Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

18 | 2005

Varia

Héraklès : encore et toujours le problème du *heros-theos*

Emma Stafford

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1912>

DOI : 10.4000/kernos.1912

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2005

Pagination : 391-406

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Emma Stafford, « Héraklès : encore et toujours le problème du *heros-theos* », *Kernos* [En ligne], 18 | 2005, mis en ligne le 14 septembre 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1912> ; DOI : 10.4000/kernos.1912

Héraklès : encore et toujours le problème du *heros-theos**

Résumé : La recherche récente autour du culte d'Héraklès tend à rejeter l'idée que les ambiguïtés mythiques du personnage se reflétaient dans le rituel. Cet article reprend la question, à la lumière d'études plus larges sur la prétendue opposition « ouranien/chthonien » dans la pratique religieuse des Grecs. Des éléments inhabituels apparaissent à coup sûr dans certains rituels pour Héraklès. En particulier, certains cas de sacrifices mixtes, impliquant la destruction partielle d'une victime, ou l'holocauste de petites victimes à côté d'un sacrifice régulier sont attestés à Sicyone, à Thasos, à Milet et à Cos. À Athènes, la particularité tient plutôt à la forme des sanctuaires d'Héraklès, avec l'édifice à quatre colonnes, très discuté. Un autel primitif est également attesté parfois, ce qui n'a pas reçu beaucoup d'attention. La figure d'Héraklès comme *heros theos* livre au moins une possibilité d'explication pour tous ces éléments, et il ne faut pas en évacuer trop vite la portée.

Abstract : *Herakles: the problem of the heros-theos yet again.* Recent scholarship on the cult of Herakles has tended to argue against the idea that the ambiguities of his mythological character were reflected in ritual. This paper re-examines the case, in the light of broader studies of the supposed Olympian-chthonian opposition in Greek religious practice. Unusual elements can certainly be seen in Herakles' ritual in a number of locations: in particular, various kinds of mixed sacrifice, involving partial destruction of a victim, or holocaust of a small victim alongside a regular sacrifice, are attested at Sicyon, Thasos, Miletos and Kos. At Athens the unusual feature is rather the form of Herakles' sanctuaries, with their much-discussed four-column shrines; a primitive altar is also occasionally attested, which has not previously received much scholarly notice. Herakles' character as *heros theos* provides at least a possible explanation for all of these elements, and we should not be too hasty to dismiss its significance.

Introduction

Un des thèmes de notre colloque est le vieux problème du rapport entre le mythe grec et le rituel. Sous ce titre j'aborde encore une fois le sujet de la double nature, héroïque et divine, d'Héraklès et la question de savoir si ce dualisme s'exprime au niveau du culte. Il était un temps où personne ne doutait du fait que l'apothéose du héros s'inscrivait dans un double culte, par des rites non seulement divins mais aussi héroïques. Mais les recherches récentes, surtout celles d'Annie Verbanck-Piérard et de Stella Georgoudi, ont tendu à montrer que la plupart des informations indiquent plutôt un simple

* Cette communication trouve son origine dans les recherches entreprises pour un livre qui fournira une vue d'ensemble du mythe et du culte d'Héraklès : E.J. STAFFORD, *Herakles*, London and New York, Routledge, à paraître. Je tiens à remercier les organisateurs du colloque de m'avoir donné l'occasion d'approfondir ce problème particulier, et je suis très reconnaissante aussi à Gunnel Ekroth, qui a commenté une version de cette communication, et à ceux qui m'ont aidé pour le français (Anne Barthélemy, Pierre Brulé, et Nicolas Richer).

culte divin d'Héraklès, et qu'il n'y a pas de preuves pour appuyer l'idée que le statut ambigu du *heros theos* de Pindare (*Néméenne* III, 21) se reflète dans son rituel¹.

Les arguments de Verbanck-Piérard et de Georgoudi sont en général convaincants, mais il reste, dans les rites accomplis pour Héraklès, des éléments à réexaminer parce qu'ils sont difficiles à expliquer sans faire appel à son côté héroïque. Par ailleurs, je veux tenir compte de la discussion récente au sujet des cultes héroïques en général, et de la prétendue opposition « olympien / chthonien » dans la religion grecque, en particulier². Les études de Gunnel Ekroth et d'Annie Verbanck-Piérard ont montré qu'en fait, il n'y avait pas de différence nette entre les rites sacrificiels pour les dieux et pour les héros³. Il y a, bien sûr, une distinction entre les sacrifices du type *thusia*, caractérisés par le dîner rituel, et les sacrifices du type « destruction », que dénotent des mots comme *enagizein* et *kautos*, mais il n'y a que peu de preuves que ceux-ci furent utilisés pour les héros; il semble plutôt que la grande majorité des sacrifices pour les héros, comme pour les dieux, était des *thusiai*, avec un festin. On ne peut donc pas compter sur la présence des *thusiai* pour indiquer la divinité du destinataire; les rares exemples de sacrifices du type destruction, en revanche, semblent liés soit au caractère du destinataire, soit au contexte dans lequel on accomplit le rituel⁴. L'importance rituelle du caractère du destinataire est surtout défendue par Scott Scullion, qui propose toute une classification des rites « mixtes » ou « de compromis » qu'on peut associer aux héros et aux autres figures chthoniennes⁵.

¹ A. VERBANCK-PIÉRARD, « Le double culte d'Héraklès : légende ou réalité ? », in A.-F. LAURENS (éd.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Besançon / Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 43-65; P. LÉVÊQUE, A. VERBANCK-PIÉRARD, « Héraklès héros ou dieu ? », in C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN (éds), *Héraklès : d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Bruxelles / Rome, Institut belge de Rome, 1992, p. 43-65. S. GEORGoudi, « Héraklès dans les pratiques sacrificielles des cités », in C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN, V. PIRENNE-DELFORGE (éds), *Le Bestiaire d'Héraklès : III^e Rencontre héracléenne*, Liège, 1998 (*Kernos*, suppl. 7), p. 301-317.

² Sur l'histoire du débat, voir R. SCHLESIER, « Olympian versus Chthonian religion », *SCI* 11 (1991-2), p. 38-51.

³ A. VERBANCK-PIÉRARD, « Héros attiques au jour le jour : les calendriers des dèmes », in V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Les panthéons des cités, des origines à la Périégèse de Pausanias*, Liège, 1998 (*Kernos*, suppl. 8), p. 109-27; V. PIRENNE-DELFORGE, « Les rites sacrificiels dans la Périégèse de Pausanias », in D. KNOEPFLER, M. PIÉART (éds), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, Genève, Université de Neuchâtel, 2001, p. 109-134; G. EKROTH, « Pausanias and the sacrificial rituals of Greek cult », in R. HÄGG (éd.), *Ancient Greek Hero Cult*, Stockholm, Åströms, 1999, p. 145-158; G. EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Liège, 2002 (*Kernos*, suppl. 12).

⁴ EKROTH 2002, *o.c.* (n. 3), p. 225-228.

