifier à sa guise les élé-

ments et d'en recomposer le scénario selon son bon plaisir. Il s'inscrit dans une tradition ; qu'il s'y conforme exactement ou s'en écarte sur quelque point, il est tenu par elle, s'appuie sur elle et doit s'y référer, au moins implicitement, s'il veut que son récit soit entendu du public. Louis Gernet déjà l'a noté : même lorsqu'il semble tout inventer, le narrateur travaille dans le droit fil d'une « imagination légendaire » qui a son mode de fonctionnement, ses nécessités internes, sa cohérence. Sans même qu'il le sache, l'auteur doit se plier aux règles de ce jeu d'associations, d'oppositions, d'homologies que la série des versions antérieures a mises en œuvre et qui constituent l'armature conceptuelle commune à ce type de récits. Chacun d'eux, pour prendre sens, doit être relié et confronté aux autres parce qu'ils composent tous ensemble un même espace sémantique dont la configuration particulière est comme la marque caractéristique de la tradition légendaire grecque.

C'est cet espace mental, structuré et ordonné, que l'analyse d'un mythe dans la totalité de ses versions ou d'un corpus de mythes divers, centrés autour d'un même thème, doit permettre d'explorer.

Le déchiffrement du mythe opère donc suivant d'autres voies et répond à d'autres finalités que l'étude littéraire. Il vise à dégager, dans la composition même de la fable, l'architecture conceptuelle qui s'y trouve engagée, les grands cadres de classification impliqués, les choix opérés dans le découpage et le codage du réel, le réseau de rapports que le récit institue, par ses procédures narratives, entre les divers éléments qu'il fait intervenir dans le courant de l'intrigue. En bref le mythologue cherche à reconstituer ce que Dumézil nomme une « idéologie », entendue comme une conception et une appréciation des grandes forces qui, dans leurs relations mutuelles, leur juste équilibre, dominant le monde — à la fois la nature et la surnature —, les hommes, la société et les font ce qu'ils doivent être.

En ce sens le mythe, sans se confondre avec le rituel ni se subordonner à lui, ne s'y oppose pas non plus autant qu'on l'a dit. Dans sa forme verbale, il est plus explicite que le rite, plus didactique, plus apte et enclin à « théoriser ». Il porte ainsi en lui le germe de ce « savoir » dont la philosophie recueillera l'héritage pour en faire son objet propre en le transposant dans un autre registre de langue et

de pensée : elle formulera ses énoncés en utilisant un vocabulaire et des concepts coupés de toute référence aux dieux de la religion commune. Le culte est moins désintéressé, plus engagé dans les considérations d'ordre utilitaire. Mais il n'est pas moins symbolique. Une cérémonie rituelle se déroule suivant un scénario dont les épisodes sont aussi strictement ordonnés, aussi lourds de signification que les séquences d'un récit. Chaque détail de cette mise en scène à travers laquelle le fidèle, dans des circonstances définies, entreprend de jouer son rapport avec tel ou tel dieu, comporte une dimension et une visée intellectuelles : il implique une certaine idée du dieu, des conditions de son approche, des effets que les divers participants, en fonction de leur rôle et de leur statut, sont en droit d'attendre de cette entrée en commerce symbolique avec la divinité.

Même caractère pour les faits de figuration. S'il est vrai que les Grecs ont donné, à l'époque classique, une place privilégiée à la grande statue anthropomorphe du dieu, ils ont connu toutes les formes de représentation du divin : symboles aniconiques, soit objets naturels, comme un arbre ou une pierre brute,

soit produits façonnés de main d'homme : poteau, pilier, sceptre ; figures iconiques diverses : petite idole mal dégrossie, où la forme du corps, dissimulée par les vêtements, n'est même pas visible ; figures monstrueuses où le bestial se mêle à l'humain ; simple masque où le divin est évoqué par un visage creux, aux yeux fascinants ; statue pleinement humaine. Toutes ces figures ne sont pas équivalentes ni ne conviennent indifféremment à tous les dieux ou à tous les aspects d'un même dieu. Chacune d'elles a sa façon propre de traduire, dans le divin, certains aspects, de « présentifier » l'au-delà, d'inscrire et de localiser le sacré dans l'espace d'ici-bas : un pilier ou un poteau enfoncés dans le sol n'ont ni même fonction ni même valeur symbolique qu'une idole qu'on déplace rituellement d'un lieu à un autre, qu'une image enfermée en un dépôt secret, les jambes enchaînées pour l'empêcher de fuir, qu'une grande statue cultuelle installée à demeure dans un temple pour y donner à voir la présence permanente du dieu dans sa maison. Chaque forme de représentation implique, pour la divinité figurée, une façon particulière de se manifester aux humains et d'exercer, à travers ses images, le type de pouvoir surnaturel dont elle possède la maîtrise.

Si, suivant des modalités diverses, mythe, figuration, rituel opèrent tous dans le même registre de pensée symbolique, on comprend qu'ils puissent s'associer pour faire de chaque religion un ensemble où, pour reprendre les mots de Georges Dumézil : « Concepts, images et actions s'articulent et forment par leurs liaisons une sorte de filet dans lequel, en droit, toute la matière de l'expérience humaine doit se prendre et se distribuer* . »

Le monde des dieux

Si mythe, rituel, figuration constituent ce « filet » dont parle Dumézil, encore faut-il, comme il l'a fait, en repérer les mailles, cerner les configurations qu'y dessine leur réseau. Telle doit être la tâche de l'historien.

Elle s'avère, dans le cas grec, autrement plus difficile que pour les autres religions indo-européennes où le schéma des trois fonctions — souveraineté, guerre, fécondité — s'est pour l'essentiel maintenu. En servant d'armature et comme de clé de voûte à tout l'édifice, cette structure, là où elle demeure clairement attestée, confère à l'ensemble de la construction une unité dont la religion grecque semble bien dépourvue.

Elle présente en effet une complexité d'or-

* *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris, 1949, p. 64.

ganisation qui exclut le recours à un code de lecture unique pour tout le système. Certes, un dieu grec se définit bien par l'ensemble des relations qui l'unissent et l'opposent aux autres divinités du panthéon, mais les structures théologiques ainsi dégagées sont trop multiples et surtout d'ordre trop divers pour pouvoir s'intégrer dans le même schéma dominant. Suivant les cités, les sanctuaires, les moments, chaque dieu entre dans un réseau varié de combinaisons avec les autres. Ces regroupements de dieux n'obéissent pas à un seul modèle qui aurait valeur privilégiée ; ils s'ordonnent en une pluralité de configurations qui ne se recouvrent pas exactement mais composent un tableau à plusieurs entrées, aux axes multiples, dont la lecture varie en fonction du point de départ retenu et de la perspective adoptée.

Zeus, père et roi

Prenons l'exemple de Zeus ; il est pour nous d'autant plus instructif que le nom de ce dieu dit clairement son origine : on y lit la même racine indo-européenne signifiant « briller »

que dans le latin *dies-deus*, le védique *dyeus*. Comme le *Dyaus pita* indien, comme le Jupiter romain, *Zeus pater*, Zeus père, prolonge directement le grand dieu indo-européen du ciel. Cependant, entre le statut de ce Zeus grec et celui de ses correspondants en Inde et à Rome, l'écart est si manifeste, la distance à ce point marquée que le constat s'impose, jusque dans la comparaison des dieux les plus sûrement apparentés, d'un effacement presque complet de la tradition indo-européenne dans le système religieux grec.

Zeus ne figure dans aucun groupement trifonctionnel analogue à la triade précapitoline Jupiter-Mars-Quirinus, où la souveraineté (Jupiter) s'articule en s'y opposant à l'action guerrière (Mars) et aux fonctions de fécondité et prospérité (Quirinus). Il ne s'associe pas non plus, comme Mitra le fait avec Varuna, à une Puissance traduisant, dans la souveraineté, à côté des aspects réguliers et juridiques, les valeurs de violence et de magie. *Oouranos*, le sombre ciel nocturne, qu'on a été parfois tenté de rapprocher de Varuna, fait couple dans le mythe avec *Gaia*, la Terre, non avec Zeus.

Comme souverain, Zeus incarne, face à la totalité des autres dieux, la plus grande force,

le pouvoir suprême : Zeus d'un côté, tous les Olympiens rassemblés de l'autre, c'est encore Zeus qui l'emporte. Face à Kronos et aux dieux Titans ligüés contre lui pour lui disputer le trône, Zeus représente la justice, l'exacte répartition des honneurs et des fonctions, le respect des privilèges dont chacun peut se prévaloir, le souci de ce qui est dû même aux plus faibles. En lui et par lui, dans sa royauté, la puissance et l'ordre, la violence et le droit, réconciliés, se conjoignent. Tous les rois viennent de Zeus, dira Hésiode, au VII^e siècle avant J.-C., non pour opposer le monarque au guerrier et au paysan, mais pour affirmer qu'il n'est pas chez les hommes de roi véritable qui ne se donne pour tâche de faire en douceur triompher la justice. De Zeus viennent les rois, reprendra en écho Callimaque quatre siècles plus tard ; mais cet apparentement des rois et de la royauté à Zeus ne s'inscrit pas dans un cadre trifonctionnel ; il vient couronner une suite d'énoncés similaires, rattachant chaque fois une catégorie particulière d'hommes à la divinité qui la patronne : les forgerons à Héphaïstos, les soldats à Arès, les chasseurs à Artémis, les chanteurs s'ac-

compagnant de la lyre à Phoïbos (Apollon) comme les rois au dieu-roi*.

Quand Zeus entre dans la composition d'une triade, ainsi qu'il le fait avec Poséidon et Hadès, c'est pour délimiter, par leur partage, des niveaux ou domaines cosmiques : le ciel à Zeus, la mer à Poséidon, le monde souterrain à Hadès ; et à tous les trois, en commun, la surface du sol. Quand il s'associe en couple à une déesse, la dyade ainsi formée traduit des aspects différents du dieu souverain suivant la divinité féminine qui lui fait pendant. Conjugué à Gè, ou Gaia, la Terre-Mère, Zeus figure le principe céleste, mâle et générateur, dont la pluie fécondante enfantera dans les profondeurs du sol les jeunes pousses de la végétation. Couplé à Héra il patronne, sous la forme du mariage régulier, producteur d'une descendance légitime, l'institution qui, en « civilisant » l'union de l'homme et de la femme, sert de fondement à toute l'organisation sociale et dont le couple formé par le roi et la reine fournit le modèle exemplaire. Associé à Métis, sa première épouse qu'il avale pour se l'assimiler tout entière, Zeus roi s'identifie à l'intelligence rusée, l'astuce retorse dont il a besoin pour

* Callimaque, *Hymnes*, I, « A Zeus », v. 76-79.

conquérir et pour conserver le pouvoir, pour assurer la pérennité de son règne et mettre son trône à l'abri des embûches, des surprises, des pièges que l'avenir risquerait de lui réserver s'il n'était pas toujours à même de deviner l'imprévu et par avance d'en détourner les périls. En convolant en secondes noces avec Thémis, il fixe à jamais l'ordre des saisons dans la nature, l'équilibre des groupes humains dans la cité (*Horai*) et le cours inéluctable des Destinées (*Moirai*). Il se fait loi cosmique, harmonie sociale et Destin.

Père des dieux et des hommes, comme déjà le désigne l'*Iliade*, non qu'il ait engendré ou créé tous les êtres mais parce qu'il exerce sur chacun d'eux une autorité aussi absolue que le chef de famille sur sa maisonnée, Zeus partage avec Apollon le qualificatif de *Patrôos*, l'ancestral ; à côté d'Athéna *Apatouria*, il assure en tant que *Phratrîos* l'intégration des individus dans les divers groupes qui composent la communauté civique ; dans les cités d'Ionie, il fait de tous les citoyens d'authentiques frères célébrant, au sein de leurs phratries respectives comme en une même famille, la fête des *Apatouries*, c'est-à-dire de ceux qui se reconnaissent enfants d'un même père. A

Athènes, joint à Athéna *Polias*, Zeus est *Polieus*, patron de la cité. Maître et garant de la vie politique, il fait couple avec la déesse dont la fonction, en tant que puissance tutélaire d'Athènes, est plus précise et, pourrait-on dire, plus localisée. Athéna veille sur sa ville, comme cité particulière, dans ce qui la distingue des autres États grecs. La déesse « favorise » Athènes en lui accordant, de préférence à toute autre, le double privilège de la concorde au-dedans et de la victoire au-dehors.

