

## RELIGIOSITÉ HELLÉNISTIQUE ET ACCÈS AU COSMOS DIVIN \*

Les conquêtes d'Alexandre le Grand eurent de nombreux et considérables effets sur les communautés grecques. Les nouvelles proportions d'un monde s'ouvrant sur un oekoumène plus vaste et diversifié, la multiplication des contacts et échanges, tant économiques que culturels et culturels, avec les βάρβαροι, de même que l'avènement de puissances supra-poliades dirigées par des rois, tous ces éléments bouleversèrent considérablement l'univers hellénique. L'ordre classique du monde s'en trouva modifié, et l'époque hellénistique vit en outre apparaître de nouveaux éléments de la religiosité grecque. À travers les changements touchant alors la religion, est-il cependant possible d'identifier un élément de continuité qui, sous-tendant ces transformations, aurait permis l'adaptation de la religiosité hellénique aux circonstances nouvelles ? En d'autres termes, des fondements anciens et profonds de l'attitude religieuse grecque auraient-ils conditionné la façon dont les Grecs s'ajustèrent au cosmos changeant ? Il semble possible de répondre par l'affirmative, en examinant d'abord une caractéristique fondamentale de la religiosité hellénistique, souvent qualifiée par les modernes d'individualiste, puis les différents moyens utilisés par les Hellènes pour s'incorporer, spirituellement, au nouvel ordre du monde.

### I. Recherche du divin et intériorisation religieuse

La religion grecque dont les Hellènes avaient perpétué les différents rites à travers les siècles précédents impliquait une conception particulière de l'ordre du monde. Le cosmos dans lequel ils évoluaient était voulu, ordonné et stabilisé par Zeus, comme le racontait la tradition hésiodique, et dans ce cadre chaque chose, homme, dieu ou même communauté poliade, occupait une place précise qu'il était nécessaire de préserver. Les modifications du cosmos qu'entraîna l'âge des grands royaumes ne pouvaient

---

\* Je tiens à exprimer ma reconnaissance aux professeurs P. Marchetti, P. Baker et P. Bonnechère, dont les commentaires m'ont permis d'améliorer et d'enrichir le contenu de ce travail. Je demeure, bien entendu, seul responsable des choix effectués et des éventuelles erreurs.

s'effectuer sans conséquences sur l'expérience religieuse grecque, étroitement liée qu'elle était à l'idée de soumission à un ordre sacré.

### *Intériorisation et cosmos changeant*

Pour les Hellènes, les bouleversements de l'âge hellénistique ne furent cependant pas perçus comme une détérioration du divin cosmos devant un incontrôlable désordre. Les éléments de ce monde, tant la nature et les mortels que les immortels, faisaient toujours partie du Tout cosmique, et le Grec devait constamment s'efforcer d'y demeurer à sa place, comme ses ancêtres le faisaient depuis des siècles. Telle était notamment la fonction du rite sacrificiel, comme l'enseignait le mythe de Prométhée : rappeler aux hommes leur place de mortels et la distance les séparant des dieux, tout en les liant aux puissances par le fumet des victimes, qui établissait un contact permettant d'intégrer le sacrificiant et les participants du rite « à l'existence d'ici-bas, conformément à l'ordre du monde auquel les dieux présidaient <sup>1</sup> ».

Les évidentes transformations du monde, dans lequel les entités poliades, face aux grandes royautés, n'occupaient plus l'avant-scène, posaient néanmoins le problème de l'accès à cet ordre nouveau par divers moyens permettant de s'y soumettre <sup>2</sup>. De tels changements étaient inévitablement sources d'inquiétudes, et celles-ci s'exprimèrent par un pessimisme qui teintait déjà la religiosité des périodes précédentes <sup>3</sup>. Dans le domaine religieux, c'est en recherchant une intimité sécurisante et une relation intériorisée avec le monde divin que les Hellènes s'adaptèrent à ces temps nouveaux <sup>4</sup>.

1. J. -P. VERNANT, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, p. 76. Voir aussi J. RUDHARDT, « Religion sociale et religion personnelle dans la Grèce antique », *Dialectica* 30, 4 (1976), p. 270-274 ; du même auteur, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, p. 30-36 et 306-308 ; M. DÉTIENNE, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », *La cuisine du sacrifice en pays grec*, p. 7.

2. L. H. MARTIN, *Hellenistic Religions : an Introduction*, p. 36.

3. Perceptible dès Homère (*e. g.* *Od.*, XX, 201-203), puis chez les Lyriques (*e. g.* Archiloque, fragments 1, 118 et 123 ; Théognis, 139-140, 373-380, 1075-1078 ; Alcée, fragment 39, Pindare, *Ném.*, 6, 6-7, *Pyth.*, 3, 80-83) et les Tragiques (*e. g.* Eschyle, *Agamemnon*, 1005-1034, Sophocle, *Antigone*, 1155-1167, Euripide, *Hippolyte*, 981-982). Ce pessimisme était en grande partie fondé sur des considérations liées à la fatalité de la condition de mortel, à l'imprévisibilité du destin et aux aléas de la fortune.

4. Politiquement, les cités surent aussi s'adapter au nouvel ordre imposé par les États monarchiques. Ce fait est notamment perceptible dans le phénomène de l'évergétisme royal. Les monarques couvrirent ainsi maintes cités de bienfaits pouvant

Pour plusieurs historiens, l'époque qui succède aux conquêtes d'Alexandre le Grand se caractérise, entre autres, par l'émergence de l'individualisme en tant que tendance pour certains à s'affirmer indépendamment du corps civique, comme en témoigneraient le rôle accru des évergètes ou encore la multiplication des associations cultuelles, dont l'adhésion s'effectuait à la suite d'un choix délibéré et personnel d'un individu<sup>5</sup>. Or il importe d'utiliser avec grande prudence le concept d'individualisme, prudence notamment exprimée par L. H. Martin. L'auteur affirme que, au-delà des transformations culturelles et politiques ayant marqué la période hellénistique, qui ont pu conduire à une plus grande conscience du Soi, la promotion d'une idéologie *individualisante* ne fut nullement le fait de l'époque<sup>6</sup>. Pour lui, les associations cultuelles, par exemple, étaient plutôt des stratégies alternatives d'inclusion sociale<sup>7</sup>. Toutefois, la conscience du Soi, sans impliquer une idéologie individualiste, demeure perceptible dans le domaine religieux, s'exprimant par une recherche plus intensive de puissances directement intéressées aux aléas de la vie de chacun et par le besoin d'une relation davantage personnelle avec les dieux. Plutôt que d'individualisation, il convient alors de parler d'intériorisation du fait religieux, en tant que quête d'une plus grande intimité, d'une plus grande profondeur dans les relations avec le divin. Plus sécurisant, un tel lien avec les divinités pouvait toujours s'exprimer en contexte communautaire ou poliade. Surtout, il garantissait l'accès à l'ordre cosmique changeant et assurait à chacun une place à l'intérieur de ce cadre.

Cette plus grande intériorisation de la relation hommes-dieux fut en outre grandement favorisée par l'avènement des monarchies hellénistiques. Bien que le dynamisme des institutions poliades et la persistance des idéaux

---

se matérialiser tant par une protection militaire que par des subsides financiers, ou encore par l'entretien et la construction de bâtiments publics. De telles interventions des rois, bien que limitant de fait l'indépendance des cités, permettaient cependant la continuité de fonctionnement des institutions civiques. Éd. WILL, dans son article « *Poleis* hellénistiques : deux notes », *Historica Graeco-Hellenistica. Choix d'écrits* 1953-1993, p. 817, avait bien résumé cette adaptation nécessaire des cités : « Les bienfaits étaient le prix que payaient les rois pour mieux faire accepter leur autorité [...]. Les honneurs décernés aux rois étaient le prix que payaient les cités pour les bienfaits que, *volentes nolentes*, elles accueillient. »

5. W. W. Tarn, J. Gwyn Grif, P. Green et E. R. Dodds suivent notamment cette tendance.

6. C'est l'hypothèse qu'il soutient dans son article « The Anti-individualistic Ideology of Hellenistic Culture », *Numen* 41, 2 (1994), p. 117-141. Suivant J. M. RIST, il affirme, p. 212, que l'individualité en soi n'avait aucune importance.

