
Religions et institutions dans le monde grec

Institutions religieuses des cités grecques

Années 2004-2007

Stella Georgoudi



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/183>

DOI : [10.4000/asr.183](https://doi.org/10.4000/asr.183)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 171-176

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Stella Georgoudi, « Institutions religieuses des cités grecques », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 20 octobre 2008, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/183> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.183>

Chaire : Religions et institutions dans le monde grec

Conférences de Mme Stella Georgoudi

Directeur d'études émérite

Institutions religieuses des cités grecques

Années 2004-2007

Année 2004-2005

En 2004-2005, Mme Stella Georgoudi était encore directeur d'études sur la chaire « Institutions religieuses des cités grecques » ; devenue directeur d'études émérite à partir de 2005, son séminaire est placé sous la chaire nouvellement intitulée « Religions et institutions dans le monde grec », dont M. François de Polignac est le titulaire.

I. La question controversée du sacrifice humain et les oracles grecs

En poursuivant une enquête commencée il y a quelques années sur les problèmes multiples que pose le sacrifice humain en Grèce ancienne (voir *Annuaire* 107 [1998-1999], p. 267-268, et *Annuaire* 108 [1999-2000], p. 251-252 ; voir aussi « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques », *Archiv für Religionsgeschichte* I [1999], p. 61-82), on a choisi d'explorer, cette fois, les modes d'intervention de l'oracle dans le domaine du sacrifice humain. En effet, nous avons déjà remarqué qu'on se trouve parfois confronté à l'absence d'un destinataire divin particulier, que plusieurs sacrifices humains ne sont pas exigés par un dieu, une déesse, une figure héroïque. Or, comme nous l'avons déjà écrit (voir *art. cit.*, p. 69-70), on s'aperçoit que, derrière cette absence d'un destinataire, il se trouve en fait, dans la majorité des cas, une divinité importante des Grecs, à savoir Apollon. Car c'est, en effet, Apollon, c'est ce « grand dieu » et son fameux *oracle delphique*, qui interviennent souvent, dans une situation de crise, pour recommander un sacrifice humain. C'est ce dieu, dont maints savants ont loué le caractère « lumineux » et la haute moralité, qui propose aux hommes, comme une sorte de remède, le meurtre sacrificiel d'un être humain, s'ils veulent sauver leur pays d'une épidémie (*loimos*), d'une famine (*limos*) ou d'une guerre (*polemos*). Et cette exigence semble plus dure, plus insupportable encore, lorsqu'il n'y a pas de faute à expier, lorsque le fléau frappe sans qu'il y ait offense contre le divin. Or la sentence que prononce Apollon a valeur d'*ordre*, comme le montre l'examen du champ sémantique des verbes et des expressions utilisés. Et cet *ordre* qu'Apollon transmet par son oracle est *sans appel*. Pour que le dieu accorde aux humains le salut, il faut

que le sang humain coule. Certes, il coule d'habitude sur l'autel d'une autre divinité, mais c'est Apollon qui décide, comme s'il voulait, de toute façon, garder l'initiative d'un acte si grave, même lorsque le « bénéficiaire » est une autre puissance.

Dans le cadre de cette problématique, nous avons tout d'abord examiné une question plus générale, portant sur la *nature* et la *forme* des réponses oraculaires données aux consultants. Ainsi, en prenant en compte non seulement la tradition littéraire – comme l'on fait d'habitude –, mais également la documentation épigraphique, nous avons reconsidéré : a) la prétendue *obscurité* des oracles – selon une idée récurrente chez plusieurs modernes ; b) le problème des réponses qualifiées d'*ambiguës*, réponses qui s'avèrent finalement assez rares.

