

LE RELIGIEUX ET LE POLITIQUE EN GRÈCE ANCIENNE (II) *

Déméter et Koré dans le panthéon athénien

J'ai étudié dans un premier article, en m'appuyant sur la place dans la cité athénienne des cultes des Deux Déesses, la façon dont le religieux et le politique se confondaient à l'époque classique, si l'on donne au mot « politique » son sens le plus large qui fait référence non seulement aux institutions de la cité, mais à tout ce qui relève de la πόλις, et notamment les pratiques sociales et religieuses de la communauté civique. En appliquant cette proposition aux cultes de Déméter j'ai voulu montrer d'une manière concrète les différents niveaux de son implication dans les cultes d'une déesse qui, à côté d'Athéna, la déesse poliade, joue un rôle de choix dans les rapports entre politique et religion à Athènes ; comment ses différents cultes étaient décisifs pour la vie de la cité, de ses institutions, de ses familles et des individus qui les composaient ; comment aussi les mythes qui s'y rattachent jouaient un rôle actif dans la mise en place de l'image que la cité construisait d'elle-même. Poursuivant dans un premier temps cette étude à propos d'un épisode de la chute des Trente Tyrans dans le récit de Xénophon, je m'attacherai ensuite à mettre en évidence la place des Deux Déesses dans le panthéon de la cité.

Cléocritos, le « héraut des mystes à la belle voix »

Je prendrai pour exemple de la façon dont le politique s'invite à propos des déesses éleusiniennes, un épisode bien connu de la fin de la guerre du Péloponnèse, au moment du soulèvement des démocrates contre la tyrannie des Trente. Xénophon donne longuement la parole à Thrasybule qui exhorte les troupes démocrates avec lesquelles il s'est emparé du Pirée et

* Un premier article, traitant de Déméter et de Koré en Attique et de leur rapport avec les vicissitudes politiques et l'image de la cité, est paru sous le titre « Le religieux et le politique : Déméter et Koré dans la cité athénienne » dans P. SCHMITT PANTEL et F. DE POLIGNAC (éd.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, 2007, p. 57-82.

s'apprête à affronter les gens de la ville, les partisans des Trente, qui marchent contre eux :

Les armes à la main, nous sommes devant eux ; et les dieux, qui nous avaient vus alors arrêtés au lit, à table, à l'Agora, certains d'entre nous bannis quand, bien éloignés de mal faire, ils ne se trouvaient même pas à Athènes, les dieux maintenant combattent visiblement avec nous. En plein beau temps, ils font la tempête, au moment où nous en avons besoin [...] ¹,

allusion à la tempête de neige qui a fait fuir les Trente devant la place de Phylé. Suit un plan de bataille qui détaille les avantages du terrain pour la position des gens du Pirée. La bataille elle-même est quasiment escamotée par Xénophon. Il est seulement dit que ceux du Pirée, les démocrates, sont vainqueurs, après la mort de leur devin qui s'est en quelque sorte offert en victime propitiatoire en se jetant le premier au-devant de l'ennemi, après avoir recommandé à la troupe de ne pas avancer avant que l'un d'eux ne tombe mort ou blessé, condition de la victoire. Les pertes sont mesurées : soixante-dix morts seulement, parmi les gens de la ville, plus deux membres des Trente dont Critias, le plus acharné, mais surtout : « Aucun citoyen mort ne fut dépouillé de ses vêtements », et, dès la fin de la bataille et les morts échangés par convention, « beaucoup de gens des deux partis se rencontrèrent et s'entretenirent ». Tout est donc fait, dans le récit de Xénophon, pour souligner la légitimité du combat, garantie par l'engagement des dieux auprès des démocrates, et pour réduire les conséquences de l'affrontement fratricide auquel les démocrates sont contraints.

À l'appel ardent aux armes de Thrasybule à l'adresse des démocrates avant l'engagement : « Nous ferons payer à ces gens-là les outrages que nous avons reçus », succède, après la bataille, un second discours, qui ne s'adresse plus aux gens du Pirée, mais à ceux de la ville, qui viennent d'être battus. C'est Cléocritos « le héraut des mystes qui avait une très belle voix » qui prend la parole pour leur rappeler ce qui fait d'eux tous, gens de la ville et gens du Pirée, des concitoyens ². Le premier point qu'il évoque, c'est la communauté de culte, qui se prolonge dans les pratiques civiques collectives et dans la guerre :

Nous avons participé avec vous aux cérémonies les plus augustes du culte, aux sacrifices et aux fêtes les plus belles, nous avons dansé dans les mêmes chœurs, fréquenté les mêmes écoles, servi dans les mêmes rangs, nous avons supporté avec vous bien des dangers sur terre et sur mer [...]

Pour finir, Cléocritos évoque les relations de parenté, d'alliance et d'amitié qui unissent beaucoup d'entre eux. C'est au nom de l'ensemble de ces liens

1. Xénophon, *Helléniques*, II, 4, 13 (trad. J. Hatzfeld).

2. Xénophon, *Helléniques*, II, 4, 20.

que Cléocritos fait appel à la réconciliation, dont seront seuls exclus les Trente, coupables d'avoir provoqué « la guerre la plus affreuse, la plus pénible, la plus sacrilège, la plus odieuse aux dieux et aux hommes en nous opposant les uns aux autres ».

Dans « L'oubli dans la cité », N. Loraux, analysant cet épisode de 403 qui s'achève par une amnistie générale, observe que l'invention de l'amnistie par la démocratie de la fin du siècle de Périclès, se fait « avec les outils conceptuels d'une longue tradition, indissociablement politique et religieuse » que l'historienne suivra, depuis les deux cités de l'*Iliade* jusqu'à l'Athéna d'Eschyle exhortant les Érynyes, et à travers elles, les Athéniens, à ne pas cultiver « la guerre à l'intérieur de la cité »³.

