



## Conférence de M. Marcel Detienne

Marcel Détienne

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Détienne Marcel. Conférence de M. Marcel Detienne. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 103, 1994-1995. 1994. pp. 237-249;

[https://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_1994\\_num\\_107\\_103\\_15026](https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1994_num_107_103_15026)

---

Fichier pdf généré le 19/05/2018

# Religions de la Grèce Ancienne

Conférence de M. Marcel Detienne  
Directeur d'études

1993-1994

## Les dieux du politique

En Grèce d'abord. Nous avons rappelé le paradoxe qui était au départ de l'enquête. Pourquoi dans *l'agora* et la modernité d'un espace où s'exerce le gouvernement des hommes par les hommes trouve-t-on des dieux ? Pourquoi les puissances divines sont-elles si présentes non seulement au moment de la fondation d'une cité nouvelle mais au cœur même du politique, du politique en son autonomie et dans son déploiement propre ? Nous avons également dit comment l'intelligence d'une configuration du *politico-religieux* devait servir à l'enquête comparatiste menée par le GDR « Histoire et Anthropologie. Approches comparatistes » (enquête que concerne aussi bien les pratiques d'assemblée des premières cités grecques que les espaces d'égalité des Éthiopiens du Sud, les premières communes de l'Italie médiévale ou les assemblées guerrières et démocratiques des Cosaques du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle).

Dans une enquête antérieure sur « créer-fonder » et le modèle politique de la fondation que nous avait imposé l'analyse d'Apollon, nous avons cru que ce dieu ne pouvait entrer lui-même dans le champ des dieux du politique et de son autonomie. Un dossier épigraphique nous a invité à reprendre la question à partir de l'Apollon dit *Prostatérios*, dieu « qui se tient devant », à la fois défenseur et protecteur parce que la même puissance s'affirme comme le chef, *Prostatès*, le Prytane ainsi que l'*Archège*. Ce dossier épigraphique du III<sup>e</sup> au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère concerne des sacrifices offerts par les prytanes, les magistrats de l'exécutif au quotidien, à Apollon *Prostatérios*, d'abord, et ensuite, à Artémis *Boulaia* ou parfois *Phôsphoros* (la Conseillère dont la place parmi les dieux du politique nous a également retenu). Les prytanes sont

officiellement complimentés d'avoir exécuté à la perfection les sacrifices requis par ces divinités « avant les assemblées » (*ekklesiai*). Dossier dont la liste comprend les inscriptions rassemblées par St. Dow (*Prytaneis, Hesperia*, Supl. I, 1937), par B. D. Meritt (*Hesperia*, 1948, p. 15, n. 6) et enfin, par J. et L. Robert (*REG, Bull. épigr.*, 1982, II, n° 452-454). D'autres documents épigraphiques témoignent de sacrifices à Apollon *Prostaterios*, par exemple, en Laconie, à Géronthrai (fin du VI<sup>e</sup> siècle av. C. : Chr. Leroy, Inscriptions de Laconie inédites ou revues, *Mélanges G. Daux*, Paris, 1974, p. 219-238). Le même dieu apparaît également à Mégare, cité dont il est le cofondateur avec Alkathoos. Son sanctuaire s'élève à proximité de la porte méridionale.

Dieu de la porte, frère de l'Apollon *Aguieus*, de celui qui ouvre et marque les chemins, il semble avoir auprès des murailles la même fonction que l'Apollon *Pylaios* ou *Propylaios*, celui qui se dresse près de la poterne ou devant la poterne. Arc bandé, en archer ainsi qu'est représenté le dieu de Sélinonte, colonie de Mégare, ou l'Apollon d'Hierapolis de Phrygie érigé dans cette attitude devant chacune des portes de la ville pour écarter les maux, les *nósoi* qui l'accablent en 166 av. n. ère. L'oracle rendu par l'Apollon de Claros avait même précisé : la statue de *Phoibos* en Archer terrible s'élèvera dans l'espace, le *téménos* découpé devant chaque entrée. À Cyrène, également, la cité de Battos dont Apollon est le dieu Archégète, l'oracle de Delphes, celui-là même qui a énoncé les longs règlements regravés au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, prescrit, « lorsque survient sur la terre ou en la cité une maladie, une famine ou une mort, de sacrifier devant les portes une victime purificatoire adressée à Celui qui écarte, à l'*Apotropaios*, à l'Apollon *Apotropaios*, victime qui sera un chevreau de couleur rousse » (Sokolowski, *LSC*, 1962, n° 115, A, ll. 2-6). L'Apollon *Apotropaique* accentue l'action du *Prostaterios*, du dieu « qui se tient devant » afin de repousser le mal en purifiant ou la cité ou la terre de Cyrène.

