

ANTIQUITÉS GRECQUES

Georg Friedrich Schœmann

Traduction de l'allemand par Charles Galuski

Paris - 1884-1885

TOME SECOND

DEUXIÈME PARTIE. — LA GRÈCE HISTORIQUE

QUATRIÈME SECTION. — RELATIONS INTERNATIONALES.

CHAPITRE PREMIER. — PRINCIPES GÉNÉRAUX.

Les populations grecques se donnaient volontiers le nom générique d'Hellènes, témoignant par là qu'elles avaient la conscience d'une nationalité commune qui les distinguait des races barbares¹ ; ce lien pourtant ne fut jamais assez fort pour les réunir en un même État. En face des Barbares, ils se sentaient bien rapprochés par la langue qui, malgré les différences de dialectes, était intelligible à tous les Grecs, par la religion et les formes extérieures du culte, par la ressemblance générale des mœurs et des pratiques journalières, enfin par les efforts à l'aide desquels tous tendaient vers la liberté civique et le *selfgovernment* ; mais entre eux il y avait plus d'éléments de séparation que de points de contact. Sans compter même les divergences d'origine qui s'étaient produites antérieurement à l'arrivée des hordes asiatiques dans l'Hellade² et avaient constitué les races ionienne, dorienne, éolienne, l'Hellade elle-même était, par sa configuration naturelle, peu propre à favoriser le développement de l'unité politique. Le morcellement du sol en un grand nombre de localités délimitées nettement par le relief du terrain, par le climat et les autres conditions physiques, à ce point que des oppositions tranchées se manifestaient sur des espaces exigus, avait nécessairement pour conséquence la division des habitants en un nombre considérable de communes, dont chacune était jalouse de conserver son indépendance et sa personnalité. Les relations entre ces communes étaient, suivant les circonstances, tantôt amicales, tantôt hostiles, et souvent les plus proches voisins étaient les plus animés les uns contre les autres. L'Attique fut la seule région de quelque étendue dont les habitants s'unirent pour fonder une cité unique ; partout ailleurs, il y eut des vainqueurs et des vaincus, comme par exemple en Laconie, ou bien il se forma des alliances internationales d'où naquirent des ligues entre divers États, mais une confédération embrassant la Grèce entière ne put jamais être réalisée.

Les principes reconnus comme devant servir de base aux relations internationales étaient désignés ordinairement par des mots se référant aux usages et aux intérêts généraux des Grecs (*κοινὰ τῶν Ἑλλήνων νόμια, κοινοὶ νόμοι, κοινὰ δίκαια τῆς Ἑλλάδος*) ; mais il ne faut pas chercher sous ces expressions des dispositions légales nettement formulées, qui trouvèrent rarement place de nation à nation. Les principes dont nous parlons rentrent dans la classe des *νόμοι ἀγραφοί*, lesquels n'avaient d'autre force que celle que leur donnaient la tradition et la coutume, et dont l'observation n'était imposée que par le respect des dieux qui les ont gravés dans le cœur de l'homme³. Ils remontent aussi haut que l'histoire même de la nation hellénique. Sans doute les règles mal définies du droit international purent être violées en différentes circonstances, mais nulle

¹ Ce mot s'appliqua originairement au langage inintelligible des races étrangères, plus tard il désigna l'état de sauvagerie opposé à la civilisation des Grecs et à leur amour pour la liberté. Voy. F. Roth, *weber Sinn und Gebrauch des Wortes Barbar.*, Nürnberg, 1814, et Nægelsbach, *die Nachhomer. Theol.*, p. 305.

² Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. Ier, p. 103 et 620.

³ Voy. Dissen, *Kleine Schriften*, p. 161 et 165.

part il n'y a trace d'un temps où, comme le dit F. Hermann¹, les relations des races grecques entre elles auraient reposé sur l'absence complète de ces principes, c'est-à-dire où aurait régné un état de guerre perpétuel de tous contre tous. Recherchons donc quelles étaient les dispositions généralement admises et dont quelques-unes même furent expressément stipulées.

L'épopée homérique présente la plupart des peuples grecs comme unis par des relations d'amitié et coalisés en vue d'une entreprise commune, mais elle ne les désigne pas sous le nom d'Hellènes, qui commence à se répandre seulement à partir du VIII^e siècle ; les diverses populations sont appelées indifféremment *Δαῖοι* et *Ἀχαιοί*, du nom de celles auxquelles appartiennent les chefs de l'armée². L'expédition contre Troie n'a pas été accomplie en vertu d'un traité ; elle fut résolue grâce à l'ascendant et aux instances des princes les plus puissants, qui persuadèrent aux autres de s'associer à leur vengeance³. De même, les héros qui avaient pris part à la conquête de la toison d'or avaient été entraînés personnellement, non comme conducteurs d'hommes, par le goût des aventures et leur dévouement pour Jason. En dehors de ces deux expéditions, la Muse épique a recueilli le souvenir de plusieurs guerres entre les divers États grecs, mais à part l'entreprise des Sept Chefs devant Thèbes, et la lutte que firent éclater entre les Étoliens et les Curètes les dépouilles du sanglier de Calydon⁴, tout se borne à des combats de peu d'importance. Nestor, par exemple, raconte comment les habitants de Pylos se prirent de querelle avec les Éléens à l'occasion de troupeaux enlevés, et Ulysse avait été, dans sa jeunesse, envoyé en Messénie, pour demander satisfaction d'une semblable razzia⁵. Le même cas dut se reproduire souvent entre voisins⁶ ; il n'y avait véritablement état de guerre que lorsque la réparation était refusée. Il est probable aussi que des états limitrophes s'assurèrent réciproquement par des traités contre le retour de ces violences, et que ceux qui rompaient le pacte encouraient même de la part de leurs concitoyens une peine sévère, comme il arriva dans Ithaque au père d'Antinoüs, lorsqu'il s'associa aux Taphiens pour commettre des brigandages contre les Thesprotes, unis d'amitié avec les sujets d'Ulysse (*ἄρθμοιοι*)⁷. Entre peuplades qui n'étaient pas liées par des traités, il dut advenir à plus forte raison que des aventuriers se missent en campagne pour commettre des ravages, piller les côtes, enlever des hommes et des objets précieux. Les Taphiens et les Crétois qui passaient leur vie sur mer et faisaient de longues

¹ Voy. Hermann, *Staatsalterth.*, § 9 ; mais voy. aussi Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 366. A propos du passage d'Hérodote (I, c. 63), où il est dit que le Spartiate Lichos se rendit à Tégée, *εὐούσης κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἐπιμιξίης*, un nouveau commentateur fait la remarque que *ἐπιμιξία* désigne les relations de deux États fondées sur un traité spécial, attendu que d'après les idées de l'ancien monde grec, tous les peuples étaient naturellement dans un état de guerre perpétuel. Si ce critique ne s'était pas laissé abuser par Hermann, il n'aurait vu dans le texte d'Hérodote que la mention de la paix qui régnait alors entre deux peuples souvent en effet divisés par la guerre, et des relations qui s'ensuivaient. Il est impossible de soutenir que la guerre fut l'état habituel des nations, et que la paix ne résulta jamais que de conventions particulières.

² Les passages où le nom d'Hellènes semble pris dans un sens plus général sont considérés comme interpolés ; voy. Lehrs, *de Aristarchi Stud. Homer.*, t. I, p. 141.

³ Voy. surtout les paroles d'Achille (*Iliade*, I, v. 150 et suiv.). Quant au serment que Tyndare aurait fait prêter aux prétendants d'Hélène, il n'y est fait dans l'*Iliade* qu'une allusion obscure (I, v. 339) ; voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 28.

⁴ *Iliade*, VI, v. 223, et IX, 543.

⁵ *Iliade*, XI, v. 670 ; *Odyssée*, XI, v. 17.

⁶ *Iliade*, I, v. 153.

⁷ *Odyssée*, XVI, v. 427 ; voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 53.

traversées avaient la réputation fondée de joindre la piraterie au commerce¹. Si ces pratiques n'étaient pas jugées aussi sévèrement qu'elles le méritaient, elles étaient du moins regardées comme un désordre réprouvé par les dieux².

A propos des deux grandes guerres contre Thèbes et contre Troie, la légende fait mention de négociations internationales. Des ambassades furent envoyées à l'une et à l'autre ville pour obtenir réparation des injures reçues, et l'on ne recourut aux armes que faute d'avoir pu s'entendre³. Les mêmes principes furent régulièrement appliqués dans les temps historiques. On regardait comme contraire au droit d'engager la guerre sans avoir essayé des explications pacifiques. Il n'était pas rare que, soit pour prévenir ce recours extrême, soit même après le commencement des hostilités, on invitât l'adversaire à porter le différend devant des juges ; mais comme il n'y avait pas de tribunal qui eût en ces matières une compétence reconnue, il fallait d'abord, pour chaque cas particulier, tomber d'accord sur le choix d'un arbitre. On s'en rapporta plusieurs fois à l'oracle de Delphes. C'est le parti qu'avaient proposé les Corcyréens en lutte avec les Corinthiens au sujet de la colonie d'Épidamne, mais les Corinthiens refusèrent d'y adhérer⁴. Quelquefois aussi on convenait de soumettre le litige à un étranger renommé pour sa justice. Ainsi Périandre avait réconcilié Athènes et Mytilène qui se disputaient Sigeion⁵, et Thémistocle mit fin aux contestations dont le promontoire de Leucade était l'objet entre Corinthe et Corcyre⁶. Il arriva aussi que la décision fût remise à un troisième État, ami des deux belligérants⁷, à Sparte par exemple, qui délégua une commission de cinq membres pour juger le différend soulevé entre Athènes et Mégare à propos de l'île de Salamine⁸. De même on rapporte que la Messénie, avant la première guerre contre Sparte, proposa de prendre pour arbitre l'Aréopage d'Athènes ou l'Amphictyonie argienne⁹. En supposant ce récit controuvé, la mention de l'Amphictyonie prouve au moins qu'anciennement les États doriens du Péloponnèse étaient liés par des conventions qui interdisaient, entre autres choses, d'en appeler aux armes avant d'avoir essayé des médiations arbitrales. C'était là une disposition générale en vigueur chez tous les peuples qui avaient formé entre eux des fédérations dont il sera question plus loin. Comme les traités ne prétendaient pas d'ordinaire à une durée éternelle et n'embrassaient qu'un laps de temps déterminé, l'usage était aussi de stipuler qu'avant de recourir aux armes, on soumettrait les difficultés à des arbitres sur le choix desquels il restait à s'entendre. Il faut reconnaître, cependant, qu'en réalité ces pourparlers aboutirent rarement, et que la guerre ne put être évitée par ce moyen qu'entre des États confédérés ayant à leur tête une nation assez puissante pour contraindre les autres à l'obéissance. C'est le rôle que jouèrent Sparte dans le Péloponnèse, Thèbes en Béotie, Athènes vis-à-vis de

¹ *Odyssée*, XV, v. 1.

² Schol. de l'*Odyssée* (III, v. 71) ; cf. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 53. Sur la punition qu'entraîne un pareil acte de violence, voy. aussi Autenrieth, dans ses notes sur l'*Homer. Theol.* de Nægelsbach, p. 275.

³ *Iliade*, V, v. 863, et III, 205.

⁴ Thucydide, I, c. 28.

⁵ Hérodote, V, c. 95 ; Strabon, XIII, p. 600 ; Diogène de Laërte, I, c. 74.

⁶ Plutarque, *Thémistocle*, c. 24.

⁷ πόλις ἑκκλητος. Sur le vrai sens de ces mots, contesté par Meier, (*Schiedsrichter*, p. 30), voy. Bergk, dans la *Zeitschr. für die Alterthumsw.*, 1847, p. 1099.

⁸ Plutarque, *Solon*, c. 10 ; Ælien, *Variæ Hist.*, VII, c. 19 ; Diogène de Laërte, I, c. 48. On peut voir dans Ussing, *Inscript. ined.*, n° 2, et dans Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, n° 692, une sentence arbitrale au sujet d'une délimitation de frontières : les arbitres ont été désignés par la ligue étolienne et acceptés par les parties intéressées.

⁹ Pausanias, IV, c. 5, § 2.

ses **σύμμαχοι**. Il n'était pas rare non plus que des propositions de ce genre fussent déclinées ou que, même après avoir accepté l'arbitrage, on ne se crût pas lié par le verdict. Les Thébains en lutte avec les Athéniens au sujet de Platée avaient consenti à faire les Corinthiens juges de leur querelle, mais, mécontents de la sentence, ils recoururent aux armes, ce qui naturellement dispensa les Athéniens d'observer pour leur compte, après la victoire, les conditions mises à leur charge¹. La procédure, dans ces sortes d'affaires, ne s'écartait pas des formes habituelles : l'arbitre fixait le jour et le lieu ; les parties civiles choisissaient des mandataires (**σύνδικοι**) pour fournir leurs titres et soutenir leurs prétentions. Le pour et le contre entendus, et après examen des pièces à l'appui, l'arbitre prononçait son arrêt qui, dans les temps postérieurs, était reproduit par écrit en double exemplaire, quelquefois même gravé sur des tables de marbre ou sur des colonnes et exposé dans les lieux publics ou dans les sanctuaires². Parfois aussi les adversaires prêtaient serment d'exécuter fidèlement la sentence³.

Lorsque les griefs étaient moins importants, et si en raison de relations antérieures, il n'était pas à craindre que la guerre en sortit, il y avait un moyen plus sommaire d'obtenir satisfaction : l'état lésé invitait ses nationaux ou ses alliés à faire une incursion sur les terres de la cité avec laquelle il était en conflit ou à capturer ses vaisseaux. Ce droit de représailles répondait exactement à nos lettres de marque ; chez les Grecs cela s'appelait **σῦλα** ou **σύλας δίδοναι, λάφυρον ἐπικηρύττειν, ρύσια καταγγέλλειν**⁴. A cet appel, des bandes de brigands ou de pirates s'organisaient et mettaient à leur tête un capitaine (**ἀρχιπειράτης** ou **ἀρχικλωψ**)⁵. Il va de soi que des lettres de marque étaient délivrées aussi et à plus forte raison en cas de guerre. Le butin appartenait en propre à ceux qui avaient fait le coup de main. Sans doute, il y avait aussi dans chaque pays quelque chose d'équivalent à un tribunal des prises, où pouvaient porter leurs plaintes ceux qui se prétendaient dépouillés contrairement au droit des gens. Chez les Athéniens c'était l'assemblée du peuple qui connaissait de ces réclamations⁶.

Le droit international autorisait encore des représailles dans le cas où un citoyen avait été mis à mort sur un territoire étranger. Si l'on n'avait pu obtenir le châtement ou l'extradition du meurtrier, les parents de la victime à qui incombait le soin de la venger⁷ avaient le droit de mettre la main sur une ou plusieurs personnes appartenant à la nation du coupable, et de les garder comme otages jusqu'à ce que justice fût faite (**ἀνδροληψία, ἀνδρολήψιον**)⁸. Toutefois il n'était pas permis de dépasser le nombre de trois, du moins d'après la loi athénienne. Quel était le sort des otages, si finalement on n'obtenait pas réparation ? On l'ignore, et peut-être le cas ne s'est-il jamais présenté.

¹ Hérodote, VI, c. 108 ; Thucydide, V, c. 31.

² Voy. le *Corpus Insc. gr.*, n° 2265, 2355, 2558, 2905 et 2909.

³ Zénobius, *Proverb.*, cent. II, 67 (t. I, p. 50, éd. Leutsch), où il faut lire **ὁμόσαντες** au lieu de **νομίσαντες**.

⁴ Thucydide, V, c. 115 ; Polybe, IV, c. 53, § 2, c. 26, § 7, c. 36, § 3 ; Xénophon, *Hellen.*, V, c. 1, § 1 ; Harpocraton s. v. **σύλας**.