C'est un parcours un peu différent que je veux suivre. Je partirai de la qualité de Cléocritos « héraut des mystes à la belle voix » en me demandant quelle valeur a cette précision dans le récit de Xénophon. Il n'est pas indifférent en effet que la parole de celui qui va contribuer d'une façon décisive à la fin des combats et à la réconciliation finale, soit placée sous le signe d'Éleusis⁴. Cléocritos, qui, pour une fois, n'est pas un héraut anonyme, est présent sur le champ de bataille, peut-être, sans que Xénophon ait besoin de le préciser, parce que c'est lui qui a été chargé par les démocrates de demander la trêve qui a permis de relever les morts⁵. Mais le fait qu'il soit désigné par sa fonction de héraut des mystes, le crédite du prestige du héraut dans la cité, « la voix commune de la patrie » pour reprendre Démosthène⁶. En même temps, le héraut sacré, le ἱεροκῆρυξ, celui qui est chargé de l'initiation préliminaire des mystes, le porte-voix du roi dans ses fonctions religieuses, est aussi celui qui proclame l'ouverture des Mystères le premier jour de la fête (ἄγυρμός), le 15 de Boedromion et prête sa voix à l'hiérophante et au dadouque pour la πρόρρησις qui ordonne à ceux dont la voix n'est pas intelligible (aux étrangers qui ne parlent pas grec) et à ceux qui n'ont pas les mains pures (les meurtriers) de s'éloigner

3. N. LORAUX, *La Cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, 2005, p. 13-42.

4. Éleusis qui est par ailleurs le lieu de repli que se sont choisis les Trente.

5. C'est en effet une des fonctions des hérauts, cf. C. GOBLOT CAHEN, *Les hérauts grecs et la genèse du politique*, thèse de l'Université de Paris I, 2005 ; sur Cléocritos, cf. p. 198 et note 3.

6. Dans le discours *Sur la Couronne*, 170 : « Car la voix que le héraut fait entendre sur l'ordre des lois doit être regardée comme la voix commune de la patrie », à propos du héraut qui, à l'assemblée, distribue la parole. « Le héraut est celui auquel revient, ne serait-ce que fictivement, le rôle d'incarner l'unanimité civique [...] Il est celui qui, dans la "cité divisée", toujours menacée par la *stasis*, conjure en permanence le spectre du dissentiment », C. GOBLOT-CAHEN, *op. cit.* (n. 5), p. 425-426.

de la foule des candidats à l'initiation ⁷. Son rôle dans le sanctuaire et à l'extérieur comme représentant du culte éleusinien donnait nécessairement un poids particulier à ses paroles. C'était aussi rappeler ce lien supplémentaire entre les citoyens que crée l'initiation, que tant d'entre eux partageaient et qui faisait au plus haut point partie de ces « augustes cérémonies » évoquées par Cléocritos ⁸. À travers l'enfant du foyer (παῖς ὄφ' ἐστίας) initié au nom et aux frais de la cité, désigné par tirage au sort sur la liste des enfants inscrits par « ceux qui le voulaient » parmi les citoyens, les Athéniens pouvaient se sentir tous « fils d'Éleusis » ⁹.

À l'exhortation de Cléocritos qui, dans un premier temps, a pour effet le retour des partisans des Trente dans la Ville, mais aussi leur appel à Sparte, répond bientôt la réconciliation finale assortie de l'amnistie officielle que sanctionne la montée en armes des gens du Pirée à l'Acropole, et le sacrifice à Athéna ¹⁰. Après quoi, on peut convoquer l'Assemblée. Aux deux extrémités de ce chemin vers la réconciliation, semblent se répondre, l'intervention décisive du héraut des mystes qui, de fait, met fin à la lutte fratricide, et l'hommage en armes à la déesse guerrière qui veille sur l'intégrité de la cité contre l'ennemi extérieur.

Certes, ni Déméter, ni Éleusis ne sont explicitement désignés ; c'est pourtant de cette double référence, implicite à Éleusis d'un côté, explicite à l'Athéna acropolitaine de l'autre que je partirai pour analyser la dimension politique des cultes de Déméter en Attique, et le statut de la déesse par rapport à quelques-unes des autres divinités qui veillent sur la cité et reçoivent l'hommage de ses citoyens à l'occasion des « cérémonies les plus augustes du culte ».

D'un côté l'Athéna guerrière qui veille en armes au centre de la cité, depuis son sanctuaire de l'Acropole, de l'autre, la Déméter éleusinienne et son sanctuaire éloigné qu'une fois par an une procession relie à son annexe de la ville : l'Ἐλευσίνιον au pied du rocher sacré. L'*Hymne* de Callimaque

7. G. E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, p. 247-248.

8. Dans la *Lettre VII*, Platon parle avec dédain, pour l'opposer aux liens créés par la philosophie, de « cette solidarité courante qui fait la plupart des amis », celle qui résulte des rapports d'hospitalité et qu'entraîne le fait d'être « mystes » et « époptes » (334 b).

9. Sur le παῖς ὄφ' ἐστίας, voir K. CLINTON, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries* (Transactions of the American Philosophical Society), Philadelphia, 1974, p. 98-100 ; inscription datée du deuxième quart du IV^e siècle et trouvée près de l'Ἐλευσίνιον, à Athènes.