Entre l'Apollon *Prostatéros*, les *prytanes* et les assemblées, les affinités sont plus strictes, et nous avons tenté de les préciser. D'abord en examinant les documents archaïques de Sparte et de Chios où, sous l'autorité d'Apollon, il s'agit (*Grande Rhétra*) de « tenir l'assemblée » (l'*apella*, en dorien), de « faire siéger le conseil » (à Chios, « le troisième jour » après la fête d'Apollon). C'est d'ailleurs souvent sous le patronage du même dieu que sont placés les décisions, les lois (*thesmoi*) de la cité, choisies et élaborées par les premières assemblées (Dréros, Gortyne, Argos, Milet), que son temple soit le lieu le plus riche en « publicité » ou même serve de local aux prytanes comme il arrive à Olbia, à Hyrtakina et peut-être à Dréros, sinon à Milet où les *Molpes*, les Chantres d'Apollon exercent le pouvoir politique pendant plusieurs décennies à la fin du VI<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle av. n. ère.

Ensuite, c'est à Delphes même, dans les règlements religieux de la phratrie des Labyades, que nous avons cherché les éléments épigraphiques

les plus pertinents pour élucider le rapport entre Apollon et les assemblées associées à l'exercice communautaire. La fête dite *Apellai* par les Labyades fait référence aussi bien au nom de l'assemblée, *apella*, en pays dorien qu'à la forme également dorienne du nom d'Apollon : *Apellôn*. Apollon en dorien est au plus près de l'Assemblée. Mais une étymologie ne fait pas le printemps même quand il s'agit d'Apollon d'autant que sa forme chypriote suggère à Gregory Nagy une lecture qui associe le dieu *Apellôn* au verbe *apelein* et au mot \**apelya* qui en ferait le dieu à la parole d'autorité. Il semble que le jour des *Apellai*, les jeunes de la phratrie des Labyades soient accueillis par l'assemblée. Cérémonie parallèle à celle de la *Coureôtis* athénienne dont le sacrifice dit du Coureiôn – évoquant à la fois la tonte des agneaux et la première coupe de cheveux du nouveau *koûros* – sanctionne l'entrée des jeunes garçons dans l'assemblée des hommes. À l'Apollon *Koûros* d'Athènes et du monde ionien répond l'Apollon des *Apellai*, quand l'assemblée de la phratrie, aussi souveraine qu'une *ecclesia* en la cité, se réunit pour intégrer les nouveaux *phratères* au moment de leur majorité.

L'Apollon *Prostatérios* à qui les Prytanes offrent des sacrifices n'est donc nullement étranger à l'espace politique de la cité. L'homologie entre le dieu qui se tient devant les murailles d'une cité dont il est souvent le fondateur Archège et celui qui vient également protéger le cercle de l'assemblée convoquée par les Prytanes se renforce du lien si fort qui se noue entre Apollon et la pratique même de l'assemblée en tant qu'*apella*. Le dieu qui se tient devant est aussi celui à qui l'on sacrifie avant. Devant dans l'espace et avant dans le temps.

Le *Prostatérios* de l'assemblée est l'objet des sacrifices qui ne sont pas autrement précisés. Traditionnels, nous dit-on parfois. Une hypothèse nous a semblé pertinente : que de tels sacrifices avaient emprunté la voie suivie par les magistrats appelés *Peristiarchoi*, chargés à Athènes de dessiner le cercle de l'assemblée avec les victimes préalablement sacrifiées. Personnages connus et par les orateurs et par les notices des Athidographes relayés par les lexicographes, les Péristiarques portent tout autour de l'assemblée une victime purificatoire dite *katharsion* ou *katharma*. Porcelet, semble-t-il, dont le sang, goutte à goutte, dessine l'enceinte, trace les limites de l'espace qualifié de pur et de consacré. Rituel qui se déroule avant que l'assemblée, sur l'ordre du héraut, ne se mette à parler et à débattre, mais le même cérémonial permet de purifier les sanctuaires, les édifices publics, parfois toute la cité dont les limites sont ainsi parcourues, purifiées et comme tracées à nouveau. À chaque assemblée, les sacrifices offerts à Apollon « qui se tient devant » rediraient, selon cette hypothèse, la fondation du cercle de la communauté politique assemblée ainsi qu'une cité au cœur de la cité, sous la protection de son Archège, fondateur autant que purificateur.

### Activités et publications

- Avec Giulia Sissa, Chair of the Department of Classics at Johns Hopkins University, nous avons organisé un colloque international, sur « Apollo and Dionysos. Genealogy of a Fascination » (30 sept.-2 oct. 1993), en trois volets :

1. In the vicinity of *The Birth of Tragedy* :
  - Milad Doueïhi (JHU), *Between the Dog and the Lizard*.
  - Rainer Naegele (JHU), *Naming the Gods*.
  - Arnaud Villani (Université de Nice), *The Depiction of Romanticism through the Couple of Apollo and Dionysos*.
  - Philippe Borgeaud (Université de Genève), *Apollonian Fatherhood and Dionysian Fatherhood* by J.-J. Bachofen.
  - Stephen Nichols (JHU), *Dionysian Perspectives, Apollonian Alternatives in Medieval Culture*.
  