Par la suite, nous avons étudié en détail une série de cas où l'on n'a pas affaire à une demande de sacrifice humain formulée par une divinité grecque précise ou par un héros hellène (comme il arrive en règle générale : voir *art. cit.*, p. 68-69), mais à l'apparition de certains signes divinatoires qui incitent les hommes à accomplir un sacrifice humain. Ou encore, il peut être question d'un oracle qui *ordonne, prescrit*, un tel acte. Parfois, c'est le devin (*mantis*) qui « ordonne » (*kaleuei*), en transmettant la volonté du dieu oraculaire ; ou encore, ce sont les *prédications divines* (*thesphata*) qui « ordonnent » (*keleuousin*) l'immolation d'une personne. Dans tous ces cas, la mise à mort d'un être humain est accomplie en l'honneur d'une divinité autre que l'Apollon de Delphes ou le Zeus de Dodone. Ces situations nous ont amenés à analyser, en particulier :

- le fameux sacrifice des jeunes perses accompli par Thémistocle, à la veille de la bataille de Salamine (Plutarque, *Thémistocle*, 13, 1-5 ; voir Plutarque, *Aristide*, 9, 1-2) ;

- l'histoire des filles de Scédasos et la vision (*opsis*) de Pélolidas, à la veille de la bataille de Leuctres (371 avant notre ère) entre Béotiens et Spartiates (Plutarque, *Pélolidas*, 20, 5-22, 4) ;

- le sacrifice d'un « beau jeune » (*paida hôraion*) à Dionysos *Aigobolos*, dans la ville de Potniai, en Béotie, sacrifice ordonné par l'oracle de Delphes (Pausanias, IX, 8, 1-2) ;

- le sacrifice humain prescrit par l'oracle de Dodone en l'honneur de Dionysos *Kaludônios*, à Patras (Pausanias, VII, 21, 1-5) ;

- le sacrifice d'une jeune fille et d'un jeune garçon en l'honneur d'Artémis *Trikalaria*, à Patras, une histoire qui associe l'oracle de Delphes aussi bien à la fondation d'un sacrifice humain qu'à son abolition, et qui met en scène l'intervention d'une autre divinité, en l'occurrence Dionysos *Aisumnêtês* (Pausanias, VII, 19, 1-20, 2) ;

- une série de sacrifices humains recommandés, voire « ordonnés » par l'oracle, le plus souvent par l'oracle delphique (voir ci-dessus), pour sauver une cité, un pays, la « patrie », d'un grand malheur (analyse détaillée du sacrifice de la fille d'Érechthée, ainsi que de l'immolation de Macarie, fille d'Héraclès).

En outre, la présence parfois, dans ce contexte sacrificiel, d'un dieu comme Dionysos *Ômestês* (ou *Ômadios*), nous a conduits à reconsidérer, de façon critique, certaines théories soutenues par bien de modernes, qui voient dans ce

Dionysos un dieu « affamé de chairs crues », voire un « mangeur d'hommes ». Selon ces thèses, la « dévoration » d'une « chair crue », qu'elle soit la chair d'un animal ou la chair d'un être humain, constituerait « une composante essentielle du dionysisme ». De ce point de vue, l'*omophagie* (manger de la chair crue) et l'*anthropophagie* sont considérées par plusieurs hellénistes comme des éléments *constitutifs* des sacrifices dionysiaques. Ainsi, sous la plume de ces auteurs, le dieu apparaît d'habitude comme un « chasseur sauvage » qui pratique le *diasparagmos* (le « déchirement » de la victime), mais aussi comme la puissance « omophage » et « cannibale » par excellence – autant de clichés réducteurs qui faussent, d'une certaine façon, l'image de ce dieu important du polythéisme grec.

Au-delà des questions complexes que pose ce type d'interprétations, limitons-nous seulement à remarquer qu'on ne saurait mettre sur le même plan *omophagie* et *anthropophagie*. Par ailleurs, je ne crois pas qu'on ait suffisamment d'indices pour supposer une « anthropophagie sacrificielle dionysiaque », que certains situent « prudemment » « à une époque primitive », et dont le « modèle » serait offert par les *Bacchantes* d'Euripide. Rappelons, à ce propos, que les Grecs considéraient la mise à mort d'un être humain comme un sacrifice *adaitos*, « sans repas », « sans festin », « sans partage », comme l'était précisément le fameux sacrifice d'Iphigénie. Quoi qu'il en soit, le réexamen du dossier de Dionysos *Ômestês* ou *Ômadios* ne peut se faire sans prendre aussi en compte le culte de Dionysos *Anthrôporraistês*, une épiclèse qui qualifie le dieu non pas de « Démembreur d'hommes » (comme l'on traduit souvent), mais de « Briseur d'hommes » – ce qui n'est pas la même chose.