7. Voir aussi, outre l'article cité à la note précédente, Éd. WILL, *Le monde grec et l'orient*, II, *Le IV<sup>e</sup> siècle et l'époque hellénistique*, p. 520.

civiques restent incontestables pour la haute époque hellénistique, l'établissement de superpuissances monarchiques limitait de fait l'autonomie et l'indépendance de la majorité des cités grecques<sup>8</sup>. Même si la plupart des cités ont dû, à un moment ou à un autre de leur histoire, compter avec plus puissants qu'elles, que ce soit sous l'hégémonie athénienne ou spartiate, ou encore sous la menace du Grand Roi, à l'époque hellénistique leurs habitants et citoyens se trouvèrent inclus dans un ordre politique les dépassant, et les vieilles entités poliades n'étaient plus seules maîtresses de leur destin.

L'incertitude apportée par cette altération du contrôle qu'avaient les citoyens sur la destinée de leur communauté s'exprima de façon manifeste, dans le domaine religieux, par le développement et la grande diffusion que connut alors le culte de Tyché, présent en Grèce au moins depuis le IV<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. Abstraction divinisée de la Fortune, Tyché était le symbole de l'imprévisibilité des affaires humaines et des brusques changements du sort pouvant confondre chaque individu et communauté. L'essor de ce culte du hasard illustre bien la difficulté de l'homme grec hellénistique à s'insérer dans le nouvel ordre du monde. Politique et religion étant continuellement entrelacées dans la mentalité des Hellènes, les modifications *internationnalisantes* de l'âge des grands royaumes accentuèrent le développement de nouveaux besoins religieux, en pleine émergence depuis la fin du V<sup>e</sup> siècle, et qu'il convient de mettre en rapport avec des impératifs de sécurité et d'assurance personnelle face aux vicissitudes de la vie de chacun<sup>10</sup>.

---

8. À ce sujet, voir, entre autres, Éd. WILL, « *Poleis hellénistiques* », p. 816, qui suit notamment les réflexions présentées par Ph. GAUTHIER dans *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*.

9. Une dédicace athénienne aux Douze Dieux et à Agathé Tyché est datée de la première moitié du IV<sup>e</sup> s. (*IG*, II<sup>2</sup>, 4564). Pour des témoignages de son culte en Attique, voir S. V. TRACY, « *IG II<sup>2</sup> 1195 and Agathe Tyche in Attica* », *Hesperia* 63 (1994), p. 241-244. Une autre dédicace, *IG*, IV, 1326, retrouvée à Épidaure et conjointement adressée à Tyché et Némésis, est quant à elle datée du V<sup>e</sup> ou du IV<sup>e</sup> s. Cf. Giulia SFAMENI GASPARRO, « *Daimôn and Tychê in the Hellenistic Religious Experience* », *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, p. 85. Selon Pausanias, VII, 2, 6, 8, Pindare, dans une ode aujourd'hui perdue, faisait de Tyché l'une des Moires. Ce serait la plus ancienne personnification de Tyché en lien avec la fortune et le destin. Elle est dite *σώτερρα Τύχα* dans *Ol.*, 12, 2-3, et *Τύχη Σοτήρ* chez Eschyle, *Agamemnon*, 664. Pour plus de détails sur la genèse de la figure de Tyché, sa personnification et son culte florissant à l'époque hellénistique, voir p. 82-88.

10. La source de ce mouvement conjoncturel est à rechercher à même les effets de la guerre du Péloponnèse, véritable coupure dans l'histoire du monde grec, tant dans les domaines militaire, socio-économique et politique que religieux. Les conséquences néfastes des conflits eurent d'inévitables effets psychologiques qui se répercutèrent dans la sphère religieuse des Hellènes. Voir, par exemple, V. D. HANSON, *Warfare*

*Une exigence nouvelle ?*

Un autre signe confirmant à la fois cette tendance pessimiste, empreinte d'insécurité, et le besoin corrélatif d'une relation plus intériorisée avec les puissances divines, est perceptible dans l'expression « pour la santé et le salut », apparaissant dans plusieurs inscriptions de l'époque, et particulièrement fréquente à Athènes. Des sacrifices et des prières furent ainsi souvent offerts à des dieux *πρὸς ὑγίαιαν καὶ σωτηρίαν*, traduisant ce que les fidèles recherchaient auprès des puissances divines<sup>11</sup>. À Athènes, la première mention connue de la formule apparaît dès la fin de l'époque classique, en 343/342, laissant entrevoir une perspective désormais plus défensive, contrastant nettement avec l'optimisme des discours officiels du V<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>. L'expression réapparaît vers 330, soit huit ans après la victoire macédonienne de Chéronée. Les changements politiques et militaires, de même que les bouleversements issus des conquêtes d'Alexandre, ont visiblement contribué à une modification de l'attitude religieuse des Grecs, dont l'autonomie des cités était désormais limitée par les nouvelles super-puissances, en particulier en ce qui avait trait aux relations extérieures. Après Chéronée et jusqu'en 229, les Athéniens furent confrontés à la présence menaçante d'une garnison macédonienne au Pirée. L'incertitude quant à la santé et au salut des Athéniens, engendrée par cette garnison qui contrôlait le trafic portuaire et menaçait autant la sécurité de la cité que son

---

*and Agriculture in Classical Greece*, p. 152-153, qui montre que les effets psychologiques, pour les Athéniens, résultaient davantage de l'évacuation et de l'entassement des populations rurales dans l'enceinte de la cité et des conditions de vie en découlant (propices, par exemple, au développement d'épidémies ; cf. *infra*, n. 19), que des dommages subis par les sols arables, qui n'étaient généralement pas permanents.

11. E. g. Athènes : *IG*, II<sup>2</sup>, 668, l. 8 (282/1) ; 775, l. 13 (247/6) ; 902, l. 9-10 (182/1) ; 949, l. 15-16 (165/4) ; 1011, l. 77 (106/5) ; 1043, l. 11 (38/7) ; Cos : *Iscr. di Cos*, ED 109, l. 1-2 (II<sup>e</sup> s. av. J.-C.) ; Rigsby, *Asyilia*, 29, l. 5-6 (242, décret de Maronée) ; Andros : *IG*, XII, 5, 721, l. 16-17 (I<sup>er</sup> s. av. J.-C. ) ; Chypre : *I. Kourion*, 34, l. 5 (milieu du II<sup>e</sup> s. av. J.-C.).

12. Voir par exemple l'oraison funèbre de Périclès chez Thucydide, II, 35-47. Sur les sacrifices pour la santé et le salut, cf. V. I. ANASTASIADIS, « Οι ἐπι σωτηρεία θυσίαι στα αθηναϊκά ψηφίσματα της ελληνιστικής εποχής », *Ελληνικά* 41 (1990), p. 225-233 (résumé en français, p. 467). La mention de 343/342 se trouve dans *Syll.*<sup>3</sup>, 227, l. 20-21, et concerne la célébration de sacrifices pour la santé et le salut du Conseil et du Peuple (p. 227). Il est intéressant de noter que cette dernière mention apparaît alors que l'antagonisme entre partisans et opposants à l'expansionnisme macédonien est à un point fort, seulement deux ans avant le premier affrontement entre Athéniens et Macédoniens. Il est en outre significatif que, en 330, l'expression inclut aussi les enfants, les femmes et les autres possessions des Athéniens, *καὶ παῖδες καὶ γυναῖκες καὶ τὰ ἄλλα κτήματα τῶν Ἀθηναίων* (*Syll.*<sup>3</sup>, 289, l. 15-16). Voir aussi, au sujet de cette expression et sur ce qui suit, J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, p. 294-296.