2. The Greek Deal :
  - Giulia Sissa (JHU), *Philosophical Rewritings*.
  - Jenny Strauss-Clay (University of North Carolina), *Fusing the Boundaries : Apollo and Dionysos at Delphi*.
  - Marcel Detienne (EPHE), *About the Limits of the Intertwining*.
  - Gregory Nagy (Harvard University), *Apollo versus Dionysos : the Regime of Cinara*.
  - Froma Zeitlin (Princeton University), *Apollo and Dionysos in the Conflict between the Sexes*.
  - Pietro Pucci (Cornell University), *The Paradox of Apollo's and Dionysos' Fusion in Tragedy*.
  
3. Visible Gods :
  - Annie-France Laurens (Université de Montpellier), *Apollo and Dionysos in Greek Visual Arts*.
  - Charles Dempsey (JHU), *Poussin on the Themes of the Cave of Achelous (Bacchus) and Death in Arcadia (Apollo)*.
  - Herbert Golder (University of Boston), *Magic Lantern and Bestial Floor*.

Sous le même titre, un volume rassemblera les textes revus et repensés par les auteurs des communications. Publication prévue fin 1995, par la Johns Hopkins University Press.

- Invité à Johns Hopkins, Department of Classics, le Directeur d'Études a présenté une série d'exposés autour de deux problèmes :

1. Pratiques et modèles de comparatisme. Il a surtout exploré les apories rencontrées par le comparatisme dans les Sciences Humaines, singulièrement chez les historiens, mais aussi chez les anthropologues.

2. Pratiques et expérimentation dans l'analyse des ensembles polythéistes. Il a tenté d'analyser de plus près les procédures qui permettent de multiplier les intersections entre objets, situations et puissances divines articulées entre elles. Il l'a fait sur le terrain grec, avec les matériaux rassemblés pour différentes études en chantier, mais non sans confronter procédures, expérimentations et vérifications avec des domaines voisins comme l'Inde védique et certaines provinces de l'Afrique que lui permettent de connaître des amis de longue date, intéressés à la même entreprise.

- À Johns Hopkins, encore, en vue d'un projet commun à l'EPHE, Sciences Religieuses, le Département of Classics et le GDR (Histoire et Anthropologie : approches comparatives) associé au CNRS et à l'EPHE, il a organisé un *Workshop on Historiography and History* avec des médiévistes, des orientalistes et des « classicistes » :

- M. Detienne (EPHE), *Comparing different Systems of Historicity : a Conceptuel Approach*.
- C. Jacob (Visiting Professor in Classics) and G. Spiegel (JHU), *Form and Function of Genealogy, between Two Beginnings : Archaic Greece and Early Thirteenth-Century France*.
- J.-J. Glassner (CNRS, Paris) and J. Cooper (NES), *Divination and History in Mesopotamian Society*.
- M. Doueïhi (JHU), *Histories of the Universal Man (Western Historiography)*.
- B. Halpern (Pennsylvania State University) and P. K. McCarter (JHU), *Historiography and Apology in Biblical Israel*.

Workshop destiné à préparer la voie à des analyses plus comparatives des régimes d'historicité entre sociétés à historiographie explicite et sociétés à historicités variables.

- À l'occasion du 125<sup>e</sup> anniversaire de l'EPHE (Sciences de la vie, Sciences historiques et Sciences religieuses), qui a eu lieu du 23 au 25 novembre 1993, à Paris, dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne, le Directeur d'Études a eu l'honneur d'intervenir au nom des « Sciences Religieuses » pour un état des lieux de l'Anthropologie comparative dans le champ dit religieux (*Actes* à paraître).

### **Publications**

- M. Detienne, *The Gardens of Adonis. Spices in Greek Mythology*, New Edition with Afterword (Princeton Paperbacks, Coll. Mythos) Princeton University Press, Princeton, 1994, 199 p.
- *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, éd. M. Detienne, Albin Michel, Paris, 1994, 274 p.
- M. Detienne - J.-P. Vernant, *Mètis. Hè polytropè noèsè stèn archaïan Hellada*, Daidalos, EKD Zackaropoulos, 1993.

• G. Sissa - M. Detienne, *La vida cotidiana de los dioses griegos*, Temas de Hoy, Madrid, 1994.

### **1994-1995**

À l'horizon de plusieurs enquêtes en cours, nous nous sommes demandé comment il est possible, aujourd'hui, d'« expérimenter dans le champ des polythéismes ».