⁵ S. SCULLION, « Olympian and chthonian », *Classical Antiquity* 13 (1994), p. 75-119; S. SCULLION, « Heroic and chthonian sacrifice: new evidence from Selinous », *ZPE* 132 (2000), p. 163-171. EKROTH 2002, *o.c.* (n. 3), p. 310-325, réfute la thèse de Scullion selon laquelle la locution *ou phora* signale le caractère chthonien du destinataire, mais elle est d'accord avec la proposition selon laquelle le caractère mythique d'Héraklès a pu influencer le rituel (p. 127 et 333).

Avant de considérer quelques détails du culte d'Héraklès sous ce jour-là, il faut revoir rapidement le mythe qui donne lieu à son statut insolite de héros-dieu. L'histoire de sa vie montre plusieurs caractéristiques typiques du héros grec – il est né d'un père dieu (Zeus) et d'une mère mortelle (Alkmène), et, après une vie pleine d'aventures, il meurt; en outre, ses nombreux exploits répondent à plusieurs fonctions héroïques, depuis l'effet généralement civilisateur de la mise à mort des monstres, jusqu'à la fondation des cités et des institutions telles que les Jeux Olympiques. Ce qui le rend différent du héros typique, cependant, est l'absence de tombe et l'histoire de l'apothéose qui suit sa mort. Cette apothéose est notamment absente de l'*Iliade*, où Achille fait référence à Héraklès comme incontestablement mort, vaincu par « le destin et le courroux cruel d'Héra » (XVIII, 117-119). Néanmoins, cette mise au rang des dieux apparaît dans quatre passages de l'épopée, assez semblables, qui parlent de sa vie heureuse dans l'Olympe avec la déesse Hébé comme épouse⁶. On s'accorde donc à dire, en général, que cette histoire d'apothéose a dû apparaître quelque temps après l'*Iliade*, mais on n'est pas certain de la date à assigner aux passages pertinents – on soupçonne que les passages de l'*Odyssée* et de la *Théogonie* sont des interpolations, alors que le *Catalogue des Femmes* hésiodique, et l'*Hymne homérique* ne remontent qu'au milieu ou à la fin du VI^e siècle⁷. Heureusement nous avons le témoignage solide de l'imagerie céramique, qui fixe une date pour l'apparition de l'histoire aux environs de 600 av. J.-C. Le motif se rencontre pour la première fois sur un aryballe corinthien, où Héraklès et Hébé sont en char, suivis d'Apollon et des Muses, accueillis par Athéna, Aphrodite et les Charites, pendant qu'Hermès annonce leur arrivée à Zeus et Héra⁸. À peu près contemporains sont des vases de Samos et (peut-être) de Mélos qui portent le même thème de l'introduction dans l'Olympe, thème qui apparaît bientôt aussi à Sparte⁹; et à partir de 570 av. J.-C. environ, nous avons à Athènes plus de 125 exemplaires à figures noires. Avant la fin du VI^e siècle, donc, l'histoire de l'apothéose est bien établie, à côté du récit familier des tâches que le héros a dû accomplir sur l'ordre d'Eurysthée¹⁰.

⁶ *Odyssée* XI, 601-604; *Théogonie*, 950-955, *Catalogue des femmes*, fr. 25, 20-29 (éd. MERKEL-BACK-WEST), *Hymne homérique*, 15, à « Héraklès cœur-de-lion ».

⁷ Voir M.L. WEST, *Hesiod's Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 397-399 et 416-417; M.L. WEST, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 130-137.

⁸ J. BOARDMAN *et al.*, s.v. « Herakles », *LMC* IV (1988), p. 728-838 (n^{os} 1-1696), et *LMC* V (1990), p. 1-192 (n^{os} 1697-3520), n^o 3331[•]; T.H. CARPENTER, *Art and Myth in Ancient Greece*, London, Thames and Hudson, 1991, fig. 233.

⁹ Cratère de Samos (non publié) : BOARDMAN *et al.*, o.c. (n. 8), n^o 3330. Amphore parienne de Mélos : Athens 354; K. SCHEFOLD, *Myth and Legend in Early Greek Art*, tr. A. HICKS, London, Thames and Hudson, 1966 [1964], pl. 57c. Coupe Laconienne, ca 570 av. J.-C. : New York 50.11.7; BOARDMAN *et al.*, o.c. (n. 8), n^o 2861; M. PIPILI, *Laconian Iconography of the Sixth Century BC*, Oxford, University Committee for Archaeology, 1987, p. 11-12, fig. 16.

¹⁰ Discussions : A.-F. LAURENS, « Héraclès et Hébé dans la céramique grecque ou les noces entre terre et ciel », in C. JOURDAIN-ANNEQUIN, C. BONNET (éds), *II Rencontre hérakléenne. Héraclès : les femmes et le féminin*, Bruxelles / Rome, Institut belge de Rome, 1996, p. 235-258; T. GANTZ, *Early Greek Myth: a guide to literary and artistic sources*, Baltimore, Johns Hopkins

Rites héroïques pour Héraklès ?

L'expression la plus explicite d'une opposition entre les rites divins et héroïques est le passage bien connu d'Hérodote (II, 44) sur la vénération pour Héraklès :

J'estime très sage la conduite de ceux d'entre les Grecs qui ont dédié chez eux des sanctuaires à deux Héraklès, offrant à l'un, qu'ils appellent olympien, des sacrifices comme à un immortel (*thuein hôs athanatôi*), tandis qu'à l'autre ils rendent des honneurs funèbres comme à un héros (*enagizein hôs hêrôi*).

Il est bien possible qu'il soit ici question ici de théorie, une prolongation logique du raisonnement d'Hérodote, plutôt que du témoignage d'un culte véritablement double dans un seul lieu quelconque¹¹. À première vue le passage paraît confirmer, néanmoins, que la nature d'Héraklès doit vraiment avoir un effet sur la pratique rituelle – si on le considère comme un immortel, il faut lui offrir des *thusiai* – mais il est à noter qu'ailleurs Hérodote (V, 114) utilise la proposition *thuein hôs hêrôi* à propos d'Onesilos, un homme mort pendant la révolte de Chypre contre les Perses. Parce qu'elle a trouvé si peu de confirmation ailleurs pour un rapport entre les *enagismata* et les héros, Ekroth explique leur rapprochement ici, non comme une référence à un principe général, mais comme une marque particulière de la mortalité du héros Héraklès¹². La même opposition se fait dans le récit de Pausanias (II, 10, 1) sur le culte à Sicyone :

Ils racontent que Phaistos, venu sur le territoire de Sicyone, les trouva en train d'offrir des sacrifices (*enagizein*) à Héraklès comme à un héros. Phaistos considéra cette conduite incorrecte, mais il offrit des sacrifices (*thuein*) comme à un dieu. Et aujourd'hui encore les gens de Sicyone abattent (*sphagein*) les agneaux et brûlent les cuisses sur l'autel, et ils mangent une partie des viandes comme celles d'une victime sacrificielle (*hiéréion*), mais ils sacrifient (*enagizein*) une partie comme à un héros.