approvisionnement en grain, était sans aucun doute une source particulièrement grande d'angoisse pour les citoyens<sup>13</sup>. Les références à la santé et au salut doivent être comprises dans leur sens le plus large : l'ὕγιαια évoquait plus que la seule santé corporelle, en incluant tout ce qui pouvait assurer des conditions de vie saines, et présentait aussi une dimension prophylactique. Le terme σωτηρία, quant à lui, se référait au salut physique, c'est-à-dire à la sauvegarde de l'intégrité de la personne et à une vie exempte de maux, allant des ravages d'une guerre au naufrage en mer. Une inscription de Magnésie-du-Méandre, datée entre 184 et 180 av. J.-C., exprime bien le sens donné à σωτηρία. Concernant l'organisation d'une fête en l'honneur de Zeus Sôsipolis, littéralement « qui sauve ou qui protège la cité », l'inscription mentionne la prière qui devait être prononcée par le ἱεροκῆρυξ, ou héraut sacré, devant les magistrats magnètes. La prière était adressée à Zeus ὑπέρ τε σωτηρίας τῆς τε πόλεως καὶ τῆς χώρας καὶ τῶν πολιτῶν καὶ γυναικῶν καὶ τέκνων καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατοικούντων ἐν τε τῇ πόλει καὶ τῇ χώρῃ ὑπέρ τε εἰρήνης καὶ πλούτου καὶ σίτου φορᾶς καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν πάντων καὶ τῶν κτηνῶν<sup>14</sup>. Il s'agit clairement d'une prière pour le maintien du bon ordre général de la communauté, impliquant chacune de ses constituantes, en accord avec un cosmos plus large lié aux cycles de fertilité et de régénération dont dépendait la survie du groupe. Le ton de ce texte n'est en outre pas très différent du serment des éphèbes athéniens, dont une inscription du IV<sup>e</sup> siècle donne témoignage. Ce texte montre que chaque nouvelle génération de citoyens, une fois leur service accompli, jurant de défendre la patrie et d'obéir à ses lois, prenait pour témoins à la suite d'une série de puissances divines πυροί, κριθαί, ἄμπελοι, ἐλάαι, συκαί, les Blés, les Orges, les Vignes, les Oliviers, les Figuiers<sup>15</sup>. G. Daux avait bien compris la valeur psychologique contenue dans cette expression : par ce serment,

---

13. J. D. MIKALSON, *ibid.*, p. 296. Cf. Ch. HABICHT, *Athènes hellénistique*, notamment p. 143-144 : *IG*, II<sup>2</sup>, 657, l. 34-36 et *Agora*, 16, 181, l. 30-31, datés de 283 et 282, témoignent de l'importance vitale qu'accordèrent les Athéniens à la réunification de la ville et du port. De même, p. 154-158, l'auteur montre que, après 287, le problème du ravitaillement en grain demeurait prioritaire, et parallèle au souci de défense de la cité et de reprise du Pirée.

14. *Syll.*<sup>3</sup>, 589, l. 26-31. Françoise DUNAND a commenté cette inscription dans son article « Fêtes et réveil religieux dans les cités grecques à l'époque hellénistique », *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques, actes du Colloque tenu à Luxembourg du 24 au 26 octobre 1999*, p. 110-111. La fête aurait été instituée à la suite d'une victoire des Magnètes sur les Milésiens, connue par le traité de paix conclu entre les deux cités, *Syll.*<sup>3</sup>, 588.

15. Traduction de G. DAUX, « Le serment des éphèbes athéniens », *REG* 84 (1971), p. 372. Sur ce qui suit, cf. p. 382. Le texte fut publié par L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques*, p. 296-316.

par cette énumération qui le clôt, les éphèbes juraient de préserver « les réalités vivantes et toujours renaissantes, témoignages de l'étroite association entre la terre et les hommes qui fait la patrie athénienne ». Les éphèbes se portaient ainsi garants du renouvellement de l'ordre humain de leur communauté, en même temps que de son adéquation avec l'ordre général du cosmos. Cette volonté était bien similaire à ce qu'exprimaient les citoyens de Magnésie-du-Méandre dans leur prière ὑπὲρ σωτηρίας.

Le fait de recourir aux dieux pour la santé et le salut exprimait donc à la fois des inquiétudes politiques, publiques et privées, issues des aléas d'une histoire internationale riche en incertitudes<sup>16</sup>, mais aussi le désir de voir les puissances divines participer activement à la préservation du bon ordre, gage de pérennité pour la communauté. Cependant, qualifier de *nouvelle* cette exigence de dieux intéressés de près aux affaires humaines ne serait pas tout à fait exact. Car de tout temps, une dimension personnelle était présente dans la religiosité grecque, s'exprimant de façon probante dans les consultations oraculaires ou encore par les pratiques votives. Platon avait d'ailleurs bien traduit cette facette des pratiques religieuses helléniques :

Il est habituel [...] à toutes personnes qu'inquiètent une maladie, un danger, une difficulté, dans le temps même de leur inquiétude ou quand, au contraire, un peu d'aise leur survient, de consacrer la première chose qu'elles auront sous la main, de vouer des sacrifices, de promettre des fondations de temples à dieux, démons et fils de dieux<sup>17</sup>.

Reposant sur ces bases anciennes, la nouveauté de la religiosité hellénistique serait donc plutôt à voir dans l'intensité accrue de la recherche d'une relation plus personnelle avec le divin. Conformément à une mentalité héritée des siècles précédents, les Hellènes considéraient toujours le monde comme un univers ordonné et imprégné de divin, et l'intériorisation de la religiosité hellénistique fut une adaptation pour satisfaire leur besoin séculaire de soumission à l'ordre cosmique. Bien que les transformations de

---

16. J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, p. 296.

17. Platon, *Lois*, 909 e (traduction de A. DIÈS). Cf. W. BURKERT, *Ancient Mysteries Cults*, p. 12. Pour les consultations oraculaires, voir les questions posées au Zeus de Dodone, préservées sur des lamelles de plomb, et dont une sélection de textes se trouve dans H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*, p. 259-273. Un consultant demanda par exemple au dieu « s'il était mieux et profitable pour [lui] de garder des moutons » (n° 17, V<sup>e</sup> s.), tandis qu'un autre voulut savoir « s'il était meilleur et bon pour lui de demeurer chez lui » (n° 22, IV<sup>e</sup> s.). De telles questions illustrent bien tout le côté personnel qu'impliquait le dialogue oraculaire.

l'époque ne fussent pas perçues comme résultats d'un état désordonné du Tout, de nouvelles stratégies se développèrent afin de s'adapter au cosmos changeant, et d'y occuper la place qui convenait aux hommes et à chacun.

## II. Des divinités bienveillantes

L'intensité nouvelle du besoin d'une plus grande proximité avec les dieux favorisa le développement du culte de puissances plus proches des hommes, avec lesquelles un contact davantage intériorisé était possible, et qui offraient de la sorte une voie d'accès plus sûre au divin cosmos. Certains cultes séculaires prirent alors une importance nouvelle et connurent une popularité accrue, tandis que le cosmopolitisme hellénistique ouvrait d'autres voies dans la recherche de la bienveillance divine.

### *Dieux sauveurs et évergètes*

La grande popularité des divinités guérisseuses à l'époque hellénistique est, en soi, un indice témoignant de la sollicitation accrue de puissances impliquées plus directement, plus personnellement et plus visiblement dans les affaires humaines. Intéressées aux vicissitudes et aux souffrances de la vie de chacun, ces entités, dieux ou héros, étaient habituellement consultées par le biais d'un rite d'incubation, pendant lequel le fidèle rencontrait la puissance. Les croyants, malades, blessés ou simplement désireux de prévenir l'apparition de maux, passaient alors la nuit dans le sanctuaire de la divinité, et celle-ci se manifestait en rêve pour les soulager. Un tel procédé oniromantique, pratiqué notamment à l'Amphiaraion d'Oropos ou, de façon plus particulière cependant, à l'antré lébadéen de Trophonios, établissait un contact très direct entre le consultant et son dieu<sup>18</sup>. Mais de toutes les divinités guérisseuses, Asklépios fut sans contredit celle dont le culte s'imposa le plus à l'époque hellénistique.