Que les dieux soient de bons objets n'est pas une découverte de l'anthropologie contemporaine. Les premiers anthropologues n'ont jamais négligé de prescrire l'inventaire des différents types de puissances circulant dans un village ou dans l'étendue d'un royaume. Toutefois, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, deux perspectives largement partagées ont fait obstacle à l'analyse de ces vastes populations de puissances surnaturelles, réparties entre les sociétés archaïques et les civilisations alors les plus respectées dans l'histoire. Les premiers comparatistes entre Tylor et Frazer étaient, semble-t-il, convaincus que l'élément stable, sinon permanent, d'une culture à l'autre, était le rituel organisé autour d'un thème, de grandes architectures festives et les temps forts du calendrier. Ce qui explique leur attention si vive portée aux scénarios des tournants de l'année ou aux aventures de la royauté magique entre l'Afrique, l'Inde et les civilisations classiques depuis Rome jusqu'en Scandinavie. Par ailleurs, les mêmes anthropologues, convaincus que les entités divines passent, disparaissent et réapparaissent sans raison, croyaient volontiers que chacune des figures de ce monde surnaturel si fluide devait être expliquée en soi dans la mesure où elle pouvait revendiquer un nom et quelques traits singuliers. Longtemps, la seule curiosité motivée semblait être d'établir l'étymologie des noms arborés par les grands dieux ou encore par une sous-espèce des entités surnaturelles. Dans les années quarante, par exemple, les historiens de la religion grecque pensaient ensemble que chacun des dieux, artificiellement groupés en « panthéon », devait être expliqué en soi, à partir d'un nom propre et de quelques traits singuliers. Telle était, à peu près, la philosophie d'interprètes aussi respectés que M. P. Nilsson et A. J. Festugière.

C'est avec et sous l'influence de Georges Dumézil que, dans les années soixante, des historiens et des anthropologues commencent à s'intéresser aux ensembles polythéistes eux-mêmes, aux modes d'organisation de ces systèmes de dieux ainsi qu'aux différentes manières dont des sociétés comme la Grèce, Rome et l'Inde se pensent à travers des entités religieuses. À l'approche historico-génétique qui règne de son temps, Dumézil substitue une analyse « structurelle » tournée vers les complémentarités, les oppositions, les hiérarchies et les complexes de relations. Dumézil, analyste des configurations de dieux et des microsystèmes dispersés dans le champ indo-européen, son domaine d'élection, exerce

alors une forte influence sur les travaux qui commencent à prendre les dieux au sérieux, dans le Caucase, en Grèce et dans l'Inde.

Deux principes orientent l'ensemble de ces recherches. Selon le premier, un dieu ne peut se définir en termes statiques : au contraire, il faut faire le relevé de l'ensemble des positions occupées par une divinité dans la totalité du système polythéiste. D'après l'autre principe, il convient d'étudier les dieux les uns par rapport aux autres : repérer leurs groupements habituels, définir leurs limites respectives, délimiter leurs champs d'action les uns par rapport aux autres. Deux principes excellents qui ont orienté les enquêtes menées entre le Caucase, la Grèce, Rome et l'Inde. Recherches voisines, inspirées par le même découvreur et qui entendaient privilégier dans chacune, ce qui était dit « en clair » des dieux et de leur action. Le présupposé commun à tant de recherches neuves était que la validation la plus sûre d'une analyse de relations entre dieux ou de la définition d'un champ d'action propre à un dieu devait venir d'un énoncé indigène et, de préférence, d'un énoncé de nature théologique.

Passant du nous au je, je me suis référé à des enquêtes publiées, il y a vingt ans, dans la perspective tracée par Georges Dumézil. En particulier à une série de chapitres des *Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs* (publié avec la collaboration de J.-P. Vernant) où j'essayais de cerner les différences entre des puissances divines qui semblaient partager des domaines d'activité mais avec des modalités d'interventions contrastées. Dumézil avait alors observé que le mode d'action d'un dieu était plus *caractéristique* que la liste des lieux de son action et des occasions de ses services. Dans le cadre d'une enquête commune sur les formes et les figures de l'intelligence rusée, dont l'emblème était *Mètis*, j'avais cherché à utiliser les traits de la configuration de *mètis* pour découvrir des aspects méconnus d'un certain nombre de dieux, explicitement « pourvus de *mètis* », « riches en *mètis* ». Ces recherches, conduites entre 1968 et 1973, visaient à repérer des traits différentiels entre dieux conjoints dans des savoirs voisins ou entre puissances dotées en apparences de la même forme d'« intelligence pratique » mais selon des modalités distinctes qu'il semblait intéressant de relever sur l'horizon commun de la *mètis*. Il n'était certes pas inutile en observant de près un champ commun à deux ou trois puissances, comme celui de la métallurgie et des savoirs techniques pour Athéna, Héphaïstos et Poseïdon, de définir le mode d'action spécifique de chacun de ces dieux, en extrayant des sources anciennes la formulation explicite du plus significatif. Aujourd'hui, sans récuser les avancées de ces enquêtes sur le terrain des polythéismes, je vois mieux combien elles se déployaient dans le droit fil de la sociologie de Marcel Mauss et de l'impératif à découvrir des catégories et des classifications. Rien ne semblait alors plus évident que de considérer les « dieux en société » comme un vaste *système de classification*. En nous indiquant que les dieux se définissent par le type de rôle qu'ils jouent, par l'intention et les moyens d'action qui leur sont attribués, et non par des domaines dits d'intervention, ni davantage par les décors où ils apparaissent, Dumézil