Le type de sacrifice que décrit Pausanias comme courant – avec seulement une partie des agneaux du sacrifice détruite par le feu pendant qu'on mange le reste – s'accorde bien avec les destructions partielles que l'on peut voir ailleurs, et pour lesquelles Scullion a inventé le mot « moïrocauste » (de *moira*, la « part », et *kaïein*, « brûler »)¹³. L'explication qu'offre Pausanias pour le sacrifice mixte fait à Sicyone, résultat d'un changement des rites provoqué par une intervention externe, pourrait refléter un véritable changement histori-

University Press, 1993, p. 460-462; A. VERBANCK-PIÉRARD, « Images et croyances en Grèce ancienne : représentations de l'apothéose d'Héraclès au VI^e siècle », in C. BÉRARD, (éd.) *Images et société en Grèce ancienne*, Lausanne, Université de Lausanne, 1987, p. 187-199; K. SCHEFOLD, *Gods and Heroes in Late Archaic Greek Art*, tr. A.H. GRIFFITHS, Cambridge, CUP, 1992 [1978], p. 33-46, fig. 31-47.

¹¹ VERBANCK-PIÉRARD 1989, *l.c.* (n. 1), p. 46-47.

¹² EKROTH 2002, *o.c.* (n. 3), p. 85-86.

¹³ SCULLION 2000, *l.c.* (n. 5).

que de la pratique cultuelle, mais le récit est un peu confus – pourquoi poursuivre la pratique « incorrecte » après avoir reconnu Héraklès comme dieu ? Il paraît plus vraisemblable que cet *aitton* soit venu du besoin d'expliquer une coutume insolite, qui mêlait des éléments rituels habituellement associés à des destinataires divins et héroïques respectivement; pour Pausanias, au moins, cette pratique s'accorde bien avec l'ambiguïté du personnage mythique d'Héraklès¹⁴.

Il est encore question des « moïrocaustes » dans l'île de Thasos. C'est en fait à propos du culte thasien qu'Hérodote (II, 44) a fait sa remarque sur le double rituel qu'on doit à Héraklès en général. Dans le cas particulier de Thasos, il croit qu'on doit rendre compte de deux Héraklès, l'un apporté par les Phéniciens, l'autre le « fils d'Amphitryon », né quelque cinq générations plus tard. Pausanias rapporte également la tradition selon laquelle les Thasiens ont d'abord « vénéré le même Héraklès que les Tyriens » et plus tard « ils estimèrent rendre aussi un culte à Héraklès, fils d'Amphitryon ». Quand on a fait les premières fouilles du sanctuaire d'Héraklès à Thasos, on a compris les récits d'Hérodote et de Pausanias comme un reflet d'une première phase où les Phéniciens se servaient du sanctuaire pour honorer leur dieu Melqart, avant que l'Héraklès grec ne s'installe avec l'arrivée des colons de Paros vers 700 av. J.-C. Les premiers archéologues ont aussi identifié les restes d'une *eschara* dans le complexe des salles à manger et un *bothros* dans la cour triangulaire vers le sud, qu'ils ont considérés comme des témoignages des sacrifices à Héraklès le héros. Les études plus récentes, cependant, ont renoncé à l'idée d'une phase phénicienne, puisqu'il n'y a pas de traces matérielles d'activité sur le site avant le milieu du VII^e siècle peu de temps après la colonisation de l'île. On a aussi réinterprété l'*eschara* – plutôt qu'un lieu de sacrifice, c'était simplement une partie de la salle à manger du milieu du VI^e siècle – et on considère maintenant que le prétendu *bothros* était un puits¹⁵.

¹⁴ PIRENNE-DELFORGE, *l.c.* (n. 3), p. 119-121, propose une autre lecture très intéressante du passage : elle signale le récit de Pausanias un peu plus loin (II, 10, 5) à propos du rituel accompli par les Sicyoniens pour Aphrodite, et suggère que ce genre de sacrifice était en fait assez normal chez eux pour honorer les dieux; le rituel local a été réinterprété à la lumière du mythe d'Héraklès panhellénique. Voir aussi GEORGOUDI, *l.c.* (n. 1), p. 313.

¹⁵ Résumé commode de l'archéologie du sanctuaire : Y. GRANDJEAN, F. SALVIAT, *Guide de Thasos*, Paris, de Boccard, 2000² [1967], p. 142 fig. 94-96. Discussions détaillées : M. LAUNEY, *Le sanctuaire et le culte d'Héraklès à Thasos*, Paris, de Boccard, 1944 (*Études thasiennes*, 1); J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos I : de la fondation de la cité à 196 avant J.-C.*, Paris, de Boccard, 1954 (*Études thasiennes*, 2), et « L'Héraklès thasien », *REA* 76 (1974), p. 305-316; D. VAN BERCHEM, « Sanctuaires d'Hercule-Melqart : contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée », *Syria* 44 (1967), p. 88-109; B. BERGQUIST, *Herakles on Thasos*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1973 (*Boreas* 5); C. BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraklès tyrien en Méditerranée*, Leuven/Namur, Presses universitaires de Namur, 1988, p. 346-371; J. DES COURTILS, A. PARIENTE, « Excavations in the Heracles sanctuary at Thasos », in R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST (éds), *Early Greek Cult Practice*, Stockholm, Åströms, 1988, p. 121-123.

Selon les archéologues, donc, l'idée d'un double culte pour Héraklès à Thasos est peu fondée, mais la tradition qu'enregistrent Hérodote et Pausanias des deux Héraklès demande encore une explication¹⁶ – et c'est ici que nous nous tournons vers les inscriptions probématiques. Un calendrier des fêtes de *ca* 300 et un décret de *ca* 350 av. J.-C. témoignent de deux fêtes, des *Sôteria* pour Héraklès Sauveur et des Grandes fêtes d'Héraklès qui comprenaient des concours athlétiques¹⁷. Tout semble indiquer qu'Héraklès était un grand dieu du panthéon thasien, mais deux autres inscriptions laissent supposer qu'il existait à Thasos des éléments non divins, quoique l'interprétation reste contestée. Ce sont une loi sacrée du milieu du V^e s., trouvée près du « Passage de Théores » au nord-est de l'agora, à propos du culte d'Héraklès Thasios, et le bail d'un jardin de la fin du IV^e siècle¹⁸. La loi consiste en une série d'interdictions : interdiction de sacrifier des chèvres ou des porcelets, exclusion des femmes, interdiction d'*enateuein*, de couper des *gera* et d'organiser des concours. La signification de ce verbe rare *enateuein* a été éclaircie par comparaison avec la loi sacrée de Sélinonte, de *ca* 460-50 av. J.-C., où les « Tritopatores impurs » reçoivent un neuvième (*bê moira bê enatê*) de la victime, qu'on doit brûler « comme pour les héros » (*bôspêr tois heroesî*)¹⁹. Comme le rituel à Sicyone, ce type de sacrifice « de la neuvième portion » laisse vraisemblablement les huit neuvièmes restants disponibles pour la consommation. Le bail de jardin fait référence au sacrifice d'un bœuf, à un festin rituel, et à un sacrifice de la neuvième portion. On considérerait cette inscription comme l'équivalent positif de la loi sacrée, mais les cartes sont un peu brouillées par la suggestion nouvelle de Bergquist de restituer un négatif à la proposition critique, *oud' enateuein*²⁰. Néanmoins, même si nous n'avons que des interdictions dans les deux inscriptions, on peut penser qu'une telle prohibition présuppose que le sacrifice « de compromis » de la neuvième portion était la norme qu'on attendait.