Ce fils d'Apollon devint alors le dieu guérisseur par excellence, comme le montre la diffusion de son culte depuis son sanctuaire péloponnésien d'Épidaure. Il connut, tout au long de l'époque hellénistique, une popularité indéniable, dont témoigne son développement en plusieurs lieux, de Corinthe en passant par l'Arcadie, et de Crète jusqu'à Cos en Asie

---

18. Sur ces oracles et leur procédure de consultation, voir entre autres, pour Amphiaraos, Pausanias, IX, 8, 3. Cf. B. PETRACOS, *The Amphiareion of Oropos*, p. 23-24. Le Périégète livre en outre, en IX, 39, 14, sa propre expérience d'une consultation de Trophonios. Pour tout ce qui concerne cet oracle, voir en dernier lieu l'ouvrage de P. BONNECHÈRE, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*. Sur la particularité de la révélation oraculaire au Trophonion, que l'auteur décrit comme « en marge de l'oniromancie », mais utilisant « des modalités dont le principe est proche » de l'incubation, voir p. 185-193.

Mineure<sup>19</sup>. Pour les cités qui importèrent ce culte, l'intérêt de faire appel à Asklépios venait essentiellement de la sollicitude qu'il portait aux individus. Dans la plupart de ses sanctuaires, le dieu théurge était assisté par sa fille, Santé, abstraction personnalisée et divinisée sous le nom de Hygie. C'était notamment le cas dans l'Asklépieion de Gortys d'Arcadie, où une inscription réfère à ces ἀγαθοὶ θεοί, μεγάλοι θεοί, προξαγάθοι καὶ σωτήρες<sup>20</sup>.

Des dieux σωτήρες et évergètes, près des hommes, tels étaient ceux que les Grecs recherchaient à l'époque hellénistique<sup>21</sup>. Telles étaient aussi les vertus des puissances guérisseuses, comme Asklépios, Amphiaraios ou encore Trophonios. D'autres dieux, comme Zeus Sôsipolis à Magnésie-du-Méandre, déjà évoqué, Zeus Sôter et Athéna Sôteira célébrés à Athènes, ou Apollon à son oracle de Koropè, dont il sera question plus loin, possédaient

---

19. Cf. W. BURKERT, *Greek Religion*, p. 214-215 ; F. CHAMOIX, *La civilisation hellénistique*, p. 361-363 ; R. MARTIN et H. METZGER, *La religion grecque*, p. 65-68, et p. 91-92 pour le sanctuaire de Cos. Sur l'introduction du culte à Athènes dans un contexte épidémique lié aux premières années de la guerre du Péloponnèse, voir Sara B. ALESHIRE, *The Athenian Asklepieion. The People, Their Dedications, and the Inventories*, p. 8-9 ; J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, p. 267. La cité attique fut parmi les premières à accueillir le culte. À ce sujet, voir A. BURFORD, *The Greek Temple Builders at Epidauros : a Social and Economic Study of Building in the Asklepieion Sanctuary, during the Fourth and Early Third Centuries B.C.*, p. 20. L'origine de l'Asklépieion d'Athènes est connue par le monument dit de Télémachos, retrouvé sur le site. L'inscription de ce monument, *SEG*, XXV, 226, raconte comment Τηλέμαχος ἰδρύσατο τὸ ἱερόν καὶ τὸν βωμὸν τῷ Ἀσσκληπιῶι πρώτος καὶ Ὑγιῆαι (l. 1-4).

20. *SEG*, XV, 234. Cf. Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, p. 503 et n. 4, où l'auteur mentionne entre autres une inscription d'Épidaure, *IG*, IV<sup>2</sup>, 1, 133 (l. 8). Elle note encore que les termes ἀγαθός et σωτήρ sont fréquents pour qualifier les divinités guérisseuses. Sur la personnification de Hygie, voir Emma J. STAFFORD, *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*, p. 147-168.

21. Je laisse de côté la question des épithètes σωτήρες et évergètes de plusieurs rois hellénistiques, comme celle des cultes royaux, pour me concentrer essentiellement sur les divinités. Ces deux phénomènes me semblent néanmoins liés au même mouvement d'idées propre à la religiosité hellénistique, analysé ici. Je signale à titre d'exemple le cas de Démétrios et d'Antigone, proclamés dieux Sauveurs par les Athéniens, en 307, et qui est à rapprocher de la situation à Athènes décrite plus haut, alors que les Macédoniens entretenaient une garnison au Pirée. Plutarque, *Démétrios*, 10, raconte que le Poliorcète, après avoir évincé Démétrios de Phalère et chassé la garnison de Munychie, rendit aux Athéniens la constitution de leurs ancêtres et promit, entre autres, un approvisionnement de 50 000 médimnes de blé que devait envoyer Antigone. C'est en raison de ces bienfaits que les Athéniens σωτήρας ἀνέγραψαν θεούς. Cf. notamment Claire PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, I, p. 238-253, et, de manière plus générale, L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*.

aussi ces qualités<sup>22</sup>. Mais la multiplication des échanges entre Grecs et Barbares, résultat des conquêtes d’Alexandre, favorisa aussi la pénétration de cultes étrangers dans le monde des cités. Bien que ces cultes, souvent regroupés sous le vocable d’« orientaux »<sup>23</sup>, soient demeurés somme toute marginaux dans la plupart des cités grecques, les cultes d’origine égyptienne d’Isis et de Sarapis connurent une certaine popularité tout au long de la période, et notamment à la basse époque hellénistique<sup>24</sup>.

L’attrait d’Isis et de Sarapis n’était en soi pas très différent de celui exercé par d’autres dieux σωτήρες et évergètes<sup>25</sup>. D’ailleurs, dans leur culte grec, ces divinités étaient notamment spécialisées, comme Asklépios, dans les guérisons, Isis étant même parfois associée à Hygie<sup>26</sup>. Sarapis, quant à lui, était directement associé au fils-médecin d’Apollon, et il en vint même à se substituer à Asklépios. Ce dieu gréco-égyptien était aussi pourvu de pouvoirs oraculaires, comme le suggère par exemple une inscription d’Érétrie. Selon l’hypothèse de Ph. Bruneau, l’oniromancie, « forme habituelle de la mantique sarapiaque », y aurait aussi été pratiquée<sup>27</sup>. Il est

22. Sur Zeus Sôter et Athéna Sôteira, voir J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, p. 110-113. Cf. A. D. NOCK, « Soter and Euergetes », *Essays on Religion and the Ancient World*, II, p. 720-722.

23. Françoise DUNAND (« Fêtes et réveil religieux », p. 102, n. 4) fait remarquer l’ambiguïté de ce terme, qui regroupe des réalités culturelles trop diverses et variantes.

24. À ce sujet, voir Françoise DUNAND, « Cultes égyptiens hors d’Égypte. Essai d’analyse des conditions de leur diffusion », *Religion, pouvoir et rapports sociaux*, p. 74. La diffusion de ces cultes se fit principalement dès la fin du IV<sup>e</sup> s. Le culte d’Isis, par exemple, fit son apparition au Pirée en 333 (p. 83).

25. Ce fait vaut aussi, de façon générale, pour tous les cultes dits orientaux. Voir à ce sujet les conclusions de Marie-Françoise BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (II<sup>e</sup> – I<sup>er</sup> s. avant notre ère)*, p. 309-311.

26. L’incubation était d’ailleurs pratiquée dans les sanctuaires isiaques, et des reliefs votifs, représentant des parties du corps et similaires à ceux trouvés à l’Amphiarion et à Épidaure, furent retrouvés dans certains de ces lieux de culte. Voir Françoise DUNAND, « Cultes égyptiens », p. 84, de même que *Le culte d’Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, III, p. 260-261 : la pratique de l’incubation « ne s’explique sans doute pas du fait de l’origine de la déesse, s’il est vrai que le procédé est plus grec qu’égyptien ».