renforçait le paradigme du « dieu individué », le dieu que l'on peut identifier avec assurance et reconnaître à travers un certain nombre de traits constants. Ce que nous semblions gagner en faisant le relevé de l'ensemble des positions occupées par une divinité dans le système polythéiste en entier, nous étions en grand danger de le perdre en dérivant vers un modèle de panthéon statique, habité par des dieux-agents, classés individuellement selon un unique « mode d'action ».

Les Indianistes nous ont mis en garde en nous apprenant que les différences et les oppositions entre dieux individuels sont secondaires par rapport aux spéculations (indigènes) sur les différents aspects et niveaux de réalité d'une même puissance divine. Ils ont aussi attiré notre attention sur la diversité des contextes et la multiplicité des points de vue des interlocuteurs en relation avec des figures divines toujours prêtes à se fondre les unes dans les autres. Le détour par l'Inde aussi bien que par le monde africain m'a incité à explorer, dans le domaine grec, certaines manières d'expérimenter les relations entre les puissances divines, à l'écart de toute référence immédiate au modèle classificatoire précédent.

Expérimenter en quel sens ? Reprenons l'exemple de Poseidon en relation avec Athéna, proposé en 1974 dans *Les ruses de l'intelligence*. Deux puissances du cheval, dans le cas choisi : l'un *hippios*, l'autre *hippia*, entre équestre, hippique et chevalin. Deux puissances qui semblent être activement complémentaires : Poseidon symbolisant la fougue, la violence, la puissance inquiétante et incontrôlable de l'animal, tandis qu'Athéna agit par le mors, intervient par l'instrument technique qui assure la maîtrise de l'animal et de sa force. L'analyse de 1974 s'arrêtait sur ces résultats obtenus par recoupements entre récits et rituels. À partir des éléments agencés dans cette configuration très locale, il était possible de faire les expériences suivantes : prendre le cheval, analysé sous l'aspect « Athéna » et sous l'aspect « Poseidon » ; les mettre alternativement en contact « expérimental » avec, par exemple, le dieu de la guerre, Arès, riche en chevaux, avec la divinité d'Argos si désireuse de « pouvoir souverain », Héra dite *Hippia*, ou encore avec Déméter, celle qui porte une tête de cheval, pour commencer. De manière à voir, à observer comment cela se passe : quel aspect d'Arès affronté à Poseidon ou à Athéna peut soudainement faire découvrir un autre aspect du cheval en « contexte polythéiste » (cheval avec ou sans mors, attelé ou monté, dévorant ou inspiré, etc.) ? ou, inversement, quelle dimension du cheval déplacé entre plusieurs pôles divins, peut éclairer de biais, sous un angle imprévu, telle facette d'Héra dans l'ombre de ses attributs immédiats ?

Examinons d'abord comment justifier de telles manipulations. Nous verrons ensuite comment répondre aux objections qui se lèvent aussitôt devant un pareil projet. Nous venons de rappeler des analyses que Dumézil préférait appeler « structurelles » parce qu'elles prenaient d'emblée pour objet des ensembles de relations entre puissances divines. Ce que nous appelons avec les grecs le polythéisme se découvre à chaque