Céleste, détenteur avisé du pouvoir suprême, fondateur de l'ordre, garant de la justice, maître du mariage, père et ancêtre, patron de la cité, le tableau de la royauté de Zeus comporte encore d'autres dimensions. Autant que politique son autorité est domestique. En étroite connivence avec Hestia, Zeus a la haute main tant sur le foyer privé de chaque demeure — en ce centre fixe qui constitue comme le nombril où s'enracine la maison familiale — que sur le Foyer commun de la cité, au cœur de la ville, dans la *Hestia Koinè* où veillent les magistrats prytanes. Zeus *Herkeios*, Zeus de la clôture, enclot le territoire du domaine où s'exerce à bon droit le

pouvoir du chef de famille ; Zeus *Klarios*, lotisseur, en délimite et fixe les frontières, laissant à Apollon *Aigieus* et à Hermès le soin d'en protéger les portes et d'en contrôler les accès. Zeus *Hikesios*, Zeus *Xenios*, reçoit le suppliant et l'hôte, les introduit dans la maison qui leur est étrangère, assure leur sauvegarde en les accueillant à l'autel domestique sans les assimiler pour autant tout à fait aux membres de la famille. Zeus *Ktèsios*, Zeus de la possession, veille en gardien des richesses sur les biens du maître de maison. En tant qu'Olympien et céleste, Zeus s'opposait à Hadès ; cependant, comme *Ktèsios*, c'est au fond du cellier que Zeus établit son autel, pour y prendre l'aspect d'un serpent, animal chthonien par excellence. Le souverain peut ainsi s'intégrer cette part chthonienne de l'univers dont, en contraste avec lui, les Puissances souterraines assurent normalement la charge mais qu'il lui arrive d'exprimer lui-même par une sorte de tension, de polarité internes, voire même de dédoublement. Au Zeus céleste, qui siège au sommet de l'éther brillant, répond en contrepoint un Zeus *Chthonios*, *Katachthonios*, *Meilichios*, un Zeus d'en bas, sombre et souterrain, présent dans les profondeurs de la terre où il fait

mûrir, à proximité des morts, soit les richesses, soit les vengeances prêtes, s'il y consent, à surgir à la lumière, sous la conduite d'Hermès chthonien.

Le ciel, la terre — de l'un à l'autre Zeus se fait trait d'union par la pluie (Zeus *Ombrios*, *Hyetios*, *Ikmaios*, pluvieux, humide), par les vents (Zeus *Ourios*, *Euanemos*, venteux, de bon vent), par la foudre (Zeus *Astrapaios*, *Brontôn*, *Keraunios*, foudroyant, tonnant). Entre le haut et le bas il assure la communication d'une autre façon encore : par les signes et les oracles qui transmettent aux mortels sur cette terre les messages que leur envoient les dieux célestes. L'oracle de Dodone, le plus ancien qui ait existé chez eux au dire des Grecs, était un oracle de Zeus. Il y avait établi son sanctuaire là où avait poussé un grand chêne qui lui appartenait et qui s'élevait droit vers le ciel comme une colonne dressée jusqu'au plus haut. Le bruissement des feuilles qu'au-dessus de leur tête, dans l'air, faisait entendre la ramure de cet arbre sacré fournissait aux consultants la réponse aux questions qu'ils s'en étaient venus poser au souverain du ciel. Au reste, quand Apollon rend ses oracles au sanctuaire de Delphes, il ne parle pas tant

pour lui-même qu'au nom de son père, auquel il reste associé et comme soumis dans sa fonction oraculaire. Apollon est prophète, mais prophète de Zeus ; il ne fait que donner une voix au vouloir de l'Olympien, à ses décrets, afin qu'au nombril du monde résonne aux oreilles de qui saura l'entendre la parole du Roi et du Père. Les différents qualificatifs de Zeus, si large qu'en soit l'éventail, ne sont pas incompatibles. Ils se situent dans un même champ dont ils soulignent les multiples dimensions. Pris dans leur ensemble ils dessinent les contours de la souveraineté divine telle que les Grecs la concevaient ; ils en jalonnent les frontières, en cernent les domaines constitutifs ; ils marquent les aspects variés que la Puissance du dieu-roi peut revêtir, les modalités diverses de son exercice, en liaison plus ou moins étroite, suivant les cas, avec d'autres divinités.

Mortels et immortels

Il n'en va plus de même avec le Zeus crétois, le *Crétagenès*, *Diktaios* ou *Idaios*, le dieu jouvenceau dont les Enfances étaient associées aux Courètes, à leurs danses et rites orgias-

tiques, au fracas de leurs armes heurtées. De ce Zeus, dont on situait en Crète la naissance, on racontait aussi la mort et l'on montrait dans l'île son tombeau. Mais le Zeus grec, s'il présente bien des facettes, ne peut rien avoir de commun avec un dieu qui meurt. Dans l'*Hymne* qu'il consacre au dieu « toujours grand, toujours roi », Callimaque rejette fermement, comme étrangère à son dieu, la tradition de ces récits. Le vrai Zeus n'est pas né en Crète, comme le racontent les Crétois, ces menteurs. « Ils ont été jusqu'à te bâtir une tombe, ô Roi ; mais non, tu ne mourus jamais ; tu Es pour l'éternité. »

L'immortalité, qui trace entre hommes et dieux une frontière rigoureuse, est aux yeux des Grecs un trait trop fondamental du divin pour que le maître de l'Olympe puisse de quelque façon être assimilé à une de ces divinités orientales qui meurent et renaissent. L'armature du système religieux indo-européen auquel renvoie le nom de Zeus a bien pu s'effondrer, au cours du deuxième millénaire, chez ces hommes, parlant un dialecte grec, qui par vagues successives sont venus s'installer en terre d'Hellade et dont la présence est attestée jusque dans la Crète, à Cnossos, dès la fin

du ^{xv}^e siècle avant J.-C. Les contacts, les échanges, les mélanges ont été nombreux et continus ; des emprunts ont été faits au fond religieux égéen et minoen comme il s'en produira, au fur et à mesure de l'expansion grecque en Méditerranée, aux cultes orientaux et thraco-phrygiens. Il n'en reste pas moins qu'entre le ^{xiv}^e et le ^{xiii}^e siècle la plupart des dieux révéérés par les Achéens — et dont les noms figurent sur les tablettes en linéaire B de Cnossos et de Pylos — sont ceux-là mêmes qu'on retrouve dans le panthéon grec classique et que les Hellènes, dans leur ensemble, reconnaîtront comme leurs : Zeus, Poséidon, Éhyalos (Arès), Paiawon (Pean = Apollon), Dionysos, Héra, Athéna, Artémis, les Deux Reines (*Wanasso*), c'est-à-dire Déméter et Corè. Le monde religieux des envahisseurs indo-européens de la Grèce a bien pu se modifier et s'ouvrir à des influences étrangères ; en les assimilant, il a gardé sa spécificité et, avec ses dieux propres, ses traits distinctifs. De cette religion mycénienne à celle de l'âge d'Homère, durant ces siècles obscurs qui suivent la chute ou le déclin des royaumes achéens après le ^{xiii}^e siècle, la continuité ne se marque pas seulement par le maintien du nom

des dieux et des lieux de culte. La communauté de certaines fêtes célébrées par les Ioniens sur l'une et l'autre rive de la Méditerranée prouve qu'elles devaient être déjà en usage au ^{xi}^e siècle quand s'amorce cette première vague de colonisation dont Athènes, seul site mycénien à être demeuré intact, aurait été le point de départ et qui a installé sur le littoral d'Asie Mineure des groupes d'émigrés pour y fonder des cités grecques.

Cette permanence, pourtant, ne doit pas faire illusion. Pas plus que le monde des poèmes homériques n'est celui des rois mycéniens dont l'aède, avec un décalage de quatre siècles, entend évoquer les exploits, l'univers religieux d'Homère n'est celui de ces temps révolus. Des uns aux autres toute une série de changements et d'innovations a introduit, derrière les apparentes continuités, une véritable rupture que le texte de l'épopée efface mais dont les recherches archéologiques, après la lecture des tablettes mycéniennes, nous permettent de mesurer l'ampleur.

La religion civique

Entre le ^x^e et le ^{viii}^e siècle, dans la période où se mettent en place les changements techniques, économiques, démographiques qui conduisent à cette « révolution structurelle » dont parle l'archéologue anglais A. Snodgrass et d'où est issue la cité-État, le système religieux est lui-même profondément réorganisé en étroite connexion avec les formes nouvelles de vie sociale que représente la cité, la *polis*. Dans le cadre d'une religion désormais essentiellement civique, croyances et cultes, remodelés, satisfont à une double et complémentaire exigence. Ils répondent d'abord au particularisme de chaque groupe humain qui, en tant que Cité liée à un territoire défini, se place sous le patronage de dieux qui lui sont

propres et qui lui confèrent sa physionomie religieuse singulière. Toute cité a en effet sa ou ses divinités poliades dont la fonction est de cimenter le corps des citoyens pour en faire une authentique communauté, d'unir en un même tout l'ensemble de l'espace civique, avec son centre urbain et sa *chôra*, sa zone rurale, de veiller enfin à l'intégrité de l'État — hommes et terroir — face aux autres cités. Mais il s'agit aussi, en second lieu, par le développement d'une littérature épique coupée de toute racine locale, par l'édification de grands sanctuaires communs, par l'institution des Jeux et des panégyries panhelléniques, d'instaurer ou de conforter sur le plan religieux des traditions légendaires, des cycles de fêtes et un panthéon également reconnu par toute l'Hellade.

Sans vouloir dresser le bilan des innovations religieuses qu'apporte l'époque archaïque, il faut du moins signaler les plus importantes. Et d'abord l'apparition du temple comme construction indépendante de l'habitat humain, palais royal ou maison particulière. Avec son enceinte délimitant une aire sacrée (*temenos*), son autel extérieur, le temple constitue dès lors un édifice séparé de l'espace

profane. Le dieu y vient résider en permanence par l'intermédiaire de sa grande statue cultuelle anthropomorphe qui s'y trouve fixée à demeure. Cette « maison du dieu », contrairement aux autels domestiques, aux sanctuaires privés, est chose publique, bien commun à tous les citoyens. Consacré à la divinité le temple ne peut plus appartenir à personne qu'à la cité même qui l'a érigé en des lieux précis pour marquer et confirmer sa maîtrise légitime sur un territoire : au centre de la ville, acropole ou agora ; aux portes des murs cernant l'agglomération urbaine ou à leur proche périphérie ; dans cette zone de l'*agros* et des *eschatiai*, des terres sauvages et des confins, qui sépare chaque cité grecque de ses voisins. L'édification d'un réseau de sanctuaires urbains, sub- et extra-urbains, en jalonnant l'espace par des lieux sacrés, en fixant, depuis le centre jusqu'à la périphérie, le parcours de processions rituelles, mobilisant à date fixe, en aller et retour, tout ou partie de la population, vise à modeler la surface du sol suivant un ordre religieux. Par la médiation de ses dieux poliades installés dans leurs temples, la communauté établit entre hommes et terroir une sorte de symbiose comme si les citoyens

étaient les enfants d'une terre dont ils auraient surgi à l'origine sous forme d'autochtones et qui, par ce lien intime avec ceux qui l'habitent, se trouve elle-même promue au rang de « terre de cité ». Ainsi s'explique l'âpreté des conflits qui, entre le VIII^e et le VI^e siècle, ont opposé des cités voisines pour s'approprier des lieux de culte frontaliers, parfois communs aux deux États. L'occupation du sanctuaire, son rattachement cultuel au centre urbain ont valeur de possession légitime. Quand elle fonde ses temples, la *polis*, pour assurer à sa base territoriale une assise inébranlable, en plante les racines jusque dans le monde divin.