⁵ Démosthène, *Philipp.*, I, p. 46 ; Diodore, XX, c. 97 ; Plutarque, *Aratus*, c. 6.

⁶ Démosthène, c. *Timocrate*, p. 694.

⁷ Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 532.

⁸ Démosthène, c. *Aristocrate*, p. 647 et 692 ; Meier et Schœmann, *der Attische Process*, p. 278.

Une fois la guerre résolue, c'était un principe de droit public que la déclaration précédât les hostilités¹. Sans doute il y eut des exceptions à cette règle, comme à toutes les autres, mais elles furent rares, et le silence des historiens ne prouve pas toujours que ces garanties aient été omises². Il ne faut pas cependant conclure de là qu'elles fussent réglementées aussi sévèrement chez les Grecs que chez les nations italiques soumises au droit fécial³. Lorsque, par exemple, un ultimatum avait été lancé inutilement avec menace de guerre, on était, à la rigueur, dispensé de toute autre formalité ; mais ce n'était pas là une pratique constante. On jugeait plus sûr de faire une déclaration suprême par l'entremise d'un héraut, que son caractère sacré et le bâton qui en était la marque rendaient partout inviolable. Des hérauts étaient souvent aussi adjoints aux ambassadeurs qui allaient négocier en pays ennemi, ou bien ils prenaient les devants pour ménager à ces personnages un sauf-conduit⁴. Un exemple montre l'odieuse qui s'attachait aux violences commises contre les hérauts : les Spartiates avaient jeté dans un puits un héraut envoyé, par le roi de Perse pour les sommer de se soumettre ; pris de remords et désireux de désarmer la colère de Talchybios, patron des hérauts, ils dépêchèrent au roi deux de leurs concitoyens qui s'étaient eux-mêmes dévoués à la mort et qui furent successivement renvoyés sains et saufs⁵. Les Athéniens n'avaient pas mieux traité le héraut de Xerxès, mais ils s'excusèrent sur les exigences iniques qu'un barbare apportait au nom d'un autre barbare ; et cela n'empêcha pas, lorsqu'un héraut chargé d'exposer leurs plaintes fut tué à Mégare, qu'ils se déclarèrent les ennemis irréconciliables des Mégariens et jurèrent de ne plus leur envoyer de hérauts ni d'en recevoir de leur part : tout Mégarien rencontré dans l'Attique était d'avance condamné à mort ; les généraux devaient s'engager par serment à envahir et à ravager deux fois l'an le territoire de Mégare⁶. — Une guerre dans laquelle les ennemis n'envoient ni ne reçoivent de hérauts, où aucune part n'est faite aux négociations, s'appelle *πόλεμος ἀκήρυκτος καὶ ἀσπονδος*. Quelque acharnement que les Grecs aient déployé dans la guerre, ce cas se présenta rarement ; souvent au contraire il y a trace d'efforts tentés pour atténuer les effets d'une lutte devenue inévitable. Au lieu de terminer tel démêlé par un engagement général, on convenait, dans les temps reculés, d'en remettre l'issue aux chances d'un combat singulier entre les chefs ou entre deux guerriers choisis dans les rangs ennemis. La tradition arcadienne de Tégée et de Phénée mentionne même un combat de trois contre trois, semblable de tout point à celui des Horaces et des Curiaces⁷. Ce n'est là qu'une légende, mais un caractère historique s'attache au duel par lequel Pittacos de Mytilène et le chef athénien Phrynon tentèrent de mettre fin à la contestation soulevée au sujet de Sigéion, contestation qui d'ailleurs se renouvela et ne fut décidément résolue que par l'arbitrage de Périandre⁸. On connaît aussi, par le récit d'Hérodote, le combat de trois cents Spartiates contre un même nombre d'Argiens, pour décider à qui resterait Cynosoura⁹. Les détails

¹ Hérodote, VII, c. 9 ; Thucydide, I, c. 29 et 131 ; VI, c. 50, et VII, c. 3 ; Plutarque, *Pyrrhus*, c. 26 ; Pausanias, IV, c. 5, § 3.

² Voy. par exemple Xénophon, *Hellen.*, III, c. 2 § 23, c. 5, § 3 ; V, c. 2, § 24, et c. 3, § 13.

³ Rien ne confirme les indications consignées dans Hesychius s. v. *ἀρνα*, et dans Diogénianus (t. I, p. 213, éd. Leutsch), à savoir que pour déclarer la guerre on lâchait un mouton, ce qui signifiait que l'on se proposait de ravager le pays et d'en faire un immense pâturage.

⁴ Thucydide, I, c. 53 ; Démosthène, *de falsa Legat.*, p. 392 ; Tite-Live, XXXV, c. 38.

⁵ Hérodote, VII, c. 133 et suiv.

⁶ Plutarque, *Périclès*, c. 30.

⁷ Stobée, *Florileg.*, tit. XXXIX, c. 32.

⁸ Diogène de Laërte, I, c. 74.

⁹ Hérodote, I, c. 82 ; Pausanias, II, c. 38.

merveilleux dont cette relation est ornée n'autorisent pas à mettre en doute la réalité des faits. Plus tard, les Argiens, inconsolables d'avoir perdu ce port, firent aux Spartiates une proposition singulière, à laquelle d'ailleurs les Spartiates refusèrent d'adhérer. Chacun des deux États eût été libre en tout temps d'adresser à l'autre un défi, pourvu que la nation provoquée ne fût point occupée ailleurs, ni en proie à une épidémie ; les deux armées se seraient rencontrées sur le territoire en litige, et défense était faite au vainqueur de poursuivre le vaincu au delà des frontières¹. Les Chalcidiens et les Érétriens de l'Eubée étaient entrés aussi en pourparlers pour régler d'avance la façon dont, le cas échéant, ils se feraient la guerre. Entre autres articles, il était convenu qu'on ne ferait pas usage de javelots², interdiction moins propre à épargner le sang qu'à rendre douteuse l'issue de la bataille. En dehors de ces arrangements particuliers, certains principes généralement observés constituaient un droit des gens ou droit de la guerre (πολέμου νόμοι)³, dont il était tenu compte du moins en théorie. Ainsi le soldat qui jetait ses armes et demandait merci devait avoir la vie sauve⁴ ; mais il est juste d'ajouter que, dans les combats homériques ainsi que dans ceux qui suivirent, l'ardeur de la lutte fit souvent oublier ce devoir d'humanité. Jamais on ne se fit scrupule de mettre à mort les prisonniers qui, sans se rendre, tombaient au pouvoir du vainqueur. Les Athéniens, ayant mis la main par trahison sur plusieurs représentants d'une nation ennemie, envoyés en ambassade auprès du roi de Perse, n'hésitèrent pas à les jeter dans des précipices, s'autorisant de l'exemple des Spartiates qui, au début de la guerre, avaient maltraité et fait mourir des marchands athéniens ou alliés des Athéniens, voire même des neutres, saisis sur des bâtiments de commerce⁵. Lorsqu'une garnison assiégée se rendait à discrétion, il n'était pas rare qu'on passât au fil de l'épée tous les hommes valides ; les autres étaient réduits en esclavage et vendus ; les Athéniens en agirent ainsi avec les Méliens dans la guerre du Péloponnèse, et il fut résolu, sur la proposition de Cléon, qu'on en userait de même avec les Mytiléniens ; le traitement toutefois fut un peu adouci⁶. Dans ces deux cas, la rigueur des Athéniens, généralement enclins à des mesures plus humaines, s'explique par ce fait qu'ils avaient à combattre d'anciens alliés passés à l'état d'ennemis. De même, les Thébains avaient pour coutume constante de faire périr tous les prisonniers qu'ils faisaient en Béotie, les considérant comme des alliés en rupture de ban⁷. Lorsque le général athénien Philoclès, qui avait pris quelques galères aux habitants de Corinthe et d'Andros et jeté tous les équipages à la mer, tomba lui-même aux mains des Athéniens, on lui reprocha cette cruauté comme un attentat au droit des gens hellénique, et on la lui fit

¹ Thucydide, V, c. 41.

² Strabon, X, c. 1, p. 448 et suiv. ; Polybe, XIII, c, 3, § 4.

³ Polybe, V, c. 9, § 1, et c. 11, § 3.

⁴ Thucydide, III, c. 58, 66 et 67.

⁵ Thucydide, II, c. 67.

⁶ Thucydide, III, c. 28, et V, c. 116.

⁷ On ne peut nier que la guerre ne fût entre les petits États grecs plus acharnée et plus implacable qu'elle ne l'est entre les grandes nations des temps modernes ; cela s'explique d'ailleurs : chaque individu était dans l'antiquité beaucoup plus directement atteint par la guerre qu'il ne l'est aujourd'hui et voyait en quelque sorte dans l'ennemi un adversaire personnel, qui menaçait ses plus chers intérêts, tandis que chez les nations modernes, les causes générales de la guerre touchent peu les particuliers ; aussi les armées s'attaquent-elles sans animosité personnelle. Il en était de même au moyen âge ; les combats que se livraient des bandes de mercenaires n'entraînaient pas une grande effusion de sang ; au contraire, la guerre de sécession dans l'Amérique du Nord peut rappeler les luttes des anciennes cités grecques.

expier par la mort¹. Le projet que l'on prêta aux Athéniens de couper le pouce de la main droite à tous leurs prisonniers, de manière à ce que, incapables de porter les armes, ils pussent cependant servir comme rameurs, ne souleva pas moins d'indignation².

Dans la règle, on ne devait pas tuer les prisonniers, mais les garder pour les échanger ou en tirer rançon³, et ces prescriptions étaient le plus souvent observées. Entre certains états, le montant de la rançon était fixé par d'anciennes coutumes ou par des conventions spéciales : ainsi de tout temps les Corinthiens et les Mégariens avaient réciproquement adopté le tarif d'une mine par tête⁴. Ce pris était doublé entre les autres États doriens du Péloponnèse ; des Athéniens se firent payer aussi deux mines par les Hippiobotes de l'Eubée⁵. Démétrius Poliorcète était convenu avec les Rhodiens de mille drachmes pour un homme libre, de cinq cents pour un esclave⁶. Il est fait mention de fonctionnaires spéciaux chargés de taxer les prisonniers de guerre⁷ ; leurs évaluations se réglaient naturellement sur les prix courants des esclaves, tout en tenant compte, dans une certaine mesure, des situations personnelles. Pour les prisonniers considérables à quelque titre que ce soit, on exigeait souvent des sommes importantes. Au dire d'Eschine, un talent était une rançon modérée pour un homme d'une fortune médiocre⁸. Les pauvres étaient rachetés à l'aide de cotisations fournies par leurs parents ou leurs amis⁹ ; en général toutefois ce n'était pas un don, mais un prêt remboursable dans le plus bref délai possible. D'après la loi athénienne, celui qui avait contrevenu à cet engagement devenait la propriété de ses libérateurs¹⁰. Les prisonniers qui n'étaient ni échangés ni rachetés appartenaient de droit au vainqueur, et étaient ordinairement vendus comme esclaves ; mais on assure qu'ils ne pouvaient être cédés qu'à des Grecs, non à des Barbares¹¹. L'usage était que l'État rachetât à ses nationaux ceux qui leur étaient échus¹² ; il paraît aussi que chez les Athéniens une loi disposait que lorsque les prisonniers passaient successivement en plusieurs mains, avis devait en être donné au premier acquéreur, afin que l'on pût toujours, sur ses indications, retrouver le possesseur actuel, pour traiter avec lui de la rançon¹³.

¹ Xénophon, *Hellen.*, II, c. 1, § 32.

² L'accusation était-elle justifiée ? elle est mentionnée par Xénophon (*Hellen.*, II, c. 1, § 31) et par Plutarque (*Lysandre*, c. 90). Une prétendue mutilation du même genre qui ne serait pas restée à l'état de menace et aurait été réellement exercée par les Athéniens sur les Éginètes est le sujet de déclamations sans fondement, de la part de Cicéron (*de Offic.*, III, c. II), voy. aussi Elie (Var. *Hist.*, II, c. 9).

³ Sur l'échange des prisonniers, voy. Thucydide, II, c. 103 et v, 3.

⁴ Plutarque, *Quæst. gr.*, c. 17. D'après Androtion, cité dans un passage du Schol. d'Aristote (*Ethica*, V, c.10), que Rose a signalé dans l'*Hermès* (t. V, p. 357), les Athéniens et les Spartiates s'étaient entendus aussi pour établir un taux uniforme.

⁵ Hérodote, VI, c. 79, et V, 77.

⁶ Diodore, XX, c. 84.

⁷ Voy. Hypéride cité par Apsinès, dans les *Rhetores gr.* de Walz, t. IX, p. 547.

⁸ Æschine, *de falsa Legat.*, c. 100 ; voy. pour plus de renseignements Bœckh, *Staatshaush. der Athener*, t. I, p. 100.

⁹ Isée, *de Apollod hered.*, § 8 ; Démosthène, c. *Nicostrate*, p. 1248.

¹⁰ Démosthène, *ibid.*, p. 1250.

¹¹ Philostrate, *Vita Apollod.*, VIII, c. 7 § 12.

¹² Voy. par exemple Plaute, *les Captifs*, a. 1, sc. 2.

¹³ Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 370, et Westermann, dans le *Jahrbuch f. Philol.*, t. XXX, p. 371. Suivant Westermann, la loi s'appliquait aux personnes privées de leur liberté par suite d'un enlèvement, aussi bien qu'aux prisonniers de guerre. Meier (*de Vita Lycurgi*, p. XXXIX) a mis en avant une autre conjecture à laquelle Hermann donne son assentiment dans le *Chariklès* de Becker, t. III, p. 42.

Il était universellement admis que le droit des gens et la religion faisaient un devoir au vainqueur d'accorder la sépulture aux guerriers tombés sur le champ de bataille. On a vu qu'il n'en était pas encore ainsi dans les temps héroïques, bien que chez Homère, les armées ennemies conviennent d'un armistice pour enlever et ensevelir les morts¹. Plus tard ce devoir fut mieux compris, et on le jugea obligatoire envers les Barbares aussi bien qu'envers les Grecs. Lorsqu'après le combat de Platée, un Æginète, Lampon, proposa à Pausanias de ne pas ensevelir le corps de Mardonius, et de le mettre en croix, par représailles du même traitement que Xerxès avait fait subir à Léonidas, Pausanias reçut fort mal cette ouverture, et Lampon dut s'estimer heureux de s'en tirer sans châtement². D'ordinaire, les vaincus demandaient une trêve pour enlever leurs morts et procéder aux cérémonies funèbres (σπονδαί εἰς νεκρῶν ἀναίρεσιν). On ne croyait pas pouvoir repousser cette prière, qui était un aveu de la défaite. Il fallait au moins, pour motiver un refus, des raisons particulières ; c'est le cas qui se présenta dans la seconde guerre Sacrée, après que les Phocidiens eurent violé le droit public, en pillant le temple de Delphes et en insultant la divinité³. Si les vaincus, hors d'état d'enlever eux-mêmes et d'ensevelir leurs morts, n'adressaient aucune demande aux vainqueurs, ceux-ci s'acquittaient eux-mêmes de ce soin, par sentiment religieux autant que par mesure de salubrité. Lysandre fut sévèrement blâmé, après le combat d'Ægospotamoi, pour avoir laissé les ennemis sans sépulture⁴. A la suite de la bataille de Chéronée, Philippe refusa de livrer les morts, mais lui-même leur rendit pleinement les honneurs qui leur étaient dus⁵.