page de la *Description de la Grèce* écrite par Pausanias à l'époque d'Hadrien mais aussi sur chaque pierre gravée révélant un calendrier de cité ou confirmant une association de divinités dans un sanctuaire, sur un autel ou dans l'organisation d'un rituel sacrificiel. Exemples : à Delphes. À l'intérieur du grand temple d'Apollon, Pausanias a noté la présence d'un autel à Poseidon et d'autres témoignages précisent que deux divinités partageaient aussi le même espace : Thémis et Hestia. Passons en Achaïe : près de Patrai, dans la petite cité de Pharai, sur la place publique, un Hermès quadrangulaire et barbu se dresse à côté de l'autel d'Hestia, la divinité du Feu public. Par chance, dans ce cas, le couple Hermès-Hestia est mis en mouvement à travers un rituel divinatoire. Un peu plus loin dans la même cité, Pausanias tombe sur un champ couvert de pierres : trente piliers quadrangulaires, anonymes et non sculptés. Or, en certaines circonstances, les citoyens de Pharai se rendent en ce lieu jonché de pierres levées et « vénèrent les trente piliers en donnant à chacun le nom d'une divinité ». Allons vers Argos, cette fois en compagnie d'Eschyle. Arrivent les filles de Danaos pourchassées par leurs cousins depuis l'Égypte. Devant la Cité, s'élève une petite colline, comme un sanctuaire rempli de dieux. Certains sont immédiatement identifiés par la troupe des Danaïdes : Zeus, Hélios, le dieu Soleil, et Apollon. D'autres sont reconnaissables à des marques : le trident, c'est Poseidon ; Hermès, le caducée. Ils ont des autels communs. Comment sont-ils agencés ? par triades, par couples, par pentades ? Les combinaisons variables, et, d'un lieu à l'autre, nous les vérifions très clairement dans le cas des « Douze dieux » : tantôt, six couples, à Olympie ; tantôt, quatre autels de trois dieux, comme à Délos. Mais pourquoi pas deux fois six ou trois fois quatre ? Passons au calendrier d'Erchia (dème attique) publié en 1963. Col. A, 1. 44 et col. D, 1.33, le même jour du mois Elaphébolion : sacrifice à Sémélé ; sacrifice à Dionysos. Une chèvre, un collège de femmes, la viande est partagée, la peau revient à la prêtresse, ou *phora*, à consommer sur place. Précision ; « sur le même autel ». Autre association, en Gameliôn, D, 1.30 (avec B 37 et G 40) : sacrifice à Poseidon, même jour et même lieu que le sacrifice offert à Zeus Teleios et à Héra. Le lieu est le sanctuaire d'Héra et Erchia. Héra est en position d'hôte, d'une part. De l'autre, Poseidon est directement associé au couple protecteur du mariage. Comment et pourquoi ? Sur l'autel d'Amphiaraios, à douze stades d'Oropos, il y a dix-huit divinités sur une table d'autel, divisée en cinq parties. À Claros, en Asie Mineure dans le grand sanctuaire oraculaire d'Apollon, l'autel principal est, cette fois, partagé entre Dionysos et Apollon.

Le polythéisme se lit en Grèce sur le sol, sur les autels, dans les temples, dans les règlements sacrificiels, dans les représentations figurées. Les matériaux que la culture grecque offre aux historiens de la « religion », ce sont des agencements constitués, des relations organisées de deux ou de plusieurs puissances, des rapports d'opposition, de complémentarité explicites entre divinités. Le « structuré » est une donnée immédiate. Le panthéon grec, comme on l'appelle, est riche en groupements des dieux, en énoncés de hiérarchie, en figures de symétrie,

d'antagonisme et d'affinités. Ces données factuelles constituent les structures élémentaires des panthéons poliades et des groupements aussi bien locaux que panhelléniques. Dumézil a raison de dire, aujourd'hui encore : il faut d'abord cueillir les structures indigènes, à fleur de peau, sur le sol grec.

En choisissant de travailler sur les groupements et les configurations de puissances divines, l'anthropologue-historien du polythéisme se tient au plus près de l'observation de ce que ses collègues hellénistes se plaisent à appeler « les faits religieux ». Tandis que l'approche monographique encouragée par la paresse universitaire conduit à méconnaître le système des relations sous-jacent à ce que l'érudition allemande range depuis toujours sous la rubrique « associations ». En revanche, l'analyste attentif aux éléments « structurés » par les pratiques et par les représentations des Grecs est incité, en notant les récurrences entre les associations et les groupements, d'un bout à l'autre de l'antiquité, à prendre en compte l'histoire longue du système polythéiste. Il est ainsi porté à mettre entre parenthèse le modèle « dumézilien » de dieux individualisés ayant un seul mode d'action spécifique, tout en disposant de domaines d'activité nombreux et hétérogènes. Au lieu de classer, ne convient-il pas d'expérimenter, de se livrer à un certain nombre de manipulations afin d'explorer les sens possibles de ces articulations et de ces regroupements ?

L'anthropologue-historien des systèmes polythéistes doit être un microanalyste, et dans chacune des configurations observées se montrer attentif au plus concret : aux choses, aux gestes, aux objets comme aux situations. Un dieu comme Apollon, impliqué en de si riches groupements, témoigne de ce rapport immédiat au concret, dans ses cultes, dans ses rituels, dans ses épithètes. Pendant des siècles, et partout en Grèce, il est qualifié d'*Aguius* : dieu des chemins, des routes, de la voirie. Il ouvre la voie, il marque les chemins avec des pierres, par exemple, celles qui sont portées, véhiculées par ses prêtres de Milet, au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, dans la procession de 17 km reliant les portes du sanctuaire milésien aux portes du sanctuaire d'Apollon de Didymes. Donc des pierres dressées le long des rues, des pierres portées, processionnées, en même temps qu'Apollon, lui-même, reçoit une présence figurative et cultuelle à travers un pilier. *L'Hymne homérique à Apollon*, texte archaïque et capital, raconte longuement comme le dieu, né à Délos, aménage l'espace, pose le pied, revient sur ses pas, fabrique du territoire, organise l'espace à travers sa maîtrise de la voirie. Tout un vocabulaire concret attend l'interprète : mettre le pied sur, défricher-débroussailler, poser-fonder. Car Apollon commence par défricher la brousse, il balise son itinéraire à travers « la forêt primitive » (*hylè* qui signifiera plus tard la matière). Mieux, Apollon construit ses routes et, arrivé à Delphes, Apollon, déjà urbaniste, pose des fondations de pierres, il fait se lever les murs, il fait placer la pierre de seuil. Il est architecte et fondateur, au sens fort, sur les chemins d'Apollon, qui croisent ceux d'Hermès et les