27. Pour l’assimilation de Sarapis à Asklépios, voir Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle aréologie d’Isis à Maronée*, p. 7. Dès son introduction à Alexandrie, sans doute sous Ptolémée I<sup>er</sup>, et malgré le caractère égyptien de son rituel, Sarapis apparaît comme un dieu fortement hellénisé. Ce fait était visible, non seulement dans sa statue culturelle aux traits proches de Zeus, d’Hadès et d’Asklépios, mais encore dans la pratique de l’incubation, en lien, comme chez Asklépios ou Amphiaraios, avec une fonction de dieu guérisseur. Cf. Françoise DUNAND, *Le culte d’Isis*, I, p. 45-66, et p. 63-64, sur sa fonction oraculaire. Voir aussi l’inscription retrouvée au sanctuaire des divinités

en outre intéressant de noter que l'interprétation grecque du culte isiaque n'a pas repris avec la même intensité tous les aspects de la personnalité de l'Isis égyptienne. Le pendant grec de ce culte semble avoir développé davantage les aspects de la déesse qui, présents à différents degrés dans le culte de la religion égyptienne, étaient susceptibles de répondre à la recherche d'une relation plus personnelle avec le divin. À certains traits centraux de la déesse du culte égyptien, comme sa fonction de grande magicienne ou encore son aspect chthonien de souveraine du monde infernal, en lien avec le mythe d'Osiris, les Hellènes semblent avoir préféré ses aspects de déesse salvatrice et bienfaitante. Tel est le cas notamment de sa fonction de puissance marine, très importante en milieu hellénique, Isis εὔπλοια ou πελαγία, protectrice de la navigation, étant entre autres honorée à Corinthe, Délos, Lesbos ou Iasos. Tel est le cas aussi de sa fonction guérisseuse, déjà mentionnée. Mais les pouvoirs d'Isis allaient bien au-delà des prétentions thaumaturges, et la déesse fut rapidement considérée comme omnipotente et universelle. En Égypte, ce rôle cosmique est surtout visible à partir de l'époque ptolémaïque, et il devint prépondérant en contexte grec<sup>28</sup>. Ce fait apparaît avec éloquence dans les arétalogies isiaques, ces hymnes que firent graver des particuliers afin d'honorer la déesse pour ses bienfaits et ses multiples pouvoirs sur la destinée humaine, dont témoignaient les miracles qui lui étaient attribués. Dans l'un de ces textes, retrouvé à Maronée et daté de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle ou de la première moitié du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., un personnage anonyme honore Isis pour une miraculeuse guérison oculaire. Elle y est en outre décrite comme étant la première fille de la Terre – notons au passage ce rapprochement intéressant avec une puissance des origines du cosmos – et l'institutrice du mariage, de l'écriture et de la justice<sup>29</sup>.

---

égyptiennes à Érétrie, *IG, XII Suppl.*, 571, brièvement commentée par Ph. BRUNEAU, *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie*, p. 73-75 (la citation est à la page 137). L'inscription, datée du début du II<sup>e</sup> s., honore un certain Phaniás fils de Iasón, pour avoir exercé la prêtrise κατά τὴν μαντείαν τοῦ θεοῦ (l. 7-8). Sur les origines du dieu et la « création » de son culte sous les premiers Ptolémées, cf. J. E. STAMBAUGH, *Sarapis under the Early Ptolemies*, p. 1-13. Sur la diffusion du culte hors d'Égypte, cf. P. M. FRASER, « Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World », *Opuscula Atheniensi* 3 (1960), p. 20-54.

28. Sur les différents aspects du culte isiaque égyptien et grec, voir les travaux de Françoise DUNAND, *Le culte d'Isis*, et en particulier, sur tout ce qui précède, le volume III, p. 254-286. Cf. p. 256-261 (Isis, déesse de la mer et guérisseuse) et p. 269-273 (Isis, déesse cosmique).

29. Y. GRANDJEAN, *Arétalogie d'Isis à Maronée*, présente le texte aux pages 17-21. Pour une discussion plus détaillée sur les arétalogies d'Isis, voir, outre le commentaire de l'inscription de Maronée par Y. GRANDJEAN, H. S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, p. 41-50, et p. 46-50 pour l'association d'Isis à Tyché.

Au II<sup>e</sup> siècle, les cultes d'Isis et de Sarapis semblent gagner en popularité à l'intérieur des communautés poliades, en particulier en Asie Mineure, où les dieux apparaissent sur les monnaies de Rhodes, Myndos, Iasos, Stratonicee, Éphèse et Tralles, entre autres<sup>30</sup>. Tandis qu'aux siècles précédents les cultes égyptiens avaient été introduits principalement à titre privé par des particuliers, à partir du II<sup>e</sup> siècle les cités s'impliquèrent davantage envers ces divinités, participant notamment à la construction des édifices sacrés nécessaires à l'organisation des fêtes en leur honneur, de même qu'à la nomination des serviteurs des dieux<sup>31</sup>.

Des cités prirent donc en charge ces cultes, vers la basse époque hellénistique, ce qui implique que ces groupements poliades acceptèrent d'intégrer ces divinités aux côtés des dieux du panthéon traditionnel<sup>32</sup>. De telles intégrations de puissances égyptiennes doivent être vues comme des mesures d'adaptation religieuse et spirituelle entreprises par des communautés civiques afin d'offrir, à l'intérieur du cadre de la cité, des cultes rendant possible une relation plus personnelle et plus sécurisante avec le divin. Ainsi était pris en charge, par certaines cités, le besoin d'une plus grande intériorisation des relations avec le monde divin, lié à une quête plus intensive du salut, entendu au sens d'exemption et de protection de divers

---

Des arétologies de Sarapis sont aussi connues, notamment à Délos. À ce sujet, voir H. ENGELMANN, *The Delian Aretology of Sarapis*.

30. Françoise DUNAND, « Cultes égyptiens », p. 112.

31. *Ibid.* Les fervents étaient, dans un premier temps, essentiellement des étrangers, et l'introduction de ces cultes était souvent, à l'exemple de l'Asklépios d'Athènes, le fait d'initiatives privées, de la part d'Égyptiens résidant en Grèce ou encore de Grecs d'Égypte et de retour dans leur patrie. Voir par exemple le texte *LSCG* 34, l. 43-45, relatif à une fondation cultuelle de commerçants phéniciens de Kitium qui, vers 333, se montrèrent désireux de pratiquer leur culte au Pirée καθάπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἰσιδος ἱερὸν ἴδρυνται. Voir cependant les remarques de Françoise DUNAND, *Le culte d'Isis*, II, p. 5-6, sur la difficulté d'établir le caractère totalement égyptien de ce culte. L'influence de ces cultes se fit toutefois peu à peu sentir chez les citoyens. Ainsi, à Athènes et à Délos, dès la fin du III<sup>e</sup> s., le prêtre de Sarapis était un citoyen, et il dut en être de même, de plus en plus, pour les participants du culte. Pour Athènes, ce n'est que vers 133 que l'on possède des traces probantes d'une participation citoyenne aux cultes égyptiens de la cité. À cette époque, les dieux égyptiens étaient bien établis dans la cité athénienne. Ce fait est en partie explicable par la mainmise athénienne sur Délos, l'île ayant été remise à Athènes par Rome, en 167. Voir J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, p. 276.

32. Françoise DUNAND, « Fêtes et réveil religieux », p. 102, met cependant en garde contre le fait de surestimer l'importance des cultes « nouveaux » à l'époque hellénistique, importance qui lui « semble largement exagérée » par rapport aux cultes traditionnels. J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, p. 279, partage aussi cet avis.

maux, qu'ils concernent la santé du corps et de l'âme ou qu'ils portent atteinte à la sécurité et à l'intégrité physique.

De tout temps, la religiosité grecque était le fait de l'expérimentation, et lorsque l'invocation d'un dieu ne donnait pas les résultats souhaités, il était alors normal de se tourner vers une autre puissance, sans pour autant rejeter totalement celle honorée en premier lieu<sup>33</sup>. En incluant des cultes nouveaux aux côtés de ceux des dieux d'une cité, les citoyens ne faisaient qu'entretenir et développer leurs relations avec le monde divin, voire innover dans les liens hommes-dieux et les modes d'intégration au cosmos. Ils cherchaient à ajouter, à la gamme des recours spirituels enseignés par la tradition, toute autre puissance susceptible de répondre favorablement à leurs invocations et donc à leur besoin du moment.