10. Xénophon, *Helléniques*, II, 4, 39.

la salue comme « Très Féconde et Très Nourricière » avant de terminer en la priant de garder la ville dans la concorde et le bonheur. « Produis tout ce qui vient de la terre ; fais croître le bétail, donne-nous les fruits, et les épis et les moissons ; fais croître aussi la paix : qui a semé qu'il moissonne aussi [...] »¹¹. Lorsque, thesmophore, Déméter est célébrée pour avoir donné des lois aux hommes, il s'agit des lois primordiales et fondatrices des cités, telles les lois du mariage que les épouses des citoyens célèbrent à l'occasion des Thesmophories. Athéna quant à elle veille sur les institutions d'Athènes, sa cité, qu'elle instaure au besoin elle-même, comme le tribunal de l'Aréopage dans la tragédie d'Eschyle. Lorsque l'ennemi barbare menace l'existence même d'Athènes et le cœur de son territoire, Athéna en promet et en assure la permanence par la repousse de l'olivier sur le sol même du rocher sacré¹². Dans le même temps, la plaine d'Éleusis suscite une armée d'êtres surnaturels, formant un nuage de poussière et l'Athénien Dikaios, qui en est témoin, reconnaît dans leur chant l'Hymne d'Iacchos « que l'on chante pendant les Mystères » pour honorer les Deux Déesses. Dans cette armée quittant Éleusis « pour secourir Athènes et ses alliés », il voit la perte certaine du Roi perse¹³. Ces êtres surnaturels émanant du sol même de l'Attique rappellent la dimension chthonienne des déesses et les pouvoirs particuliers de Déméter sur les morts. Ne les appelle-t-on pas *δημήτριοι* ? Ainsi chacune des deux déesses opère selon son mode d'action propre, concourant également à la perpétuation et à la permanence de la cité.

D'Éleusis à Athènes

Par ailleurs, des relations rituelles tissent des liens entre les divinités, renforçant l'efficacité de la protection qu'elles accordent à la cité et à ses citoyens. La rencontre des déesses éleusiniennes et d'Athéna s'accomplit solennellement, dans sa forme rituelle, lorsque le *φαιδωντής*, membre du clergé d'Éleusis¹⁴, apporte à la prêtresse d'Athéna, sur l'Acropole, l'annonce de l'arrivée de la procession menée par les prêtresses des Deux Déesses. Ainsi sont mises en scène les relations entre les deux cultes et les deux divinités de l'Acropole et d'Éleusis, à l'occasion du séjour dans

11. Callimaque, *Hymne à Déméter*, v. 139-140 (trad. E. Cahen).

12. Hérodote, VIII, 55.

13. Hérodote, VIII, 65.

14. Membre du clergé d'Éleusis, chargé, entre autres tâches, du polissage des statues, cf. G. E. MYLONAS, *op. cit.* (n. 7), p. 235-236 et K. CLINTON, *op. cit.* (n. 9), p. 95.

l'Ἐλευσίνιον de la Ville, des ἱερά, les objets sacrés conservés à Éleusis¹⁵. Est-ce une manière de marquer la dépendance du culte d'Éleusis par rapport à Athènes, par l'intermédiaire de sa déesse poliade ? Ce serait un argument supplémentaire rejoignant toute une tradition savante pour laquelle un culte éleusinien indépendant aurait été annexé en même temps qu'Éleusis au VII^e siècle¹⁶. C. Sourvinou-Inwood propose quant à elle de voir, dans le réaménagement du sanctuaire à l'époque de Solon une transformation de l'espace liée au remaniement du culte, de culte agraire devenant culte à mystère, dans le contexte d'une crise religieuse profonde qui touche aux croyances relatives à la mort¹⁷. Mais R. Osborne suggère, en s'appuyant sur la documentation archéologique, qu'Éleusis appartient à l'Attique aussi loin que l'Attique constitue une entité et que le culte éleusinien est athénien aussi loin que l'on peut remonter dans les Temps obscurs. La question de la prise de contrôle par Athènes ne se poserait ainsi même pas¹⁸.

S'il est difficile de trancher, faute d'arguments décisifs dans l'un ou l'autre sens, on peut observer d'une part, qu'il existe des discordances entre l'*Hymne* et le culte éleusinien d'époque classique, qui vont dans le sens d'une autonomie du culte éleusinien à haute époque¹⁹ ; d'autre part que l'intérêt grandissant d'Athènes pour Éleusis s'affirme à travers, notamment, les transformations monumentales d'Éleusis à l'époque solonienne, puis sous Pisistrate. Mais, comme le fait observer François de Polignac, « autonomie culturelle et dépendance politique peuvent coexister à différents degrés d'implication »²⁰.

15. G. E. MYLONAS, *op. cit.* (n. 7), pour les différentes phases du déroulement des Mystères, telles qu'on peut les reconstituer. Pour la rencontre de la prêtresse d'Athéna, cf. p. 246 et *Sylloge*⁴, vol. II, n° 885, l. 16-17.

16. Cf. N. J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1998² [1974, p. 4-12].

17. C. SOURVINOU-INWOOD, *Reading Greek Death*, Oxford, 1996 ; *eadem*, « Reconstructing Change: Ideology and the Eleusinian Mysteries », dans M. GOLDEN, P. TOOHEY (éd.), *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization and the Ancient World*, London - New York, 1997, p. 122-164 ; *eadem*, « Festival and Mysteries: Aspects of the Eleusinian Cult », dans M. B. COSMOPOULOS (éd.), *Greek Mysteries*, London, 2003, p. 25-49.

18. R. OSBORNE, « The Politics of Sacred Space in Attica » dans S. E. ALCOCK et R. OSBORNE (éd.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, 1996, p. 143-160 (148-154) ; cf., dans le même sens, R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford, 1996, p. 25.

19. Ainsi, l'absence du nom de Kéryx ou de la mention d'une procession reliant Athènes à Éleusis, ou encore l'importance prise par Triptolème à Athènes à partir du milieu du VI^e siècle. Cf. N. J. RICHARDSON, *op. cit.* (n. 16), p. 6-12.