carrefours d'Hécate ainsi que les sanctuaires de Poseidon, il y a des pierres portées, véhiculées, qu'il faut poser et fixer en certains lieux. Il y a aussi des seuils à poser, à franchir, à défendre ; des portes à construire, à protéger, à ne pas franchir ; des enceintes à tracer, des limites à dessiner.

Que fait un microanalyste devant ces pierres et ces portes ? Il ne perd pas de temps à se demander si nous n'avons pas là les « preuves » du passage de l'aniconique à la figuration anthropomorphique. L'Apollon du Belvédère coexiste sans états d'âme avec un Apollon-pilier ou en forme de pierre conique comme le banal *aguiens*. Le microanalyste sait par les listes d'épithètes et le relevé des agencements que le dieu Hermès, petit frère d'Apollon, partage avec le dieu de Délos, de Delphes ou de Mégare une série de qualités, ouvrant sur les portes et les chemins, sur les seuils et sur les pierres, sur les enceintes et sur les autels, sans parler de la musique, de ses instruments ou encore de la parole et de ses effets. Voilà le champ d'expérimentation et le domaine des manifestations qui l'attend. À lui encore de continuer en direction des puissances de la stabilité et de la fondation, des modalités du commencement et de la fonction des textes, en s'interrogeant d'abord sur les relations majeures et complexes avec son oncle Poseidon et d'autres puissances si présentes dans le temple de Delphes, comme Hestia et Thémis.

Par manipulations de type expérimental, nous entendons les opérations qui visent à explorer des mécanismes de pensée, ceux que proposent le tracé d'une rue, le pas franchissant un seuil, les gestes de la séparation associée à la purification. Il faut donc se donner la liberté de démonter et remonter ce que Geertz nomme « des logiques partielles de pensée ». Plus précisément, selon les suggestions de Gérard Lenclud, il s'agit de voir comment « l'adoption d'un élément de pensée, d'une règle d'action contraint à des choix... », quelles sont « les contraintes de configuration à l'œuvre » dans tel ou tel domaine de la culture analysée. Microanalyse, certes, car au lieu de choisir entre deux portraits-robots d'un dieu comme Apollon – dieu de la supériorité morale ou dieu violent et terrible –, l'analyse va fragmenter, focaliser sur des détails. Plus il va restreindre le champ de la comparaison – entre le pied d'Hermès et le talon d'Apollon, par exemple –, plus il va trouver des différences, de distinctions possibles entre plusieurs autres puissances convoquées pour l'occasion. Il est immédiatement utile de faire réagir Poseidon, Héraclès ou Hestia devant une pierre ou un seuil. Il est sûrement profitable d'en faire autant pour Pan, pour Arès, l'Arès à la borne, le dieu de l'affrontement violent.

Manipulations, disions-nous, plus qu'expérimentation selon le sens commun, car cette dernière exige aussi bien la répétition des phénomènes livrés à l'observation que la possibilité d'intervenir sur les conditions de l'expérience. D'évidence, historiens et anthropologues sont voués à l'analyse de configurations qui ne sont jamais réitérées intégralement dans le cours de l'histoire. En revanche, une culture interrogée dans la profondeur