Des dieux et des héros

Une autre nouveauté, dont la signification est en partie analogue, va profondément marquer le système religieux. C'est au cours du VIII^e siècle que se développe rapidement l'usage de remettre en service des constructions mycéniennes, le plus souvent funéraires, laissées en désuétude depuis des siècles. Réaménagées, elles servent de lieux de culte pour

des honneurs funèbres rendus à des personnages légendaires, la plupart du temps sans rapport avec ces édifices, mais dont se réclament des lignées, *genè* nobiliaires ou groupes de phratères. Ces ancêtres mythiques qui, comme les héros de l'épopée dont ils portent le nom, appartiennent à un passé lointain, à un temps différent du présent, vont constituer dès lors une catégorie de Puissances surnaturelles distinctes aussi bien des *theoi*, des dieux proprement dits, que des morts ordinaires. Plus encore que le culte des dieux, même poliades, celui des héros a une valeur à la fois civique et territoriale ; il est associé à un lieu précis, un tombeau avec la présence souterraine du défunt dont on a parfois été rechercher les restes en pays lointain pour les ramener à leur place. Tombes et cultes héroïques, à travers le prestige du personnage qu'on honore, jouent pour une communauté le rôle de symbole glorieux et de talisman, dont le lieu est parfois gardé secret parce que, de sa sauvegarde, dépend le salut de l'État. Installés au cœur de la ville, en pleine agora, ils donnent corps au souvenir du fondateur plus ou moins légendaire de la cité, héros archégète et, dans le cas d'une colonie, œciste,

ou ils patronnent les diverses composantes du corps civique : tribus, phratries et dèmes. Dis-séminés en divers points du territoire, ils consacrent les affinités particulières unissant les membres de secteurs ruraux et de villages, de *kômai*. Dans tous les cas leur fonction est de rassembler un groupe autour d'un culte dont il a l'exclusivité et qui apparaît strictement implanté en un point précis du sol.

La diffusion du culte héroïque ne répond pas seulement aux besoins sociaux nouveaux qui surgissent avec la cité. L'adoration des héros a une signification proprement religieuse. Par son double écart, d'un côté avec le culte divin, obligatoire pour tous et de caractère permanent, de l'autre avec les rites funéraires, réservés au cercle étroit des parents et de durée limitée, l'institution héroïque retentit sur l'équilibre général du système culturel. Entre les dieux qui sont les bénéficiaires du culte et les hommes qui en sont les servants, il y a, pour les Grecs, une opposition radicale. Les premiers sont étrangers au trépas qui définit la condition d'existence des seconds. Les dieux sont les *athanatoi*, les Immortels ; les hommes les *brotoi*, les périssables, voués aux maladies, à la vieillesse comme à la mort.

Aussi les honneurs funèbres rendus aux trépassés se situent-ils sur un autre plan que les sacrifices et la dévotion exigés par les dieux comme leur part d'honneur, le privilège qui leur est réservé. Les bandelettes ornant le tombeau, les offrandes de gâteaux au mort, les libations d'eau, de lait, de miel ou de vin, doivent bien être renouvelées aux troisième, neuvième, trentième jours après le cérémonial des obsèques, puis chaque année, à la fête des *Genesia*, des ancêtres, au mois Boedromion (septembre) ; mais elles apparaissent, plus qu'un acte de vénération envers des Puissances supérieures, comme le prolongement temporaire du cérémonial des funérailles et des pratiques de deuil : il s'agit, en ouvrant au défunt les portes de l'Hadès, de le faire disparaître à jamais du monde d'ici-bas où il n'a plus sa place. Cependant, grâce aux diverses procédures de commémoration (depuis la stèle, avec épitaphe et figure du mort, jusqu'aux cadeaux déposés sur la tombe), ce vide, ce non-être du mort, peut revêtir la forme d'une présence à la mémoire des survivants. Présence ambiguë certes, paradoxale, comme peut l'être celle d'un absent, relégué au royaume des ombres, et dont tout l'être désormais se réduit à ce sta-

tut social de mort que le rituel funéraire lui a fait acquérir mais qui est voué à disparaître lui aussi, englouti dans l'oubli, au fur et à mesure que se renouvelle le cycle des générations.

Les demi-dieux

Il en va tout autrement dans le cas des héros. Ils appartiennent certes à l'espèce des hommes et ont connu, en tant que tels, les souffrances et la mort. Mais par toute une série de traits ils se distinguent, jusque dans la mort, de la foule des défunts ordinaires. Ils ont vécu à une époque qui constitue, pour les Grecs, l'« ancien temps » désormais révolu et où les hommes étaient différents de ce qu'ils sont aujourd'hui : plus grands, plus forts, plus beaux. Quand on part à la recherche des ossements d'un héros, on pourra les reconnaître à leur taille gigantesque. Cette race d'hommes, maintenant éteinte, c'est celle dont la poésie épique chante les exploits. Célébrés par les aèdes, les noms des héros, contrairement à ceux des autres morts qui se fondent, sous terre, dans la masse indistincte et oubliée des *nonumnoi*, des « sans-nom », demeurent à

jamais vivants, rayonnant de gloire, dans la mémoire de tous les Grecs. La race des héros forme le passé légendaire de la Grèce des cités, les racines auxquelles se rattachent les familles, les groupes, les communautés des Hellènes. Tout en étant des hommes, ces ancêtres apparaissent à bien des égards plus proches des dieux, moins coupés du divin que l'humanité présente. En ce temps d'autrefois, les dieux se mêlaient encore volontiers aux mortels, ils s'invitaient chez eux, mangeaient à leur table en des repas communs, se glissaient jusque dans leur lit pour s'y unir à eux et y engendrer au croisement des deux races, périssable et immortelle, de beaux enfants. Les personnages héroïques dont les noms ont survécu et dont on célébrait le culte à leurs tombeaux se présentent très souvent comme le fruit de ces rencontres amoureuses entre divinités et humains des deux sexes. Comme le dit Hésiode, ils forment « la race divine des héros que l'on nomme demi-dieux (*hémitheoi*) ». Si leur naissance leur accorde parfois une ascendance semi-divine, leur mort les place aussi au-delà de la condition humaine. Au lieu de descendre dans les ténèbres de l'Hadès, ils ont été, par faveur divine, « enlevés », transportés, pour

certains de leur vivant, pour la plupart après leur mort, en un lieu spécial, à l'écart, aux îles des Bienheureux où ils continuent à jouir, dans une permanente félicité, d'une vie comparable à celle des dieux.

Sans combler l'infranchissable distance qui sépare les humains des dieux, le statut héroïque semble ainsi ouvrir la perspective d'une promotion d'un mortel à un statut, sinon divin, du moins proche du divin. Mais cette possibilité reste, durant toute la période classique, strictement confinée dans un étroit secteur. Elle est contrecarrée, pour ne pas dire refoulée, par le système religieux lui-même. La piété, comme la sagesse, ordonne en effet de ne pas prétendre s'égaliser à un dieu. Les préceptes de Delphes : « Sache qui tu es », « Connais-toi toi-même », n'ont pas d'autre sens. L'homme doit accepter ses limites. L'héroïsation se restreindra donc, en dehors des grandes figures légendaires comme Achille, Thésée, Oreste ou Héraclès, aux premiers fondateurs de colonies ou à des personnages qui ont acquis, aux yeux d'une cité, une valeur symbolique exemplaire comme Lysandre à Samos ou Timoléon à Syracuse. Les cas d'héroïsation que nous connaissons à l'époque

classique sont extrêmement rares. Jamais ils ne concernent un personnage encore en vie, mais un mort qui apparaît, après coup, comme porteur d'un *numen*, d'une puissance sacrale redoutable, soit en raison de particularités physiques extraordinaires : taille, force, beauté, soit par les circonstances mêmes de sa mort s'il a été frappé par la foudre ou s'il a disparu sans laisser de trace, soit par les méfaits attribués à son fantôme qu'il apparaît alors nécessaire d'apaiser. Un seul exemple : en plein v^e siècle, le pugiliste Cléomède d'Astypalée, d'une force exceptionnelle, tue son adversaire au cours du combat ; frustré du prix par décision des juges, il rentre chez lui égaré de fureur. Dans une école il s'attaque au pilier soutenant le plafond ; le toit s'écroule sur les enfants. Poursuivi par la foule qui veut le lapider, il se cache au sanctuaire d'Athéna dans un coffre dont il boucle sur lui le couvercle. On parvient enfin à forcer l'ouverture. Le coffre est vide. Plus de Cléomède, ni vivant ni mort. La Pythie consultée recommande d'instituer en l'honneur de ce pugiliste, que sa force, sa furie, ses méfaits, sa mort placent hors du commun, un culte héroïque : il faut lui sacrifier « comme n'étant plus un mortel ». Mais

l'oracle marque sa réserve en proclamant du même coup, comme le rapporte Pausanias, que Cléomède est « le dernier héros ».

Qu'on ne s'y trompe pas. Les héros ont beau constituer, à travers les honneurs qui leur sont rendus, une catégorie d'êtres surhumains, leur rôle, leur pouvoir, les domaines où ils interviennent n'interfèrent pas avec ceux des dieux. Ils se situent sur un autre plan et jamais ils ne jouent, de la terre au ciel, un rôle d'intermédiaire. Les héros ne font pas figure d'intercesseurs. Ce sont des Puissances « indigènes » liées à ce point du sol où ils ont leur demeure souterraine ; leur efficace adhère à leur tombe et à leurs ossements. Il y a des héros anonymes qu'on désigne seulement par le nom du lieu où est établi leur tombeau ; ainsi du héros de Marathon. Ce caractère local va de pair avec une stricte spécialisation. Beaucoup de héros n'ont pas d'autre réalité que l'étroite fonction à laquelle ils sont voués et qui les définit tout entiers. A Olympie, au tournant de la piste, il y avait une tombe sur laquelle les concurrents offraient des sacrifices : celle du héros Taraxippos, l'Effrayeur de chevaux. De la même façon on trouve des héros médecin, portier, cuisinier, chasse-

mouches, un héros du repas, de la fève, du safran, un héros à mélanger l'eau et le vin ou à moudre le grain.

Si la cité a pu regrouper dans une même catégorie cultuelle les figures bien individualisées des héros d'antan dont l'épopée avait fixé la biographie légendaire, des contemporains d'exception, des défunts anonymes dont il ne restait que le monument funéraire, des sortes de démons fonctionnels, c'est qu'au-dedans de leur tombeau ils manifestaient les mêmes accointances avec les puissances souterraines, qu'ils partageaient le même caractère de localisation territoriale et pouvaient être également utilisés comme symboles politiques. Institué par la cité naissante, lié à son terroir qu'il protège, aux groupes de citoyens qu'il patronne, le culte des héros ne débouchera pas, à l'époque hellénistique, dans la divinisation de personnages humains ni dans l'établissement d'un culte des souverains : ces phénomènes relèvent d'une mentalité religieuse différente. Solidaire de la cité, le culte héroïque déclinera en même temps qu'elle.

Son avènement n'aura pas été pourtant sans conséquence. Par sa nouveauté le culte héroïque a conduit à un effort de définition et

de catégorisation plus strictes des diverses puissances surnaturelles. C'est Hésiode qui le premier, au VII^e siècle, distingue de façon claire et nette, comme le notera Plutarque, les différentes classes d'êtres divins répartis entre quatre groupes : dieux, démons, héros, morts. Reprise par les pythagoriciens et par Platon, cette nomenclature des divinités auxquelles les hommes doivent de la vénération apparaît assez courante, au IV^e siècle, pour figurer dans les demandes que les consultants adressent à l'oracle de Dodone. Sur l'une des inscriptions qu'on y a retrouvées, un certain Euandros et sa femme interrogent l'oracle pour savoir « auquel des dieux ou bien des héros, ou bien des démons », il leur faut sacrifier et adresser leurs prières.