Les vainqueurs élevaient sur le champ de bataille un trophée et le consacraient aux dieux ; c'était une colonne de bois ou tout simplement un tronc d'arbre, portant suspendues, avec une dédicace, les armes enlevées à l'ennemi. On s'interdisait généralement les trophées en pierre et en airain, pour ne pas fournir un aliment éternel aux dissensions⁶. Agir autrement eût été s'exposer à un blâme sévère⁷, bien que la loi ne le défendit pas expressément, et qu'il n'y eût pas de tribunal auquel semblable affaire pût être soumise ; La plainte que les Spartiates avaient portée devant les Amphictyons, à propos d'un trophée d'airain élevé par les Thébains pour perpétuer le souvenir d'une victoire, n'est, en effet, qu'une matière de rhétorique à l'usage des écoliers⁸. Les quelques monuments de pierre ou d'airain que mentionne Pausanias étaient des monuments commémoratifs, que les vainqueurs, de retour dans leur patrie, dressaient sur les places publiques ou dans les sanctuaires ; ce n'étaient pas à proprement dire des trophées, lesquels devaient être dressés sur le champ de bataille au moment même où se décidait la victoire, ce qui n'eut guère permis d'employer la pierre

¹ Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 94.

² Hérodote, IX, c. 79.

³ Diodore, XVI, c. 25. Après la bataille de Tanagra, les Thébains refusèrent aussi aux Athéniens de leur rendre leurs morts, sous prétexte qu'ils s'étaient établis à Délion, comme dans un lieu profane ; mais ils ne persistèrent pas dans leur refus ; voy. Thucydide, IV, c. 97 et 101.

⁴ Pausanias, IX, c. 32, § 6.

⁵ Plutarque, *Vitæ dec. Orator.*, p. 849 A ; Démade, *de Duodecen.*, § 9 (t. II, p. 410 des *Orcat. att.*, de Didot) ; Diodore, *Excerpt.*, e libr. XXXII, t. X, p. 46, éd. Biponti ; Polybe, V, c. 10.

⁶ Diodore, XIII, c. 24.

⁷ Plutarque, *Quæst. Rom.*, 37.

⁸ Cicéron, *de Invent.*, II, c. 23. La conjecture émise par des voyageurs modernes, que Cicéron aurait confondu un trophée de pierre avec un trophée d'airain, et qu'il subsisterait encore des restes de ce monument dans le voisinage de l'ancienne Leuctres, a été réfutée par C. Keil (*Sylloge Inscr. Bæot.*, p. 96), ce qui n'empêche pas qu'elle ait été reproduite par Vischer (*Erinner. aus Griechenl.*, p. 552). Voy. aussi Welcker, *Tageb. einer griech. Reise*, t. II, p. 32.

ou l'airain¹. Le caractère religieux des trophées les faisait respecter même des ennemis. Si la victoire était restée incertaine, chacune des deux armées cherchait à empêcher l'autre d'ériger un trophée, ou elle-même en érigeait un second dans le voisinage². Cependant, lorsque les Athéniens qui s'étaient embarqués, après avoir battu les Lacédémoniens sur les côtes de Milet, revinrent au même lieu trois jours après, et ne trouvant plus personne qui leur disputât la victoire, élevèrent un trophée, les Milésiens ne se tirent pas scrupule de le renverser, sous le prétexte que les Athéniens n'étaient pas restés maîtres du champ de bataille³. L'usage des trophées est postérieur aux temps homériques⁴, on ne peut toutefois fixer au juste le moment où il s'établit. Il en est parlé pour la première fois à l'occasion d'une victoire remportée par les Spartiates sur les habitants d'Amyclæ, dans le VIII^e siècle av. J.-C., en souvenir de laquelle fut aussi construit sur la place publique de Sparte un temple à Zeus Tropaios⁵.

Nous avons mentionné ailleurs la loi qui défendait aux Spartiates de poursuivre l'ennemi au delà d'une certaine distance⁶. On rapporte aussi qu'ils s'interdisaient de dépouiller les morts, mais outre que cette tradition est démentie par les faits, il est bien difficile d'admettre que leur générosité ait été jusqu'à laisser aux ennemis non seulement les cadavres mais les armes des morts⁷. Ce que la loi défendait, c'était les violences sans règle et sans objet, la y avait toutefois cette différence entre les Spartiates et le reste des Grecs, que les premiers ne pouvaient dépouiller les morts que sur l'ordre de leurs chefs, tandis que les seconds agissaient à leur guise, quelquefois même avant de connaître l'issue du combat⁸. Après la journée de Platée, Pausanias défendit le pillage à son armée, et fit enlever le butin par les pilotes, pour en opérer ensuite le partage⁹. Il est souvent question de distribution semblable, mais on ne saurait dire d'après quels principes on y procédait, quelle était la part réservée à ceux qui avaient conquis le butin, quel fonds commun devait être réparti entre tous les combattants. Une seule chose va de soi, c'est que tout ce qui n'était pas le produit d'exploits individuels, et était dû aux efforts réunis de l'armée ou d'une division de l'armée, devenait la propriété de tous. De ce butin collectif, le dixième était consacré aux dieux, une autre portion revenait à l'État¹⁰, une troisième enfin était distribuée entre tous, mais non pas également. Ceux qui s'étaient le plus distingués recevaient une part d'honneur (ἀριστεῖον) qui, surtout pour les chefs, pouvait être très considérable¹¹.

¹ Pausanias, II, c. 21, § 8 ; V, 27, 7 et VIII, 10, 4.

² Xénophon, *Hellen.*, VI, c. 4, § 14 ; V, 4, 65 et 66, et VII, 526 ; Thucydide, I, c. 54 et 105 ; VI, 134.

³ Thucydide, VIII, c. 24.

⁴ Les trophées n'étaient pas en usage chez les Macédoniens ; voy. Pausanias, IX, c. 110, § 7, et Diodore, XVI, c. 4, avec les notes de Wesseling. La mention d'un trophée macédonien, dans les fragments de Lycurgue conservés par Diodore (XVI, 88), n'est qu'une forme oratoire autorisée par les habitudes des Grecs.

⁵ Pausanias, III, c. 2, § 6, et c. 12, § 7.

⁶ Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, 328.

⁷ Élien, *Var. hist.*, VI, c. 6 ; mais voyez aussi par exemple un passage de Thucydide (V, c. 74), mieux compris par Haase que par Krüger.

⁸ Plutarque (*Apophthegm. lacon. Lycurgi*, § 31) explique ainsi la défense faite aux Spartiates : ὅπως μὴ κυπάζοντες περὶ τὰ σκῦλα τῆς μάχης ἀμελώσιν. Voy. aussi Platon, *de Republ.*, V, p. 469.

⁹ Hérodote, IX, c. 80 et 81.

¹⁰ Hérodote, IX, c. 81 ; Thucydide, III, c. 50 et 68 ; Xénophon, *Hellen.*, III, c. 3, § 1.

¹¹ Thucydide, III, c. 114 ; Hérodote, VIII, c. 11, et 123 et IX, c. 81 ; Plutarque, *Alcibiade*, c. 7.

Les villes conquises, qui s'étaient rendues à discrétion, étaient généralement traitées avec beaucoup de rigueur. Il était établi en principe que le vaincu devenait, avec tout ce qu'il possédait, la chose du vainqueur, qui pouvait en user et en abuser¹. Le massacre des hommes valides, la mise en vente des femmes et des enfants, la destruction des villes n'étaient pas des rigueurs inouïes. En cas même de capitulation (ὁμολογία) les conditions étaient souvent fort dures. Tout ce que les habitants de Potidée purent obtenir des Athéniens, au commencement de la guerre du Péloponnèse, fut de sortir de la ville suivis de leurs femmes et de leurs enfants, les hommes avec un seul habit, les femmes avec deux, et en emportant une somme d'argent déterminée, après quoi la ville fut repeuplée de colons athéniens². Les vaincus, lorsqu'ils n'étaient pas complètement expulsés, étaient dépouillés de leurs biens fonds que leurs vainqueurs se partageaient ; du moins il en arriva souvent ainsi³. On louait de leur modération ceux qui se bornaient à mettre leurs ennemis dans l'impossibilité de nuire et à leur imposer un tribut. C'est ainsi qu'en usa Périclès avec les Samiens, à la suite d'un long siège ; les vaincus durent donner des otages, payer les frais de la guerre, raser leurs fortifications et livrer leur flotte⁴. Les conditions imposées aux Athéniens après la bataille d'Ægospotamoï ne furent pas beaucoup meilleures : ils furent forcés d'abattre les fortifications du Pirée et les Longs-Murs qui joignaient le port à la ville, d'abandonner tous leurs bâtiments de guerre, à la réserve de douze, de rappeler les bannis, de changer leur constitution et de faire avec les Lacédémoniens une ligue offensive et défensive⁵.

La religion ordonnait aux Grecs de respecter les lieux consacrés, même en pays ennemi. Aussi les Béotiens firent-ils un crime aux Athéniens de ce que, non contents de s'être emparés du temple d'Apollon à Délion, ils s'y étaient établis comme dans une forteresse, et n'avaient pas craint de faire tout ce qui n'est permis que dans des lieux profanes. Les Athéniens alléguaient les nécessités de la guerre et l'indulgence que, en cas de force majeure, on est en droit d'attendre des dieux⁶, principe accommodant avec lequel on peut tout excuser. D'autres exemples prouveraient au besoin que l'on n'observa pas toujours le respect dû aux sanctuaires ; ces profanations n'étaient pas moins exceptionnelles. Lorsque dans l'expédition de Sicile, les Athéniens eurent pris le quartier de Syracuse où était situé le temple de Zeus Olympien, ils ne touchèrent à aucun des objets précieux qui s'y trouvaient réunis et laissèrent le tout sous la garde du prêtre⁷. On a en particulier loué Agésilas d'avoir toujours respecté les sanctuaires des Barbares, aussi bien que ceux des Grecs⁸. Même dans l'ardeur du combat, on était habitué à épargner les personnages chargés de fonctions purement religieuses, comme les devins et les pyrophores, qui portaient devant les armées le feu allumé lors de l'entrée en campagne. De là cette expression proverbiale, pour marquer que le sang avait coulé à flots : οὐδέ πυρφόρος ἐλείφθη⁹. Le même sentiment de piété ne permettait pas aux Grecs de mettre la main sur les rois spartiates, parce que, bien que commandant l'armée sur le champ de

¹ Aristote, *Polit.*, I, c. 2, § 16.

² Thucydide, II, c. 70.

³ Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. II, c. VI.

⁴ Thucydide, I, c. 117.

⁵ Xénophon, *Hellen.*, II, c. 7, § 20 ; Plutarque, *Lysandre*, c. 14.

⁶ Thucydide, IV, c. 97.

⁷ Pausanias, X, c. 28, § 3.

⁸ Xénophon, *Agésilas*, c. 11, § 1 ; Cornélius Nepos, *Agésilas*, c. 4.

⁹ Zénobius, *Prov.*, cent. v, 34, et Diogénianus, cent. VII, 15 et 90, t. I, p. 134, 289 et 302 ; t. II, p. 44, éd. Leutsch ; cf. Bæhr, dans ses Notes sur Hérodote, VIII, c. 7.

bataille, ils avaient un caractère religieux en tant qu'Héraclides, et comme prêtres, l'un de Ζεύς Λακεδαιμῶν, l'autre de Ζεύς Οὐράνιος¹. — Il avait existé de tout temps entre les États doriens du Péloponnèse un accord en vertu duquel la guerre était suspendue de plein droit à l'occasion de certaines solennités. Ces trêves servirent quelquefois de prétextes pour sortir d'un mauvais pas², d'autant plus que les différents systèmes appliqués à la mesure du temps, notamment en ce qui concernait les jours intercalaires, purent, en certaines circonstances, rendre le contrôle difficile. — Lorsqu'un État célébrait une fête à laquelle prenait part une grande affluence d'étrangers, et ces fêtes étaient nombreuses, des messagers étaient envoyés de tous côtés pour en porter la nouvelle et assurer la libre circulation des visiteurs³. Les quatre grandes fêtes nationales, communes à toute la Grèce, les Olympiques, les Pythiques, les Isthmiques et les Néméennes, jouissaient surtout de ce privilège. Dès que la trêve était publiée (ἐκεχειρία), non seulement le territoire des États où se célébrait la fête devenait inviolable, mais les voyageurs qu'elle attirait étaient à l'abri de toute violence⁴. Il ne faudrait pas toutefois étendre trop loin les effets de ces armistices. Il n'est pas vrai, comme on l'a prétendu, que les hostilités fussent suspendues partout durant les fêtes.

Ainsi que nous l'avons remarqué déjà, les Grecs n'avaient pas coutume de se lier par de traités de paix perpétuels ; ils ne s'engageaient que pour un nombre d'années déterminé, craignant de faire une chose déraisonnable et vaine en imposant, non seulement à eux-mêmes, mais à leur postérité, des obligations que les circonstances pouvaient rendre insupportables ou impossibles⁵. Nous possédons cependant quelques traités conclus pour un temps indéfini ou du moins pour une période considérable. Le plus ancien dans ce genre est un contrat signé pour cent ans entre les Éléens et les habitants d'Héræa en Arcadie⁶. Pendant la guerre du Péloponnèse, les Acarnaniens firent un traité de paix et d'alliance avec les Ambraciotes, pour le même laps de temps⁷. Une paix destinée à durer cinquante ans, que les Athéniens firent en 422 avec les Spartiates, en dura trois⁸ ; une autre, datant de 455, et qui devait se prolonger trente ans, fut rompue en 431 par les événements qui éclatèrent dans cette année mémorable⁹. On a vu plus haut la clause par laquelle, en prévision des difficultés qui pouvaient surgir, on décidait qu'elles seraient aplanies par les voies judiciaires¹⁰. Les traités étaient sanctionnés par des serments solennels, accompagnés de sacrifices et de libations, d'où leur est venu le nom de σπονδαί¹¹. Le serment était prêté par des fonctionnaires et des magistrats spécialement autorisés à cet effet, et en plus ou moins grand nombre. D'ordinaire un État

¹ Plutarque, *Agis*, c. 21.

² Pausanias, III, c. 5, à 8 ; Thucydide, III, c. 56 et 75 ; Xénophon, *Hellen.*, IV, c. 7, 3 2, et V, 1, 19.

³ *Corpus inscr. gr.*, t. I, n° 71 ; cf. Æschine, *De falsa Legat.*, p. 302, et le Schol., p. 197, 1.

⁴ Thucydide, V, c. 49.

⁵ Démosthène, *de falsa Legat.*, p. 358.

⁶ *Corpus Inscr. gr.*, n° 11.

⁷ Thucydide, III, c. 114.

⁸ Thucydide, V, c. 18.

⁹ Thucydide, I, c. 115.

¹⁰ Vov. Schœmann, *Antiq. gr.*, t. II, p. 5, et plus bas, p. 37. Thucydide, I, c. 78 et 140 ; IV, c. 118 ; V, c. 18 et 19 ; VII, c. 18.