20. F. DE POLIGNAC, « Sanctuaires et société en Attique géométrique et archaïque : réflexion sur les critères d'analyse », dans A. VERBANCK-PIÉRARD, D. VIVIERS (éd.),

Il reste qu'à l'époque classique, et dès la fin de l'époque archaïque, le culte d'Éleusis se trouve dans un rapport étroit avec les cultes fondateurs de l'identité civique²¹. Ainsi, l'organisation des Mystères relève du roi qui a par ailleurs en charge « tous les sacrifices traditionnels (τάς πατρίους θυσίας) »²². Le roi, en tant que responsable de la célébration des Mystères, la première de ses fonctions, réunit les candidats à l'initiation le 15 Boédromion en ἀγυρμός à la Στοά Ποικίλη²³ ; le 17, il célèbre probablement un grand sacrifice à Athènes en l'honneur des Deux Déeses dans l'Ἐλευσίτιον ; le 19, il règle, avec les épimélètes la procession solennelle qui reconduit les objets sacrés à Éleusis ; le 20, il offre un deuxième grand sacrifice, cette fois, dans le sanctuaire d'Éleusis, en l'honneur de Déméter, de Koré et des autres dieux éleusiniens, juste avant que les initiés reçoivent la grande révélation²⁴. Entouré des quatre épimélètes, dont deux sont choisis dans les familles sacerdotales d'Éleusis, un parmi les Eumolpides, un parmi les Kérykes, il offre des prières en faveur d'Athènes et de son peuple. Enfin, c'est à l'Ἐλευσίτιον d'Athènes que le Conseil des Cinq cents se rassemble, après la fête, pour juger de son déroulement, selon le rapport de l'archonte-roi, en application d'une loi qui remonte à Solon, d'après le témoignage d'Andocide²⁵.

Cependant, les traditions mythiques qui rappellent l'ancienne rivalité entre Éleusis et Athènes, pour mieux célébrer leur dépassement, se trouvent relayées par Pausanias lorsqu'il évoque le tombeau d'Eumolpos, l'ancêtre des Eumolpides, qu'il présente comme un fils de Poséidon. Roi de Thrace, Eumolpos est appelé par les Éleusiniens, un combat oppose les Éleusiniens aux Athéniens et s'achève par la mort d'Érechtée, roi d'Athènes et d'Immarados, fils d'Eumolpos²⁶. La guerre prend fin sur un accord postu-

Culture et Cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque, Bruxelles, 1995, p. 75-101.

21. Sur cette question des rapports entre Athènes et Éleusis, cf. C. GOBLOT-CAHEN, *op. cit.* (n. 5), p. 204 et s., à propos du rôle qu'y joue le γένος des Kérykes. Elle conteste la thèse traditionnelle et note « l'imbrication des Mystères dans l'ensemble des rites du calendrier athénien ». Cf. S. SOURVINOU-INWOOD, art. cité (n. 17), 1997, p. 122-164 ; sur la place des Mystères dans « les structures de la vie religieuse », cf. R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005, p. 342-343.

22. Aristote, *Constit.*, LVII, 1.

23. Hésychius, s.v. ἀγυρμός.

24. Sur les fonctions du roi dans les Mystères, cf. P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1982² [1949].

25. Andocide, *Sur les Mystères*, 111-112 ; cf. aussi G. E. MYLONAS, *op. cit.* (n. 7), p. 250 et 260, et H. W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, London, 1977, p. 63 et 69.

26. Pausanias, I, 38, 3.

lant que « désormais, les Éleusiens seraient soumis en tout aux Athéniens, sauf pour la célébration des mystères qu'ils accompliraient sous leur propre responsabilité » ; quant à la distribution des sacerdoce, Pausanias précise, en se réclamant de l'*Hymne à Déméter* que « les cérémonies sacrées des deux déesses furent accomplies par Eumolpos et les filles de Celeos ». En fait, dans la version de l'*Hymne homérique* que nous possédons, Déméter enseigne « les rites augustes » aux quatre « rois justiciers » : Triptolème, Dioclès, Eumolpe et Céléé »²⁷. Pour d'autres traditions, rapportées par le scholiaste d'*Œdipe à Colone*, Eumolpos, le fondateur des mystères, appartient à la cinquième génération après celle de la guerre entre les deux cités. Sur la généalogie des Kérykes deux versions se juxtaposent : pour les uns, Kéryx était le plus jeune fils d'Eumolpos, et donc se trouvait du côté des Éleusiens, pour les autres, dont les Kérykes eux-mêmes, il était le fils d'Aglauros et descendait par elle de Cécrops, nous dit Pausanias, rapportant ainsi une version qui en fait un Athénien. Nous ne chercherons pas à trancher entre ces différentes versions, constatant seulement que les interprétations divergentes des savants modernes se trouvent faire écho à celles des Anciens.

Rencontres aux abords de la Voie sacrée

Suivons plutôt Pausanias sur la Voie sacrée qui mène d'Athènes à Éleusis pour nous arrêter, avant d'arriver aux Πειτοί, les « Courants » qui « formaient autrefois la frontière entre Éleusis et le reste de l'Attique », à un sanctuaire de Déméter et de sa fille, avec lesquelles sont honorés aussi Athéna et Poséidon²⁸. Il est situé au bord du Céphise, et à l'endroit même où Phytalos reçut Déméter dans sa demeure et reçut en échange à son tour le don du figuier, comme en témoigne l'épigramme qui orne son tombeau et que Pausanias transcrit. Or, un peu plus tôt, et sur la même route, Pausanias a mentionné un lieu-dit Skiron, lui aussi rattaché à la guerre légendaire entre les Éleusiens et les Athéniens et dont le nom s'expliquerait par celui de Skiros, un devin venu de la lointaine Dodone, soutenir les gens d'Éleusis, et qui fut tué au combat et enterré en ce lieu. Pausanias lui attribue aussi, complication ultime, la fondation du « sanctuaire antique d'Athéna Skiras au Phalère »²⁹.