Des hommes aux dieux : le sacrifice

Pour s'orienter dans sa pratique cultuelle, le fidèle doit donc tenir compte de l'ordre hiérarchique qui préside à la société de l'au-delà. Au sommet, les *theoi*, les dieux, grands et petits, qui forment la race des Bienheureux Immortels. Groupés sous l'autorité de Zeus, ce sont les Olympiens. Divinités célestes donc, dans le principe, même si certains d'entre eux comportent des aspects chthoniens comme Poséidon et Déméter. Il y a bien un dieu du monde souterrain, Hadès, mais précisément il est le seul à n'avoir ni temple ni culte. Les dieux sont rendus présents ici-bas dans des espaces qui leur appartiennent : les temples d'abord où ils résident, mais aussi les lieux et les objets qui leur sont consacrés et qui, spéci-

fiés comme *hiera*, sacrés, peuvent faire l'objet d'interdits : bois (*alsos*), bosquet, source, cime d'un mont, terrain délimité par une clôture ou par des bornes (*temenos*), carrefour, arbre, pierre, obélisque. Le temple, demeure réservée au dieu comme son domicile, ne sert pas de lieu de culte où les fidèles se rassembleraient pour y célébrer les rites. C'est l'autel extérieur, le *bômos*, bloc de maçonnerie quadrangulaire, qui remplit cet office : autour de lui et sur lui s'accomplit le rite central de la religion grecque dont l'analyse s'impose au premier chef, c'est-à-dire le sacrifice, la *thusia*. Il s'agit normalement d'un sacrifice sanglant de type alimentaire : une bête domestique, parée, couronnée, ornée de bandelettes, est conduite en procession au son des flûtes jusqu'à l'autel, aspergée d'eau lustrale et d'une poignée de graines d'orge qu'on jette également sur le sol, l'autel et les participants, porteurs eux-mêmes de couronnes. La tête de la victime est alors relevée ; on lui tranche la gorge d'un coup de *machaira*, une courte épée dissimulée sous les grains dans le *kanoun*, le panier rituel. Le sang qui jaillit sur l'autel est recueilli dans un récipient. La bête est ouverte ; on en extrait les entrailles, le foie

spécialement, qu'on examine pour savoir si les dieux agréent le sacrifice. Dans ce cas la victime est aussitôt découpée. Les os longs, entièrement dénudés, sont placés sur l'autel. Enveloppés de graisse ils sont consumés par les flammes avec des aromates et, sous forme de fumées odorantes, s'élèvent en direction du ciel, vers les dieux. Certains morceaux, internes, les *splanchna*, enfilés sur des broches, sont mis à griller sur l'autel au même feu qui expédie à la divinité la part qui lui revient, établissant ainsi le contact entre la Puissance sacrée destinataire du sacrifice et les exécutants du rite auxquels ces viandes grillées sont réservées. Le reste de la viande, mis à bouillir dans des chaudrons, puis débité en parts égales, est tantôt consommé sur place, tantôt emporté chez soi par chacun des participants, tantôt distribué au-dehors dans le cadre d'une communauté plus ou moins large. Des parts d'honneur, comme la langue ou la peau, reviennent au prêtre qui a présidé à la cérémonie sans que sa présence soit toujours indispensable. En principe tout citoyen, s'il n'est pas entaché d'une souillure, a pleine qualité pour procéder au sacrifice. Tel est le modèle courant dont il faudra définir la portée reli-

gieuse en en dégageant les implications théologiques. Mais quelques précisions sont dès l'abord indispensables pour nuancer ce tableau.

Certaines divinités et certains rituels, comme celui d'Apollon Génétôr à Delphes et de Zeus Hypatos en Attique, exigent au lieu du sacrifice sanglant des oblations végétales : fruits, rameaux, graines, bouillie (*pelanos*), gâteaux, arrosés d'eau, de lait, de miel, d'huile, à l'exclusion du sang ou même du vin. Il y a des cas où ce type d'offrandes, le plus souvent consumées dans le feu mais parfois déposées seulement sur l'autel sans être brûlées (*apura*), prend un caractère d'opposition marquée à l'égard de la pratique courante. Considérés comme des sacrifices « purs », contrairement à ceux qui impliquent la mise à mort d'un être vivant, ils serviront de modèle de référence à des courants sectaires. Orphiques et pythagoriciens se réclameront d'eux pour prôner, dans leur mode de vie, un comportement rituel et une attitude à l'égard du divin qui, en rejetant comme impie le sacrifice sanglant, se démarqueront du culte officiel et apparaîtront étrangers à la religion civique.

D'autre part le sacrifice sanglant comporte

lui-même deux formes différentes suivant qu'il s'adresse à des dieux célestes et olympiens, ou chthoniens et infernaux. La langue déjà les distingue ; les Grecs emploient pour les premiers le terme *thuein*, pour les seconds *enagizein* ou *sphattein*.

La *thusia*, nous l'avons vu, a pour centre un autel élevé, le *bômos*. Le sacrifice chthonien ne comporte pas d'autel, sinon un autel bas, *eschara*, avec un trou pour que le sang s'écoule dans la terre. Il se célèbre normalement de nuit, sur une fosse (*bothros*) qui ouvre la voie vers le monde infernal. La bête est immolée, non plus la tête relevée vers le haut, mais abaissée vers la terre que le sang va inonder. Une fois égorgée, la victime ne fait plus l'objet d'aucune manipulation rituelle : offerte en holocauste elle est entièrement brûlée sans que les célébrants soient autorisés à y toucher et surtout à en manger. Dans ce type de rite où l'offrande est anéantie pour être dans sa totalité livrée à l'au-delà, il s'agit moins d'établir avec la divinité un commerce régulier d'échange, dans la confiance réciproque, que d'écarter des forces sinistres, d'apaiser une Puissance redoutable dont l'approche exige, pour n'être pas néfaste, défense et précaution.

Rituel d'aversion, pourrait-on dire, plutôt que de rapprochement, de contact. On comprend que l'usage en soit pour l'essentiel réservé au culte des divinités chthoniennes et infernales, aux rites expiatoires, aux sacrifices offerts aux héros et aux morts, au fond de leurs tombeaux.

Repas de fête

Dans le sacrifice olympien, l'orientation vers les divinités célestes ne se marque pas seulement par la lumière du jour, la présence de l'autel, le sang giclant vers le haut lors de l'égorgeement. Un trait fondamental de ce rituel, c'est qu'il est indissociablement, pour les dieux, une offrande et, pour les hommes, un repas de fête. Si le point culminant de l'action est sans doute l'instant, ponctué par le cri rituel, l'*ololugmos*, où la vie quitte la bête et passe dans l'au-delà, chez les dieux, il n'en reste pas moins que toutes les parties de l'animal, soigneusement recueillies et traitées, sont destinées aux hommes qui les consomment de concert. L'immolation elle-même se produit dans une atmosphère de cérémonie faste et

joyeuse. Toute la mise en scène rituelle, depuis la procession où l'animal, en grande pompe, est conduit librement, sans lien, jusqu'à la dissimulation du coutelas dans la corbeille et le frisson par lequel la victime, aspergée, est censée donner son accord à l'immolation, tout vise à effacer les traces de la violence et du meurtre pour mettre au premier plan l'aspect de solennité pacifique et d'heureuse fête. Ajoutons que, dans l'économie de la *thusia*, les procédures de découpage de la victime, de cuisson des morceaux, rôtis ou bouillis, de leur répartition réglée en tranches égales, de leur consommation sur place ou au-dehors (*apophora*) n'ont pas moins d'importance que les opérations rituelles de mise à mort. Cette fonction alimentaire du rite s'exprime dans un vocabulaire où sacrifice et boucherie ne sont pas distingués. Le mot *hiereion*, qui désigne un animal comme victime sacrificielle, le qualifie du même coup comme bête de boucherie, propre à la consommation. Les Grecs ne mangeant de la viande qu'à l'occasion des sacrifices et conformément aux règles sacrificielles, la *thusia* est tout à la fois un cérémonial religieux où une pieuse offrande, souvent accompagnée de prière, est adressée

aux dieux, une cuisine ritualisée conforme aux normes alimentaires que les dieux exigent des humains, un acte de communion sociale renforçant, par la consommation des parts d'une même victime, les liens qui doivent unir les citoyens et en faire des égaux.

Pièce centrale du culte et élément dont la présence est indispensable à tous les niveaux de la vie collective, dans la famille et dans l'État, le sacrifice illustre l'étroite imbrication du religieux et du social dans la Grèce des cités. Sa fonction n'est pas d'arracher, pendant le temps que dure le rite, le sacrifiant et les participants à leurs groupes familiaux et civiques, à leurs activités ordinaires, au monde humain qui est le leur, mais au contraire de les y installer à la place et dans les formes requises, de les intégrer à la cité et à l'existence d'ici-bas conformément à l'ordre du monde auquel les dieux président. Religion « intramondaine », au sens de Max Weber, religion « politique », dans l'acception grecque du terme. Le sacré et le profane n'y forment pas deux catégories radicalement contraires, exclusives l'une de l'autre. Entre le sacré entièrement interdit et le sacré pleinement utilisable, on trouve une multiplicité de formes et

de degrés. En dehors même des réalités qui sont vouées à un dieu, réservées à son usage, il y a du sacré dans les objets, les êtres vivants, les phénomènes de la nature, comme il y en a dans les actes courants de la vie privée — un repas, un départ en voyage, l'accueil d'un hôte — et dans ceux, plus solennels, de la vie publique. Tout père de famille assume chez lui des fonctions religieuses pour lesquelles il est qualifié sans préparation spéciale. Chaque chef de maison est pur s'il n'a pas commis une faute qui l'entache d'une souillure. En ce sens la pureté n'a pas à être acquise ou obtenue ; elle constitue l'état normal du citoyen. Dans la cité, on ne trouve pas de coupure entre prêtrise et magistrature. Il y a des prêtrises qui sont dévolues et occupées comme des magistratures et tout magistrat, dans ses fonctions, revêt un caractère sacré. Tout pouvoir politique pour s'exercer, toute décision commune pour être valable exigent la pratique d'un sacrifice. A la guerre comme dans la paix, avant de livrer bataille comme à l'ouverture d'une assemblée ou à l'entrée en charge des magistrats, l'exécution d'un sacrifice n'est pas moins nécessaire qu'au cours des grandes fêtes religieuses du calendrier sacré. Comme le rap-

pelle justement Marcel Detienne dans *La Cuisine du sacrifice en pays grec* : « Jusqu'à une époque tardive, une cité comme Athènes garde en fonction un archonte-roi dont une des attributions majeures est l'administration de tous les sacrifices institués par les ancêtres, de l'ensemble des gestes rituels qui garantissent le fonctionnement harmonieux de la société* ». »

Si la *thusia* s'avère ainsi indispensable pour assurer aux pratiques sociales leur validité, c'est que le feu sacrificiel, en faisant monter vers le ciel la fumée des parfums, de la graisse et des os, tout en cuisant la part des hommes, ouvre entre les dieux et les participants au rite une voie de communication. En immolant une victime, en en brûlant les os, en en mangeant les chairs selon les règles rituelles, l'homme grec institue et maintient avec la divinité un contact sans lequel son existence, abandonnée à elle-même, s'effondrerait, vide de sens. Ce contact n'est pas une communion : on ne mange pas le dieu, même sous forme symbolique, pour s'identifier à lui et participer à sa force. On consomme une victime animale,

* Volume collectif, sous la direction de M. Detienne et J.-P. Vernant, Paris, 1979, p. 10.

une bête domestique, et on mange en elle une part différente de celle qu'on offre aux dieux. Le lien que le sacrifice grec établit souligne et confirme, dans la communication même, l'extrême distance séparant mortels et immortels.

Les ruses de Prométhée

Les mythes de fondation du sacrifice sont à cet égard tout à fait précis. Ils mettent en pleine lumière les significations théologiques du rituel. C'est le Titan Prométhée, fils de Japet, qui aurait institué le premier sacrifice, fixant ainsi pour toujours le modèle auquel se conforment les humains pour honorer les dieux. L'affaire se passe en un temps où les dieux et les hommes n'étaient pas encore séparés : ils vivaient ensemble, festoyant aux mêmes tables, partageant la même félicité, loin de tous les maux, les humains ignorant alors la nécessité du travail, les maladies, la vieillesse, les fatigues, la mort et l'espèce des femmes. Zeus ayant été promu roi du ciel et ayant procédé, entre dieux, à une juste répartition des honneurs et des fonctions, le moment est venu où il faut faire de même entre hommes et

dieux et délimiter exactement le genre de vie qui est propre à chacune des deux races. Prométhée est chargé de l'opération. Devant dieux et hommes assemblés il amène, abat, découpe un grand bœuf. De tous les morceaux débités il fait deux parts. La frontière qui doit séparer dieux et hommes suit donc la ligne de partage entre ce qui, dans la bête immolée, revient aux uns et aux autres. Le sacrifice apparaît ainsi comme l'acte qui a consacré, en l'effectuant pour la première fois, la ségrégation des statuts divin et humain. Mais Prométhée, en rébellion contre le roi des dieux, veut le tromper au profit des hommes. Chacune des deux parts préparées par le Titan est une ruse, un piège. La première, sous le camouflage d'un peu de graisse appétissante, ne contient que les os dénudés ; la seconde cache sous la peau et l'estomac, d'aspect dégoûtant, tout ce qu'il y a dans la bête de comestible. A tout seigneur, tout honneur : c'est à Zeus, au nom des dieux, de choisir le premier. Il a compris le piège et s'il feint d'y tomber c'est pour mieux signoler sa vengeance. Il opte donc pour la portion extérieurement alléchante, celle qui dissimule sous une mince couche de graisse les os immangeables. Telle

est la raison pour laquelle, sur les autels odorants du sacrifice, les hommes brûlent pour les dieux les os blancs de la victime dont ils vont se partager les chairs. Ils gardent pour eux la portion que Zeus n'a pas retenue : celle de la viande. Prométhée s'imaginait qu'en la destinant aux humains il leur réservait la meilleure part. Mais si malin qu'il fût, il ne se doutait pas qu'il leur donnait un cadeau empoisonné. En mangeant la viande, les humains signent leur arrêt de mort. Dominés par la loi du ventre, ils se comporteront désormais comme tous les animaux qui peuplent la terre, les flots ou l'air. S'ils ont plaisir à dévorer la chair d'une bête que la vie a quittée, s'ils ont un impérieux besoin de nourriture, c'est que leur faim jamais apaisée, toujours renaissante, est la marque d'une créature dont les forces peu à peu s'usent et s'épuisent, qui est vouée à la fatigue, au vieillissement et à la mort. En se contentant de la fumée des os, en vivant d'odeurs et de parfums, les dieux témoignent qu'ils appartiennent à une race dont la nature est tout autre que celle des hommes. Ils sont les Immortels, toujours vivants, éternellement jeunes, dont l'être ne comporte rien de périssable, et qui n'ont aucun contact avec le domaine du corruptible.