La suggestion ancienne me paraît vraisemblable : les interdictions de la loi se réduiraient à une directive d'honorer Héraklès avec un holocauste complet. Certainement les propositions de la loi qui interdisent de couper les *gera*

¹⁶ Comme le remarque POUILLOUX 1974, *l.c.* (n. 15), p. 306.

¹⁷ Calendrier des fêtes = F. SALVIAT, « Une nouvelle loi thasienne : institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IV^e s. av. J.-C. », *BCH* 82 (1958), p. 193-267. Décret, *ca* 350 av. J.-C. = POUILLOUX 1954, *o.c.* (n. 15), n° 141.

¹⁸ Loi sacrée, *ca* 450-40 av. J.C. = *IG* XII Suppl. 414, F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Supplément, Paris, de Boccard, 1962, n° 63. Bail de jardin = *IG* XII Suppl. 353. POUILLOUX, *l.c.* 1974 (n. 15), résume les interprétations précédentes, surtout de VAN BERCHEM et BERGQUIST, *o.c.* (n. 15).

¹⁹ M.H. JAMESON, D.R. JORDAN, R.D. KOTANSKY, *A 'lex sacra' from Selinous*, Durham, North Carolina, 1993 (*GRBS*, Monographs 11), A 9-12. Le sacrifice du type *enateuein* se trouve encore une fois dans un calendrier des fêtes de Mykonos, *ca* 200 av. J.C., pour Sémélé : SOKOLOWSKI 1962, *o.c.* (n. 18), n° 96, l. 23-24.

²⁰ B. BERGQUIST, « Restudy of two Thasian instances of *enateuein* », in R. HÄGG (éd.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Stockholm, Åströms, à paraître (cité dans EKROTH 2002, *o.c.* [n. 3], p. 221, n. 30).

(portions honorifiques pour le prêtre) et les *athla* (portions données comme prix de concours) s'accordent avec un sacrifice de destruction²¹. Mais comment concilier un tel holocauste avec les informations archéologiques ? Il est bien clair que ce qui se faisait d'habitude au sanctuaire d'Héraclès entraînait le festin : dès le V^e siècle, il y avait un ensemble de cinq salles à manger renfermant 85 lits au total; en plus, des recherches récentes sur les restes animaux du site ont identifié des traces de coupures faites par le boucher en divisant la victime en portions pour qu'on les distribue²². Autre part sur l'île aussi, on trouve l'image d'Héraclès banqueteur, ce qui peut refléter les pratiques de ses fidèles à Thasos, comme le fait l'iconographie héracléenne à Athènes²³. Pour expliquer un holocauste, donc, il n'y a que deux possibilités : il s'agit soit d'un lieu de culte particulier, soit d'une occasion exceptionnelle. On a proposé de distinguer l'Héraclès Thasios de l'agora de l'Héraclès du sanctuaire, celui-là héroïque (avec holocauste), celui-ci divin (avec *thusia*) – ou bien *vice versa* – mais toutes les hypothèses posent des problèmes face à l'interprétation courante des restes du sanctuaire²⁴. En outre, il est difficile de comprendre comment l'épiclèse *Thasios* pourrait être indépendante du sanctuaire, sûrement le premier lieu sacré d'Héraclès sur l'île. Il est, me semble-t-il, plus vraisemblable d'interpréter la loi sacrée comme une mesure extraordinaire, peut-être à propos de la situation politique turbulente des années qui ont suivi la défection de Thasos de la Ligue de Délos, *ca* 465 av. J.-C., et la punition par Athènes qui s'ensuivit (Thucydide, I, 100-101). Cependant, on ne doit pas renoncer tout à fait à l'idée d'un élément héroïque dans le culte thasien. Il est parfaitement possible que la norme thasienne, à laquelle s'oppose la loi de l'agora, et ce qui se passait au sanctuaire était le sacrifice de la neuvième portion, suivi d'un festin. Une telle variation sur la *thusia* s'accorde assez bien avec la variété des prescriptions qu'on voit par exemple dans les calendriers attiques²⁵, et la comparaison avec les Tritopatores de Sélinonte suggère que le rituel *enateuein* avait une signification particulière-

²¹ C'était l'interprétation de H. SEYRIG, « Quatre cultes de Thasos », *BCH* 51 (1927), p. 185-198, suivie en dernier lieu par SCULLION 2000, *l.c.* (n. 5), p. 166-167.

²² J. DES COURTILS, A. GARDEISEN, A. PARIENTE, « Sacrifices d'animaux à l'Héracléion de Thasos », *BCH* 120 (1996), p. 799-820. B. BERGQUIST, « Feasting of worshippers or temple and sacrifice? The case of Herakleion on Thasos », in R. HÄGG R. (éd.), *Ancient Greek Cult-Practice from the Archaeological Evidence*, Stockholm, Åströms, 1998, p. 57-72, pense que même les bâtiments du sixième siècle, les premiers dans le sanctuaire, étaient tous les deux des *bestiatoria* pour le festin rituel. C. JOURDAIN-ANNEQUIN, « Public ou privé ? À propos de quelques cultes d'Héraclès dans la cité grecque », *Ktema* 23 (1998), p. 351-355, lie le dîner du sanctuaire avec l'aspect politique d'Héraclès Thasios.

²³ Relief rupestre dans les carrières antiques de Saliari, III^e-I^{er} s. av. J.C. : GRANDJEAN – SALVIAT, *o.c.* (n. 15), fig. 107. Cf. A. VERBANCK-PIÉRARD, « Herakles at feast in Attic art: a mythical or cultic iconography? », in R. HÄGG (éd.), *The Iconography of Greek Cult*, Liège, 1992 (*Kernos*, suppl. 1), p. 85-106.

²⁴ GEORGOUDI *l.c.* (n. 1), p. 310-311.

²⁵ Voir, en dernier lieu, EKROTH 2002, *o.c.* (n. 3), *passim*, mais aussi SCULLION 1994, *l.c.* (n. 5), et VERBANCK-PIÉRARD 1998, *l.c.* (n. 3), p. 115-119.

ment héroïque²⁶. En outre, il est remarquable que l'image d'Héraklès qui ornait la porte de la cité juste au sud de son sanctuaire, qui date des premières années du v^e siècle, n'était pas celle du dieu au repos mais plutôt celle du héros en action, l'archer agenouillé, qualifié, dans l'inscription qui l'accompagne, de « fils de Zeus et d'Alkmène »²⁷.

Un dernier exemple possible d'un « moïrocauste » pour Héraklès apparaît à Milet *ca* 500 av. J.-C., avec une inscription qui transmet un oracle à propos de son culte²⁸. Les femmes doivent être exclues du sanctuaire, comme à plusieurs endroits ailleurs, et on précise que la victime doit être noire. Nous avons l'habitude de comprendre cette dernière précision comme un élément du rituel « chthonien », mais l'étude des calendriers attiques a montré que les spécifications de couleur ne constituent pas une indication sûre du caractère du rituel ou du destinataire²⁹. L'interdiction, toutefois, prescrit qu'on ne mange pas les entrailles (*splanchna*) de la victime. Puisque d'habitude les entrailles grillées faisaient partie du festin, cette interdiction pourrait laisser entendre qu'ici elles sont brûlées, comme les cuisses d'agneaux à Sicyone ou la neuvième portion à Thasos.