¹¹ Sur la fausse assertion d'Andocide (*de Pace*, p. 94, § 11) que εἰρήνη désigne la paix conclue entre des parties traitant sur un pied d'égalité, et que σπονδαί s'applique aux traités entre vainqueurs et vaincus, voy. *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 373, 10. Il serait peut-être plus juste de dire que l'on employait εἰρήνη pour les traités d'une durée indéfinie et σπονδαί pour ceux dont le terme était fixé, et cependant on lit dans Hérodote (VII, c. 148) τριάκοντα ἔτα εἰρήνην σπένδεσθαι.

envoyait à l'autre des ambassadeurs chargés de recevoir son serment (ὀρκῶται)¹ ; il arriva aussi que des plénipotentiaires furent délégués pour aller remplir cette formalité, au nom de leurs concitoyens, devant l'assemblée populaire de la nation réconciliée². Enfin on trouve des exemples de serments prononcés non par des plénipotentiaires ou par des collèges de magistrats, mais par tous les citoyens réunis³. Les serments étaient quelquefois annuels ; dans d'autres occasions ils n'étaient renouvelés qu'après un plus long intervalle, par exemple tous les quatre ans⁴ ; quelquefois aussi on se bornait à relire publiquement l'instrument de paix, à la fin de chaque année⁵, car il va sans dire que les conditions de l'accord étaient consignées par écrit. Pour leur donner plus de notoriété et les défendre contre les ravages du temps, on les reproduisait sur des tables de pierre ou d'airain ou bien sur des colonnes, et cela non seulement dans les places publiques et dans les sanctuaires des villes qui avaient pris part au traité, mais souvent aussi dans les temples d'Olympie et de Delphes, objets de vénération pour la Grèce entière⁶. Arrivait-il qu'un traité fût dénoncé pour inexécution des clauses ou pour quelque motif grave, les tables et les colonnes disparaissaient, ou l'on y inscrivait mention de la rupture⁷. Parfois, afin de mieux assurer l'observation du contrat, le serment était remplacé par des otages, on pouvait même stipuler la double garantie. Les otages étaient ordinairement des hommes considérables ou des enfants appartenant aux principales familles. L'histoire rapporte que le Spartiate Cléonyme, qui faisait la guerre aux habitants de Métaponte pour le compte des Tarentins, se fit le premier livrer comme otages des femmes et des jeunes filles⁸.

Dans la société décrite par Homère, les relations des Grecs en temps de paix, tiraient surtout leur origine du droit hospitalier, droit non écrit, mais placé sous la protection de Ζεὺς ξένιος, et dont tout le monde respectait le caractère sacré. Pour tout homme sage, dit Alcinoüs, l'étranger et le suppliant sont des frères⁹ ; il parle ainsi à propos d'Ulysse qui s'est présenté à lui comme un naufragé inconnu. Les égards que l'on témoignait aux étrangers se mesuraient naturellement sur leur bonne apparence et sur le respect dont on se sentait touché en les voyant. Même chez les Phéaciens, religieux observateurs de l'hospitalité, tous n'étaient pas reçus comme le fut Ulysse ; mais qu'un étranger ait jamais, comme tel, été traité en ennemi, qu'on l'ait considéré comme un être hors la loi, contre qui tout était permis, c'est une opinion en faveur de laquelle on invoquerait en vain le témoignage d'Homère. L'expression ἀτίμητος μετανάστης ne prouve qu'une chose¹⁰, c'est que l'homme sans feu ni lieu n'obtient pas la moindre considération

¹ Démosthène, *de falsa Legat.*, p. 388 et 390 ; *p. Ctésiphon*, p. 233 ; *Æschine, de falsa Legat.*, p. 263, et *c. Ctésiphon*, p. 464, 5 ; Xénophon, *Hellen.*, VI, c. 5, 3.

² Thucydide, IV, c. 118.

³ Voy. la convention entre les Rhodiens et les Hiérapytniens, publiée par Lebas dans la *Revue de Philologie*, t. I, p. 267.

⁴ Thucydide, V, c. 18 et 47.

⁵ *Corpus inscrip. gr.*, n° 2556, v. 40 et suiv.

⁶ *Corpus inscrip. gr.*, n° 11, 73 et 74 ; Thucydide, V, c. 18, 47 et 77 ; Pausanias, V, c. 12, 7, et c. 13, § 3.

⁷ Démosthène, *p. les Mégalopolitains*, p. 209 ; *c. Leptine*, p. 468 ; Philochorus, cité par Denys d'Halicarnasse, *ad Ammæum*, c. 11 ; Thucydide, I, c. 179, et v. 56.

⁸ Duris, cité par Athénée, XXII, c. 81, p. 605. Voyez aussi, sur cette guerre, Diodore, XX, c. 104. Lorsque Antipater demanda aux Spartiates cinquante jeunes garçons pour otages, les Éphores refusèrent formellement de les livrer, offrant de remettre en échange des hommes plus âgés et même des femmes en nombre double ; voy. Plutarque, *Apophthegm. lacon.*, p. 235 B.

⁹ Homère, *Odyssée*, VIII, v. 546.

¹⁰ *Illiade*, IX, v. 643 et XVI, 59.

que le citoyen, qu'il est exposé à des violences, mais non que ces violences soient autorisées par la loi. L'argument que l'on tire du mot *ἐχθρός*, pour établir que les étrangers auraient été assimilés aux ennemis, repose sur une fausse étymologie. Au contraire, cette circonstance que *ξείνος* désigne proprement l'homme à qui des relations d'hospitalité donnent le droit de réclamer une protection efficace, et peut aussi s'appliquer indistinctement à tous les étrangers¹, indique assez que ces relations n'étaient pas une condition nécessaire sans laquelle l'étranger ne jouissait d'aucun droit et ne pouvait se présenter nulle part avec confiance. On lit dans Platon² : *Les dieux se réservent de punir les violences commises envers les étrangers ; car celui qui n'a à ses côtés ni parents ni amis croît intéresser d'autant plus vivement les hommes et les dieux*. Ces paroles expriment encore les sentiments qui régnaient aux temps homériques. Seuls, les Cyclopes et les Lestrygons s'attaquent aux étrangers. Chez les Grecs ce n'est pas seulement auprès des princes que le voyageur trouve un asile et un appui ; un pauvre homme tel qu'Eumée offre de bon cœur à un mendiant son logis et sa table³. Celui à qui aucune autre porte n'est ouverte, a la ressource d'aller coucher à l'auberge (*λέσχη*)⁴. Outre le repas pris en commun, on avait continue d'échanger des présents avec ses hôtes ; souvent même on y joignait des signes de reconnaissance pour les enfants ou les proches, et si grande était la force de ces liens que si des hommes unis par l'hospitalité se rencontraient sur un champ de bataille dans les rangs ennemis, ils évitaient de se combattre⁵.

Plus tard, lorsque les hommes se mêlèrent davantage, les étrangers ne furent pas traités avec moins de bienveillance. *Depuis que Scyron et Procuste sont morts, dit Socrate, personne ne maltraite plus les étrangers*⁶. Cela ne veut pas dire évidemment que jamais aucun sujet de plainte ne fut donné à un étranger. Les paroles de Socrate semblent plutôt empreintes d'ironie, d'autant plus qu'il ajoute, quelques lignes plus bas, que les citoyens étant exposés à l'injustice, malgré la protection des lois, les étrangers à plus forte raison ne peuvent se flatter d'y échapper toujours, et que naturellement les hommes animés de mauvais desseins s'adressent à eux de préférence. On ne peut donc douter que les étrangers fussent protégés moins efficacement que les citoyens, mais partir de là pour prétendre qu'ils n'avaient aucun droit à faire valoir, est une exagération manifeste. Pas un État en Grèce ne laissait les étrangers en butte aux vexations, alors même qu'ils appartenait à des nations avec lesquelles il n'était pas lié par des traités⁷. Un examen plus approfondi prouverait sans doute

¹ D'après l'étymologie la plus vraisemblable, ce mot est formé de la préposition *ἐξ*, et signifie proprement un étranger, de même que le mot germanique *Framadi* est dérivé de *fram* ; voy. Ahrens, dans la *Koenigl. Zeit.*, t. VIII, p. 353. Chez Hérodote (IX, c. 55), le Spartiate Amompharétos désigne aussi les ennemis par le mot *ξείνοι*. Sur le latin *hostis* qui dans le principe ne s'appliquait aussi qu'aux étrangers, voy. Schoemann, *Opusc. academ.*, t. I, p. 31, et Corsen, *Krit. Beitræge*, p. 217 et 221.

² Platon, *Leges*, V, p. 729 E.

³ *Odyssée*, XIV, v. 55.

⁴ *Ibid.*, XVIII, v. 328.

⁵ *Iliade*, VI, v. 119 et suiv., 215 et 224.

⁶ Xénophon, *Memorab.*, II, c. 1, § 14.

⁷ Il n'a certainement jamais existé une loi *τούς ξένους μὴ ἀδικεῖσθαι*, dans la teneur où Petit (*Leges Atticæ*, p. 566) l'a reproduite, d'après Xénophon. Hermann a raison sur ce point (*Privatalterth.*, § 55, 9), mais il n'en faudrait pas conclure que le principe opposé *τούς ξένους ἐξείναι ἀδικεῖν* ait jamais été en vigueur. L'étranger qui, se conduisant honorablement, était lésé dans sa personne ou dans ses biens, ne pouvait pas compter sans doute sur la protection due aux citoyens ; il était sûr cependant de n'être pas abandonné sans défense.

que cette prétendue absence de droit consistait simplement en ceci que les étrangers n'avaient point part aux droits civiques, et que leur condition n'était pas celle des citoyens, mais celle des populations soumises, infériorité qui, à vrai dire, pesait plus lourdement en Grèce que de nos jours.

Les Spartiates ont souvent encouru le reproche de s'être montrés trop peu bienveillants envers les étrangers, de ne leur avoir concédé qu'à contrecœur l'autorisation de séjourner et de commercer dans leur pays, de l'avoir même souvent refusée¹ ; mais nulle part il n'est dit que les étrangers y fussent en proie à de mauvais traitements, que leur vie, leur liberté, leur fortune fussent menacées. Les Spartiates se contentaient de leur appliquer une police sévère, trop bien d'accord avec le principe de leur gouvernement.. Cette surveillance pouvait être incommode, elle ne doit pas être considérée comme une violation de la justice. Périclès, opposant Athènes à Sparte, félicite sa patrie d'être une ville ouverte à tout le monde (πόλιν κοινήν παρέχομεν)². Nous avons signalé plus haut l'affluence des étrangers, qui s'étaient établis dans cette ville, sous la sauvegarde des lois³. Nombreux aussi étaient ceux qui visitaient Athènes en passant, pour les besoins de leur négoce. D'autres cités commerçantes étaient également le rendez-vous d'étrangers que dans leur propre intérêt elles attiraient plutôt qu'elles ne les repoussaient. Enfin plusieurs États célébraient des fêtes brillantes, et se faisaient honneur du concours des étrangers qui franchissaient de grandes distances pour y prendre part.

En résumé il existait entre les différentes parties de la Grèce un échange de voyageurs dont rien ne troublait la confiance, et qui pour le nombre ne le cédaient pas à ceux que l'on voyait circuler chez nous de nos jours, avant l'invention des chemins de fer. A défaut de voies ferrées, les Grecs avaient de belles et bonnes routes⁴, placées sous la garde des dieux préposés à la voirie, Hermès et Hécate, dont les statues et les chapelles protégeaient les carrefours. Devant ces statues étaient placés des aliments de toute espèce ; le voyageur, s'il avait faim, pouvait en user sans scrupule ; les fruits des arbres plantés le long des chemins étaient aussi à sa discrétion. Des imprécations publiques ont été lancées contre ceux qui refusaient d'indiquer son chemin au voyageur égaré⁵. Plus tard, on posa des bornes milliaires et des poteaux indicateurs. Il ne manquait pas non plus d'auberges. Dans les unes, tenues aux frais de l'État, le voyageur trouvait du moins un abri et un lit ; dans d'autres appelées πανδοκείαι, les hôteliers (πανδόκεις) donnaient pour de l'argent à boire et à manger. Il n'y a pas lieu d'être surpris que cette industrie ne fût pas très considérée⁶. Il y avait dans le fait de se mettre moyennant finances au service du premier venu quelque chose qui devait blesser la délicatesse des Grecs, sans compter que déjà les hôteliers ne se faisaient pas faute d'écorcher les voyageurs. Les noms communs des auberges, à quelque ordre qu'elles appartenissent, étaient καταγωγή ou καταλύματα ; on trouve aussi καταλύσεις⁷.

¹ Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 316-319.

² Thucydide, II, c. 39.

³ Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 404.

⁴ Voy. E. Curtius, *Gesch. des Wegebauwes bei den Griech.*, dans les *Abhandl der Berlin. Akad. der Wissensch.*, 1854, p. 248 et suiv.

⁵ Dans Théocrite, on se fait un devoir, au nom d'Hermès ἐνόδιος, d'indiquer son chemin au voyageur, Théocrite, *Id.*, XXV, v. 3. Cf. Ennius.

⁶ Platon, *Leges*, XI, p. 918 ; Théophraste, *Charact.* 6 ; voy. aussi Becker, *Chariklès*, t. I, p. 63, éd. Hermann.

⁷ Pollux, I, c. 73 ; Mœris, s. v. καταγωγήιον ; Becker, *Chariklès*, t. I, p. 62.

On n'avait besoin de passeports, pour voyager en Grèce, que lorsque la ville où l'on se rendait était en état de guerre, et forcée par là d'exercer une surveillance plus active sur les allants et venants. Ces passeports s'appelaient communément **συγγραφαί** ou **σύγγραφοι** ; on les désignait aussi par le nom de **σφραγιῶδες**, à cause du cachet officiel dont ils étaient revêtus, et par celui de **σύμβολα** qui s'appliquait en général à tous les signes de légalisation¹. Il n'est pas surprenant que les voyageurs subissent une visite à la frontière, car il y avait dans l'antiquité comme chez nous des marchandises prohibées ou soumises aux droits de douane. Les fermiers et leurs commis étaient autorisés à inspecter les voitures et les paquets, et dans leur zèle à s'acquitter de ce soin ne se faisaient pas toujours faute d'ouvrir les lettres. Quelques personnes avaient le privilège d'échapper à cette inquisition (**ἀτέλεια**)². C'était un moyen de signaler publiquement et de récompenser les services rendus à l'État par des étrangers, ainsi que le constatent plusieurs inscriptions³. Souvent aussi, pour les mêmes motifs, on conférait l'**ἀσουλία** qui assurait l'inviolabilité de la personne et des biens, lorsque la guerre étant déclarée à la nation dont l'étranger faisait partie, on délivrait des lettres de marque⁴ ; cette garantie s'appliquait aussi au cas où il serait menacé par des particuliers dans sa liberté ou dans sa fortune⁵. L'exclusion absolue et l'interdiction de se livrer au commerce dans les ports et dans les marchés ne fut jamais prononcée que contre des ennemis⁶.

On peut affirmer sans crainte qu'il n'existait pas d'État grec où un citoyen d'un autre État ne trouvât quelque personnage officiellement obligé à le protéger, toutes les fois qu'il réclamerait à bon droit son assistance. Ces patrons s'appelaient **πρόξενοι**⁷. Chaque cité les choisissait généralement parmi les citoyens des autres États ; quelquefois aussi les **πρόξενοι** étaient désignés par leurs nationaux pour veiller aux intérêts des étrangers⁸. Sans doute, bien que les preuves manquent, une récompense était attachée à ces fonctions qui ne laissaient pas d'être quelquefois une charge assez lourde. La coutume, à défaut de loi, devait autoriser les **πρόξενοι** à recevoir sous une forme ou sous une autre une rémunération de leurs obligés. Seuls les **ἔθελοπρόξενοι** paraissent avoir offert gratuitement leurs services⁹. Ce qui est sûr, c'est que les **πρόξενοι** recevaient de l'État dont ils protégeaient les citoyens des distinctions et des honneurs. Ainsi s'explique que ce titre ait été quelquefois décerné comme un témoignage purement honorifique à des étrangers domiciliés dans le pays, n'ayant par conséquent aucun moyen de protéger au dehors les citoyens de la nation qui le leur avait conféré. Cette qualification entraînait souvent l'exemption des impôts et des prestations dont étaient tenus les étrangers domiciliés¹⁰, de

¹ Plaute, *Captivi*, II, sc. 3, v. 90. Aristophane, *Aves*, v. 1213, et suiv. cf. Becker, *ibid.*, t. I, p. 26.

² Plaute, *Trinummus*, III, sc. 3, v. 65. On croit aussi avoir trouvé trace du plombage appliqué aux ballots de marchandise ; voy. Haase, dans les *Annali del l'Institut. di Corrisp. archeol.*, t. XI, fasc. 2, p. 279.