Nous savons d'autre part qu'il y avait deux cultes distincts d'Athéna Skiras, confondus ici : celui de l'Athéna du Phalère, destinataire de la procession et de la fête des Oschophories, et l'Athéna du Céphise, associée

27. *Hymne homérique à Déméter*, v. 473-478.

28. Pausanias, I, 37, 2.

29. Pausanias, I, 36, 4.

à Poséidon dans le cadre des Skira. C'est la deuxième qui nous retiendra, le temps d'examiner ses rapports avec Déméter et Koré.

Dans quelle mesure en effet, la fête des Skira donne-t-elle lieu à une rencontre entre Déméter et le couple d'Athéna et Poséidon ? Une notice d'Harpocraton citant Lycurgue et Lysimachides, qui avait écrit sur les mois athéniens et leurs fêtes, nous apprend que la prêtresse d'Athéna, le prêtre de Poséidon et le prêtre du Soleil allaient en procession depuis l'Acropole jusqu'à un lieu nommé Skiron, à l'occasion de la fête des Skira³⁰. Mais σκίρον, selon Lysimachides, c'est aussi le nom du parasol sous lequel marchent les prêtres durant la procession. Voilà beaucoup d'explications concurrentes pour un seul mot, trop sans doute, comme le suggère R. Parker³¹ ; P. Ellinger part du paysage du « gypse », les σκίρα, caractéristique de cette région qui va des « roches skironiennes » entre Mégare et Corinthe, jusqu'à Salamine et au Skiron du Céphise, associé à la blancheur et à la sécheresse, pour rendre compte des différentes explications et exégèses anciennes construites autour de la fête des Skira « comme autant de facettes d'un ensemble qui ne redevient cohérent que considéré comme un tout »³². Pour R. Parker, l'affaire semble désespérée, car : [...] *all we have access to is the speculation of antiquarians who inhabited a different world*³³.

Mais avant de renvoyer à Athéna, les Skira apparaissent, dans la tradition classique, à travers quelques références littéraires allusives³⁴ et quelques inscriptions, comme une fête non pas d'Athéna mais de Déméter, célébrée par les épouses des citoyens, comme d'autres fêtes de femmes : Thesmophories et Haloa³⁵. Un calendrier du dème de Paiana énumère les fêtes qui ont lieu dans l'Ἐλευσίτιον et impliquent les divinités éleusiniennes : ce sont les Χλόια, les Ἐλευθεία, les Πηρόσια et les Σκίρα³⁶. Au Pirée, un décret du IV^e siècle énumère les Θεσμοφόρια, les Πληρόσια, les Καλαμαΐα et les Σκίρα comme autant de fêtes à l'occasion desquelles les femmes occuperont le Θεσμοφόριον, local pour leurs célé-

30. Harpocraton, s.v. Σκίρον ; Lysimachides, *FGrHist.*, 366F3.

31. R. PARKER, *op. cit.* (n. 21), p. 173-177.

32. P. ELLINGER, *La légende nationale phocidienne (BCH Suppl., 27)*, Paris, 1993, p. 76-86.

33. R. PARKER, *op. cit.* (n. 21), p. 177.

34. Aristophane, *Assemblée des femmes*, 18 : « Toutes les entreprises décidées par mes amies à la fête des Skira ». Cf. aussi la scholie à ce vers et *Thesm.*, 834-835.

35. Cf. A. BRUMFIELD, *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, New York, 1981, p. 156-175.

36. *LSS* 18, B 5-6.

brations³⁷. Or les trois premières sont attestées comme des fêtes consacrées à Déméter, de même que le sanctuaire du Θεσμοφόριον. Quelles que soient les limites de nos connaissances sur la nature et le déroulement de ces différentes fêtes, nous savons qu'elles jouaient un rôle déterminant dans l'intégration civique des femmes, notamment les Thesmophories, qui constituaient, entre autres, une reconnaissance de leur « citoyenneté culturelle »³⁸.

Une rencontre de Déméter avec une Athéna liée à Poséidon, dans des contextes qui soulignent la coopération à l'avantage de la cité entre des divinités jadis concurrentes et devenues alliées, renverrait aux rapports de Déméter avec les divinités de l'Acropole. C. Calame propose de voir dans le rite des Skira, « la rencontre entre les dieux tutélaires d'Athènes et ceux d'Éleusis », en un lieu frontalier, à la limite du territoire de la cité, où a lieu aussi la purification de Thésée. « Le Skiron représente le point de rencontre entre le cycle de production agricole protégé par Déméter et les fonctions civiques d'Athéna [...] au centre de la cité »³⁹. La fête des Skira avait lieu en plein été, le 12 du mois Skirophorion. Or, le Skiron était aussi, selon Plutarque, le lieu d'un des trois labours sacrés, souvenir du plus ancien ensemencement de l'Attique⁴⁰. Peut-être même, pour aller plus loin, le tout premier défrichement de la terre encore sauvage de l'Attique⁴¹ en un lieu symbolique, celui de la zone frontière entre la plaine d'Athènes et celle d'Éleusis⁴². Favorable au labour d'été (celui qui favorise le « rôtissage » des herbes des terres en jachère), le moment des Skira représente aussi la période idéale pour la construction et la mise sous abri, sous le signe de Poséidon Θεμελιούχος et Ἀσφάλειος⁴³.

37. IG II, 1177d.

38. L'expression est de F. de POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société. VIII^e VII^e siècles*, Paris, 1995² [1984], p. 90-91 ; R. PARKER (*op. cit.* [n. 21]), à propos de la fête des Skira, distingue nettement cet ensemble cohérent, des sources plus tardives et de leurs incertitudes.

39. C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, 1990, p. 341-343 ; mais R. PARKER, *loc. cit.* (n. 38), objecte la topographie des lieux ; le Skiron, proche d'Athènes, est situé loin de la frontière que Pausanias indique comme l'antique frontière entre Éleusis et l'Attique, au niveau des Πεῖτοι (les « Courants »), cf. Paus., I, 38, 1.