Mais Zeus, en sa colère, ne borne pas là sa vengeance. Avant même de faire fabriquer, de terre et d'eau, la première femme, Pandora, qui introduira au milieu des hommes toutes les misères qu'ils ne connaissaient pas auparavant : la naissance par engendrement, les fatigues, le dur travail, les maladies, la vieillesse et la mort, il décide, pour faire payer au Titan sa partialité en faveur des humains, de ne plus leur accorder la jouissance du feu céleste, dont ils disposaient jusqu'alors. Privés du feu, les hommes devront-ils dévorer la viande crue, comme font les bêtes ? Prométhée dérobe alors, dans le creux d'une fêrue, une étincelle, une semence de feu qu'il apporte sur la terre. A défaut de l'éclat de la foudre, les hommes disposeront d'un feu technique, plus fragile et mortel, qu'il faudra conserver, préserver et nourrir en l'alimentant sans cesse pour qu'il ne s'éteigne pas. Ce feu second, dérivé, artificiel par rapport au feu céleste, en cuisant la nourriture distingue les hommes des bêtes et les installe dans la vie civilisée. Seuls de tous les animaux, les humains partagent donc avec les dieux la possession du feu. Aussi est-ce lui qui les unit au divin en s'élevant depuis les autels où il est allumé jusque vers le ciel. Mais ce feu,

céleste par son origine et sa destination, est aussi, par son ardeur dévorante, périssable comme les autres créatures vivantes soumises à la nécessité de manger. La frontière entre dieux et hommes est tout à la fois traversée par le feu sacrificiel qui les unit les uns aux autres et soulignée par le contraste entre le feu céleste, dans les mains de Zeus, et celui que le vol de Prométhée a mis à la disposition des hommes. La fonction du feu sacrificiel consiste d'autre part à distinguer, dans la victime, la part des dieux, totalement consumée, et celle des humains, juste assez cuite pour n'être pas dévorée crue. Ce rapport ambigu des hommes et des dieux dans le sacrifice alimentaire se double d'une relation également équivoque des hommes avec les animaux. Les uns et les autres ont besoin pour vivre de manger, que leur nourriture soit végétale ou carnée. Aussi sont-ils tous même ment périssables. Mais les hommes sont seuls à manger cuit, selon des règles et après avoir offert aux dieux, pour les honorer, la vie de la bête qui leur est dédiée avec les os. Si les grains d'orge, répandus sur la tête de la victime et sur l'autel, sont associés au sacrifice sanglant, c'est que les céréales, nourriture spécifiquement humaine,

impliquant le travail agricole, représentent aux yeux des Grecs le modèle des plantes cultivées qui symbolisent, en contraste à une existence sauvage, la vie civilisée. Triplement cuites (par une coction interne que favorise le labour, par l'action du soleil, par la main de l'homme qui en fait du pain), elles sont analogues aux victimes sacrificielles, bêtes domestiques dont les chairs doivent être rituellement rôties ou bouillies avant d'être mangées.

Dans le mythe prométhéen, le sacrifice apparaît comme le résultat de la rébellion du Titan contre Zeus au moment où hommes et dieux doivent se séparer et fixer leur sort respectif. La morale du récit est qu'on ne peut espérer duper l'esprit du souverain des dieux. Prométhée s'y est essayé ; de son échec les hommes doivent payer les frais. Sacrifier c'est donc, en commémorant l'aventure du Titan, fondateur du rite, en accepter la leçon. C'est reconnaître qu'à travers l'accomplissement du sacrifice et de tout ce qu'il a entraîné pour l'homme : le feu prométhéen, la nécessité du travail, la femme et le mariage pour avoir des enfants, les souffrances, la vieillesse et la mort, Zeus a situé les hommes à la place où ils doivent se tenir : entre les bêtes et les dieux.

En sacrifiant on se soumet au vouloir de Zeus qui a fait des mortels et des Immortels deux races distinctes et séparées. La communication avec le divin s'institue au cours d'un cérémonial de fête, d'un repas qui rappelle que l'ancienne commensalité est finie : dieux et hommes ne vivent plus ensemble, ne mangent plus aux mêmes tables. On ne saurait à la fois sacrifier suivant le modèle que Prométhée a établi et prétendre, de quelque façon que ce soit, s'égaliser aux dieux. Dans le rite même qui vise à conjoindre les dieux et les hommes, le sacrifice consacre la distance infranchissable qui les sépare désormais.

Entre bêtes et dieux

Par le jeu de règles alimentaires, il établit l'homme dans le statut qui lui est propre : à juste distance de la sauvagerie des animaux se dévorant tout crus les uns les autres et de l'immuable félicité des dieux ignorant la faim, la fatigue et la mort parce que nourris de parfum et d'ambrosie. Ce souci de délimitation précise, de répartition exacte, unit étroitement le sacrifice, dans le rituel et dans le mythe, à

l'agriculture céréalière et au mariage qui tous deux définissent, en commun avec le sacrifice, la position particulière de l'homme civilisé. De même qu'il lui faut, pour survivre, consommer la chair cuite d'une bête domestique sacrifiée selon les règles, il lui faut aussi se nourrir du *sitos*, de la farine cuite de plantes domestiques régulièrement cultivées, et, pour se survivre à lui-même, engendrer un fils par l'union avec une femme que le mariage a tirée de son ensauvagement pour la domestiquer en la fixant au foyer conjugal. En raison de cette même exigence d'équilibre, dans le sacrifice grec, ni le sacrifiant, ni la victime, ni le dieu, bien qu'associés dans le rite, ne sont jamais normalement confondus, mais maintenus à bonne distance, ni trop près ni trop loin. Que cette puissante théologie, solidaire d'un système social dans sa façon d'établir des barrières entre l'homme et ce qui n'est pas lui, de définir ses rapports avec l'en deçà et l'au-delà de l'humain, soit inscrite au ras des procédures alimentaires explique que les bizarreries de régime, chez les orphiques et les pythagoriciens d'une part, dans certaines pratiques dionysiaques de l'autre, aient une signification proprement théologique et traduisent de pro-

fondes divergences dans l'orientation religieuse. Le végétarisme, l'abstention de nourriture carnée, c'est le refus du sacrifice sanglant, assimilé au meurtre d'un proche. A l'autre pôle, l'omophagie, le *diasparagmos* des Bacchantes, c'est-à-dire la dévoration crue d'une bête traquée et déchiquetée vivante, c'est l'inversion des valeurs normales du sacrifice. Mais qu'on contourne le sacrifice par le haut en se nourrissant comme les dieux de mets entièrement purs et, à la limite, d'odeurs, ou qu'on le subvertisse par le bas en faisant sauter, par l'effacement des frontières entre hommes et bêtes, toutes les distinctions que le sacrifice établit, de façon à réaliser un état de complète communion dont on peut dire aussi bien qu'il est un retour à la douce familiarité de toutes les créatures à l'âge d'or ou la chute dans la confusion chaotique de la sauvagerie — dans les deux cas il s'agit d'instaurer, soit par l'ascèse individuelle, soit par la frénésie collective, un type de relation avec le divin que la religion officielle, à travers les procédures du sacrifice, exclut et interdit. Dans les deux cas aussi, par des moyens inverses et avec des implications contraires, la distance normale entre le sacrifiant, la victime et la divinité se brouille, s'es-

tompe et disparaît. L'analyse de la cuisine sacrificielle conduit ainsi à distribuer, comme en un tableau, les positions plus ou moins excentriques, plus ou moins intégrées ou marginales, qu'occupent divers types de sectes, de courants religieux ou d'attitudes philosophiques, en rupture non seulement avec les formes régulières du culte, mais avec le cadre institutionnel de la cité et tout ce qu'il implique concernant le statut de l'homme lorsqu'il est, socialement et religieusement, en ordre.

Le mysticisme grec

Le sacrifice sanglant, le culte public n'occupent pas tout le champ de la piété grecque. A côté d'eux existent des courants et des groupes, plus ou moins déviants et marginaux, plus ou moins fermés et secrets, qui traduisent des aspirations religieuses différentes. Certains ont été entièrement ou en partie intégrés au culte civique, d'autres y sont demeurés étrangers. Tous ont contribué, de façons diverses, à frayer la voie à un « mysticisme » grec marqué par la recherche d'un contact plus direct, plus intime, plus personnel avec les dieux, associée parfois à la quête d'une immortalité bienheureuse, tantôt octroyée après la mort par faveur spéciale d'une divinité, tantôt obtenue par l'observance d'une règle de vie pure, résér-

vée aux seuls initiés et leur donnant le privilège de libérer, dès l'existence terrestre, la parcelle de divin demeurée présente en chacun d'entre eux.

En ce qui concerne la période classique, il faut distinguer nettement, sur ce plan, trois types de phénomènes religieux. En dépit de quelques points de contact, difficiles à cerner avec précision mais qui s'attestent par la communauté de certains termes utilisés à leur propos : *téléte*, *orgia*, *mustai*, *bakchoi*, on ne saurait d'aucune façon les assimiler. Ce ne sont pas des réalités religieuses de même ordre ; elles n'ont ni même statut ni même finalité.

En premier lieu, les mystères. Ceux d'Éleusis, exemplaires par leur prestige et leur rayonnement, constituent en Attique un ensemble cultuel bien délimité. Officiellement reconnus par la cité, ils sont organisés sous son contrôle et sa tutelle. Ils restent cependant en marge de l'État par leur caractère initiatique et secret, par leur mode de recrutement ouvert à tous les Grecs et fondé non sur le statut social mais sur le choix personnel des individus.

Ensuite le dionysisme. Les cultes dionysiaques font partie intégrante de la religion

civique et les fêtes en l'honneur de Dionysos sont célébrées au même titre que tout autre à leur place dans le calendrier sacré. Mais comme dieu de la *mania*, de la folie divine, par sa façon de prendre possession des fidèles livrés à lui à travers la transe collective rituellement pratiquée dans ses thiasés, par son intrusion soudaine ici-bas sous forme de révélation épiphanique, Dionysos introduit, au cœur même de la religion dont il constitue une pièce, une expérience du surnaturel étrangère et même, à bien des égards, opposée à l'esprit du culte officiel.

Enfin ce qu'on appelle orphisme. Il ne s'agit plus, dans ce cas, de cultes particuliers, ni de dévotion à une divinité singulière, ni même d'une communauté de croyants organisés en secte à la façon des pythagoriciens quelles qu'aient pu être les interférences entre les deux courants. L'orphisme est une nébuleuse où l'on trouve d'une part une tradition de livres sacrés, attribués à Orphée et Musée, comportant des théogonies, des cosmogonies, des anthropogonies « hétérodoxes », d'autre part des personnages de prêtres itinérants, prônant un style d'existence contraire à la norme, un régime végétarien et disposant de techniques

de guérison, de recettes de purification pour cette vie, de salut pour l'autre. Le destin de l'âme après la mort fait l'objet dans ces milieux de préoccupations et de dissertations auxquelles les Grecs n'étaient pas accoutumés.

Comment se situe, par rapport à un système cultuel fondé sur le respect de *nomoi*, de règles socialement reconnues par la cité, chacun de ces trois grands phénomènes religieux ?