³ Voy. Meier, *de Proxenia seu publ. Græc. hospitio*, Halis, 1843, p. 21.

⁴ Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. II, p. 8 ou 9 ?

⁵ Les expressions consacrées dans les monuments sont **ἀσουλία καὶ ἀσφάλεια κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν πολέμου καὶ εἰρήνης**. Voy. Meier, *de Proxenia*, p. 18, et Kirchoff, dans le *Philologus*, t. XIII, p. 1 et suiv., où une inscription relative à ce sujet est très habilement commentée.

⁶ Thucydide, I, c. 67 ; Diodore, XII, c. 39 ; Plutarque, *Périclès*, c. 29 ; Aristophane, *Acharn.*, v. 520 ; Démosthène, *Olynth.*, II, p. 22 ; cf. Spanheim, *ad Aristoph. Aves*, v. 365.

⁷ Pollux, III, c. 59.

⁸ Pour Sparte, voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 285 ; pour Pétilia, Bœckh, *Corpus Inscr. gr.*, p. 11 ; pour Crannon, Antigone de Caryste, c. 15, p. 25, éd. Beckm.

⁹ Thucydide, III, c. 70 ; voy. aussi les notes de Poppo, t. III, 2, p. 767.

¹⁰ Démosthène, c. *Leptine*, § 60 et 133.

sorte que les πρόξενοι étaient placés sur le même pied que les ἰσοτελεῖς, quelquefois même avaient l'avantage sur eux. Parmi les prérogatives dont ils étaient gratifiés, on cite le libre accès au sénat et à l'assemblée du peuple, et un tour de faveur pour leurs actions judiciaires. Mentionnons encore, entre autres privilèges, le droit de posséder des biens fonds (ἐγκτησις) et l'exemption des péages et des impôts (ἀτέλεια)¹. Par contre, il devait exister des dispositions pénales contre les πρόξενοι qui se seraient mal acquittés de leurs devoirs² ; nul doute qu'ils ne fussent tenus à la réparation du dommage qu'ils avaient causé.

Il n'y a trace nulle part de traités de commerce, dans le sens propre du mot³. Mais les États entre lesquels les relations étaient le plus actives faisaient, pour les faciliter encore des conventions particulières, destinées à régler en cas de litige la façon dont les affaires seraient instruites et jugées. Les conventions s'appelaient et les procès qui suivaient leurs cours conformément à ces clauses δίκαι ἀπό συμβόλων⁴. Les σύμβολα avaient donc pour effet non seulement d'assurer aux nationaux des deux États une liberté et la possession de leur avoir dans le pays qui n'était pas le leur, et de punir sévèrement toute atteinte portée à ces droits, mais de préparer la solution des conflits d'après des principes équitables. Naturellement les clauses n'étaient pas partout les mêmes, et l'on tenait grand compte des coutumes en vigueur chez les nations contractantes. Il est probable aussi que les principes adoptés dans les σύμβολα étaient modifiés d'après la législation spéciale à chacun des États, et que certaines différences existaient dans la procédure et dans la manière d'engager les poursuites. Ainsi tantôt le plaignant était tenu de lancer l'assignation au domicile du défendeur, tantôt il pouvait introduire l'instance dans son propre pays, pourvu que son adversaire y fût présent. Toutefois c'était une règle générale que le plaideur qui avait succombé devant des tribunaux étrangers pût en appeler à ceux de sa nation, et peut-être même que celui qui avait perdu son procès devant ses juges naturels eût la ressource de porter la cause en dernier ressort devant ceux de sa partie adverse. La cité au tribunal de laquelle on en appelait était désignée par la qualification de ἐγκλητος, ainsi que l'affaire elle-même (δίκη ἐγκλητος).

Les États plus intimement unis ne se contentaient pas d'assurer à leurs citoyens, les uns chez les autres, l'exercice impartial de la justice ; on y joignait différentes faveurs, celles par exemple de s'établir dans l'État allié, sans avoir à supporter les charges imposées aux résidents, d'acquérir des biens-fonds (ἐγκτησις) et de contracter mariage (ἐπιγαμία). Ce triple privilège constitue la partie civile du droit de bourgeoisie ; c'est là surtout ce qu'il faut entendre, lorsqu'il est question d'États octroyant à d'autres la πολιτεία. Si l'on y ajoute, bien qu'avec certaines restrictions, le droit de suffrage dans les assemblées populaires et l'accès aux fonctions publiques ; la πολιτεία devient l'ἰσοπολιτεία⁵. Ces prérogatives étaient quelquefois réciproques, mais non pas toujours. Le premier cas se présente dans plusieurs villes de la Crète. D'autre part, les Byzantins, d'après un document peu authentique à la vérité, accordèrent la πολιτεία aux Athéniens, en reconnaissance

¹ Voy. sur ces diverses questions Westermann, *de publ. Athen. honor.*, Lipsiæ, 1830, p. 15, et surtout Meier, *de Proxenia*.

² Voy. Kirchoff, dans le *Philologus*, t. XIII, p. 8 et 9.

³ Voy. Büchschütz, *Besitz und Erwerbe im Alterth.*, p. 516.

⁴ Voy. Meier et Schœmann, *Att. Process*, p. 773, et suiv. Schœmann, *de Juris jur. judic. Athen. form.*, III, Lipsiæ, 1859, p. 4. — On trouve aussi le sing. σύμβολον et la forme féminine συμβολαί ; voy. Ussing, *Inscr.*, n° 55 ; Ross, *alte Lokrische Inscr.*, p. 12.

⁵ Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 377, 21 ; Meier, *de Proxenia*, p. 22 ; Büchschütz, *Besitz und Erwerbe im Alterth.*, p. 41.

des secours qu'ils en avaient reçus contre Philippe¹. Plus tard les Rhodiens font la même concession aux Athéniens, qui s'acquittent quelques années après, en leur rendant la pareille². Le bon vouloir des États entre eux se manifeste aussi, quoique dans une moindre mesure, en assurant indistinctement à tous les citoyens de chacun d'eux les honneurs et les droits des *πρόξενοι*³.

¹ Démosthène, *de Corona*, p. 256.

² Tite-Live, XXXI, c. 15.

³ Voy. Démosthène, *c. Midias*, p. 530, quoique l'application de ce passage ne soit pas bien certaine.

CHAPITRE DEUXIÈME. — LES AMPHICTYONIES.

Le mot Ἀμφικτύονες ou Ἀμφικτίονες¹ signifie proprement les habitants d'alentour et désignait en général le voisinage ; mais en particulier il s'applique aux populations qui, à des époques déterminées, se réunissaient dans un sanctuaire peu éloigné, afin de célébrer ensemble quelque fête religieuse, et profitaient de cette occasion pour apaiser des querelles et conclure des alliances agressives ou défensives. L'association la plus nombreuse et la plus célèbre en ce genre, celle dont le souvenir se présente d'abord, toutes les fois qu'il est parlé d'Amphictyons, est la ligue qui avait pour centre religieux le temple d'Apollon à Delphes ; mais plusieurs unions semblables s'étaient formées dans les anciens temps entre des peuples rapprochés par une même origine ou des intérêts communs, quelquefois aussi par le culte que tous rendaient à une même divinité ou leur dévotion à un même sanctuaire. Du plus grand nombre nous ne connaissons malheureusement que leur existence ; ainsi, nous savons qu'un temple de Poséidon construit à Onchestos en Béotie, près du lac Copais, sur le territoire de la ville d'Haliarte², était un sanctuaire amphictyonique, antérieur certainement à l'arrivée des Béotiens dans le pays, et que cette Amphictyonie comprenait des contrées situées en dehors de la Béotie, par exemple la Mégaride³. Les Παμβοιώτις et les Δαίδαλα d'origine également béotienne, étaient aussi des assemblées où les États contigus se réunissaient dans un sanctuaire commun ; nous reviendrons plus loin sur les uns et sur les autres⁴. — Le temple de Poséidon, dans l'île de Calaurie, appartenant à l'État de Trézène, était autrefois le siège d'une Amphictyonie entre cette ville et les villes argiennes d'Hermione, de Nauplie, de Prasiæ, d'Épidaure, auxquelles il faut joindre, outre l'île d'Égine, Athènes et la ville béotienne d'Orchomène⁵. Ainsi se trouvaient ligüés ensemble des États qui n'étaient rapprochés ni par le voisinage ni, autant qu'il est permis d'en juger, par l'identité d'origine, et n'avaient d'autre lien que l'intérêt qui les portait vraisemblablement à prendre en main la défense des puissances maritimes contre les populations plus avancées dans les terres⁶. Plus tard, lorsque Nauplie fut soumise par Argos, et Prasiæ par Sparte, les deux cités conquérantes adhérèrent à la ligue en remplacement des villes conquises ; mais alors elle n'avait plus d'importance qu'au point de vue religieux. - Les Doriens, une fois établis dans le Péloponnèse, paraissent avoir fondé ainsi une Amphictyonie dont le centre était Argos, et à laquelle les Messéniens, d'après le récit de Pausanias⁷ proposèrent de déférer leurs dissentiments avec Sparte. De même les Doriens de l'Asie Mineure qui peuplèrent Cnide, Halicarnasse, et parmi les îles, Cos et Rhodes, s'étaient associés, pour célébrer la fête d'Apollon sur le promontoire Triopion, près de Cnide. Cette fête, comme la plupart des solennités

¹ De même qu'on trouve περικτίονες, dans Homère, Pindare, Hérodote et d'autres encore. D'après l'explication judicieuse sans aucun doute de Benfey (*Wurzell'ex.*, t. II, p. 185), l'autre forme est l'indice d'un ancien digamma Ἀμφικτίφονες.

² Strabon, IX, p. 412.

³ Voy. O. Müller, *Orchomenos*, p. 293 de la dernière édition.

⁴ Voy. plus bas, chap. V.

⁵ Strabon, VIII, p. 374.

⁶ Voy. Müller, *Orchomenos*, p. 242. Curtius (t. I, p. 102 et 115 de la trad.) considère toutes les populations comprises dans cette Amphictyonie comme des Ioniens ou des Minyens, liés étroitement aux Ioniens.

⁷ Pausanias, IV, c. 5, § 1.

semblables, donnait lieu à des joutes, et le règlement voulait que les vainqueurs, au lieu de remporter chez eux les prix consistant en trépieds d'airain, les consacraient au Dieu. Un habitant d'Halicarnasse ayant négligé ce devoir, la ville fut exclue de la confédération, pour n'avoir pas rappelé le coupable à l'exécution de la loi¹. — Le nom d'Amphictyonie convient également à l'association des villes de la Triphylie qui avaient pour sanctuaire commun le temple de Poséidon situé à Samicon en Élide, et placé sous la garde des habitants de Makiston ou Makistos, à qui était confié aussi le soin de publier la trêve au moment où commençaient les fêtes². — On peut encore considérer comme une Amphictyonie la ligue des villes eubéennes dont le point central était le temple d'Artémis, à Amarynthe. Au pied d'une des colonnes intérieures de ce temple était enfoui le traité entre Chalcis et Érétrie³, dont nous avons parlé plus haut. — C'est sous le nom d'Amphictyonie qu'est formellement désignée la confédération formée entre les villes Ioniennes, pour honorer l'Apollon de Délos. On se rassemblait dans l'île qui se vantait d'avoir donné naissance au Dieu, et l'on célébrait des fêtes dont la magnificence et en particulier les chœurs de jeunes filles qui en relevaient l'éclat sont vantés par l'auteur de l'hymne homérique à Apollon⁴. Nous ne savons pas de quelle manière avait été constituée primitivement cette association, mais son antiquité est attestée par la légende du vaisseau contemporain de Thésée et remis incessamment à neuf, qui transportait à Délos l'ambassade religieuse des Athéniens. La fête paraît cependant avoir dégénéré, jusqu'au moment où les Athéniens la restaurèrent, en même temps qu'ils purifièrent l'île, souillée par des sépultures, contrairement à une ancienne défense de l'oracle (av. J.-C. 426). Depuis ce temps, il y eut une fête annuelle, et une autre plus brillante qui revenait tous les cinq ans. Toutes deux étaient sans doute pour toutes les villes ioniennes, comme pour Athènes, l'occasion d'envoyer des Théories à Délos. Les Théores athéniens s'appelaient Déliastes et paraissent avoir été pris dans un *γένοϋς* unique. Le temple était placé avec ses riches trésors sous la garde et l'administration d'un collège d'Amphictyons, où les Athéniens avaient naturellement la prépondérance et qu'ils faisaient présider chaque année par un député de leur nation⁵. Les Ioniens d'Asie célébraient aussi sous le nom de Panionies des fêtes en l'honneur de Poséidon Héliconien, et se réunissaient à cet effet près du promontoire de Mycale, sur le territoire de Priène. Aux dix villes ioniennes, Milet, Mios, Priène, Ephèse, Colophon, Lébédos, Téos, Clazomène, Phocée, Erythræ, et aux deux îles de Samos et de Chios se joignit plus tard Smyrne qui antérieurement avait appartenu aux Éoliens⁶. — Citons encore, pour terminer cette énumération, la fête que les Doriens célébraient à Ephèse, en l'honneur d'Artémis⁷.

A la vérité, le nom d'Amphictyonie n'est pas appliqué, dans les documents qui nous sont parvenus, aux deux dernières solennités, non plus qu'à celles dont il a été question plus haut, qui rassemblaient les populations béotiennes,

¹ Hérodote, I, c. 144. Sauppe conjecture avec raison (*Gœtting. Nachr.*, 1863, p. 328) que ce ne fut pas là le seul motif qui rit exclure Halicarnasse. Il est certain que la population de cette ville n'était pas purement dorienne, mais mélangée d'un grand nombre d'Ioniens.

² Strabon, VIII, p. 343.

³ Strabon, X, p. 448.

⁴ *Hymne à Apollon*, v. 157 et suiv.

⁵ Voy. Bœckh, *Staatshaush. der Athener*, t. II, p. 82, et C. F. Hermann, *de Theoria Deliacæ*, dans le Progr. de l'Univ. de Gœttingue, 1846-1847.

⁶ Hérodote, I, c. 148 ; Strabon, XIV, p. 633. Sur le déplacement des Panionies, célébrées depuis à Ephèse, voy. Diodore, XV, c. 49 ; cf. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 413.

⁷ Thucydide, III, c. 104 ; Denys d'Halicarnasse, *Ant. rom.*, IV, c. 25.

triphylques, eubéennes et doriennes¹ ; mais il est difficile de découvrir le motif qui le leur a fait refuser. Rien du moins ne prouve que les tendances politiques ou purement religieuses de ces associations, ni le nombre variable ou invariable de leurs membres, non plus que les règlementations de leurs séances, aient dû influencer sur le nom par lequel on les désignait. Les attributions politiques et religieuses étaient mêlées dans les Amphictyonies comme dans les autres confédérations. Assurément l'Amphictyonie de l'île Calauria n'avait pas été fondée sans une arrière-pensée politique. Il en était de même pour la ligue des populations qui fêtaient ensemble les Pambœoties, et pour celle des cités eubéennes dont le centre était le sanctuaire d'Artémis Amarynthe. L'existence, dans quelques-unes de ces associations, d'un comité directeur qui manquait aux autres, ne peut pas davantage avoir décidé de leur dénomination, car si Athènes préside sans conteste l'Amphictyonie de Délos, il n'est nullement question de présidence clans la ligue qui porte par excellence le nom d'Amphictyonie.