40. Plutarque, *Préceptes de mariage*, 144 a.

41. L'hypothèse est proposée par P. ELLINGER, *loc. cit.* (n. 32), p. 76-86.

42. Cf. la scholie à Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1059.

43. Hésiode, *Travaux*, 502-503 ; P. ELLINGER, *loc. cit.* (n. 32), à propos des Skira, du paysage du « gypse » et des différentes significations de σκίρον ; S. DARTHOU, *Poséidon en terre d'Athènes : un dieu entre séisme et fondation*, thèse ÉHESS, 2000, p. 147-152 ; sur Poséidon et Athéna aux skira, cf. aussi p. 319-321.

Si on accepte de prendre en compte la référence d'Harpocraton à Lycurgue et à Lysimachides⁴⁴, les deux prêtres, issus du même γένος des Étéoboutades, symbolisent, sous le même parasol, à l'occasion des Skira, la complémentarité cultuelle des deux divinités de l'Acropole, et la procession commémore aussi, chaque année, la réconciliation entre les deux cités d'Éleusis et d'Athènes, qui n'en font plus qu'une, à travers les deux champions d'Athéna et de Poséidon, que sont Érechtée et Eumolpe.

Alors ? Fête de femmes en l'honneur de Déméter ou fête et procession d'Athéna et de Poséidon en direction d'un temple dédié à Déméter ? Confusion de deux lieux sacrés, un temple de Déméter et un autre d'Athéna Skiras, disparu au temps de Pausanias mais dont le souvenir est demeuré à travers le nom du devin et fondateur Skiros ? La multitude des signes accumulés sur cet espace qui sépare Athènes d'Éleusis et leur redondance dans l'évocation des pouvoirs de Déméter, maîtresse des céréales, et des fruits nourriciers de l'Attique d'une part, et l'évocation des luttes ancestrales pour la maîtrise du pays entre les dieux et entre les hommes d'autre part, permet, au long des siècles, toutes les réinterprétations et toutes les contaminations.

Déméter a aussi, en Attique, des rapports plus directs avec Poséidon. On sait qu'il était honoré comme Πατήρ à Éleusis même où il dispose d'un temple qu'il partage avec Artémis Προπούλαια, non loin d'un temple de Triptolème⁴⁵. Pendant les Ἐλευσίνια, une fête locale en l'honneur de Déméter, il reçoit, semble-t-il, un bélier, en guise de sacrifice préalable, en même temps que d'autres divinités, notamment Artémis et Triptolème⁴⁶. Plutarque, dans le *Banquet des Sept Sages* parle de Poséidon Φοτάλμιος et de Déméter Προηροσία comme des puissances présidant à l'art de l'agriculteur⁴⁷. Favorisant la croissance des plantes par son pouvoir sur les eaux douces, il contribue à rendre la terre fertile. C'est pourquoi on peut souligner la complémentarité de Poséidon et de Déméter grâce au « pouvoir du dieu sur le jaillissement des eaux et la croissance des plantes »⁴⁸. Au double titre de dieu favorisant la végétation et de protecteur d'Éleusis au titre d'ancêtre d'Eumolpos, Poséidon se trouve légitimement associé au rôle de Déméter dans la reproduction et le renouvellement des produits qui

44. Harpocraton, s.v. Σκίρον.

45. Selon Pausanias, I, 38, 6.

46. *IG I 3*, 5.4, règlement du début du V^e siècle, cité par S. DARTHOUS, *loc. cit.* (n. 43), p. 149.

47. R. PARKER, *op. cit.* (n. 18), p. 199, n. 29 ; Plutarque, *Banquet des sept Sages*, 15, 158 d.

48. S. DARTHOUS, *loc. cit.* (n. 43), p. 150.

assurent la vie de la cité, dont, par ailleurs, il garantit la stabilité dans son association avec Athéna.

Déméter, Koré et Apollon

Deux autres dieux qui jouent un rôle civique et politique décisif rencontrent Déméter à divers moments de l'année, dans le cadre de cultes donnant lieu à d'importantes célébrations. Ce sont Apollon et Dionysos.

Pyanepsion, le mois d'une des grandes manifestations civiques destinées à honorer Apollon, les Pyanopsies, est aussi celui des Thesmophories, qui voient les femmes des citoyens athéniens se rassembler, au centre de la cité d'une part, dans divers dèmes de l'Attique d'autre part, pour honorer les Deux déesses et leur demander, à travers diverses activités culturelles et notamment des sacrifices, la fertilité du sol civique et la fécondité des femmes athéniennes. Mais là encore, le mode d'action et le public concerné diffèrent pour aboutir à une complémentarité à travers des modèles en apparence opposés.

Deux des grandes fêtes athéniennes d'Apollon, les Thargélies et les Pyanepsies ont une dimension agraire marquée⁴⁹. Dans l'ensemble complexe de cérémonies des 6 et 7 du mois Thargelion, de l'expulsion, le premier jour, des φαρμακοί, chassés de la ville avec toutes les souillures dont ils sont symboliquement chargés, à la marmite où l'on fait cuire les premiers fruits de l'année, c'est la protection du dieu sur les récoltes à venir et la croissance des nouveaux fruits qui semblent demandés. En Pyanepsion, le rameau d'olivier entouré de bandelettes qui sert de support à l'εἰρεσιώνη, qui, par les produits attachés à ses branches, renvoie à l'éventail des nourritures végétales, rappelle la nécessité d'implorer la bienveillance du dieu redoutable, dieu purificateur qui, seul, peut laver des souillures, condition préalable à la prospérité de la cité.