### *Mystères et oracles : vitalité de cultes traditionnels*

D'ailleurs, la religion traditionnelle offrait déjà les moyens d'une religiosité plus intérieure, et ces pratiques gagnèrent aussi en popularité à l'époque hellénistique. Plusieurs cités administraient des cultes à mystères depuis les époques archaïque et classique, et ce type de cultes offrait aux participants un contact intime et rassurant avec une divinité choisie. Voilées d'un secret révélé aux seuls initiés, ces cérémonies permettaient un contact privilégié avec une ou des puissances, en plus d'offrir une sécurité spirituelle foncièrement personnelle, en promettant un sort meilleur après la mort<sup>34</sup>. Nulle obligation donc, à l'époque hellénistique, de se tourner vers des cultes étrangers pour développer un lien privilégié avec une divinité : des cultes ancestraux, comme les mystères, le permettaient déjà. Le cosmopolitisme hellénistique venait simplement diversifier l'offre susceptible de combler ce besoin spirituel.

Les cultes à mystères connurent au demeurant une grande vogue à l'époque hellénistique. Le sanctuaire à mystères de Déméter et de Korè à Éleusis, géré par l'État athénien, connu, durant toute la période, plusieurs

---

33. W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, p. 14.

34. J. -P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, p. 220. Cicéron, *De legibus*, 2, 36, spécifiait d'ailleurs que l'initiation d'Éleusis faisait connaître, « en plus d'une théorie qui nous enseigne à vivre dans la joie, celle qui nous permet de mourir avec une espérance meilleure » (traduction de G. DE PLINVAL). Cf. W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, p. 21-23 : les mystères dionysiaques, qui connurent une popularité accrue à l'époque hellénistique, envisageaient aussi un au-delà heureux.

réaménagements, constructions et agrandissements, témoignant du développement de sa popularité à l'échelle internationale. Dès le IV<sup>e</sup> siècle, des traces iconographiques du culte éleusinien apparaissent dans des régions aussi diverses que l'actuelle Russie méridionale, l'Italie et l'Égypte<sup>35</sup>. À la basse époque hellénistique, un décret de l'Amphictionie delphique, daté de 117/116, mentionne les mystères des deux déesses comme l'un des bienfaits d'Athènes pour le monde grec<sup>36</sup>. De même, les mystères des Grands Dieux, célébrés au moins depuis le V<sup>e</sup> siècle sur l'île égéenne de Samothrace, connurent une grande popularité après Alexandre. Ce fait est perceptible à la fois par une intense activité de construction dans le sanctuaire, au III<sup>e</sup> siècle, et par une diffusion du culte des Θεοὶ Μεγάλοι dans différentes parties du monde grec<sup>37</sup>. Cette diffusion aurait été le fait d'initiés et de fidèles qui, après leur passage sur l'île de l'Égée septentrionale, auraient rapporté dans leur patrie des activités cultuelles associées à ces divinités<sup>38</sup>. Des listes d'initiés, apparaissant sur plus d'une centaine d'inscriptions retrouvées sur l'île et datées entre le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., montrent que les mystes provenaient pour l'essentiel de Macédoine, de Thrace, d'Asie Mineure et des autres îles égéennes<sup>39</sup>. Le cas des mystères d'Andanie, ajoutés par les Messéniens au calendrier des *Karneia* après consultation de l'oracle d'Apollon à Argos, vers 92 av. J.-C., est aussi révélateur : il montre bien comment des cités se préoccupèrent d'incorporer des pratiques cultuelles traditionnelles, bien

---

35. W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, p. 37.

36. *IG*, II<sup>2</sup>, 1134, l. 17-23 (cf. *CID* 4, 117, l. 12-16, pour la copie delphique). Sur la prospérité du culte d'Éleusis après 166, voir J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, p. 258-261.

37. Susan G. COLE, *Theoi Megaloi : the Cult of the Great Gods at Samothrace*, p. 5. L'archéologie montre cependant que, bien que ces mystères apparaissent dans des sources littéraires dès le V<sup>e</sup> s. (*i. e.* Hérodote, II, 51), les principaux bâtiments du sanctuaire datent principalement de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> s. Pour l'histoire du sanctuaire, voir p. 10-25, et pour plus de détails Ph. W. LEHMANN, *Samothrace. Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts, New York University*, III : *The Hieron*, text II, p. 51-131. Parmi les constructions du III<sup>e</sup> s. se trouvent en particulier les Propylées, dédiés par Ptolémée II Philadelphie.

38. Susan G. COLE, *Theoi Megaloi*, p. 21. Les *theoi samothrakes* sont notamment mentionnés dans des inscriptions et papyri de Cyrène, Stratonicee, Éphèse, Délos, Istros et Olbia. Voir la carte III présentée par Susan G. Cole.

39. *Ibid.*, p. 38-46. Susan G. Cole regroupe ces inscriptions selon l'origine des initiés (p. 43-44). Des citoyens, des hommes libres, des esclaves et quelques femmes de quarante cités telles Rhodes, Élis, Épidamne, Pergame et Alexandrie, vinrent à Samothrace pour s'y faire initier. Voir la carte I présentée par l'auteur.

connues des Grecs, et qui permettaient un contact plus direct avec le divin<sup>40</sup>.

Dans ce contexte, il n'est pas surprenant de constater un dynamisme certain de sanctuaires oraculaires. La consultation de l'Apollon argien par les Messéniens dont il vient d'être question montre assez clairement que, comme par le passé, des cités étaient soucieuses de rechercher l'approbation d'un dieu pour leurs réformes, en particulier au niveau religieux. Du reste, l'oracle pythien d'Argos devait certes jouir d'un prestige particulier pour être consulté par les envoyés de Messène, qui le préférèrent à l'oracle delphien, centre mantique traditionnel de référence pour ce genre de question. L'oracle de Trophonios à Lébadée connut aussi une popularité certaine à l'époque hellénistique, et l'affluence qu'amenait à la cité l'organisation des jeux en l'honneur de Zeus Basileus eut assurément un impact sur la fréquentation de ce μαντεῖον. Il est en outre intéressant de noter la présence, au Trophonion, d'une chapelle consacrée à Agathos Daimôn et à Agathé Tyché, dont parle Pausanias, τὸ δὲ οἶκημα Δαίμονός τε ἄγαθοῦ καὶ Τύχης ἱερόν ἐστιν ἄγαθῆς, et où les consultants devaient effectuer un séjour préparatoire et purificateur avant leur contact avec la puissance oraculaire. Bien que cette étape du rituel puisse remonter à l'époque classique, elle était à même de répondre aux besoins d'une religiosité hellénistique qui s'appuyait davantage sur son côté pessimiste et ainsi de contribuer à l'attrait de ce lieu de mantique<sup>41</sup>.

Une autre preuve tangible, et sans doute plus éloquente encore, de la vitalité de μαντεῖα grecs jusque dans la basse époque hellénistique est une inscription concernant le petit centre oraculaire d'Apollon à Koropè, dépendant de la cité de Démétrias. Le texte, daté de *ca* 116 av. J.-C.,

---

40. L. PILOTT, « Pausanias et les Mystères d'Andanie. Histoire d'une aporie », *Le Péloponnèse. Archéologie et histoire*, p. 217-220. Pour Nadine DESHOURS, « Les Messéniens, le règlement des mystères et la consultation de l'oracle d'Apollon Pythéen à Argos », *REG* 112 (1999), p. 479-481, le texte du règlement des mystères, *IG*, V, 1, 1390, comme celui de la consultation de l'oracle, *Syll.*<sup>3</sup>, 735, témoigneraient tous deux d'une restauration des mystères plutôt que d'une fondation culturelle. Sur l'oracle, voir aussi Ed. KADLETZ, « The Cult of Apollo Deiradiotes », *TAPhA* 108 (1978), p. 95-97.