Cette Amphictyonie, la plus célèbre de toutes et la mieux connue, était celle de Delphes ou de Pytho, ainsi nommée parce que son principal sanctuaire était le temple d'Apollon Delphien. Elle en avait un autre à Anthéla ou Anthéna, sur le territoire des Maliens, à proximité des Pylæ ou Thermopylæ. Déméter, à qui il était consacré, s'appelait de là Ἀμφικτυονίς. Il est très probable qu'Anthéla était à l'origine le point central d'une Amphictyonie à laquelle se rattachèrent dans la suite des populations plus éloignées, et que l'association générale adopta le sanctuaire des nouveaux adhérents, en raison du respect qu'il inspirait ; ainsi celui de Déméter fut rejeté au second rang. Cela n'empêcha pas que les assemblées, alors même qu'elles avaient lieu à Delphes, conservassent le nom de Pylaïques et les ambassadeurs des États fédérés celui de Pylagores. On s'explique facilement que nous ne possédions pas de renseignements historiques sur la naissance ou le développement de l'Amphictyonie Pylaïque. La légende en attribue la fondation à Amphictyon lui-même, dont elle fait le frère d'Hellen, qui avait aussi un temple dans Anthéla. De ce récit il ressort du moins que l'imagination des Grecs faisait remonter cette Amphictyonie aussi loin que le nom des Hellènes. On racontait aussi que plus tard le roi argien Acrisios était venu dans ces contrées et avait institué l'Amphictyonie de Delphes sur le modèle de celle de Pylæ². Ce n'est pas ici le lieu de rechercher ce qui peut avoir fourni matière à ces fables. Contentons-nous -de dire ce que l'histoire ne dément pas, à savoir que l'Amphictyonie de Delphes comprenait les douze populations suivantes : Les Maliens, les Achéens de la Phthiotide, les Ænians ou Cétéens, les Dolopes, les Magnètes, les Perrhèbes, les Thessaliens, les Locriens³, les Doriens, les Phocéens, les Béotiens, les Ioniens. On voit que toutes les nations de la Grèce n'en faisaient pas partie ; il y manque en effet les Acarnaniens, les Eléens, y compris les habitants de la Pisatide et de la Triphylie, les Driopes qui occupaient Hermioné et Asine dans l'Argolide, Carystos et Styra dans l'Eubée. A cette liste de dissidents il faut joindre encore les Achéens du Péloponnèse, car on ne cite jamais parmi les confédérés que ceux de la Phthiotide⁴, soit qu'au moment où fut

¹ Il est cependant à remarquer que d'après Pausanias (t. IX, c. 34, § 1) un fils d'Amphictyon s'appelait Iton, ce qui suppose que le nom d'Amphictyonie appartenait bien à l'association chargée de célébrer les fêtes en l'honneur d'Athéna Itonia, dont le temple était le sanctuaire des Pambœoties.

² Voy. le Schol. d'Euripide, *Oreste*, v. 1094 ; d'après d'autres, l'Amphictyonie de Delphes avait été fondée aussi par Amphictyon ; voy. Pausanias, X, c. 8.

³ Voy. *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 387, n. 5.

⁴ Dans le passage de Diodore (XVI, 29) où on lisait autrefois Ἀχαιοὶ καὶ Φθιώται, les récents éditeurs ont supprimé avec raison la préposition καί.

fondée la ligue, les deux branches de la souche achéenne se' fussent déjà séparées, soit que le nom d'Achéens ne doive pas être considéré comme représentant une race unique¹. On peut affirmer avec assurance que les douze peuples amphictyoniques avaient habité antérieurement les uns la Thessalie, les autres la région plus méridionale qui entoure le Parnasse, et se prolonge vers l'est. Ce fut vraisemblablement après la guerre de Troie, que les Thessaliens quittèrent la Thesprotie pour s'établir clans la contrée voisine, à laquelle ils donnèrent leur nom. Ils ne peuvent, d'après cela, être comptés parmi les plus anciens membres d'une diète amphictyonique dont la fondation remonte sans contredit plus haut. Aussi a-t-on conjecturé qu'ils y étaient entrés à la place des Dryopes, lorsque ceux-ci en furent exclus ; mais pour plusieurs raisons, cette supposition est peu vraisemblable. On risquerait moins de se tromper en admettant que les Thessaliens ne se fixèrent pas tous en même temps dans la Thessalie, et qu'une partie d'entre eux avaient émigré déjà, lorsque de nouvelles bandes sortirent de la Thesprotie, vinrent rejoindre leurs compatriotes postérieurement à la guerre de Troie, achevèrent la conquête du pays et en soumièrent ou en chassèrent les habitants². En ce qui concerne les Ioniens, dont on ne peut affirmer qu'ils aient jamais habité la Thessalie ou les environs du Parnasse, il est probable que leur entrée dans la confédération s'explique par leur mélange avec une population amphictyonique qui serait allée se joindre à eux. On peut du moins interpréter ainsi les légendes d'après lesquelles Xouthos, c'est-à-dire Apollon Pythien ou Amphictyon auraient émigré en Béotie et en Attique et s'y seraient établis³.

Ces douze populations jouissaient des mêmes droits clans l'Amphictyonie, quelque inégales que paraissent plus tard leur puissance et l'étendue de leur territoire. Les uns en effet perdirent avec le temps toute leur importance et même leur indépendance politique, tandis que d'autres devinrent des États considérables et fondèrent de nombreuses colonies qui héritèrent du droit à l'Amphictyonie ; mais l'égalité des privilèges est la preuve que, lorsque fut organisée la fédération, tous les peuples qui en firent partie semblaient être encore sur le même pied. Il n'est guère admissible qu'ils n'aient eu d'autre but que de s'unir pour honorer Déméter ou Apollon. La pensée dominante dut être d'organiser une ligue internationale contre l'ennemi commun et d'apaiser les divisions ou du moins de prévenir des luttes trop meurtrières. C'est ce qu'indique le peu que nous savons des lois amphictyoniques. Suivant l'une de ces dispositions, la seule en ce genre, à vrai dire, qui nous soit parvenue, **il est interdit de détruire aucune ville amphictyonique et de détourner les eaux nécessaires à son usage, en guerre aussi bien qu'en paix. Contre l'état qui violerait cette défense, tous les autres doivent entrer en campagne, jusqu'à ce qu'il soit exterminé.** Plus tard seulement, lorsque les événements eurent porté une grave atteinte à l'influence politique des Amphictyons, le sens religieux de l'institution prévalut, et la vénération publique s'attacha surtout au temple de Delphes : **Quiconque aura pillé la propriété du Dieu, quiconque se sera associé comme complice ou seulement comme confident à la violation de son territoire, contre celui-là, chacun doit agir de la main, du pied, de la voix et de toutes les forces dont il dispose**⁴. Ce qui nous est rapporté des résolutions et des mesures

¹ Voy. Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. III, p. 554, 2e édit., et Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 359. Cf. l'art. *Indogerm. Sprachstudien*, dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, p. 65, n. 44.

² C'est l'opinion soutenue par Buttmann (*Mythol.*, II, p. 262 et 263).

³ Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 361 et 362, et *Opusc. acad.*, t. I, p. 237 et 328.

⁴ Æschine, *De falsa Legat.*, p. 284.

adoptées par les Amphictyons, des plaintes portées devant le Conseil et des sentences prononcées par lui, a trait le plus souvent au temple de Delphes.

D'après l'ancien droit, les pèlerins qui le visitaient n'avaient aucune rétribution à payer. Au mépris de cette franchise, les habitants de Crissa avaient exigé des sommes considérables de ceux qui traversaient leur pays et fermé l'oreille aux représentations du Conseil amphictyonique. Ils avaient en outre commis des violences, sans même respecter le territoire consacré ; on arma contre eux. Ce fut la première guerre sacrée, qui finit en 586, après une durée de dix ans, par la destruction de Crissa et la confiscation du sol au profit du temple. Dans la Mégaride, une Théorie allant du Péloponnèse à Delphes fut insultée par des hommes ivres, et comme le gouvernement de Mégare, où régnait alors une démocratie sans frein, avait laissé cet attentat impuni, les Amphictyons prirent l'affaire en main et envoyèrent une armée contre Mégare. Les coupables furent punis, les uns par le bannissement, les autres par la mort¹. Lorsque le temple de Delphes fut incendié en 548, les Amphictyons se firent un devoir de le reconstruire et passèrent un marché avec des entrepreneurs². Longtemps après, les Phocidiens ayant été accusés par les Delphiens d'avoir violé le temple, furent condamnés à une amende. Le refus de la payer devint l'occasion de la seconde guerre sacrée qui, commencée en 355, ne se termina qu'en 346. Enfin une semblable accusation, intentée par les Locriens aux habitants d'Amphissa, donna lieu en 340 à la troisième guerre sacrée.

Les jeux pythiques, dont le Conseil amphictyonique prit la direction à la suite de la première guerre sacrée, et sur lesquels nous reviendrons plus loin, sont aussi intimement liés à l'histoire du temple de Delphes. Il y a lieu de rappeler, au même point de vue, la décision que les Amphictyons prirent au sujet du trépied funéraire élevé dans le temple après la bataille de Platée. Pausanias avait fait graver sur ce monument une inscription qui rapportait à lui seul la victoire et l'offrande. Les Platéens en particulier se plaignirent et les Amphictyons ordonnèrent que l'inscription fût effacée et remplacée par une autre où seraient mentionnés tous les États qui avaient concouru au succès³. Relatons encore les statues élevées dans le temple à Skyllis et à sa fille, comme récompense des services qu'ils avaient rendus en plongeant dans la mer à Artémision⁴. Un intérêt plus général et qui n'est pas renfermé dans les limites du sanctuaire s'attache au décret par lequel les Amphictyons ordonnèrent d'ériger un monument en l'honneur des guerriers morts aux Thermopyles, sur la place même où ils étaient tombés, avec une inscription constatant simplement que là quatre mille Péloponnésiens avaient combattu contre trois millions d'ennemis⁵, et à la condamnation qui frappa le Malien Ephialte, pour avoir indiqué aux Perses le chemin qui leur permit d'envelopper les Grecs⁶. Après Platée, les Spartiates proposèrent aux Amphictyons d'exclure tous les États qui s'étaient tenus en dehors de la lutte⁷, proposition qui d'ailleurs resta sans effet. Cela encore n'a pas de rapport direct avec le temple de Delphes, non plus que l'idée qu'eut Alexandre de se faire nommer par les Amphictyons chef de l'expédition contre les Perses⁸.

¹ Plutarque, *Quæst. Gr.*, c. 59.

² Hérodote, II, c. 180 ; Strabon, IX, c. 3, p. 121 ; Pausanias, X, c. 5, § 5.

³ Disc. c. *Neæra*, p. 1378.

⁴ Pausanias, X, c. 19, § 1 ; cf. *Anthol. Palat.*, IX, 296, où on lit Skyllos.

⁵ Hérodote, VII, c. 228.

⁶ Hérodote, VII, c. 213.

⁷ Plutarque, *Thémistocle*, c. 20.

⁸ Diodore, XVII, c. 4.

Les jugements que prononcèrent les Amphictyons au sujet du droit d'asile contesté à tel ou tel temple grec, les amendes infligées aux Dolopes, du temps de Cimon, pour faits de piraterie, et plus tard aux Spartiates qui avaient occupé frauduleusement la forteresse thébaine, la Cadmée, l'arbitrage déferé aux Argiens dans le conflit entre Mélos et Cimolos, prouvent, sans compter d'autres exemples, que le Conseil amphictyonique se considérait comme une cour de justice, chargée de faire respecter les principes du droit international¹ ; on ne voit pas cependant qu'on ait souvent fait appel à leur tribunal et que même dans ce cas l'on ait tenu grand compte de leur décision. Alors même qu'il eût été le plus à souhaiter pour le salut de la Grèce que les affaires internationales pussent être déferées à un tribunal énergique et impartial, nous ne trouvons aucune trace de l'action qu'aurait exercée le Conseil amphictyonique. Cette impuissance s'explique en partie par l'inégalité des forces et l'égalité des droits. Athènes ou Sparte étaient trop prépondérantes pour se soumettre à une assemblée dont la moitié des membres représentaient des populations sans autorité réelle, qui ne jouissaient pas même de leur indépendance politique et étaient plus ou moins subordonnées aux Thessaliens. La politique des deux grandes cités sur laquelle se réglait en grande partie celle des autres États, suivait ses voies particulières, et il n'était guère possible aux Amphictyons de les en détourner. C'est pourquoi le Conseil se bornait d'ordinaire à des objets insignifiants qui ne pouvaient heurter les intérêts des grandes puissances, c'est-à-dire en général, aux affaires qui concernaient le temple.

Les assemblées amphictyoniques avaient lieu régulièrement deux fois par an, à l'automne et au printemps ; on se réunissait à Delphes et aux Thermopyles, ou plus exactement à Anthéla. Il ne paraît pas que de ces deux centres de réunions, l'un eût été plus exclusivement affecté aux assemblées d'automne, l'autre à celles de printemps ; il est beaucoup plus probable que, à chaque convocation, les délégués siégeaient d'abord à Anthéla, puis à Delphes². Il y avait aussi des réunions extraordinaires³. Chacune des douze nations envoyait deux ambassadeurs, qui portaient le titre de Hiéromnémon, c'est-à-dire administrateurs des choses sacrées. Leurs noms étaient tirés au sort ; du moins, cela se passait ainsi chez les Athéniens, durant la guerre du Péloponnèse⁴. Ils n'étaient pas nommés à vie, mais seulement pour l'année ou peut-être pour une période amphictyonique de cinq ans⁵. Entre les divers États appartenant à une seule et même race, il s'était établi un roulement, d'après lequel chacun envoyait des délégués, et il paraît que les cités les plus puissantes, comme l'était Athènes parmi les Ioniens, avaient sur les villes secondaires cet avantage que leur tour revenait plus souvent ; peut-être aussi se faisaient-elles représenter à chaque

¹ Tacite, *Annales*, IV, c. 14 ; Plutarque, *Cimon*, c. 8 ; Diodore, XVI, c. 23 et 29. Voy. aussi Lebas, *Voyage Archéol.*, t. III, n° 1.

² Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Gr.*, p. 391, 4. Cette conjecture est confirmée non seulement par les inscriptions de Delphes qu'a fait connaître Curtius et sur lesquelles on devra consulter le *Bulletino di Correspond. archeol.*, 1844, p. 32, mais aussi par l'*Epitaphios* d'Hypéride, récemment découvert. On y lit en effet, après la mention de la victoire remportée par Léosthène, près de Thermopylæ (col. 8, 25.) : ἀφικνούμενοι γὰρ οἱ Ἕλληνες ἅπαντες δις τοῦ ἐνιαυτοῦ εἰς τὴν Πυλαίαν θεωροὶ γενήσονται τῶν ἔργων τῶν πεπραγμένων αὐτοῖς, ce que n'eût pu dire Hypéride, si les Amphictyons ne s'étaient réunis deux fois à Thermopylæ. Arn. Schæfer a déjà remarqué que l'on doit lire dans Harpocrate s. v. Πυλαία ἢ ὅτι δὲ δις ἐγγίγντο σύνοδος τῶν Ἀμφικτυόνων εἰς Πύλας (δὶς pour τις).

³ Voy. Æschine, c. *Ctésiphon*, p. 517, où le Conseil est convoqué à Thermopylæ.

⁴ Aristophane, *les Nuées*, v. 619.