Une autre sorte de sacrifice « de compromis » apparaît à Kos. Au lieu de détruire une partie d'une victime unique, on sacrifie un petit animal en holocauste, puis on sacrifie un animal plus grand de manière ordinaire, avec un festin. Selon un calendrier du milieu du iv^e siècle, Héraklès reçoit un agneau en holocauste, suivi de la *thusia* d'un bœuf; en plus, le second sacrifice doit être accompagné d'offrandes d'orge, de blé, de miel et de fromage, et il faut un four neuf, des bâtons secs, du bois, et du vin³⁰; ce sont là des indices du festin, certes, et peut-être d'une *théoxenia*. Mais que peut-on en retirer pour appréhender le statut d'Héraklès ? Ailleurs le calendrier prescrit un double rituel semblable pour Zeus Polieus et pour Zeus Machaneus, qui reçoivent tous les deux un porcelet en holocauste suivi d'un bœuf et/ou des moutons pour la consommation³¹. On a pensé que les deux épiclèses présentaient Zeus comme dieu de la fertilité agricole et que, dès lors, la des-

²⁶ SCULLION 2000, *l.c.* (n. 5); EKROTH 2000, *o.c.* (n. 3), p. 237-238. Celle-ci suppose (p. 221), avec plus de circonspection, qu'on connaissait le sacrifice de la neuvième portion à Thasos, mais qu'on ne le pratiquait pas : « The mention of the *enateuein* ritual may have functioned as an echo of Herakles' particular history and mythology, which hardly ever was acted out in actual practised cult. »

²⁷ *IG* XII 8, 356; BOARDMAN *et al.*, *o.c.* (n. 8), n° 45*; GRANDJEAN – SALVIAT, *o.c.* (n. 15), p. 129-132, fig. 86. C'est la même image qu'on trouve sur les monnaies thasiennes du iv^e s.; au ii^e s. un type nouveau apparaît, avec un jeune Héraklès imberbe, debout, avec l'épiclèse *Sôter* : *ibid.*, p. 306-313, fig. 271-283.

²⁸ F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, de Boccard, 1955, n° 42.

²⁹ VERBANCK-PIÉRARD 1998, *l.c.* (n. 3), p. 119-121.

³⁰ F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, de Boccard, 1969, n° 151C, l. 8-15 = M. SEGRE, *Iscrizioni di Cos*, D. Peppas-Delmousou et M.A. Rizza (éds), Rome, "L'Erma" di Bretschneider, 1993, ED 140 pl. 37.

³¹ SOKOLOWSKI, *o.c.* (n. 30), n° 151A, l. 32-34 et 46-55 (Zeus Polieus); 151.B.10-21 (Zeus Machaneus).

truction indiquerait ses associations « chthoniennes »³². Ce n'est pas un argument définitif – Georgoudi, par exemple, peut avoir raison d'être sceptique à propos de l'aspect « chthonien » de Zeus Polieus³³ – mais la correspondance avec les « moïrocaustes » de Sicyone, Thasos et Milet est frappante. Ailleurs à Kos, en effet, il est évident qu'on considère Héraklès comme un dieu, parce qu'il partage avec Hébé et Héra un sanctuaire où on célébrait les mariages, vraisemblablement en imitation du *hieros gamos* d'Héraklès lui-même³⁴. Mais rien n'empêche qu'on puisse avoir voulu, en un lieu ou à une occasion particulière, souligner son aspect de mortel en lui offrant des *enagismata*.

Héraklès héros à Athènes ?

Jusqu'ici, donc, nous avons trouvé des sacrifices de destruction au moins partielle à Sicyone, Thasos, Milet et Kos. Nous arrivons enfin à Athènes, où l'on pourrait imaginer que le statut divin d'Héraklès ne serait guère mis en question. Diodore (IV, 39) affirme que les Athéniens furent « les premiers de tous à rendre hommage à Héraklès comme à un dieu avec les *thusiai* », et l'image de l'introduction dans l'Olympe est connue dès la première moitié du VI^e siècle – en plus de la céramique attique à figures noires (ci-dessus), on peut rappeler le fronton venu d'un bâtiment de l'Acropole archaïque³⁵. Athènes prétend aussi à un rôle essentiel dans l'histoire d'Héraklès par le mythe de son initiation aux Mystères éleusiniens, qui a facilité son voyage aux Enfers. Selon les propositions de Boardman, l'invention de cette histoire se reflète dans l'iconographie de la recherche de Cerbère : vers la fin du VI^e siècle, Héraklès cesse de tirer le chien par la force et commence à le persuader, quelquefois sous la surveillance de Perséphone³⁶. On a souvent compris ce dernier des douze travaux comme le symbole de la victoire d'Héraklès sur la mort, un signe avant-coureur de son apothéose³⁷, et il est probable qu'Isocrate fait allusion à cette initiation quand il dit, dans le *Philippos* (V, 33), qu'Athènes « a contribué à l'immortalité d'Héraklès – d'une façon facile à établir mais qui n'a pas lieu d'être ici... ».

³² JAMESON, JORDAN, KOTANSKY, *o.c.* (n. 18), p. 95-97; SCULLION 1994, *l.c.* (n. 5), p. 93 et 106-107; EKROTH 2000, *o.c.* (n. 3), p. 218-20 et 225.

³³ GEORGIOUDI, *l.c.* (n. 1), p. 311-312.

³⁴ Loi sacrée, ca 300 av. J.-C., SOKOLOWSKI, *o.c.* (n. 30), n° 177 = SEGREGRE, *o.c.* (n. 25), ED 149 pl. 44; S.G. COLE, « *Gynaiki ou themis*: gender difference in the Greek *leges sacrae* », *Helios* 19 (1992), p. 107. Cf. Plutarque, *Questions grecques*, 304c-e, sur le culte à Antimacheia.

³⁵ Musée de l'Acropole 9, ca 550 av. J.-C.; bibliographie, voir ci-dessus (n. 10). À ce propos A. VERBANCK-PIÉRARD, « Héraclès l'Athénien », in A. VERBANCK-PIÉRARD, D. VIVIERS (éds), *Culture et Cité : l'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Bruxelles, de Boccard, 1995, p. 119, remarque : « Tout se passe comme si les artistes athéniens du VI^e s. souhaitaient exprimer les premiers et avec bonheur l'installation réussie d'Héraclès dans l'Olympe... »

³⁶ J. BOARDMAN, « Herakles, Peisistratos and Eleusis », *JHS* 95 (1975), p. 1-12.

³⁷ Je considère cet aspect du mythe héraklèen ailleurs : E.J. STAFFORD, « Herakles and the art of allegory », in L. RAWLINGS (éd.), *Herakles-Hercules in the Ancient World*, Swansea, Classical Press of Wales, 2005.