Les Pyanopsies du sept sont célébrées entre les Προηρόσια d'Éleusis, le 5 (fête préalable aux labours, annoncée à Athènes, dans l'Ἐλευσίνιον par l'hérophante et le héraut sacré – comme nous l'apprend le calendrier d'Éleusis) et l'ensemble des célébrations des Thesmophories⁵⁰, précédées des Στήνια, le 9, et qui s'étendent à leur tour jusqu'au 13 : Thesmophories d'Halimus, le 10, puis de la ville sur trois jours ; Ἐνοδος, le 11 ; Νηστεία, le 12 ; Καλλιγένεια, le 13. Célébration de la puissance céréalière de Déméter, divinité de la terre cultivée, les Thesmophories sont tout autant la fête des épouses entre elles, rassemblées pour honorer les deux

49. Cf. C. CALAME, *op. cit.* (n. 39), p. 289 et s.

50. Sur les Thesmophories, cf., par exemple, G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma, 1986.

déeses Thesmophores, celles qui ont apporté le mode de vie que garantit l'activité agricole. Le deuxième jour, jour de deuil qui rappelle la séparation de la mère et de la fille est suivi par la joie des retrouvailles, célébrées le jour de Καλλιγένεια, celui de la « belle naissance », consacré à un sacrifice et à un festin. Dans l'intervalle, le 7, toujours selon le calendrier d'Éleusis, l'hierophante et les prêtresses venus d'Éleusis participaient à la παννουχίς, la fête de nuit en l'honneur d'Apollon Πύθιος, dans son sanctuaire⁵¹.

Mais, dans le cadre de fêtes qui, par leur place dans le calendrier et par le caractère de certaines de leurs manifestations, renvoient au domaine « agraire », Apollon n'est pas une divinité agraire. S'il préside à la croissance des plantes et des hommes, c'est plutôt en les protégeant, en éloignant ce qui pourrait les contrarier. C'est bien ce que semblent confirmer les épithètes que l'on trouve en d'autres lieux appliquées au dieu archer : Ἐρυθίβιος, à Rhodes (contre la nielle), Παρνόπιος, contre les sauterelles⁵², Σμινθεύς, contre les mulots. C'est parce qu'il est ἄποτρόπιος que l'on place aux portes du temple et aux portes des maisons le rameau de l'εἰρεσιώνη. C'est de même sous le titre de προστατήριος et de πατρῶος que les prytanes lui offrent un sacrifice, le 7 du mois Pyanepsion. Dieu kourotrophe, il préside à l'accession des jeunes, les futurs citoyens, à la maturité. Quand il veut manifester son courroux, ce n'est pas par l'ἄκορπία, comme Déméter, mais par la peste, le fléau des cités, λοιμός toujours menaçant, comme le rappelle l'ἄϊτιον des φαρμακοί à Athènes⁵³.

Déméter, Koré et Dionysos

En tant que divinités présidant à la production de nourritures essentielles à la vie civilisée, Déméter et Dionysos bénéficient de cultes profondément enracinés dans les dèmes. Dionysos, à l'occasion des Dionysies rurales, Déméter comme destinataire de fêtes qui semblent rythmer la vie agricole : les Προηρόσια, les Χλόια, les Ἐνθεια, attestées par une loi sacrée du dème de Paiania ; le calendrier de Thorikos⁵⁴ atteste un sacrifice de prélabourage, des Χλόια célébrant les pousses vertes du printemps, les Ἐνθεια, consacrées à la fleur du blé. Enfin, les Καλαμαῖα attestées dans au moins deux dèmes et peut-être consacrées en plein été, à la période du

51. LSG n° 7 ; G. ROUX, *Ant. Class.* 35 (1966), p. 362-373.

52. Pausanias I, 24, 8.

53. *FGrHist.*, Suppl. B, vol. I, 653.

54. SEG 33, 147 ; R. PARKER « Festivals of the Attic Demes » dans T. LINDERS, G. NORDQUIST (éd.), *Gifts to the Gods*, Uppsala, 1987, p. 137-147.

glanage⁵⁵. À Éleusis, cette fête donne lieu à un sacrifice accompli par le démarque en l'honneur des Deux déesses⁵⁶.

Les deux divinités concourent à la production des nourritures qui président à la vie civilisée. Les céréales de Déméter et le pain, la vigne de Dionysos et le vin. Elles se rencontrent même à l'occasion comme patronnant la même plante : en l'occurrence le figuier. La figue, premier composant de la nourriture civilisée (ἡμερος τροφή), est considérée en Attique comme un don de Déméter. On a vu plus haut comment le héros Phytalos en avait été le dépositaire en remerciement de la déesse pour son hospitalité. C'est aussi pour remercier son hôte Icarios que Dionysos lui fait don de la vigne. Mais, comme toujours, le don du dieu est ambigu et commence par apporter le malheur, avant que le bienfait relève le malheur. Mais Dionysos est aussi lui-même, en tant que divinité de la végétation arbustive, considéré parfois comme inventeur du figuier dont il tire en certains endroits son épiclese (Dionysos Συκότης ou Συκίτης ou encore Μειλίχιος). La figue fait d'ailleurs partie des offrandes destinées au dieu à l'occasion des Dionysies rurales, à côté du vin, du bouc et du phallus. De même, le premier prix attribué à Sousarion à l'occasion du premier concours de comédie à Athènes (début du V^e siècle) consistait en une mesure de vin et un panier de figues⁵⁷. Les deux divinités s'adressent aussi, chacune à sa manière, à une clientèle féminine. Les femmes accomplissent en leur honneur des mystères dans le cadre de cérémonies regardées avec suspicion par les hommes qui restent à la porte des sanctuaires dans cette occasion.