Les mystères d'Éleusis

Ni pour les croyances ni pour les pratiques, les mystères ne contredisent la religion civique. Ils la complètent en lui ajoutant une nouvelle dimension propre à satisfaire des besoins auxquels elle ne répondait pas. Les deux déesses qui patronnent, avec quelques acolytes, le cycle éleusinien, Déméter et Corè-Perséphone, sont de grandes figures du panthéon, et le récit du rapt de Corè par Hadès avec toutes ses conséquences jusqu'à la fondation des *orgia*, des rites secrets d'Éleusis, fait partie du fond commun des légendes grecques. Dans la série des étapes que devait parcourir le candidat pour atteindre le terme

ultime de l'initiation — depuis le stage préliminaire aux Petits Mystères d'Agra jusqu'à la participation renouvelée aux Grands Mystères, à Éleusis, le *myste* devant attendre l'année suivante pour accéder au grade d'*épopte* —, tout le cérémonial à Athènes même, à Phalère pour le bain rituel dans la mer, sur la route que suivait d'Athènes à Éleusis l'immense procession groupant, derrière les objets sacrés, le clergé éleusinien, les magistrats d'Athènes, les mystes, les délégations étrangères et la foule des spectateurs, se déroulait au grand jour, aux yeux de tous. L'archonte-roi, au nom de l'État, avait la charge de la célébration publique des Grands Mystères et même les familles traditionnelles des *Eumolpides* et des *Kerukes*, spécialement liées aux deux déesses, étaient responsables devant la cité qui avait pouvoir de réglementer par décret le détail des festivités.

C'est seulement quand les mystes, rendus sur place, avaient pénétré dans l'enceinte du sanctuaire que le secret s'imposait, dont rien ne devait transpirer au-dehors. L'interdit était assez puissant pour avoir été respecté au long des siècles. Mais si les mystères ont gardé leur secret, on peut cependant aujourd'hui tenir

quelques points pour assurés. Il n'y avait à Eleusis aucun enseignement, rien qui ressemble à une doctrine ésotérique. Le témoignage d'Aristote est décisif à ce sujet : « Ceux que l'on initie ne doivent pas apprendre quelque chose mais éprouver des émotions et être mis dans certaines dispositions. » Plutarque évoque de son côté l'état d'âme des initiés passant de l'angoisse au ravissement. Ce bouleversement intérieur, d'ordre affectif, était obtenu par des *drômena*, des choses jouées et mimées, des *legomena*, des formules rituelles prononcées, des *deiknumena*, des choses montrées et exhibées. On peut supposer qu'elles avaient rapport avec la passion de Déméter, la descente de Corè au monde infernal, le destin des morts dans l'Hadès. Ce qui est certain, c'est qu'au terme de l'initiation, après l'illumination finale, le fidèle avait le sentiment d'avoir été au-dedans de lui transformé. Lié désormais aux déesses par un rapport personnel plus étroit, en intime connivence et familiarité avec elles, il était devenu un élu, assuré d'avoir dans cette vie et dans l'autre un sort différent du commun. « Bienheureux, affirme l'*Hymne à Déméter*, qui a eu pleinement la vision de ces mystères. Le non-

initié, le profane, ne connaissent pas semblable destin après la mort, au séjour des Ténèbres. » Sans présenter une conception nouvelle de l'âme, sans rompre avec l'image traditionnelle de l'Hadès, les mystères ouvraient cependant la perspective de poursuivre sous terre une existence plus heureuse. Et ce privilège reposait sur le libre choix d'individus décidant de se soumettre à l'initiation et de suivre un parcours rituel dont chaque étape marquait un nouveau progrès vers un état de pureté religieuse. Mais de retour chez lui, rendu à ses activités familiales, professionnelles, civiques, rien ne distinguait l'initié ni de ce qu'il était auparavant ni de ceux qui n'avaient pas connu l'initiation. Aucun signe extérieur, nulle marque de reconnaissance, pas la moindre modification du genre de vie. L'initié revient à la cité et s'y réinstalle pour y faire ce qu'il a toujours fait sans que rien en lui soit changé, sinon sa conviction d'avoir acquis, à travers cette expérience religieuse, l'avantage de compter, après la mort, au nombre des élus : dans les Ténèbres il y aura encore pour lui lumière, joie, danses et chants. Ces espoirs concernant l'au-delà pourront certes être repris, nourris, développés dans

des milieux de sectes qui utiliseront aussi le symbolisme des mystères, leur caractère secret, leur hiérarchie de grades. Mais pour la cité qui les patronne, pour les citoyens, initiés ou non, rien dans les mystères ne s'oppose à ce que la religion officielle ne les réclame comme une part d'elle-même.

Dionysos, l'étrange étranger

Le statut du dionysisme peut paraître, à première vue, analogue à celui des mystères. Le culte comporte lui aussi des *teletai* et des *orgia*, des initiations et des rites secrets, que n'ont pas le droit de connaître ceux qui n'ont pas été intronisés comme *bakchoi*. Mais à Athènes les fêtes hivernales de Dionysos, Oschophories, Dionysies rurales, Lénéés, Anthestéries et Dionysies urbaines, ne forment pas, comme à Éleusis, un ensemble suivi et fermé sur lui-même, un cycle clos, mais une série discontinue répartie dans le calendrier à côté des fêtes des autres dieux et relevant des mêmes normes de célébration. Toutes sont des cérémonies officielles de caractère pleinement civique. Certaines comportent un élément de

secret et requièrent un personnel religieux spécialisé, comme lors du mariage annuel de la reine, femme de l'archonte-roi, avec Dionysos auquel elle s'unit, aux Anthestéries, dans le Boucoléion. Un collège de quatorze femmes, les *Gerarai*, l'assistent dans cet office et accomplissent dans le sanctuaire de Dionysos au Marais des rites secrets. Mais elles le font « au nom de la cité » et « suivant ses traditions ». C'est le peuple lui-même, nous est-il précisé, qui a édicté ces prescriptions et les a fait déposer en lieu sûr, gravées sur une stèle. Le mariage secret de la reine a donc valeur d'une reconnaissance officielle par la cité de la divinité de Dionysos. Il consacre l'union de la communauté civique avec le dieu, son intégration à l'ordre religieux collectif. Les Thyades, qui, chaque troisième année, se rendent sur le Parnasse pour y faire en pleine montagne les Bacchantes avec celles de Delphes, agissent aussi au nom de la cité. Elles ne forment pas un groupe ségrégué d'initiés, une confrérie marginale d'élus, une secte de déviants. Elles sont un collège féminin officiel auquel la cité confie la charge de représenter Athènes auprès des Delphiens dans le cadre du culte rendu à Dionysos au sanctuaire d'Apollon.

On ne voit pas qu'il ait existé au ^v^e siècle en Attique, ni même, semble-t-il, en Grèce continentale, des associations dionysiaques privées, recrutant des adeptes pour célébrer, dans l'intimité d'un groupe fermé, un culte spécifique ou une forme de convivialité placée sous le patronage du dieu, comme ce sera le cas quelques siècles plus tard avec les *Iobakchoi*. Quand, vers le ^v^e siècle, la cité de Magnésie du Méandre veut organiser un culte de Dionysos, elle fonde, après avoir consulté Delphes, trois thiasés : ce sont trois collèges féminins officiels placés sous la direction de prêtresses qualifiées venues spécialement de Thèbes à cet effet.

Qu'est-ce donc alors qui fait, par rapport aux autres dieux, l'originalité de Dionysos et de son culte ? Le dionysisme, contrairement aux mystères, ne se situe pas à côté de la religion civique, pour la prolonger. Il exprime la reconnaissance officielle par la cité d'une religion qui, à bien des égards, échappe à la cité, la contredit et la dépasse. Il installe au centre de la vie publique des comportements religieux, qui, sous forme allusive, symbolique ou de façon ouverte, présentent des aspects d'excentricité.

C'est que, jusque dans le monde des dieux olympiens auquel il a été admis, Dionysos incarne, selon la belle formule de Louis Gernet, la figure de l'Autre. Son rôle n'est pas de confirmer et conforter en le sacralisant l'ordre humain et social. Dionysos met cet ordre en question ; il le fait éclater en révélant, par sa présence, un autre aspect du sacré, non plus régulier, stable et défini, mais étrange, insaisissable et déroutant. Seul dieu grec doté d'un pouvoir de *maya*, de magie, il est au-delà de toutes les formes, il échappe à toutes les définitions, il revêt tous les aspects sans se laisser enfermer dans aucun. A la façon d'un illusionniste, il joue avec les apparences, brouille les frontières entre le fantastique et le réel. Ubiquitaire, il n'est jamais là où il est, toujours présent à la fois ici, ailleurs et nulle part. Dès qu'il apparaît, les catégories tranchées, les oppositions nettes, qui donnent au monde cohérence et rationalité, s'estompent, fusionnent et passent des unes aux autres : le masculin et le féminin auxquels il s'apparente tout ensemble ; le ciel et la terre qu'il unit en insérant, quand il surgit, le surnaturel en pleine nature, au beau milieu des hommes ; le jeune et le vieux, le sauvage et le civilisé, le

lointain et le proche, l'au-delà et l'ici-bas en lui et par lui se rejoignent. Davantage : il abolit la distance qui sépare les dieux des hommes, les hommes des bêtes. Quand les Ménades de son thiasse se livrent, l'esprit fou, à la frénésie de la transe, le dieu prend possession d'elles, s'installe en elles pour les soumettre et les mener à sa guise. Dans le délire et l'enthousiasme, la créature humaine joue le dieu et aussi bien le dieu, au-dedans du fidèle, joue l'homme. De l'un à l'autre les frontières brusquement se brouillent ou s'abolissent dans une proximité où l'homme se trouve comme dépaycé de son existence quotidienne, de sa vie ordinaire, dépris de lui-même, transporté en un lointain ailleurs. Cette contiguïté que la transe établit avec le divin se double d'une familiarité nouvelle avec la sauvagerie animale. Loin de leur foyer domestique, des villes, des terres cultivées, les Ménades sont censées, sur les monts et dans les bois, jouer avec les serpents, allaiter les petits des animaux comme si c'étaient les leurs, et aussi bien les poursuivre, les attaquer, les déchiqueter vivants (*diasparagmos*), les dévorer tout crus (*omophagia*), s'assimilant ainsi, dans leur conduite alimentaire, à ces bêtes sauvages qui contraire-

ment aux hommes, mangeurs de pain et de la viande cuite d'animaux domestiques rituellement sacrifiés aux dieux, s'entre-dévorent et lapent le sang les uns des autres, sans règle ni loi, sans rien connaître, hors la faim qui les mène.

Le ménadisme, qui est affaire de femmes, comporte dans son paroxysme deux aspects opposés. Pour les fidèles, en communion heureuse avec le dieu, il apporte la joie surnaturelle d'une évasion momentanée vers un monde d'âge d'or où toutes les créatures vivantes se retrouvent fraternellement mêlées. Mais pour celles des femmes et des cités qui rejettent le dieu et qu'il lui faut châtier afin de les contraindre, la *mania* débouche dans l'horreur et la folie des plus atroces souillures : un retour au chaos dans un monde sans règle où des femmes enragées dévorent les chairs de leurs propres enfants dont elles déchirent le corps de leurs mains comme s'il s'agissait d'animaux sauvages. Dieu double, unissant deux faces en sa personne, ainsi qu'il le proclame dans *Les Bacchantes* d'Euripide, Dionysos est à la fois « le plus terrible et le plus doux ».

Pour que se révèle bénéfique, en sa dou-

ceur, cette Puissance d'étrangeté dont l'irrépressible exubérance, le dynamisme envahissant semblent menacer l'équilibre de la religion civique, il faut que la cité accueille Dionysos, le reconnaisse comme sien, lui assure à côté des autres dieux une place dans le culte public. Célébrer solennellement, pour la communauté entière, les fêtes de Dionysos ; organiser, pour les femmes, dans le cadre de thiasos officialisés et promus institution publique, une forme de transe contrôlée, maîtrisée, ritualisée ; développer pour les hommes, dans la joie du *cômos*, par le vin et l'ivresse, le jeu et la fête, la mascarade et le déguisement, l'expérience d'un dépaysement du cours normal des choses ; fonder enfin le théâtre où, sur la scène, l'illusion prend corps et s'anime, le fictif se donnant à voir comme s'il était réalité : dans tous les cas il s'agit, en intégrant Dionysos à la cité et à sa religion, d'installer l'Autre, avec tous les honneurs, au centre du dispositif social.