Dans le rituel athénien aussi, on considère que la plupart des témoignages indiquent la divinité d'Héraklès³⁸, mais il y a des éléments dissonants. D'abord, seul son sanctuaire à Mélitè comportait un temple ordinaire, avec une statue de culte attribuée au sculpteur Hageladas³⁹. Ce qui paraît être la forme plus habituelle du bâtiment sacré d'Héraklès à Athènes, c'est l'édifice à quatre colonnes, le prétendu *Säulenbau*, qu'on voit sur plusieurs vases attiques à figures rouges et reliefs votifs de la fin du V^e et du IV^e siècle⁴⁰. Une idée intéressante au sujet du *Säulenbau*, quoiqu'elle soit démodée actuellement⁴¹, c'est qu'il pourrait s'être développé à partir d'une sorte de monument funéraire semblable à celui que décrit Pausanias (II, 7, 2-3) comme étant typique de la coutume sicyonienne :

Sur la route de Corinthe à Sicyone se trouve le monument de Lykos le Messénien, qui qu'il fût... Ce monument est un tertre artificiel : les Sicyoniens eux-mêmes enterrent d'habitude de cette façon. Ils couvrent le corps de terre, fabriquent par dessus une plinthe en pierre, dressent des piliers sur la plinthe, et puis ils élèvent un monument sur les piliers, très similaire au fronton d'un temple. N'inscrivant rien sauf le nom, sans nom de famille, ils font les adieux aux défunts.

L'objection principale à cette interprétation⁴² est que, dans la plupart des images, le *Säulenbau* d'Héraklès manque de fronton et de toit, et donc ne s'accorde pas parfaitement avec la description du tombeau sicyonien. C'est vrai, mais il me semble inutile de chercher un accord assez exact – l'important est que l'exemple sicyonien nous donne le parallèle pour un monument funéraire, à trois dimensions, avec colonnes. On peut mettre en rapport ce passage avec la tradition selon laquelle Héraklès a hérité ses sanctuaires athéniens du héros local Thésée. La première référence vient vers la fin de l'*Héraklès* (1326-1333) d'Euripide, quand Thésée est en train de persuader Héraklès de venir à Athènes, en prédisant les honneurs qu'il recevra :

Partout dans mon pays on m'a donné des enceintes; elles seront les tiennes dorénavant, et, pendant que tu vivras, on les appellera par ton nom chez les mortels; lorsque tu seras mort et allé aux Enfers, toute la cité d'Athènes te fera les honneurs, avec des sacrifices (*thusiai*) et des monuments (*exogkômata*) en pierre.

Que sont ces *exogkômata* en pierre qu'offriront les Athéniens à Héraklès ? Le mot n'est pas précis : il peut signaler soit un tombeau simple, soit la déco-

³⁸ Voir surtout VERBANCK-PIÉRARD 1989, *l.c.* (n. 1), p. 51-53, et, en dernier lieu, VERBANCK-PIÉRARD 1995, *l.c.* (n. 35). S. WOODFORD, « Cults of Heracles in Attica », in D. G. MITTEN, J.G. PEDLEY, J.A. SCOTT (éds), *Studies presented to George M.A. Hanfmann*, Cambridge, Mass., Fogg Art Museum, 1974, p. 211-225, fournit une vue d'ensemble des informations.

³⁹ WOODFORD 1974, *l.c.* (n. 38), 218-19, et S. WOODFORD, « Herakles Alexikakos reviewed », *AJA* 80 (1976), p. 291-294.

⁴⁰ Résumés du débat : WOODFORD 1974, *l.c.* (n. 38), 213-214; BOARDMAN *et al.*, *o.c.* (n. 8), p. 801-805.

⁴¹ C'était la proposition d'A. FRICKENHAUS, « Das Herakleion von Melite », *MDAI(A)* 36 (1911), 113-144.

⁴² Soulevée en premier lieu par O. WALTER, « Der Säulenbau des Herakles », *MDAI(A)* 62 (1937), 41-51.

ration sculpturale d'un temple ou d'un trésor⁴³. Thésée ne dit rien de l'apothéose, donc il serait logique qu'il parle des monuments propres à un héros mort plutôt qu'à un dieu. On peut faire valoir qu'il s'agit ici d'une invention euripidéenne, conçue pour renforcer les liens entre Thésée et Héraklès, mais le caractère étiologique de tels passages suggère que les spectateurs Athéniens étaient censés y voir la forme insolite des édifices consacrés à Héraklès dans leur propre cité⁴⁴.

Une autre possibilité se présente avec les propositions de Riethmüller à propos du sanctuaire d'Asclépios sur la pente sud de l'Acropole athénienne⁴⁵. Il y avait un temple ordinaire et un autel élevé, et en plus des salles à manger et une *stoa* à deux étages, où dormaient les fidèles pendant qu'ils attendaient les rêves guérisseurs. À l'extrémité occidentale de la *stoa* se trouve une construction à quatre colonnes au-dessus d'une fosse, revêtue de pierre, que Riethmüller interprète comme un *bothros*, dont on se servait pour faire des *enagismata* lors de la fête annuelle des Heroa pour Asclépios, et aussi pour les offrandes préliminaires qu'on faisait avant l'incubation⁴⁶. Si Riethmüller a raison, cela nous offrirait un parallèle excellent pour la coexistence des dispositifs permettant les sacrifices du type *thusia* et aussi le genre de sacrifice et de rituel du sang auquel on procède pour les défunts ordinaires et certains héros. Malheureusement, il n'y a pas de données positives pour des offrandes faites sur la fosse, et pas d'assurance que de telles offrandes auraient été destinées à Asclépios lui-même – ailleurs on parle des *prothumata* faits aux autres dieux et héros avant un sacrifice à Asclépios⁴⁷. En outre, selon la plupart des archéologues, ce *bothros* est en fait un réservoir⁴⁸. Enfin, la proposition de Riethmüller selon laquelle on doit interpréter le *Säulenbau* d'Héraklès comme une combinaison de tétrastyle et de *bothros* s'effondre

⁴³ G.W. BOND, *Euripides' Herakles: a commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1981, *ad loc.*

⁴⁴ La tradition suggère aussi une parité entre la forme des sanctuaires de Thésée et d'Héraklès, mais, à partir de là, on peut estimer, soit qu'Héraklès partage la nature héroïque de Thésée, soit que le culte de Thésée « tend vers le divin » : LÉVÊQUE – VERBANCK-PIÉRARD, *l.c.* (n. 1), p. 63-64.

⁴⁵ J.W. RIETHMÜLLER, « *Bothros* and tetrastyle: the *heroon* of Asclepius in Athens », in R. HÄGG (éd.), *Ancient Greek Hero Cult*, Stockholm, Åströms, 1999, p. 123-143.

⁴⁶ Les Heroa sont assurés seulement par deux inscriptions du II^e s. av. J.C. : *IG* II², 974, 1061; voir E.J. EDELSTEIN, L. EDELSTEIN, *Asclepius: collection and interpretation of the testimonia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1945, n° T553, p. 184, n. 11. Offrandes préliminaires : Aristophane, *Ploutos*, 660-661.

⁴⁷ Par exemple, à l'Asklepieion du Pirée, une loi sacrée du IV^e s. av. J.-C. (*IG* II², 4962a) prescrit des *prothumata* pour Maleatas, Apollon, Hermès, Iasis, Akeso, Panakeia, des chiens et des *Kynagetai*.