II. Conférences d'introduction

Les conférences d'introduction, organisées en collaboration avec Nicole Belayche (chaire « Religions de Rome et du monde romain »), ont porté sur « Les Grecs, les Romains et leurs dieux ». En essayant de cerner aussi bien les similitudes que les divergences dans les cités grecques et romaines, nous avons traité en particulier trois thèmes : les agents culturels et leurs tâches multiples et variées ; les fidèles et les dévots dans leurs relations avec les dieux ; les interdictions rituelles et les formes d'expiation.

Année 2005-2006

Dieux « olympiens », « ouraniens », « chthoniens » : nouvelles perspectives

Réexamen d'une dichotomie longtemps soutenue par plusieurs hellénistes entre des puissances qu'on qualifie volontiers d'« olympiennes », et celles qu'on nomme tout aussi facilement « chthoniennes » (voir *Annuaire* 109 [2000-2001], p. 317-319) – une opposition trop tranchée qui ne résiste pas à la relecture des sources grecques. La recherche historiographique (déjà entamée) de ces théories a mis en évidence un autre aspect significatif qui marque ces idées. Car certains modernes associent la dichotomie Olympiens/Chthoniens à une conception

évolutionniste de l'histoire. Par exemple, selon Erwin Rohde (*Psyche*, 1925) le « culte chthonien » appartient à une première étape du développement de la religion grecque, tandis que le « culte olympien » représente une phase postérieure. Cependant, pour Rohde, le « culte chthonien » constitue la base des pratiques religieuses grecques, aussi bien pour les individus que pour les communautés civiques. Car les Grecs auraient considéré les « dieux olympiens » comme des êtres éloignés, distants, loin de leurs préoccupations. Ils se seraient ainsi tournés vers les dieux locaux liés à la terre et le monde d'en bas, parce que ces dieux-là leur auraient apparu plus proches.

On retrouve des conceptions analogues chez Jane Harrison (*Prolegomena to the Study of Greek Religion* [1903] 1922³). Pour soutenir la transition de la religion « chthonienne » vers la religion « olympienne », Jane Harrison s'appuie sur les théories de Bachofen, dans son *Mutterrecht* (*Le droit maternel*, 1861), et fait coïncider cette transition avec le passage du matriarcat au patriarcat. J. Harrison dresse ainsi une sorte de schéma structural entre l'élément « chthonien » qui serait associé au plus « ancien », au féminin, au religieux, au local, et l'élément « olympien » qui serait lié au plus « récent », au masculin, au non religieux, au panhellénique (sur la critique de ces théories, voir S. Georgoudi, « Bachofen, le matriarcat et le monde antique. Réflexions sur la création d'un mythe », dans Pauline Schmitt Pantel (dir.), *Histoire des femmes en Occident* vol. 1 : *L'Antiquité*, Éditions Laterza/Plon, Rome/Paris 1991, p. 477-491).

En développant l'enquête sur ces questions, et en se fondant sur de nouveaux documents, nous avons surtout étudié le sens sémantique d'une série d'épithètes, comme *olumpios*, *ouranios*, *chthonios*, *katachthonios*, *hupochthonios*, *epichthonios*, mais aussi le sens de certaines expressions (comme, par exemple, *hoi kata chthonos*).

Par ailleurs, la lecture critique d'un livre récent sur la religion grecque (I. D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Blackwell, Oxford 2005), où la théorie de la dichotomie « ouranien »/« chthonien » est formulée dans toute son orthodoxie, nous a donnés l'occasion de réfléchir sur le tableau d'oppositions que l'Auteur dresse (p. 38-39) entre, d'une part, les puissances qu'il appelle « divinités ouraniennes » – associées au jour, au ciel, aux *spondai*, à l'autel (*bômos*), au vin, au repas, au blanc ou à une couleur claire – et, d'autre part, celles qu'il qualifie de « divinités chthoniennes » – associées à la nuit, à la terre, aux *choai*, aux libations sans vin, à l'*eschara*, à l'absence de repas, à l'holocauste, au noir.