À Athènes, lors du deuxième jour des Anthestéries, l'épouse de l'archonte-roi est donnée en mariage à Dionysos et elle célèbre avec les quatorze γεραραί, qui l'entourent, les Ἰοβάκχεια et les Θεοίγια, après avoir prononcé des serments et attesté de leur pureté, autant de rites secrets au bénéfice de la cité. Mais c'est le héraut sacré d'Éleusis, le ἱεροκῆρυξ qui détient la formule sacrée du serment prononcé par la βασίλινα et les γεραραί qui l'entourent pour la circonstance et accomplissent sur autant d'autels les rites mystérieux concernant le mariage sacré⁵⁸.

Quant aux Deux déesses d'Éleusis, elles accueillent Dionysos dans leur sanctuaire ; c'est dans le temple de Dionysos que les décrets du dème sont

55. Hypothèse proposée par A. C. BRUMFIELD, *op. cit.* (n. 35), p. 151.

56. *IG II 2 949*.

57. C. CALAME, *op. cit.* (n. 39), p. 298, et n. 19, p. 378.

58. Pseudo-Démotène, *Contre Néera*, 78 ; cf. P. CARLIER, *op. cit.* (n. 34), p. 332-333.

exposés⁵⁹. Dionysos est aussi un initié d'Éleusis, comme Héraklès et les Dioscures. Il apparaît sur diverses images éleusiennes du IV^e siècle aux côtés de Déméter⁶⁰. Aux Ἄλῳα, en Posideon (décembre) il est peut-être célébré auprès de Déméter et Koré, un certain nombre de traits dionysiaques peuvent être relevés à propos de cette fête (l'utilisation de sarments, la proximité des Dionysies rurales, l'ἄϊτιον d'Ikarios, le symbolisme phallique et la consommation de vin), mais son nom n'est pas mentionné dans les inscriptions qui concernent la fête. « La complémentarité fonctionnelle des deux divinités n'entraîne pas nécessairement leur complémentarité culturelle⁶¹. » C'est d'ailleurs plus largement le rôle cultuel exact de Dionysos dans les Grands Mystères qui fait l'objet d'un débat, faute d'inscription permettant de l'affirmer clairement.

Conclusion

La Déméter éleusinienne et la thesmophore, au-delà des particularités de leurs cultes respectifs, ont de fortes affinités. Leur point commun le plus caractéristique est le couple que l'une et l'autre constituent avec Koré, la Fille. Elles sont les « Deux Déesses » et ce nom suffit à les identifier. De nombreux cultes les associent. L'accent est mis ainsi fortement sur leur intime complicité et sur la fonction maternelle de Déméter, en étroite relation avec la fonction nourricière de cette divinité céréalière, maîtresse de la vie sur terre et de la reproduction dans la cité. L'autre dimension majeure est celle donnée par l'expérience de la séparation, celle qui renvoie à l'expérience du mariage et qui installe Koré, devenue Perséphone, auprès de son époux, dans le royaume d'Hadès, mais aussi celle qui renvoie à l'expérience de la mort et promet aux initiés un sort meilleur dans l'au-delà.

Depuis la fin du VII^e siècle ou le début du VI^e au moins, les Mystères d'Éleusis attirent en Attique des Grecs venus de toutes les cités. Au V^e siècle, Athènes tente de donner un caractère normatif à cette participation en y associant, au-delà des individus, les cités d'où ils viennent, par un décret engageant les Grecs à « participer à l'offrande des prémices conformément aux coutumes ancestrales et à l'oracle de Delphes »⁶². À côté des

59. R. PARKER, *op. cit.* (n. 21), p. 341 ; K. CLINTON, *Myth and Cult : the Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm, 1992, p. 125, n. 11.

60. Images analysées par H. METZGER, « Le Dionysos des images éleusiennes du IV^e siècle », *RA* 1 (1995), p. 3-22.

61. Comme le font remarquer I. PATERA et A. ZOGRAFOU, « Femmes à la fête des Halôa : le secret de l'imaginaire », dans *Festins de femmes* [= *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés* 14 (2001)], p. 17-46.

62. *IG* I³, 78.

Panathénées, la fête de la déesse poliade, dont Athènes s'efforce de faire une fête panhellénique en ouvrant à tous les Grecs les Concours qui les accompagnent, à côté des Grandes Dionysies, qui accueillent les alliés et les étrangers que la réouverture de la navigation après la saison d'hiver, attire à Athènes, les Mystères d'Éleusis offrent une autre occasion d'affirmer et de célébrer la prospérité et l'hégémonie athéniennes.

La référence à la célébration des Mystères dans les moments d'extrême péril, comme le suggère le récit d'Hérodote au moment de Salamine⁶³, ou l'usage qu'en fait Alcibiade à la fin de la guerre du Péloponnèse lorsqu'il rouvre la Voie sacrée à la procession, sous la protection de l'armée⁶⁴, confirment la dimension politique du culte des Deux déesses. Lorsqu'au IV^e siècle, Isocrate veut défendre l'idée d'une nécessaire hégémonie athénienne pour unir les Grecs contre les Barbares, c'est encore l'élection d'Athènes par Déméter qui s'impose comme argument. En offrant à la terre attique, la première, le don du blé, Déméter lui avait offert, en même temps que la civilisation, la prééminence sur les autres cités auxquelles Athènes avait transmis à son tour le don divin et le bénéfice de l'initiation, ce qui justifiait, aux yeux d'Isocrate, que la Déméter d'Éleusis reçoive les prémices des récoltes de toutes les cités de la Grèce⁶⁵.

Louise BRUIT ZAIDMAN
Paris VII, Équipe Phéacie

63. Hérodote, VIII, 65.

64. Plutarque, *Vie d'Alcibiade*, 34.

65. Isocrate, *Panegyrique*, 31 : « La plupart des cités, en mémoire de cet antique bienfait, nous envoient chaque année les prémices du blé ; et à ceux qui s'en abstiennent, la Pythie a souvent ordonné d'apporter leur part de récoltes et d'exécuter à l'égard de notre cité les traditions ancestrales (τὰ πάτρια) » (trad. G. Mathieu).