⁴⁸ Sur le *bothros*, voir S. ALESHIRE, *The Athenian Asklepieion. The people, their dedications, and the inventories*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1989, p. 26. Pour une réfutation complète des propositions de Riethmüller, voir A. VERBANCK-PIÉRARD, « Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! À propos des cultes médicaux dans l'Attique classique », in V. PIRENNE-DELFORGE, E. SUÁREZ DE LA TORRE (éds), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Liège, 2000 (*Kernos*, suppl. 10), p. 329-332.

quand on pense à des images d'Héraklès banqueteur dans une telle structure⁴⁹ – s'il y avait une fosse, Héraklès risquerait d'y tomber !

L'interprétation la plus en vogue est que le *Säulenbau* fournissait un abri pour le festin après le sacrifice. On ne manque pas d'indices de l'association générale entre Héraklès et le festin dans la comédie attique, et, au niveau du culte, le sanctuaire de Kynosarges est notamment connu pour son sacrifice mensuel et le festin des douze *parasitoi*, les « compagnons de table » d'Héraklès, choisis parmi les *nothoi*, les « bâtards »⁵⁰. Kynosarges accueillait aussi les Herakleia, une fête annuelle pour toute la cité, et des offrandes privées, comme le montre un relief votif du sanctuaire, où une famille entière, y compris des femmes et un enfant, conduit un bœuf énorme vers Héraklès⁵¹. En outre, on peut préciser ce qui arrive aux bœufs dans les sanctuaires d'Héraklès à Athènes avec l'aide d'un passage de Théophraste (*Caractères*, 27, 5) à propos de la bouffonnerie du « tard instruit » : invité à un Hérakleion, il s'élance pour « soulever lui-même le bœuf pour lui couper la gorge ». On a mis ce passage en rapport avec l'image remarquable sur une amphore attique à figures noires de Viterbe, ca 550-25 av. J.-C., où plusieurs hommes nus tiennent un bœuf en l'air; un homme vêtu d'un *chiton* court est en train d'en couper la gorge, et un jeune tient une jatte, le *sphageion*, pour recueillir le sang, qui sera utilisé plus tard dans la préparation de plusieurs mets pour le festin⁵². Au total, donc, il semble peu douteux que l'Héraklès athénien recevait d'habitude le type ordinaire de sacrifice, suivi par la consommation de la victime. Comme nous l'avons vu cependant, le dîner est assez compatible avec les types de sacrifice « de compromis », et même une *thusia* simple ne présuppose pas la divinité de son destinataire. Ekroth suggère qu'on pourrait avoir signalé la mortalité d'un héros destinataire par d'autres éléments que le rituel sacrificiel – par la présence d'un tombeau, des lamentations sur sa mort, ou la caractérisation des jeux comme funéraires⁵³. Pourquoi ne pas combiner les deux interprétations du *Säulenbau* en disant qu'il est à la fois une espèce de cénotaphe de l'Héraklès absent, mort, mais parvenu à l'Olympe, et un abri pour les fidèles banqueteurs⁵⁴ ?

Un autre témoignage athénien, auquel on n'a pas beaucoup prêté attention jusqu'ici, est la scène représentée sur une *oinochoe* de la fin du v^e siècle (Fig. 1)⁵⁵.

⁴⁹ Par exemple, cratère attiques en figures rouges, Athènes 14902; BOARDMAN *et al.*, *o.c.* (n. 8), n° 1372*; WOODFORD, *l.c.* (n. 38), pl. 62.

⁵⁰ Voir surtout S.C. HUMPHREYS, « The nothoi of Kynosarges », *JHS* 94 (1974), p. 88-95, et C.B. PATTERSON, « Those Athenian bastards », *Classical Antiquity* 9 (1990), p. 40-73.

⁵¹ Athens EM 3942; BOARDMAN *et al.*, *o.c.* (n. 8), n° 1388*; F.T. VAN STRATEN, *Hierà kalá. Images of animal sacrifice in archaic and classical Greece*, Leiden, Brill, 1995, R90 fig. 93.

⁵² VAN STRATEN, *o.c.* (n. 51), p. 109-113, fig. 115; EKROTH 2002, *o.c.* (n. 3), p. 273-274, fig. 12, et voir p. 247-251 sur le traitement du sang des victimes sacrificielles.

⁵³ EKROTH 2002, *o.c.* (n. 3), p. 333-334.

⁵⁴ Sur les offrandes de nourriture aux dieux et aux défunts ordinaires, voir EKROTH 2002, *o.c.* (n. 3), p. 276-280 et 288-289.

⁵⁵ Kiel B55.

Fig. 1 : Oinochoe attique à figures rouges, ca 400 av. J.-C., Kiel B55 (photo du musée)

Le jeune Héraklès imberbe reste debout à droite avec sa massue; au centre, un homme en tenue de prêtre tient un *kantharos* vers un jeune, qui tient un *oinochoe*; entre eux, au pied d'un arbre, est un tertre bas, sur lequel reste le crâne d'un bœuf. Dire que les deux mortels sont en train de faire une libation en l'honneur d'Héraklès n'est pas problématique; la question est de préciser ce qui vient de se passer en bas. Van Straten pense que c'est une représentation, exceptionnelle pour la céramique attique, de l'holocauste sur une *eschara*, notant que la tête de la victime ne faisait pas partie de la portion du dieu⁵⁶. Ekroth réfute cette hypothèse, en citant des trouvailles faites à l'Isthme de fragments de crâne brûlés sur l'autel de Poséidon, et elle montre plus généralement que la distinction nette entre l'autel élevé (*bômos*) et le foyer bas (*eschara*) est illusoire avant l'époque romaine⁵⁷. En effet, ce tertre est insolite : la plupart des autels qu'on voit dans la céramique et sur les reliefs votifs sont de type architectural, souvent avec chapiteau ionique, et

⁵⁶ VAN STRATEN *o.c.* (n. 51), p. 157-158, fig. 168.

⁵⁷ EKROTH 2002, *o.c.* (n. 3), p. 289-290, n. 377, et p. 25-59 (sur l'*eschara*). Voir aussi G. EKROTH, « Altars on Attic vases: the identification of *bomos* and *eschara* », in C. SCHEFFER (éd.), *Ceramics in Context: Proceedings of the Internordic colloquium on ancient pottery held at Stockholm, 13-15 June 1997*, Stockholm, Almqvist and Wiksell, 2001 (*Stockholm Studies in Classical Archaeology*, 12), p. 115-126.

même les autels primitifs, construits avec des pierres ou du bois, sont d'habitude plus élevés. Néanmoins, parmi les images de sacrifice rassemblées par van Straten, il y a un exemple de tertre semblable, sur un cratère en cloche attique à figures rouges de la fin du v^e siècle⁵⁸ : ici trois jeunes tiennent des *obeloi* avec les entrailles embrochées, prêtes à rôtir, indices irrécusables d'une *thusia*. Le tertre, donc, ne signifie pas forcément un holocauste : il est peut-être tout simplement une roche, utilisée comme autel expédient, ou un tas de cendres, restes des sacrifices précédents. La présence de l'arbre sur notre *oinochoe* s'accorde bien avec cette interprétation, comme indice d'un lieu rustique, où on pourrait attendre un autel primitif. Quant au crâne, je ne veux pas nier absolument la possibilité qu'il signifie un holocauste – comment signaler un tel sacrifice autrement ? – mais il faut rappeler qu'on voit aussi des crânes associés à des autels de type architectural⁵⁹.