Enfin, un examen plus détaillé et approfondi de certains verbes qui se réfèrent à des pratiques holocaustiques (comme *holocautô*, *kathagizô*, *kaiô*, etc.) nous a conduits à reconsidérer ces pratiques sacrificielles par rapport à la dichotomie entre « dieux du ciel » et « dieux souterrains », une division qui continue à être utilisée par certains spécialistes de la religion grecque.

Année 2006-2007

Organisation des sanctuaires et activité oraculaire en Béotie antique

Le séminaire se place, cette année, dans le cadre du projet de recherche CIRCÉ (« Constructions, interprétations et représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes », dirigé par François de Polignac). En prenant comme exemple la région de la Béotie, nous avons essayé de comprendre comment les différents lieux de culte se situent dans l'espace, ce qui nous a amenés à nous interroger sur les fonctions des puissances divines ou héroïques qui se côtoient ou se trouvent plus ou moins éloignées les unes des autres dans cette région.

Pour appréhender ainsi mieux les configurations divines et héroïques en Béotie, nous avons privilégié les cas où l'on a affaire à une activité particulière qui pourrait être, en l'occurrence, l'activité divinatoire – même si elle présente plusieurs variantes. Car la Béotie est la région par excellence qui compte le plus grand nombre d'oracles, plus d'une quinzaine, dont la présence est attestée de façon, pourtant, inégale : pour certains, les témoignages littéraires et les données archéologiques ne laissent aucun doute sur leur existence. Pour d'autres, il subsiste une grande incertitude et l'on reste sur des hypothèses qui se révèlent parfois hasardeuses. Pour circonscrire un champ de recherche si vaste, il faut essayer de préciser certaines questions que soulève un tel ensemble :

- pourquoi un tel foisonnement d'oracles dans la région de la Béotie ? Pour quelles raisons, les Béotiens avaient-ils besoin d'une telle activité divinatoire, au point d'avoir parsemé leur territoire de centres ou, tout simplement, de sites oraculaires sans constructions imposantes (voir l'*oiðnoskopeion* de Tirésias à Thèbes) ?

- quelle est la nature des puissances qui exercent la fonction oraculaire dans ces centres ou sites ?

- et surtout : quels sont les modes divinatoires qu'on pratique dans ces lieux, en comparaison aussi à d'autres modalités de divinisation qui sont attestées dans d'autres centres oraculaires du monde grec ? Car, la Béotie nous offre une grande variété de procédés divinatoires, qu'on ne saurait réduire aux deux catégories chères aux hellénistes et aux romanistes, à savoir la divination *inductive, raisonnée, conjecturale* (appelée aussi *extérieure, objective*) et la divination *intérieure, subjective* ou *intuitive*, la « divination par l'enthousiasme », comme disent certains.

En partant de ces interrogations, nous avons ainsi examiné, de façon plus ou moins détaillée, une série de lieux ou de centres oraculaires, en mettant surtout l'accent sur :

- l'oracle d'Apollon *Spodios*, l'Apollon « des Cendres », sur la Kadmée, l'acropole de Thèbes ;

- l'*hieron oiônoskopieion* de Tirésias (également sur la Kadmée), ce « vieux siège », où l'illustre devin (*mantis*) observait les oiseaux (voir Sophocle, *Antigone*, 998 sq.);

- le fameux *Isménion*, le temple oraculaire d'Apollon *Isménios*, dans la cité d'en bas, au sud-est de la Kadmée;

- l'oracle en plein air d'Amphiaraos, au sud de Thèbes (selon Pausanias, IX, 8, 3), qualifié par Hérodote (I, 49) de *manteion apseudes* (« oracle véridique, qui ne ment pas »);

- un autre oracle d'Apollon, qualifié de « très renommé » (*manteion endoxotaton*), dans la petite ville d'Eutrêsis, au sud-ouest de Thèbes;

- l'oracle d'Apollon *Teguraios*, au nord de la ville d'Orchomène, un oracle qui avait connu son heure de gloire pendant l'époque des guerres médiques;

- l'important oracle d'Apollon *Ptôios*, à l'est de la ville d'Akraiphnia, sur une colline du mont Ptôion, un centre oraculaire célèbre, consulté aussi par des étrangers.