Plénitude de l'extase, de l'enthousiasme, de la possession certes, mais aussi bonheur du vin, de la fête, du théâtre, plaisirs d'amour, exaltation de la vie dans ce qu'elle comporte de jaillissant et d'imprévu, gaieté des masques et

du travesti, félicité du quotidien, Dionysos peut apporter tout cela si hommes et cités acceptent de le reconnaître. Mais en aucun cas il ne s'en vient pour annoncer un sort meilleur dans l'au-delà. Il ne prône pas la fuite hors du monde, ne prêche pas le renoncement ni ne prétend ménager aux âmes par un genre de vie ascétique l'accès à l'immortalité. Il joue à faire surgir, dès cette vie et ici-bas, autour de nous et en nous, les multiples figures de l'Autre. Il nous ouvre, sur cette terre et dans le cadre même de la cité, la voie d'une évasion vers une déconcertante étrangeté. Dionysos nous apprend ou nous contraint à devenir autre que ce que nous sommes d'ordinaire.

Sans doute est-ce ce besoin d'évasion, cette nostalgie d'une union complète avec le divin qui, plus encore que la descente de Dionysos au monde infernal pour y chercher sa mère Sémélé, explique que le dieu ait pu se trouver associé parfois assez étroitement aux mystères des deux déesses éleusiniennes. Quand l'épouse de l'archonte-roi part célébrer son mariage avec Dionysos, elle est assistée du héraut sacré d'Éleusis et, aux Lénées, la plus antique peut-être des fêtes attiques de Dionysos, c'est le porte-flambeau d'Éleusis qui

commande l'invocation, reprise par le public : « Iacchos, fils de Sémélé. » Le dieu est présent à Éleusis dès le v^e siècle. Présence discrète et rôle mineur sur les lieux mêmes, où il n'a ni temple ni prêtre. Il intervient sous la figure de Iacchos, auquel il est assimilé, et dont la fonction est de présider à la procession d'Athènes à Éleusis, lors des Grands Mystères. Iacchos est la personnification du joyeux cri rituel, poussé par le cortège des mystes, dans une ambiance d'espoir et de fête. Et l'on a pu, dans les représentations d'un au-delà dont les fidèles du dieu de la *mania* ne semblent guère, à cette époque, se soucier (exception faite peut-être de l'Italie du Sud), imaginer Iacchos conduisant sous terre le chœur bienheureux des initiés comme Dionysos mène ici-bas le thiasé de ses bacchantes.

L'orphisme. En quête de l'unité perdue

Les problèmes de l'orphisme sont d'un autre ordre. Ce courant religieux, dans la diversité de ses formes, appartient pour l'essentiel à l'hellénisme tardif au cours duquel il prendra plus d'ampleur. Mais plusieurs décou-

vertes récentes sont venues confirmer l'opinion des historiens convaincus qu'il fallait lui faire une place dans la religion de l'époque classique. Commençons par le premier aspect de l'orphisme : une tradition de textes écrits, de livres sacrés. Le papyrus de Dervéni, trouvé en 1962 dans une tombe près de Salonique, prouve que circulaient, au v^e et sans doute dès le vi^e siècle, des théogonies qu'ont pu connaître les philosophes présocratiques et dont Empédocle semble s'être en partie inspiré. Un premier trait de l'orphisme apparaît ainsi dès l'origine : une forme « doctrinaire » qui l'oppose aussi bien aux mystères et au dionysisme qu'au culte officiel pour le rapprocher de la philosophie. Ces théogonies nous sont connues sous des versions multiples mais dont l'orientation fondamentale est la même : elles prennent le contre-pied de la tradition hésiodique. Chez Hésiode, l'univers divin s'organise suivant un progrès linéaire qui conduit du désordre à l'ordre, depuis un état originel de confusion indistincte jusqu'à un monde différencié et hiérarchisé sous l'autorité immuable de Zeus. Chez les orphiques, c'est l'inverse : à l'origine, le Principe, Œuf primordial ou Nuit, exprime l'unité parfaite, la pléni-

tude d'une totalité close. Mais l'Être se dégrade au fur et à mesure que l'unité se divise et se disloque pour faire apparaître des formes distinctes, des individus séparés. A ce cycle de dispersion doit succéder un cycle de réintégration des parties dans l'unité du Tout. Ce sera, à la sixième génération, l'avènement du Dionysos orphique dont le règne représente le retour à l'Un, la reconquête de la Plénitude perdue. Mais Dionysos ne joue pas seulement sa partie dans une théogonie qui substitue à l'émergence progressive d'un ordre différencié une chute dans la division suivie et comme rachetée par une réintégration dans le Tout. Dans le récit de son démembrement par les Titans qui le dévorent, de sa reconstitution à partir du cœur préservé intact, des Titans foudroyés par Zeus, de la naissance, à partir de leurs cendres, de la race humaine — récit qui nous est attesté à l'âge hellénistique mais auquel semblent bien faire déjà allusion Pindare, Hérodote et Platon —, Dionysos lui-même assume en sa personne de dieu le double cycle de dispersion et de réunification, au cours d'une « passion » qui engage directement la vie des hommes puisqu'elle fonde mythiquement le malheur de la condition humaine en même temps qu'elle

ouvre, pour les mortels, la perspective du salut. Issue des cendres des Titans foudroyés, la race des hommes porte en héritage la culpabilité d'avoir démembré le corps du dieu. Mais en se purifiant de la faute ancestrale par les rites et le genre de vie orphiques, en s'abstenant de toute viande pour éviter l'impureté de ce sacrifice sanglant que la cité sanctifie mais qui rappelle, pour les orphiques, le monstrueux festin des Titans, chaque homme, ayant gardé en soi une parcelle de Dionysos, peut faire lui aussi retour à l'unité perdue, rejoindre le dieu et retrouver dans l'au-delà une vie d'âge d'or. Les théogonies orphiques débouchent donc dans une anthropogonie et une sotériologie qui leur donnent leur véritable sens. Dans la littérature sacrée des orphiques, l'aspect doctrinal n'est pas séparable d'une quête du salut ; l'adoption d'un genre de vie pure, la mise à l'écart de toute souillure, le choix d'un régime végétarien traduisent l'ambition d'échapper au sort commun, à la finitude et à la mort, de s'unir tout entier au divin. Le rejet du sacrifice sanglant ne constitue pas seulement un écart, une déviance par rapport à la pratique courante. Le végétarisme contredit cela même que le

sacrifice impliquait : l'existence entre hommes et dieux, jusque dans le rituel qui les fait communiquer, d'un infranchissable fossé. La quête individuelle du salut se situe hors de la religion civique. Comme courant spirituel, l'orphisme apparaît extérieur et étranger à la cité, à ses règles, à ses valeurs.

Son influence ne s'en est pas moins exercée dans plusieurs voies. A partir du ^v^e siècle, certains écrits orphiques semblent avoir concerné Éleusis et, quelles qu'aient été les différences, ou plutôt les oppositions, entre le Dionysos du culte officiel et celui des écrits orphiques, des assimilations ont pu assez tôt se produire. Euripide, dans son *Hippolyte*, évoque par la bouche de Thésée le jeune homme « faisant le Bacchant sous la direction d'Orphée », et Hérodote, rappelant l'interdiction de se faire ensevelir dans des vêtements de laine, attribue cette prescription « aux cultes qu'on nomme orphiques et bacchiques ». Mais ces rapprochements ne sont pas décisifs, le terme « bacchique » n'étant pas exclusivement réservé aux rituels dionysiaques. La seule attestation d'une interférence directe entre Dionysos et les orphiques, en même temps que d'une dimension eschatologique de Dio-

nysos, se situe en marge de la Grèce, sur les rives de la mer Noire, dans l'Olbia du ^v^e siècle. On y a découvert, sur des plaques en os, des graffiti où l'on peut lire inscrits côte à côte les mots *Dionysos Orphikoi*, et la suite : *bios thanatos bios* (« vie mort vie »). Mais, comme on l'a fait observer, ce puzzle reste plus énigmatique qu'éclairant et, dans l'état actuel de la documentation, il témoigne plutôt, par son caractère singulier, du particularisme de la vie religieuse dans la colonie d'Olbia avec son environnement scythe.

Fuir hors du monde

En fait, l'impact de l'orphisme sur la mentalité religieuse des Grecs à l'époque classique a concerné pour l'essentiel deux domaines. Au niveau de la piété populaire, il a nourri les inquiétudes et les pratiques des « superstitieux » obsédés par la crainte des souillures et des maladies. Théophraste, dans son portrait du « Superstitieux », le montre allant chaque mois, pour faire renouveler son initiation, trouver avec sa femme et ses enfants les orphéotélestes, que Platon décrit, de son côté,

comme des prêtres mendiants, des devins ambulants tirant argent de leur prétendue compétence en matière de purifications et d'initiations (*katharmoi*, *teletai*) pour les vivants et pour les morts. Ces personnages de prêtres marginaux qui, cheminant de cité en cité, appuient leur science des rites secrets et des incantations sur l'autorité des livres de Musée et d'Orphée sont volontiers assimilés à une troupe de magiciens et charlatans exploitant la crédulité publique.

Mais à un autre niveau, plus intellectuel, les écrits orphiques se sont insérés, à côté d'autres, dans le courant qui, en modifiant les cadres de l'expérience religieuse, a infléchi l'orientation de la vie spirituelle des Grecs. La tradition orphique s'inscrit à cet égard, comme le pythagorisme, dans la ligne de ces personnages hors série, exceptionnels par leur prestige et leurs pouvoirs, ces « hommes divins » dont la compétence a été utilisée, dès le VII^e siècle, pour purifier les cités et qu'on a parfois définis comme les représentants d'un « chamanisme grec ». En plein V^e siècle, Empédocle témoigne de la vitalité de ce modèle du mage, capable de commander aux vents, de ramener un défunt de l'Hadès et qui

se présente lui-même non plus comme un mortel, mais déjà comme un dieu. Un trait marquant de ces figures singulières qui, à côté d'Épiménide et Empédocle, comptent des missionnaires inspirés, plus ou moins mythiques comme Abaris, Aristéas et Hermotime, c'est qu'ils se placent, avec leur discipline de vie, leurs exercices spirituels de contrôle et de concentration du souffle respiratoire, leurs techniques d'ascèse et de remémoration de leurs vies antérieures, sous le patronage, non de Dionysos, mais d'Apollon, un Apollon Hyperboréen, maître de l'inspiration extatique et des purifications.

Dans la transe collective du thiasse dionysiaque, c'est le dieu qui s'en vient ici-bas pour prendre possession du groupe de ses fidèles, les chevaucher, les faire danser et sauter à sa guise. Les possédés ne quittent pas ce monde-ci ; dans ce monde ils sont rendus autres par la puissance qui les habite. Au contraire, chez les « hommes divins », si divers qu'ils soient, c'est l'individu humain qui prend l'initiative, mène le jeu et passe de l'autre côté. Grâce aux pouvoirs exceptionnels qu'il a su acquérir, il peut quitter son corps abandonné comme en état de sommeil cataleptique, voyager librement dans

l'autre monde et revenir sur cette terre ayant gardé le souvenir de tout ce qu'il a vu dans l'au-delà.

Ce type d'hommes, le mode de vie qu'ils choisissaient, leurs techniques d'extase, impliquaient la présence en eux d'un élément surnaturel, étranger à la vie terrestre, d'un être venu d'ailleurs et en exil, d'une âme, *psychè*, qui ne serait plus, comme chez Homère, une ombre sans force, un reflet inconsistant, mais un *daimon*, une puissance apparentée au divin et impatiente de le retrouver. Posséder le contrôle et la maîtrise de cette *psychè*, l'isoler du corps, la concentrer en elle-même, la purifier, la libérer, rejoindre par elle le lieu céleste dont on garde la nostalgie, tels auraient pu être, dans cette ligne, l'objet et la fin de l'expérience religieuse. Cependant, aussi longtemps que la cité est demeurée vivante, aucune secte, aucune pratique cultuelle, aucun groupement organisé n'a exprimé en pleine rigueur et avec toutes ses conséquences cette exigence de sortie du corps, de fuite hors du monde, d'union intime et personnelle avec la divinité. La religion grecque n'a pas connu le personnage du « renonçant ». C'est la philosophie qui, en transposant dans son propre registre les

thèmes de l'ascèse, de la purification de l'âme, de son immortalité, a pris le relais.