À ce propos, deux autres images méritent réflexion, qui montrent un tertre ou un autel bas en combinaison avec le *Säulenbau*. La scène curieuse qui se trouve sur une cratère en cloche attique à figures rouges du début du iv^e siècle, vase attribué au Peintre du Louvre G508 (*Fig. 2*)⁶⁰, représente Héraklès, assis dans le *Säulenbau*, entouré de quatre figures : on peut reconnaître Hermès et Athéna par leurs attributs habituels, mais l'autre femme et le jeune manquent d'indices identifiants. On pourrait supposer que le jeune est Iolaos, le compagnon constant d'Héraklès dans la céramique attique, ou peut-être un des Dioscures. La présence des autres dieux a toutefois donné lieu à l'identification de la scène entière comme le mariage d'Héraklès et Hébé, ou même le « choix d'Héraklès ». Ni l'une ni l'autre de ces hypothèses n'est convaincante. La comparaison avec l'histoire bien connue de Prodikos repose sur des fondations fragiles : selon Picard, le *Säulenbau* signale l'emplacement de l'épisode au carrefour, la femme anonyme serait Hédonè, la personnification du Plaisir, tandis que le rôle de la Vertu serait joué par Athéna⁶¹. Des témoignages à l'appui des deux premières propositions font entièrement défaut, et je ne crois pas que l'allégorisation d'Athéna de cette façon se rencontre déjà à cette époque⁶². Quant au mariage, il se situe d'habitude sur l'Olympe, en présence de Zeus et Héra, et confirme la divinité d'Héraklès – pourquoi introduire alors le *Säulenbau*, lieu de son culte parmi les mortels, et peut-être souvenir de la mortalité du héros lui-même ? Il est beaucoup plus vraisemblable que l'action se déroule sur la terre, où le dieu accueille des collègues dans son sanctuaire. Le tertre s'explique comme une partie de ce

⁵⁸ Vatican 17924; VAN STRATEN *o.c.* (n. 51), V206 fig. 144; pour d'autres autels primitifs, voir fig. 33, 38-39, 98, 102, 118, 124.

⁵⁹ Par exemple, VAN STRATEN *o.c.* (n. 51), fig. 32, 34, 43, 111, 117. Voir aussi EKROTH, *l.c.* (n. 57).

⁶⁰ Louvre G508; très semblable est le cratère contemporain, Musée Rodin TC1 : BOARDMAN *et al.*, *o.c.* (n. 8), n^{os} 1373*-1374.

⁶¹ Ch. PICARD, « Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos : Héraklès entre le vice et la vertu », *RA* 42 (1953), p. 33-37, pl. 5-6.

⁶² Sur « le choix » et l'allégorie hérakléenne, voir mon article, *l.c.* (n. 37).

sanctuaire, selon la description timide de Pottier : « une élévation du terrain (en rouge réservé) sur laquelle est placé un objet (petit autel portatif ?) entouré de trois flammes blanches (on pourrait y voir l'autel primitif, *eschara*, installé devant le temple et servant aux sacrifices ?) »⁶³.

Fig. 2 : Cratère en cloche attique à figures rouges, ca 400-380 av. J.-C., vase du Peintre du Louvre G508 (photo du musée).

On n'est pas obligé de retenir l'appellation d'*eschara*, mais il est vrai qu'ici l'autel d'Héraklès est de type primitif, et paraît dissonant à côté de l'architecture assez élégante du *Säulenbau*. S'agit-il d'un élément fait exprès pour marquer la nature insolite d'Héraklès ? Une dernière reprise de cette combinaison se trouve sur un relief votif d'Érétrie du IV^e siècle⁶⁴ : ici Héraklès est

⁶³ E. POTTIER, *Vases antiques du Louvre III*, Paris, Hachette, 1897, p. 281, pl. 153.

⁶⁴ Eretria 631; BOARDMAN *et al.*, *o.c.* (n. 8), n° 1379; VAN STRATEN, *o.c.* (n. 51), R95 p. 89. Le relief est illustré dans E. MITROPOULOU, *Five Contributions to the Problems of Greek Reliefs*, Athens,

assis dans le *Säulenbau* à gauche, avec un autel bas, de forme circulaire à ses pieds; de la droite s'approchent un bœuf et un homme en tenue de prêtre, tenant la *machaira*, le couteau sacrificiel. Sans les éléments mythologiques de la céramique, cette image parle plus clairement du culte : le bœuf est en effet destiné à l'autel bas, où se passera un sacrifice. Quel que type de sacrifice que ce soit – une *thusia*, un holocauste, un sacrifice « de compromis » – l'emplacement suffit peut-être pour signaler la nature d'Héraklès⁶⁵.

Conclusion

Le mythe d'Héraklès *heros theos* persiste pendant toute l'antiquité – on continue de raconter les histoires de sa vie héroïque et d'expliquer comment il est devenu dieu plus de mille ans après que les Grecs « s'accordèrent pour lui concéder l'immortalité » (Diodore, IV, 8, 5). Est-il possible que tout indice de cette histoire soit absent du rituel ? Il est bien vrai qu'il n'y a nulle part de preuves de l'existence d'un double culte d'Héraklès comme l'expose Hérodote. Néanmoins, je crois que les cas où se manifeste une certaine ambiguïté cultuelle sont davantage qu'un phénomène marginal. On peut reconnaître des types de sacrifices « mixtes » ou « de compromis » à Sicyone, Thasos, Milet et Kos; à Athènes, la forme insolite du *Säulenbau* rappelle peut-être un monument funéraire, avec parfois un autel primitif comme souvenir de l'ancienne mortalité d'Héraklès. Dans tous ces lieux, d'autres indices confirment qu'on y connaît Héraklès comme un dieu, mais ces éléments rituels qui s'écartent de la norme de la *thusia* demandent des éclaircissements. Il est possible qu'on doive chercher des facteurs spécifiques aux lieux ou à des circonstances particulières, mais l'explication la plus simple tient à la nature d'Héraklès. Les rites expriment la même chose que ce que dit le mythe : autrefois Héraklès était mortel, maintenant il est un dieu; donc nous pouvons espérer nous-même la récompense d'une immortalité heureuse.

Emma STAFFORD

School of Classics
University of Leeds
LEEDS LS2 9JT
e-mail : e.j.stafford@leeds.ac.uk

Pyli Editions, 1976, p. 28, fig. 7 bis, et (mieux) dans P. THEMELIS, « *Anaskaphi stin Eretria* », *Praktika* (1982), p. 170-173, pl. 107.

⁶⁵ Cependant, l'autel primitif n'est pas une particularité constante : sur un cratère en calice attique à figures rouges, du début du IV^e s. (Athens NM 12682), où Héraklès est accompagné d'Hermès, le *Säulenbau* se trouve en combinaison avec deux autels de type architectural simple; WALTER, *l.c.* (n. 41), pl. 26; BOARDMAN *et al.*, *o.c.* (n. 8), n° 1369.