41. Pausanias, IX, 39, 5. Cf. P. et Marie BONNECHÈRE, « Trophonios à Lébadée », *LEC* 57 (1989), p. 298, avec la nuance apportée par P. BONNECHÈRE (*Trophonios de Lébadée*, p. 206-207 et 234) quant à la période d'intégration au rituel du séjour préparatoire dans la chapelle de Tyché : « Si aucune chronologie n'est actuellement envisageable, il n'est pas sain d'opter, à Lébadée, pour la période hellénistique ou romaine quand on connaît [à Tyché] de nombreux cultes dès la période classique. » Sur les *Basileia*, concours fondés après la bataille de Leuctres et dont plusieurs inscriptions témoignent après 250, voir p. 28-30.

montre clairement l'engouement nouveau pour ce lieu divinatoire, dont la vitalité était manifeste, puisque παραγινομένων δὲ καὶ ξένων πλειόνων ἐπὶ τὸ χρηστήριον (l. 15-16)<sup>42</sup>. L'accroissement du nombre de consultants obligea les autorités de Démétrias à promulguer des mesures visant à gérer ce flot nouveau de pèlerins, afin de maintenir le bon ordre du sanctuaire. Il est en outre significatif que ce dieu était alors principalement consulté sur des questions concernant la santé et le salut, περὶ τῶν πρὸς ὑγίειαν καὶ σωτηρίαν (l. 12-13). Apollon Koropaios était à la fois guérisseur et sauveur et, en tant que tel, mais surtout en tant que puissance oraculaire, il interagissait directement avec ses fidèles, leur procurant soulagement physique et psychologique grâce à un contact intime et rassurant. Tels étaient les bienfaits du fils koropéen de Léto, αἱ εὐεργεσίαι αἱ ὑπὸ τοῦ θεοῦ (l. 10-11), qui faisaient d'Apollon Koropaios un dieu évergète et bienveillant, répondant aux attentes et aux angoisses de ses consultants. Le recours aux oracles demeurait un moyen ancestral des plus efficaces afin de s'assurer que, sous le désordre apparent des choses, les dieux présidaient toujours au cosmos dans lequel chaque homme pouvait trouver sa place. Car s'enquérir de l'avis d'un dieu était le réconfort par excellence, et la réponse du dieu se voulait apaisante de l'angoisse liée aux incertitudes de la vie<sup>43</sup>. Si la vitalité d'oracles comme ceux d'Argos, de Lébadée et de Koropè est bien attestée, il est vrai cependant que d'autres μαντεῖα, au premier rang desquels le grand centre prophétique de Delphes, connurent une chute notable de leur influence. Mais ce phénomène ne peut s'expliquer par une diminution du sentiment religieux, comme l'ont souvent affirmé les modernes : la religiosité hellénistique paraît, au contraire, avoir été favorable aux croyances oraculaires. L'explication devrait plutôt, il me semble, être recherchée dans l'évolution politique du temps et les vicissitudes de l'histoire hellénistique<sup>44</sup>.

---

42. Sur ce texte, *Syll.*<sup>3</sup>, 1157, cf. L. ROBERT, « Sur l'oracle d'Apollon Koropaios », *Hellenica* V (1948), p. 16-28.

43. Sur le rôle apaisant des oracles, voir F. JOUAN, « L'oracle, thérapeutique de l'angoisse », *Kernos* 3 (1990), p. 11-28.

44. Je reviendrai prochainement sur la question de la vitalité oraculaire hellénistique, en relation avec les transformations du paysage des μαντεῖα grecs. P. GREEN est l'un des modernes arguant du déclin de la religion grecque à l'époque hellénistique. Dans son ouvrage *D'Alexandre à Actium : du partage de l'empire au triomphe de Rome*, p. 640 et s., il affirme entre autres que, bien que les cités conservassent leurs divinités tutélaires, « l'image s'était étiolée et vidée » (p. 642). E. R. DODDS illustre déjà cette tendance, en particulier dans *Les Grecs et l'irrationnel*, où il évoquait le « pourrissement progressif de la tradition » (p. 238).

Au besoin d'un contact direct et personnel avec les puissances et le monde divin était aussi jointe la nécessité rassurante de percevoir des signes tangibles de la présence, voire de l'existence des divinités. Et c'est peut-être là le point commun entre les cultes de guérison, où le dieu apparaissait en rêve au fidèle, les cultes égyptiens, en particulier dans l'omnipotence de la déesse Isis, et les mystères, où des puissances assuraient les initiés d'un salut outre-tombe. Les cultes oraculaires répondaient aussi à la même nécessité. Dans ces derniers, les porte-parole des dieux en étaient les messagers directs, et le dialogue ouvert avec un immortel était sans doute le signe le plus manifeste, non seulement de son existence, mais encore de l'intérêt particulier qu'il portait aux mortels. L'astrologie et les pratiques magiques, qui gagnèrent aussi en popularité à l'époque hellénistique, et particulièrement à la basse époque, reflètent encore cette recherche de signes tangibles du divin. Les astres racontaient aux mortels l'ordre du monde, tandis que la magie permettait d'accéder et même d'agir directement sur ce cosmos. Rassurants, ces signes étaient autant de preuves que, malgré tous les bouleversements transformant le monde, celui-ci était toujours intrinsèquement et divinement ordonné.

### Conclusion

Sur le plan religieux, les Grecs surent donc s'adapter aux nouveautés du monde de l'ère hellénistique. Mais cette adaptation se fit sur les vieilles bases fondamentales de l'attitude religieuse hellénique. Les nouveautés conjoncturelles observées dans la religiosité hellénistique semblent donc bien avoir reposé sur la continuité d'une structure mentale issue des siècles passés. Certains traits déjà présents dans la religiosité des périodes précédentes, que ce soit sa coloration parfois pessimiste, la personnification et le culte de Tyché, ou encore les possibilités d'un contact personnel avec les dieux, apparurent alors avec une intensité nouvelle qui gardait ouvert l'accès de l'homme grec à l'ordre cosmique. Devant un cosmos changeant, tous les moyens nécessaires furent exploités afin de poursuivre, tout naturellement, la séculaire et ancestrale recherche de soumission à l'ordre divin du monde : tant les nouveaux cultes, tels qu'en offraient Isis ou Sarapis, que les cultes déjà existants comme ceux de dieux guérisseurs et les cultes à mystères, mais aussi les cultes oraculaires, furent utilisés à cette fin. Ces dieux étaient protecteurs, sauveurs et bienfaiteurs des hommes, et les honorer permettait de renforcer la promiscuité hommes-dieux par une intensification de l'intériorisation religieuse. Celle-ci, malgré l'ordre sacré changeant, rendait possible l'atteinte du divin par le biais de puissances intéressées de près aux affaires humaines. À côté des cultes ancestraux, dont plusieurs attestations montrent un souci persistant de les pratiquer

κατὰ τὰ πάτρια<sup>45</sup>, le recours plus insistant à des divinités proches des hommes est révélateur de la grande capacité d'adaptation spirituelle que permettaient les fondements de la pensée religieuse grecque.

Le contexte d'intériorisation religieuse et la recherche concomitante de puissances divines bienveillantes offraient une conjoncture favorable à la fréquentation des sanctuaires oraculaires grecs. En ces lieux et par le biais d'un contact dialogique avec un dieu, les Hellènes pouvaient toujours trouver l'assurance que leurs gestes du quotidien, leurs décisions et leurs choix restaient en conformité avec l'ordre du monde, aussi changeant fût-il. La consultation d'oracles faisait partie des outils spirituels bien connus des Grecs, qui permettaient de s'adapter aux nouvelles conditions de la vie hellénistique. La question du dynamisme oraculaire à l'époque hellénistique, qui ne fut ici abordée qu'en surface, méritera d'ailleurs une étude ultérieure plus détaillée. Sous la continuité des pratiques reposant sur des fondements profonds et séculaires de la mentalité religieuse grecque, des changements sont néanmoins perceptibles, notamment dans l'influence relative exercée par les grands μαντεῖα, de la haute à la basse époque hellénistique. Car c'est bien entre continuité et changements, entre structure et conjoncture, qu'il convient de comprendre la religiosité grecque de l'âge hellénistique.