Pour l'oracle de Delphes, « Connais-toi toi-même » signifiait : sache que tu n'es pas dieu et ne commets pas la faute de prétendre le devenir. Pour le Socrate de Platon, qui reprend la formule à son compte, elle veut dire : connais le dieu qui, en toi, est toi-même. Efforce-toi de te rendre, autant qu'il est possible, semblable au dieu.

Bibliographie

Ouvrages généraux

- Bianchi, Ugo, *La religione greca*, Turin, 1975.
- Bruit-Zaidman, Louise, et Schmitt-Pantel, Pauline, *La Religion grecque*, Paris, 1989.
- Burkert, Walter, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977.
Traduction anglaise sous le titre *Greek Religion*, Oxford, 1985.
- Chirassi Colombo, Ileana, *La religione in Grecia*, Rome-Bari, 1983.
- Festugière, A.-J., « La Grèce », dans *Histoire générale des religions*, sous la direction de M. Gorce et R. Mortier, tome II, Paris, 1944, p. 27-147.
- Gernet, Louis, et Boulanger, André, *Le Génie grec dans la religion*, Paris, 1932. Réimprimé en 1970 avec une bibliographie complémentaire.

- Harrison, Jane Ellen, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge, 1927.
- Kerényi, Karl, *Die antike Religion. Eine Grundlegung*, Amsterdam, 1940. Traduction française : *La Religion antique. Ses lignes fondamentales*, Genève, 1971.
- Nilsson, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vol., Munich (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, 5, 2). Tome I : *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft* (1941), 3^e édition révisée 1967. Tome II : *Die hellenistische und römische Zeit* (1957), 3^e édition revue 1974. Du même auteur, on peut consulter aussi le livre *A History of Greek Religion*, traduit du suédois par F.J. Fielden, Oxford, 1925, 2^e édition, 1949.
- Vian, Francis, « La religion grecque à l'époque archaïque et classique », dans *Histoire des religions* (Encyclopédie de la Pléiade), tome I, publié sous la direction d'Henri-Charles Puech, Paris, 1970, p. 489-577.

Dieux et héros

- Brelich, Angelo, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Rome, 1958.
- Farnell, Lewis R., *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921.
- Guthrie, W.K.C., *The Greeks and their Gods*,

- Londres, 1950. Traduction française : *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, 1956.
- Kerényi, Karl, *The Heroes of the Greeks*, Londres, 1959.
- Otto, Walter F., *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn, 1929. Traduit en anglais par Moses Hadas, sous le titre *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion* (1954). Réimpression Boston, 1964. Traduction française par C.-N. Grimbert et A. Morgant : *Les Dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, préface de M. Detienne, Paris, 1981.
- Séchan, Louis, et Lévêque, Pierre, *Les Grandes Divinités de la Grèce*, Paris, 1966.

Mythe et rituel

- Burkert, Walter, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1979.
- Detienne, Marcel, *L'Invention de la mythologie*, Paris, 1981.
- Deubner, Ludwig, *Attische Feste*, Berlin, 1932. Réimpression Hildesheim, 1966.
- Farnell, Lewis R., *The Cults of the Greek States*, 5 vol., Oxford, 1896-1909.
- Kirk, G.S., *Myth. Its Meaning and Functions in*

Ancient and other Cultures, Cambridge-Berkeley-Los Angeles, 1970.

Nilsson, Martin, P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Mit Ausschluss der Attischen*, Berlin, 1906. Réimpression Stuttgart, 1957.

Parke, H.W., *Festivals of the Athenians*, Londres, 1977.

Rudhardt, Jean, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958.

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965. Deux nouvelles éditions augmentées chaque fois de plusieurs études ont paru en 1975 et 1985. *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974.

Divination, oracles

Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vol., Paris, 1879-1882. Réimpression Bruxelles, 1963.

Delcourt, Marie, *L'Oracle de Delphes*, Paris, 1955. Nouvelle édition, 1981.

Parke, H.W., et Wormell, D.E.W., *The Delphic Oracle*, 2 vol., Oxford, 1956.

Sacrifice

Le Sacrifice dans l'Antiquité, huit exposés suivis de discussions, préparés et présidés par Olivier Reverdin et Jean Rudhardt, 25-30 août 1980, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, vol. XXVII, Fondation Hardt, Genève, 1981.

Burkert, Walter, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, 1972.

Casabona, Jean, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966.

Detienne, Marcel, et Vernant, Jean-Pierre (éditeurs), avec les contributions de Jean-Louis Durand, Stella Georgoudi, François Hartog et Jesper Svenbro, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.

Durand, Jean-Louis, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris-Rome, 1986.

Meuli, Karl, « Griechische Opferbräuche », dans *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Bâle, 1946, p. 185-288.

Mystères, dionysisme, orphisme

L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (24-25 mai 1984), Rome, 1986.

- Burkert, Walter, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge-Londres, 1987.
- Daraki, Maria, *Dionysos*, Paris, 1985.
- Detienne, Marcel, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977 ; 2^e édition, 1980. *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, 1986. *L'Écriture d'Orphée*, Paris, 1989.
- Guthrie, W.K.C., *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, 2^e éd. Londres, 1952. Traduction française : *Orphée et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique*, Paris, 1956.
- Jeanmaire, Henri, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.
- Kerényi, Karl, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Londres, 1976. Traduit du manuscrit original de l'auteur par Ralph Manheim.
- Linforth, Ivan M., *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles, 1941. Réimpression New York, 1973.
- Mylonas, George E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961.
- Otto, Walter F., *Dionysos, Mythos und Kultus*, Francfort, 1933. Traduit en français par Patrick Lévy, sous le titre *Dionysos. Le mythe et le culte*, Paris, 1969.
- Sabbatucci, Dario, *Saggio sul misticismo greco*, Rome, 1965. Traduction française par J.-P. Darmon, *Essai sur le mysticisme grec*, Paris, 1982.

Table

Introduction	7
<i>Mythe, rituel, figure des dieux</i>	21
La voix des poètes	23
Une vision monothéiste	30
Le déchiffrement du mythe	35
<i>Le monde des dieux</i>	41
Zeus, père et roi	42
Mortels et immortels	50
<i>La religion civique</i>	55
Des dieux et des héros	58
Les demi-dieux	62

<i>Des hommes aux dieux : le sacrifice</i>	69
Repas de fête	74
Les ruses de Prométhée	79
Entre bêtes et dieux	85
 <i>Le mysticisme grec</i>	 89
Les mystères d'Éleusis	92
Dionysos, l'étrange étranger	96
L'orphisme. En quête de l'unité perdue	104
Fuir hors du monde	109
 <i>Bibliographie</i>	 115

L'auteur

Jean-Pierre Vernant est professeur honoraire au Collège de France.

Principaux ouvrages :

- Les Origines de la pensée grecque*, PUF, coll. « Mythes et religions », 1962 ; 7^e éd., coll. « Quadrige », 1990.
- Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Maspero, coll. « Textes à l'appui », 1965 ; nouvelle éd. augmentée, La Découverte, 1985.
- Mythe et Tragédie en Grèce ancienne* (avec Pierre Vidal-Naquet), Maspero, coll. « Textes à l'appui », 1972 ; 7^e éd., 1989.
- Mythe et Société en Grèce ancienne*, Maspero, coll. « Textes à l'appui », 1974 ; 5^e éd., coll. « Fondations », 1988 ; rééd. Éd. du Seuil, coll. « points Essais », 1992.
- Les Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs* (avec Marcel Detienne), Flammarion, coll. « Nouvelle Bibliothèque scientifique », 1974 ; 2^e éd., coll. « Champs », 1978.
- Religion grecque, religions antiques*, Maspero, coll. « Textes à l'appui », 1976.

Religions, histoires, raisons, « Petite collection Maspero », 1979.

La Cuisine du sacrifice en pays grec (sous la dir. de Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant), Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1979 ; 2^e éd., 1983.

La Mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne, Hachette, coll. « Textes du xx^e siècle », 1985 ; 2^e éd., 1986.

Mythe et Tragédie II (avec Pierre Vidal-Naquet), La Découverte, coll. « Textes à l'appui », 1986.

L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1989.

Mythe et Religion en Grèce ancienne, Éd. du Seuil, coll. « La Librairie du xx^e siècle », 1990.

Passé et Présent. Contributions à une psychologie historique réunies par Riccardo Di Donato, Rome, Edizioni di storia e Letteratura, Raccolta di Studi e Testo (tomes 188-189), 1995, 2 vol.

Mythes grecs au figuré de l'antiquité au baroque (sous la dir. de Stella Georgoudi et Jean-Pierre Vernant), Gallimard, coll. « Le temps des images », 1996.

Certains textes de *Mythe et Pensée chez les Grecs*, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne* et *Mythe et Tragédie II* ont été repris dans J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, Éd. du Seuil, coll. « Points Essais » : vol. I, *Du mythe à la raison*, 1990, vol. II, *L'Espace et le Temps*, 1991, et vol. III, *Rites de passage et Transgressions*, 1992.

La Librairie
du xx^e siècle

Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*.

Henri Atlan, *Tout, non, peut-être. Éducation et vérité*.

Marc Augé, *Domaines et Châteaux*.

Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*.

Marc Augé, *La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*.

Jean-Christophe Bailly, *Le Propre du langage. Voyages au pays des noms communs*.

Marcel Bénabou, *Jacob, Ménahem et Mimoun. Une épopée familiale*.

R. Howard Bloch, *Le Plagiaire de Dieu. La fabuleuse industrie de l'abbé Migne*.

Philippe Borgeaud, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*.

Italo Calvino, *Pourquoi lire les classiques*.

Italo Calvino, *La Machine littérature*.

Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi*.

Antoine Compagnon, *Chat en poche. Montaigne et l'allégorie*.

Michel Deguy, *A ce qui n'en finit pas*.
 Daniele Del Giudice, *Quand l'ombre se détache du sol*.
 Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun*.
 Milad Doueihi, *Histoire perverse du cœur humain*.
 Jean-Pierre Dozon, *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, suivi de *La Leçon des prophètes* par Marc Augé.
 Norbert Elias, *Mozart. Sociologie d'un génie*.
 Rachel Ertel, *Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement*.
 Arlette Farge, *Le Goût de l'archive*.
 Arlette Farge, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e siècle*.
 Arlette Farge, *Le Cours ordinaire des choses dans la cité au XVIII^e siècle*.
 Arlette Farge, *Des lieux pour l'histoire*.
 Lydia Flem, *L'Homme Freud*.
 Lydia Flem, *Casanova ou l'Exercice du bonheur*.
 Marcel Gauchet, *L'Inconscient cérébral*.
 Jack Goody, *La Culture des fleurs*.
 Jean Levi, *Les Fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne*.
 Jean Levi, *La Chine romanesque. Fictions d'Orient et d'Occident*.
 Nicole Loraux, *Les Mères en deuil*.
 Nicole Loraux, *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*.
 Patrice Loraux, *Le Tempo de la pensée*.
 Marie Moscovici, *L'Ombre de l'objet. Sur l'inactualité de la psychanalyse*.
 Michel Pastoureau, *L'Étoffe du Diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés*.

Georges Perec, *L'Infra-ordinaire*.
 Georges Perec, *Vœux*.
 Georges Perec, *Je suis né*.
 Georges Perec, *Cantatrix sopranica L. et autres écrits scientifiques*.
 Georges Perec, L. G. *Une aventure des années soixante*.
 Georges Perec, *Le Voyage d'hiver*.
 Georges Perec, *Un cabinet d'amateur*.
 Georges Perec, *Beaux présents, belles absentes*.
 J.-B. Pontalis, *La Force d'attraction*.
 Jean Pouillon, *Le Cru et le Su*.
 Jacques Rancière, *Courts Voyages au pays du peuple*.
 Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*.
 Jean-Michel Rey, *Paul Valéry. L'aventure d'une œuvre*.
 Denis Roche, *Dans la maison du Sphinx. Essais sur la matière littéraire*.
 Francis Schmidt, *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân*.
 Michel Schneider, *La Tombée du jour. Schumann*.
 Michel Schneider, *Baudelaire. Les années profondes*.
 Antonio Tabucchi, *Les Trois Derniers Jours de Fernando Pessoa. Un délire*.
 Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne*.
 Emmanuel Terray, *Une passion allemande. Luther, Kant, Schiller, Hölderlin, Kleist*.
 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*.
 Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique*.
 Nathan Wachtel, *Dieux et Vampires. Retour à Chipaya*.
 Catherine Weinberger-Thomas, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*.