⁵ Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Gr.*, p. 392, et Droysen, *Ueber die Echtheit der Urkunden in Demosth. Rede v. Kranz*, p. 57.

session, tandis que les cités de moindre importance alternaient entre elles. Les Hiéromnémons avaient pour subordonnés les Pylagores dont chaque État fournissait plusieurs. Ainsi Athènes envoyait trois Pylagores et un Hiéromnémon¹. Les Pylagores étaient élus et avaient sans aucun doute pour mission d'assister et de conseiller le Hiéromnémon, d'autant plus que ce représentant, désigné au hasard, pouvait bien ne pas offrir toutes les garanties requises. Les Pylagores pouvaient donc suivre les assemblées et prendre part aux délibérations, ce qui leur permettait d'exercer une influence considérable ; toutefois quand on en venait aux voix, les Hiéromnémons avaient seuls le droit de suffrage². C'était aussi un Hiéromnémon qui présidait les séances, dirigeait les débats et faisait procéder au vote. Nous ne savons comment était nommé le président, ou si chacun l'était à son tour, suivant un ordre fixé d'avance³. Des inscriptions postérieures font aussi mention d'ἀγορατροί, qui vraisemblablement n'étaient autres que les Pylagores ; cependant il est dit qu'ils avaient non pas seulement le droit de siéger, mais aussi celui de voter⁴. Il est hors de doute que chacun des États confédérés, même lorsque ce n'était pas son tour de déléguer un Hiéromnémon, était libre d'envoyer des députés pour suivre la marche des délibérations, et agir dans le sens de ses intérêts, autant que cela était possible sans assister aux séances. En dehors des personnages officiels, il y avait toujours aux assemblées amphictyoniques, surtout à Delphes, une affluence de curieux venus de toutes les parties de la Grèce. On y tenait aussi des marchés. Quelquefois il arrivait que le Hiéromnémon à qui était dévolue la présidence convoquait en assemblée générale tous les citoyens présents des nations amphictyoniques ; ce n'était à vrai dire que pour leur notifier le résultat des délibérations, non pour délibérer en commun, mais il était inévitable que cette assemblée trouvât moyen de manifester son avis et, par là, exerçât une certaine influence sur la manière d'appliquer les mesures arrêtées par le Conseil⁵.

Démosthène appelle quelque part le conseil amphictyonique de Delphes une ombre (ἡ ἐν Δελφοῖς σκία)⁶. D'après ce que nous avons dit plus haut, cette expression ne peut sembler surprenante. Malheureusement cette ombre, impuissante pour rallier les forces de la Grèce, se laissa quelquefois aller à trahir la politique nationale, sous prétexte de servir les intérêts du temple qui lui était confié ; c'est ce qui arriva clans la seconde guerre sacrée. Les Phocidiens avaient été accusés par les Delphiens d'avoir violé le sanctuaire. Il est difficile de reconnaître jusqu'à quel point ce reproche était fondé ; on sait seulement que depuis de longues années les deux nations étaient en querelle, les Phocidiens réclamant Delphes comme une dépendance de leur territoire, et les Delphiens s'efforçant de défendre leur complète indépendance. Les derniers trouvèrent naturellement un appui auprès des anciens ennemis des Phocidiens, les Thébains et les Thessaliens. Grâce aux voix dont les Thessaliens disposaient dans le Conseil amphictyonique, les Phocidiens furent condamnés à une amende considérable. Au lieu de la payer, ils se rendirent maîtres de Delphes et s'emparèrent même du temple ; ce fut le signal de la guerre. Des violences

¹ Æschine, c. *Ctésiphon*, p. 506.

² Voy. *Antiq. Jur. publ. Gr.*, p. 302, et le Schol. de Démosthène, p. *Ctésiphon*, p. 277.

³ Arn. Schæfer (*Démosthènes*, t. II, p. 499) est d'avis que la présidence avait été une fois pour toutes déferée aux Thessaliens.

⁴ *Corp. Inscr. græc.*, n° 1689 b. ; voy. aussi *Antiq. Jur. Publ. Gr.*, p. 392, 8, et Meier, dans *Allgem. litt. Zeit.* de Halle, 1843, n° 233, p. 631.

⁵ Æschine, c. *Ctésiphon*, p. 516.

⁶ *De Pace*, p. 63.

furent commises de part et d'autre, mais la plus grande part de responsabilité pèse sur les adversaires des Phocidiens, qui ne craignirent pas d'appeler à leur secours le pire ennemi de la Grèce, Philippe de Macédoine. Les Phocidiens furent vaincus et leurs villes détruites. Expulsés du Conseil amphictyonique, ils abandonnèrent leur double suffrage au roi, qui s'assura de cette manière le droit formel de s'immiscer dans les affaires intérieures de la Grèce. Des instruments dociles lui en fournirent bientôt l'occasion : les plaintes auxquelles avaient donné lieu les Phocidiens furent renouvelées contre les Locriens d'Amphissa qui, cédant aux provocations calculées de leurs adversaires, saisirent les Amphictyons du litige. La guerre fut la conséquence de cette démarche, et le nouveau membre de la diète, Philippe, fut nommé généralissime. Ce prince s'était à l'avance ménagé des intelligences en Grèce ; il traversa rapidement la Thessalie et la Phocide, et occupa la place d'Élatée qui commandait la route de la Béotie. Il était bien clair et lui-même ne cachait pas qu'il visait moins Amphissa qu'Athènes, seule cité en Grèce qui combattît encore ses desseins, et n'eût pas pris part au décret dont il était l'exécuteur. Les Thébains, à qui Démosthène avait ouvert les yeux, firent cause commune avec les Athéniens ; mais ils n'empêchèrent pas Philippe d'être vainqueur à Chéronée, et c'en fut fait de la liberté hellénique.

L'importance politique des Amphictyons ne fit que décroître encore avec le temps. A la vérité, dans le traité imposé aux Grecs par Philippe, le Conseil est maintenu comme cour de justice chargée de punir les infractions au pacte fédéral¹. Il est question aussi quelque part de procès que les adversaires de Démosthène menacent de lui intenter devant les Amphictyons². Mais rien ne prouve que ces menaces aient reçu leur effet, et lorsque, sous Agis, les Spartiates se soulevèrent contre les Macédoniens, l'affaire fut portée devant l'assemblée générale des Grecs convoquée à Corinthe³, puis devant le tribunal amphictyonique. Dès lors les attributions de la ligue se réduisirent à veiller sur le temple de Delphes ; encore ce privilège lui fut-il enlevé durant un certain temps par les Étoliens qui, restés jusque-là en dehors de la fédération, s'emparèrent de Delphes et s'arrogèrent pour eux et pour leurs alliés le droit à l'Amphictyonie⁴. Les fédérés s'unirent contre eux en l'an 280, et entrèrent en campagne sous la conduite du roi de Sparte Areus, mais sans succès⁵. On ne sait pas au juste à quel moment les Étoliens avaient occupé Delphes. Un seul fait est acquis, c'est qu'en 290, Démétrius Poliorcète avait célébré les pythiques dans Athènes, parce que Delphes était au pouvoir des Étoliens⁶, et qu'il ne jugeait pas prudent d'y envoyer une Théorie. En 279, les Gaulois firent une invasion en Grèce et parvinrent jusqu'à Delphes, où ils furent battus et exterminés par les Grecs coalisés. En récompense de la part glorieuse qu'ils avaient eue à la victoire, les Phocidiens obtinrent d'être rétablis dans le Conseil amphictyonique⁷. Il paraît qu'alors, au contraire, les Macédoniens n'en faisaient plus partie ; et qu'ils n'y furent admis de nouveau que dans la période romaine⁸. L'Amphictyonie reçut

¹ Pausanias, VII, c. 10, § 10.

² Démosthène, *p. Ctésiphon*, p. 331 ; Æschine, *c. Ctésiphon*, § 161.

³ Diodore, XVII, c. 73.

⁴ Polybe, IV, c. 25, § 8 ; *Corp. Inscr. Gr.*, t. I, p. 824. C. Bücher suppose (*Quæst. Amphikt.*, Bonn, 1870, p. 18) que les Athéniens durent à Philippe leur admission dans le Conseil.

⁵ Justin, XXIV, c. 1 ; Manso, *Sparta*, t. III, 2, p. 131 ; Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, p. 144.

⁶ Plutarque, *Démétrius*, c. 110 ; Droysen, *Gesch. des Hellenismus*, t. I, p. 594.

⁷ Pausanias, X, c. 8, § 2.

⁸ Voy. Bücher, *Quæst. Amphikt.*, p. 22, et Rangabé, *Ant. Hellen.*, p. 321, où sont discutés les événements de cette période obscure.

sous Auguste une organisation toute nouvelle¹ : les Magnètes, les Maliens, les Ænians et les Achéens de la Phthiotide furent confondus avec les Thessaliens et cessèrent d'avoir des voix distinctes ; les Dolopes n'existèrent plus comme nation à part et disparurent également. Ils furent remplacés par la ville de Nicopolis, qui avait été fondée en Acarnanie, après la bataille d'Actium. Au temps de Pausanias, le Conseil amphictyonique se composait de trente députés : Nicopolis, la Macédoine et la Thessalie en envoyaient chacune six ; la Béotie, la Phocide et Delphes, deux ; la peuplade dorienne qui habitait auprès du Parnasse, les Locriens Ozoles et Épiknémidiens, l'île d'Eubée, un ; telle était aussi la part à laquelle était réduite Athènes. Mégare et Corinthe envoyaient un délégué à elles deux, de même qu'Argos et Sicyone. Les trois villes de Delphes, de Nicopolis et d'Athènes prenaient part à toutes les sessions ; mais pour les représentations auxquelles concouraient plusieurs villes, ces différentes cités alternaient entre elles suivant un ordre fixé d'avance.

¹ Pausanias, X, c. 8, § 2.

CHAPITRE TROISIÈME. — L'ORACLE DE DELPHES.

Les rapports étroits qui existaient entre le Conseil amphictyonique et le sanctuaire du Dieu-prophète nous obligent à reporter notre attention sur le temple de Delphes, bien que nous devions réserver pour plus tard l'Oracle en lui-même, son origine et les particularités singulières qui s'y rattachent. Il suffit, en ce moment, de rechercher quelle fut l'influence du temple de Delphes sur les relations internationales des Grecs, influence plus générale et plus manifeste que celle des Amphictyons, et qu'il n'eût pas exercée cependant si ses rapports avec la ligue amphictyonique ne l'eussent désigné comme le sanctuaire même de la Grèce. Les témoignages anciens ont raison de dire que l'oracle établi sur le Parnasse remontait à une haute antiquité, mais qu'il n'avait dans le principe rien de commun avec Apollon, qu'il appartenait à Gæa, Thémis ou Poséidon, jusqu'au moment où Apollon s'en empara violemment, ce qui signifie qu'un peuple pour qui Apollon était la divinité par excellence s'était emparé du sanctuaire et avait mis son Dieu à la place de ceux qui, au même endroit, dévoilaient l'avenir. Le culte d'Apollon était commun à toute la Grèce. La croyance à une divinité agissant par la lumière et la chaleur, divinité victorieuse des rigueurs de l'hiver, donnant la vie à la nature et en hâtant le développement, mais quelquefois aussi divinité destructrice, quand la chaleur devient l'incendie, était un dogme général, aussi vieux que la nation elle-même. Les Grecs l'avaient apporté avec eux de leur patrie originaire ; ils ne l'avaient pas, comme on l'a dit, emprunté à l'Asie postérieurement à la migration des Ioniens, et si nous trouvons chez des races asiatiques une divinité correspondante, que pour ce motif les Grecs honorèrent sous le même nom, il n'en faut conclure que l'accord antique des conceptions religieuses¹. Peu importe que le dieu de la lumière et du feu ait été partout adoré sous le même vocable ; nous n'oserions même décider si tous les Grecs lui ont dès le principe donné le nom d'Apollon. L'essentiel est de remarquer que le dieu dont les attributions étaient d'abord purement physiques se transforma au point de devenir le symbole de la clarté et de la pureté intellectuelles et morales, et représenta dans la vie humaine l'ordre et le respect de la loi. Les Grecs sont assurément les seuls chez qui Apollon se soit élevé à cet idéal de la puissance morale ; en ce sens, il est vraiment un dieu hellénique et, parmi les Hellènes, ce sont surtout les Doriens qui l'ont conçu de cette façon et lui ont, de tout temps, rendu des honneurs sans pareils². Apollon est en possession, à Delphes, de toute sa valeur morale ; il y règne comme prophète et comme législateur ; or ce sont les Doriens, surtout les Spartiates qui, dès le début, entretenirent avec Delphes les relations les plus actives et les plus étroites. Les Doriens avaient habité jadis la Thessalie, notamment la contrée appelée Hestiaotide³, et justement Apollon était, dans la vallée de Tempé qui en fait partie, l'objet d'un culte fort analogue à celui de Delphes⁴. Plus tard ils s'avancèrent vers le sud, d'abord jusqu'au mont Œta, puis jusqu'au Parnasse, ou même après l'invasion du Péloponnèse, un certain nombre d'entre eux se maintinrent sur le plateau situé au sud-ouest. Une partie des Driopes, qui occupaient ces parages, en avaient été délogés ; les

¹ Voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. I, p. 338.

² Voy. Spanheim, dans ses Notes sur l'Hymne de Callimaque à Apollon, v. 55 ; O. Müller, *Æginet.*, p. 150, et *Dorier*, t. I, p. 200 et suiv. ; Bœckh, *Explic. Pindari*, p. 288.

³ Hérodote, I, c. 56 ; Strabon, IX, p. 437, et X, 475.

⁴ Voy. Müller, *Dorier*, t. I, p. 28 et 202, et Schœmann, *Opusc. acad.*, t. I, p. 345, n. 78.

autres avaient été convertis par les Doriens au culte d'Apollon. Très vraisemblablement les Doriens installèrent eux-mêmes leur dieu dans le sanctuaire de Delphes, à la place de l'ancien. A eux encore revient l'honneur d'avoir, avec l'assistance des populations voisines, institué l'Amphictyonie delphique, réunie plus tard à celle des Thermopyles, ce qui fit du temple de Delphes le principal sanctuaire de tous les peuples fédérés, et à mesure que la ligue s'étendit, de la Grèce entière (κοινή ἑστία τῆς Ἑλλάδος)¹. Centre religieux d'un tout divisé à l'infini, ce sanctuaire était presque le seul lien entre les diverses parties, mais à lui seul il suffisait à leur redonner une sorte d'unité. L'influence de l'Oracle fut considérable jusqu'aux guerres médiques, et souvent bienfaisante² ; elle n'alla pas pourtant jusqu'à prévenir les guerres entre des nations si opposées d'intérêts et à les réunir en un état confédéré ni même en une fédération d'États. L'épreuve ne fut même pas tentée, car la nature du pays y faisait obstacle, aussi bien que les préjugés des peuples. Nulle part on ne trouve la preuve certaine que l'Oracle ait été constitué arbitre entre les diverses cités, si naturelle que fût son intervention, si fréquente qu'elle ait dû être³. Dans la seule expédition en vue de laquelle se réunirent, sinon tous les peuples de la Grèce, du moins le plus grand nombre et les meilleurs, dans la guerre contre les Perses, l'attitude de l'Oracle fut timide et douteuse⁴. Il confirma dans leur neutralité les Argiens et les Crétois⁵. Les réponses qu'en reçurent les Athéniens étaient beaucoup plus propres à les effrayer qu'à relever leur courage, et Hérodote les félicite avec raison de ne pas s'être laissé intimider par ces menaces⁶. Il ne faut pas cependant condamner l'Oracle. La pensée que la puissance persane rendait toute résistance inutile était si générale qu'elle suffit à expliquer les défaillances⁷. Lorsque la suite des événements et surtout la victoire de Salamine eurent montré ce qu'il en était, l'Oracle devint plus encourageant⁸. Après la bataille de Platée, on le consulta sur les actions de grâces à rendre aux dieux, et ce fut avec son assentiment que fut fondée, sur la proposition d'Aristide, une fête fédérale en l'honneur de Ζεὺς Ἐευθέριος, à laquelle devaient prendre part tous les Grecs qui s'étaient armés pour la cause commune⁹. On savait que ces fêtes étaient un moyen d'entretenir chez les Grecs l'esprit de solidarité ; c'est pourquoi la Pythie avait autrefois conseillé le rétablissement des jeux olympiques. Pour la même raison, Apollon était honoré à Olympie sous le nom de Θέρμιος, qui n'est qu'une forme de Θέσμιος, comme auteur des règlements en vigueur pour la célébration des fêtes¹⁰. Ce fut encore cette considération qui porta l'Oracle, après la première guerre sacrée, à faire des jeux pythiques une fête nationale analogue à celles d'Olympie.