Vincent DU SABLON  
 Département d'histoire  
 Université catholique de Louvain  
 dusablon@anti.ucl.ac.be

---

45. L'expression et ses variantes apparaissent par exemple dans *LSCG*, 154, l. 6 (règlement culturel de Cos, 1<sup>ère</sup> moitié du III<sup>e</sup> s.), *Syll.*<sup>3</sup>, 1157, l. 32 (sur l'oracle d'Apollon Koropaios, vers 116 av. J.-C.), *Syll.*<sup>3</sup>, 735, l. 25-26 (oracle d'Apollon à Argos sur les mystères d'Andanie, vers 92 av. J.-C.) et *SEG*, IV, 664 A-B, l. 21, 22, 24-25, 34, 37, 39 (décret de la confédération ilienne sur une panégyrie d'Athéna, vers 77 av. J.-C.). À propos de cette expression, voir les brèves remarques de Nadine DESHOURS, « Consultation de l'oracle d'Apollon Pythéen à Argos », p. 480-481. L'auteur parle en outre, p. 482-483, d'« un large mouvement de piété adressée aux dieux ancestraux [...] moins par réaction contre les cultes étrangers ou par angoisse religieuse, mais par désir de renouer avec leur passé », mouvement qu'elle situe au tournant du premier siècle av. J.-C. Cf. aussi, sur la vitalité de la religion traditionnelle, Françoise DUNAND, « Fêtes et réveil religieux », *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, p. 101-112.

## Bibliographie

- Sarah B. ALESHIRE, *The Athenian Asklepieion. The People, Their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam, Gieben, 1989, 385 p.
- V. I. ANASTASIADIS, « Οι ἐπὶ σωτηρεῖα θυσίες στα αθηναϊκά ψηφίσματα της ελληνιστικής εποχής », *Ελληνικά* 41 (1990), p. 225-233 (résumé en français, p. 467).
- Marie-Françoise BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (II<sup>e</sup> – I<sup>er</sup> s. avant notre ère)*, Paris, 1977, 414 p.
- P. et Marie BONNECHÈRE, « Trophonios à Lébadée. Histoire d'un oracle », *LEC* 57 (1989), p. 289-302.
- P. BONNECHÈRE, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden - Boston, Brill, 2003, 430 p.
- Ph. BRUNEAU, *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie*, Leiden, Brill, 1975, 144 p.
- A. BURFORD, *The Greek Temple Builders at Epidauros : a Social and Economic Study of Building in the Asklepiian Sanctuary, during the Fourth and Early Third Centuries B.C.*, Toronto, University of Toronto Press, 1969, 270 p.
- W. BURKERT, *Greek Religion*. Traduit de l'allemand par J. RAFFAN, Cambridge, Harvard University Press, 1985 (1977), 493 p.
- , *Ancient Mysteries Cults*, Cambridge - London, Harvard University Press, 1987, 181 p.
- L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine : un concurrent du christianisme*, Tournai, Desclée De Brouwer, 1957, 535 p.
- F. CHAMOUX, *La civilisation hellénistique*, Paris, Arthaud, 1985 (1981), 438 p.
- Susan G. COLE, *Theoi Megaloi : The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden, Brill, 1984, 193 p.
- G. DAUX, « Le serment des éphèbes athéniens », *REG* 84 (1971), p. 370-383.
- Nadine DESHOURS, « Les Messéniens, le règlement des mystères et la consultation de l'oracle d'Apollon Pythéen à Argos », *REG* 112 (1999), p. 463-484.
- M. DETIENNE, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », dans M. DETIENNE et J.-P. VERNANT (éd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, 336 p. (p. 7-35).
- E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*. Traduit de l'anglais par M. GIBSON, Paris, Flammarion, 1977 (1959), 316 p.
- Françoise DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden, Brill, 1973 [3 volumes].
- , « Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion », *Religion, pouvoir et rapports sociaux* (Centre de recherches d'histoire ancienne, vol. 32), Paris, « Les Belles Lettres », 1980, 256 p.

- , « Fêtes et réveil religieux dans les cités grecques à l'époque hellénistique », dans A. MOTTE et Ch.-M. TERNES (éd.), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques. Actes du Colloque tenu à Luxembourg du 24 au 26 octobre 1999*, Turnhout, Brepols, 2003, 306 p. (p. 101-112).
- H. ENGELMANN, *The Delian Aretology of Sarapis*, Leiden, Brill, 1975, 63 p.
- P. M. FRASER, « Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World », *Opuscula Atheniensia* 3 (1960), p. 1-54.
- Ph. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, Athènes - Paris, École française d'Athènes - de Boccard, 1985, 236 p.
- Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle aréatalogie d'Isis à Maronée*, Leiden, Brill, 1975, 134 p.
- P. GREEN, *D'Alexandre à Actium : du partage de l'empire au triomphe de Rome*. Traduit de l'anglais par Odile DEMANGE, Paris, R. Laffont, 1997 (1990), 1136 p.
- Ch. HABICH, *Athènes hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc-Antoine*. Traduit de l'allemand par Martine et D. KNOEPFLER, Paris, « Les Belles lettres », 2000, 570 p.
- V. D. HANSON, *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1998 (1983), 281 p.
- Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, Vrin, 1985, 592 p.
- F. JOUAN, « L'oracle, thérapeutique de l'angoisse », *Kernos* 3 (1990), p. 11-28.
- Ed. KADLETZ, « The Cult of Apollo Deiradiotes », *TAPhA* 108 (1978), p. 93-101.
- Ph. W. LEHMANN, *Samothrace. Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts, New York University*, III : *The Hieron*, Text II, Princeton, University Press, 1969, 304 p.
- L. H. MARTIN, *Hellenistic Religions : an Introduction*, New York - Oxford University Press, 1983, 170 p.
- , « The Anti-individualistic Ideology of Hellenistic Culture », *Numen* 41.2 (1994), p. 117-141.
- R. MARTIN et H. METZGER, *La religion grecque*, Paris, Presses universitaires de France, 1976, 208 p.
- J. D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1998, 364 p.
- A. D. NOCK, « Soter and Euergetes », dans Z. STEWART (éd.), *Essays on Religion and the Ancient World*. Tome II, Oxford, Clarendon Press, 1972, 1029 p. (p. 721-735).
- H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford, Blackwell, 1967, 294 p.
- B. PETRACOS, *The Amphiareion of Oropos*, Athènes, Clio, 1995, 61 p.
- L. PILOL, « Pausanias et les Mystères d'Andanie. Histoire d'une aporie », dans Josette RENARD (éd.), *Le Péloponnèse. Archéologie et histoire*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 195-228.
- Claire PRÉAUX, *Le monde hellénistique : la Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine, 323 - 146 av. J.-C.* Tome I, Paris, Presses universitaires de France, 2001 (1978), 398 p.

- L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, Honoré Champion, 1938, 343 p.
- , « Sur l'oracle d'Apollon Koropaios », dans *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*. Volume V, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1948, p. 16-28.
- J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1992 (1958), 343 p.
- , « Religion sociale et religion personnelle dans la Grèce antique », *Dialectica* 30.4 (1976), p. 267-276.
- Giulia SFAMENI GASPARRO, « Daimôn and Tuchê in the Hellenistic Religious Experience », dans P. BILDE *et al.* (éd.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus, University Press, 1997, p. 67-109.
- Emma J. STAFFORD, *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*, London, Duckworth, 2000, 274 p.
- J. E. STAMBAUGH, *Sarapis under the Early Ptolemies*, Leiden, Brill, 1972, 102 p.
- S. V. TRACY, « IG II<sup>2</sup> 1195 and Agathe Tyche in Attica », *Hesperia* 63 (1994), p. 241-244.
- J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996 (1989), 232 p.
- , *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1990, 119 p.
- H. S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden - New York - Copenhagen - Köln, Brill, 1990, 267 p.
- Éd. WILL, C. MOSSÉ et P. GOUKOWSKY, *Le monde grec et l'Orient*. Tome II. *Le IV<sup>e</sup> siècle et l'époque hellénistique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, 678 p.
- Éd. WILL, « *Poleis* hellénistiques : deux notes », dans *Historica Graeco-Hellenistica. Choix d'écrits 1953-1993*, Paris, de Boccard, 1998, p. 811-835.