de sa durée présente le plus souvent des récurrences formelles dans des contextes à variations qui offrent à l'observateur de l'ensemble un spectre de configurations assez riche pour explorer les transformations des éléments qui les composent. C'est donc bien sur toute l'étendue du champ polythéiste et dans la totalité de la culture grecque que l'analyste procédera aux manipulations expérimentales que nous venons d'évoquer. Deux objections doivent ici être clairement mesurées : selon l'une, il n'y aurait de dieux que locaux et de panthéons que singuliers. Les dieux « panhéliques » seraient artificiels en regard des vraies « réalités » qui seraient cantonales, sinon vicinales. Si les « contextes » avec la complexité des lieux et des situations sont les données essentielles de l'analyse dans le domaine polythéiste, rien ne justifie le déni des récurrences de dieux, d'épithètes, de cultes entre le monde grec contemporain de l'épopée homérique et celui de l'époque de Porphyre. Entre le VIII<sup>e</sup> siècle avant et le III<sup>e</sup> siècle de notre ère, les Grecs ont même langue et mêmes dieux. Constat qui n'évacue ni les variations de formes ou de configurations, ni les changements évidents de l'histoire. La seconde objection semble mineure en regard de la précédente. Elle vient d'une vision élitiste de la culture : à savoir que la culture des Grecs serait faite d'œuvres singulières et des grands textes qui sont à nos programmes depuis le IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère pour Athènes et ses héritiers. C'est à partir de ces grandes œuvres que nous pouvons atteindre les hautes figures des dieux les mieux individués. L'approche herméneutique renforce ici la tradition des philologues, et, en France, des « littéraires » : les monographies séparées de différents dieux, chacun enclos dans la thèse qui lui est consacrée, vont dans le sens de la juxtaposition des dieux individués et de l'indifférence à tout ensemble de relations entre puissances divines au cœur de la culture grecque. Aucune culture, répondrons-nous, ne se présente comme la somme de singularités closes ni comme la juxtaposition de traits locaux. Elle n'est pas davantage réductible à un choix de grandes œuvres qui seraient séparées et séparables de manières communes de penser, de sentir, de manger, de parler de soi et des autres. Sur dix à douze siècles, de même que les pratiques sacrificielles et alimentaires se maintiennent entre cités jalouses de leur autonomie, les dieux en solidarité et en configurations se reproduisent, se répètent mais avec les variations de toute culture vivante.

Dans cette approche expérimentale d'un système polythéiste, la culture doit être saisie dans sa totalité : à la fois dans sa diversité et dans la pluralité de ses figures au cours de l'histoire. Comme un lecteur de « mythes » attentif à chaque contexte ethnographique, l'analyste d'un ensemble polythéiste doit tout connaître, ou, du moins, ne rien ignorer des ressources documentaires disponibles : les centaines d'inscriptions nouvelles, les règlements culturels et calendriers de demeures ou de cités, l'ensemble des données textuelles ou figurées qui nous informent sur tous les aspects des puissances divines, mais tout autant les écrits sur les plantes, les animaux, les pierres ou les foudres, toutes les informations connues sur les objets, les fêtes, les institutions impliquées dans la vie des cités grecques et dans le déploiement de la culture grecque. L'analyse dispose

ainsi d'une multiplicité de contextes en leur complexité locale pour voir, à chaque fois, « comment cela marche ». Historien et anthropologue, l'un et l'autre sans s'offusquer, l'interprète des ensembles et des pratiques polythéistes doit « se brancher sur le réseau culturel » grec, en l'occurrence, devenir si familier avec cette culture qu'il pourrait « faire » comme s'il en était tout en sachant qu'il n'en fait pas vraiment partie. D'une certaine manière, l'interprète manipulateur fait l'hypothèse qu'il peut acquérir la compétence culturelle sans laquelle il ne pourrait avoir accès en profondeur au système polythéiste, et, plus précisément, à ce tissu de pratiques, de récits et de manières de dire et de penser l'entrelacs des objets, des choses, des situations connectées aux différentes facettes des puissances divines mises en circulation par la culture.

### Activités et publications

- Responsable du GDR « Histoire et anthropologie, approches comparatives », le Directeur d'études a, dans la mesure de ses moyens, conduit les enquêtes collectives inscrites au programme : tant dans la comparaison des régimes d'historicité, avec l'aide de F. Hartog (EHESS) et de G. Lenclud (CNRS), que dans l'analyse des pratiques des systèmes polythéistes, avec J. Scheid (EPHE) et J.-L. Durand (CNRS), et enfin, dans la comparaison entre pratiques d'assemblée et modèles du politique grâce à la collaboration de M. Abélès (CNRS) et de G. Charachidzé (Inalco-EPHE).

- Invité à Johns Hopkins, au cours du printemps 1995, il a proposé une série de séminaires sur les modèles de la parole dans la Grèce archaïque. À cette occasion, il a entrepris de discuter les différentes approches d'un même objet à partir d'une analyse anthropologique et d'un point de vue herméneutique.

- Conférence au Center for Hellenic Studies de Washington D. C., en mars 1995 : « To Experiment in the Field of Ancient Polytheisms ».

- Séminaire entre Lausanne et Genève sur quelques problèmes d'historicités comparées, janvier 1995.

### Publications

• *La Déesse Parole. Quatre figures de la Langue des dieux*, éd. M. Detienne et G. Hamonic, Flammarion, Paris, 1995, 117 p.

• *Les maîtres de vérité dans la Grèce Archaïque*, éd. nouvelle avec en ouverture « Retour sur la bouche de vérité » (p. 1-31), Pocket-Agora, Paris, 1995, 206 p.

• *Dionysos, Göttliche Wildheit*, éd. nouvelle, Deutcher Tascenbuch Verlag (DTV), München, 1995.

• L'Orphée de la Mer Noire, dans *Les métamorphoses d'Orphée*, éd. C. Camboulises et M. Lavallée, Strasbourg-Bruxelles, 1995, p. 12-17.