Parmi les causes qui influèrent sur les affaires de la Grèce, on doit citer en premier lieu l'établissement des colonies. S'il est vrai qu'elles aidèrent au

¹ Plutarque, *Aristide*, c. 20.

² Voy. cependant les réserves judicieuses de Bernhardy (*Griechische Litteratur*, t. I, p. 399).

³ La proposition faite aux Corinthiens par les habitants de Corcyre ne fut pas acceptée. Meier, dans sa dissertation *ueber die Schiedsrichter*, p. 38, cite l'exemple des Athéniens et de quelques états du Péloponnèse prenant à l'amiable l'oracle de Delphes pour juge d'une contestation au sujet de Thurii. Ce fait est dénaturé : ce ne sont pas les États qui s'adressèrent à l'Oracle, mais les habitants mêmes de Thurii, divisés en raison de leurs diversités d'origine.

⁴ Ænomaüs, cité par Eusèbe (*Præpar. Evang.*, V, c. 23, § 4, et c. 24, § 1).

⁵ Hérodote, VII, c. 148 et 169.

⁶ Hérodote, VII, c. 139.

⁷ Hérodote, VI, c. 112.

⁸ Plutarque, *Aristide*, c. 11.

⁹ Plutarque, *ibid.*, c. 21.

¹⁰ Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. II, chap. IV, p. 54.

développement et à la prospérité de la Grèce, soit en prévenant les ébranlements et les révolutions que n'eut pas manqué d'amener dans la métropole une population exubérante, soit en créant des relations au delà des mers, et en propageant chez les barbares les coutumes et la civilisation grecques, c'est à l'oracle de Delphes que revient le mérite de les avoir réclamées et dirigées, d'après un plan méthodique, car on ne s'exposait guère à envoyer une colonie sans le conseil du Dieu¹. Il s'entendait ou plutôt les prêtres qui parlaient en son nom s'entendaient mieux que personne à indiquer les lieux qui offraient le plus de chances de succès. Ils possédaient sur les contrées étrangères et sur les relations que l'on pouvait nouer avec elles les renseignements les plus précis, et composaient leurs réponses d'après ces données.

Les affaires intérieures des États grecs étaient souvent aussi réglées suivant les instructions de l'Oracle. C'est de lui que la législation de Lycurgue avait reçu sa sanction ; quelquefois même Apollon en est désigné comme l'auteur². Les lois de Zaleucus avaient été données aussi sur l'ordre du Dieu et recommandées par lui comme un remède aux dissensions intestines dans lesquelles s'épuisaient les Locriens Épizéphyriens³. Solon avait été imité également par Apollon à prendre en main le gouvernail de l'État, et lorsque les Cyrénéens demandèrent à Delphes le moyen de rétablir leurs affaires compromises, ils rapportèrent le conseil d'en charger un citoyen de Mantinée⁴. Enfin les règlements de Clisthène, qui complétèrent et fortifièrent la constitution d'Athènes, avaient été sanctionnés par Apollon⁵. Bref, on peut affirmer, que l'Oracle eut une influence décisive sur la constitution et la législation de plusieurs États. A lui encore sont dus les adoucissements apportés à la peine du talion, généralement en vigueur dans les temps qui avaient précédé, la poursuite légale des meurtriers substituée à cette coutume barbare, la purification et la réparation dans les cas d'homicide involontaire⁶. De nombreux exemples constatent que les mesures relatives aux choses religieuses, telles par exemple que l'ordonnance des fêtes et des sacrifices, l'introduction de cultes et de rites nouveaux, ne furent non plus jamais adoptées sans que l'on eût consulté le Dieu ? Il est constaté par un grand nombre de témoignages que toutes les entreprises importantes étaient subordonnées à son assentiment⁷. On est donc autorisé à dire que pour les peuples de la Grèce l'oracle de Delphes fut l'autorité suprême et universelle, en dehors de laquelle il ne s'accomplit rien de considérable⁸. Sparte est, entre toutes les cités, celle qui eut avec lui les relations les plus assidues. Nous avons remarqué déjà l'existence de fonctionnaires placés sous les ordres des rois et portant le nom de Pythiens, ou Poithéens, qui avaient mission spéciale de communiquer avec la Pythie⁹. Dans d'autres États doriens, les Théores, que nous voyons désignés comme magistrats, paraissent avoir exercé le même office¹⁰ ; le fait toutefois n'est pas certain. Platon institue, dans sa république modèle, trois Exégètes ou interprètes sacrés qui doivent être choisis par l'Oracle sur une

¹ Cicéron, *de Divinat.*, I, c. 1.

² Platon, *Leges*, I, *init.*

³ Schol. de Pindare, *Olymp.*, X, v. 17.

⁴ Plutarque, *Solon*, c. 14.

⁵ Hérodote, IV, c. 161.

⁶ Pausanias, X, c. 10, § 1.

⁷ Platon, *Leges*, IX, p. 865.

⁸ Voy. entre autres, Pausanias, I. VI, c. 9, § 3, et 42, § 4.

⁹ Voy. Schœmann, *Antiq. gr.*, t. I, p. 284.

¹⁰ Voy. *ibid.*, p. 173.

liste de neuf candidats¹ ; il n'est pas douteux que le collège des trois Exégètes fonctionnant chez les Athéniens ait été choisi, en partie au moins, de la même manière².

La renommée de l'Oracle était grande à l'étranger aussi bien qu'en Grèce. Il était interrogé par les Étrusques, par les Romains dès le règne du second Tarquin, par les Phrygiens au temps de Midas, par les Lydiens sous la dynastie des Mermnades. Le Dieu donnait les réponses et recevait en échange les offrandes et les sacrifices de tous les dévots, sans acception de nationalité. N'appartenant en particulier à aucune race grecque, il accueillait les adorateurs de quelque pays qu'ils vinssent. Il ne voulait pas être le Dieu de tel ou tel peuple, mais celui de l'humanité. Quiconque s'approchait de lui avec foi en recevait conseil et assistance.

Si l'oracle de Delphes se fût maintenu au-dessus de toute considération particulière et fût demeuré impartial, non seulement vis-à-vis de l'étranger, mais aussi et surtout envers les diverses populations grecques, toujours en lutte, s'il ne se fût jamais inspiré que de la justice et du bien public, sans céder aux suggestions intéressées de tel ou tel État, son prestige n'eût subi aucune atteinte, et son influence sur les relations politiques des peuples eût été plus bienfaisante et plus durable, mais c'était trop demander. Les conseillers et les régulateurs de l'Oracle n'étaient pas toujours inaccessibles aux intérêts mondains ; au lieu de s'élever au-dessus des partis, ils prenaient parti eux-mêmes, et poursuivaient leurs propres avantages, quand ils auraient dû ne consulter que les principes immuables de la justice divine. Ainsi des considérations d'ordre inférieur dictaient le sens des prophéties.

Le nom **Δελφοί**, de autant que nos sources nous permettent d'en juger, ne fut pas d'un usage général avant le VI^e siècle³. Cet emplacement avait un autre nom, **Πυθώ**, qui, d'après l'interprétation la plus vraisemblable, désigne le lieu où l'on interrogeait l'Oracle⁴. Il était situé tout près de la cime du Parnasse appelée **Λυκώρεια** qui plus tard, lorsqu'une ville se fut formée autour du sanctuaire, en devint un des faubourgs⁵. La contrée appartenait au territoire de la ville phocéenne de Crissa ou plus exactement Crisa. Ce n'était pas cependant par les Criséens que le culte d'Apollon avait été institué dans ces lieux, mais bien par les Doriens et par leurs confédérés ; de même les familles sacerdotales paraissent avoir été prises dans des populations différentes. Les plus considérables d'entre ces familles se vantaient de remonter à Deucalion, que la légende donne pour

¹ Platon, *Leges*, VI, p. 759.

² Les inscriptions nouvellement découvertes, qui constatent l'existence de places d'honneur dans le théâtre d'Athènes, mentionnent un **πυθόχρηστος ἐξηγητής**, et un **ἐξηγητής ἐξ εὐπατριδῶν χειροτονητός ὑπὸ τοῦ δήμου διὰ βίου**. Nous connaissons par d'autres inscriptions un **ἐξηγητής ἐξ Εὐμολιδῶν** ; sur les premières, voy. *die Monatsbericht der Berlin. Akad. der Wissensch.*, 1862, p. 281 ; *Ἐφημερ. ἀρχαιολογ. περ. β.*, I, p. 98, et *Φιλίστωρ*, t. III, p. 368 et 458. Il est fait allusion à l'**ἐξηγητής ἐξ Εὐμολιδῶν**, dans le discours de Lysias contre Andocide, p. 204.

³ Le nom de **Δελφοί** se trouve pour la première fois dans un passage d'Héraclite cité par Plutarque (*de Pythix Oraculis*, c. 21) et dans l'hymne homérique en l'honneur d'Artémis, v. 14, dont l'âge, il est vrai, est incertain, mais qui ne peut guère remonter beaucoup plus haut. D'après Pausanias cependant (X, c.6, § 3), le nom de **Δελφοί** serait plus ancien que celui de **Πυθώ**.

⁴ Strabon, IX, p. 419 ; voy. aussi Schœmann, *Opusc. acad.*, t. I, p. 341. Welcker (*Griech. Gættel.*, t. I, p. 431), et Duncker (*Gesch. des Alterth.*, t. III, p. 299) partagent cette opinion, mais elle est combattue par Pott (*Z. K.*, t. VI, p. 123). On trouve dans Sophocle (*Œdipe-Roi*, v. 70 et 603) et dans Apollonius de Rhodes (IV, v. 530) une allusion au sens du mot **Πυθώ**, comme dérivé de **πυθάνομαι**.

⁵ Etienne de Byzance, s. v.

père à Hellen, ancêtre de la race hellénique¹. Il y avait aussi un γένος des Thrakides², dont le nom rappelle la vieille branche des Thraces établie jadis dans plusieurs contrées de la Grèce, à laquelle on rattachait Thamyris, Orphée, d'autres chanteurs encore, et qui passe pour avoir propagé le culte de Dionysos³. Comme à Delphes le culte de Dionysos était uni à celui d'Apollon, il est probable que ce rapprochement avait été opéré par les Thrakides. Plus tard, quand déjà on avait élevé sur le Parnasse un temple, en l'honneur d'Apollon, Crisa reçut des étrangers crétois qui prirent une influence considérable sur l'administration du sanctuaire et la direction de l'Oracle⁴. Les richesses du temple grandirent avec son importance ; il se forma une ville tout autour, et le clergé fut de moins en moins disposé à subir la prépondérance des Criséens, propriétaires du temple⁵ ; les Criséens commirent d'ailleurs des actes qui allaient contre les privilèges du sanctuaire commun à tous les peuples amphictyoniques. Delphes était en petit un État papal, gouverné théocratiquement ; au premier rang étaient placées les familles nobles ; à leur suite venait une bourgeoisie assez anal partagée et une population rurale composée surtout d'Hiérodules dont l'office consistait à faire le service du temple et à en percevoir les revenus⁶. Dans les familles nobles se recrutaient les magistrats et les prêtres, parmi lesquels les cinq ὄσιοι semblent avoir formé en quelque sorte un collège de cardinaux. En fait de magistrats, nous trouvons un Roi et plus tard des Prytanés et des Archontes⁷. Il y a trace aussi d'un Sénat (βουλή) et plus tard d'une Assemblée populaire (ἀγορά)⁸. Comment l'élément ecclésiastique et l'élément civil se partageaient-ils l'autorité, ou l'exerçaient-ils en commun ? Nous ne sommes pas en mesure de répondre sûrement à cette question. Le soin de veiller à la sûreté et à l'inviolabilité du temple et de ses dépendances était dévolu à l'assemblée des Amphictyons ; mais les prêtres étaient seuls chargés d'administrer le temporel, sans préjudice, bien entendu, du service divin et de tout ce qui regardait l'Oracle.

Après la chute de Cria, Delphes réclama son indépendance et se déclara quitté de toute subordination vis-à-vis des autres Phocidiens. Ces populations ayant tenté, pour maintenir leurs privilèges, de prendre de vive force la ville et le temple, les Delphiens appelèrent à leur secours les Spartiates qui de tout temps avaient entretenu des relations étroites avec l'Oracle. Les Phocidiens furent forcés de reculer⁹, et bien que plus tard les Athéniens se soient déclarés pour eux et leur aient rendu momentanément leur ancienne suprématie¹⁰, Delphes finit, avec l'appui de Sparte, par rester indépendante¹¹. Elle témoigna de son mieux sa reconnaissance à ses protecteurs, en se rangeant toujours de leur côté dans leurs démêlés avec Athènes¹². Mais l'Oracle n'avait pas attendu ce temps pour laisser voir sa partialité et régler ses réponses sur des motifs inavouables. Du vivant de Démosthène, il était décidément tombé en discrédit, au moins en ce

¹ Plutarque, *Quæst. gr.*, c. 9.

² Diodore de Sicile, XVI, c. 21 ; voy. aussi Deimling, *die Leleger*, p. 24, et Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 431.

³ Voy. O. Müller, *Orchomenos*, p. 383.

⁴ Voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. I, p. 345.

⁵ Peut-être est-ce à cette rivalité qu'a trait la violence (ὑβρις) contre laquelle sont prémunis les prêtres, à la fin de l'hymne à Apollon.

⁶ Voy. Zander, dans *l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber*, t. I, 23, p. 405.

⁷ Voy. A. Mommsen, *Delphische Archonten*, dans le *Philologus*, t. XXIV, 4.

⁸ Voy. les indications réunies dans les *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 394, 4.

⁹ Thucydide, I, c. 112.

¹⁰ Plutarque, *Périclès*, c. 21.

¹¹ Strabon, IX, p. 423.

¹² Thucydide, I, c. 138 et 123 ; Plutarque, *de Pythiæ Orac.*, c. 19.

qui concernait les affaires politiques, et cet orateur put dire publiquement : la Pythie *philippise*¹.

¹ Plutarque, *Démosthène*, c. 20 ; Cicéron, *de Divinat.*, II, c. 57 et 118.

CHAPITRE QUATRIÈME. — LES GRANDES FÊTES.

Nous avons cité les fêtes instituées à l'instigation de l'oracle de Delphes comme un des moyens mis en œuvre afin d'éveiller chez les Grecs le sentiment de l'unité nationale ; il convient maintenant de les étudier de plus près, en commençant par les plus anciennes et les plus renommées.

§ 1. — Les fêtes olympiques.

Ces fêtes, consacrées à Zeus, étaient célébrées à Olympie, dans la Pisatide, une des divisions de l'Élide. On en faisait remonter l'origine à la plus haute antiquité : tantôt on l'attribuait à Héraclès, soit à l'Héraclès Thébain, soit à un autre plus ancien encore, qui se rattachait à la légende des Dactyles du mont Ida, tantôt à Pisos le fondateur de Pisa, à Pélops ou à quelque autre héros fabuleux¹. L'attribution à Pélops s'explique par les honneurs qui lui étaient rendus à Olympie. Les Éléens, dit un ancien², mettent Pélops autant au-dessus des autres héros que Zeus au-dessus des autres dieux. Il avait un temenos distinct, appelé *πελόπιον* ; on conservait comme une relique une de ses omoplates et divers ossements ; chaque année, on lui offrait, en sacrifice un bélier noir³. Pélops est l'auteur légendaire de la race royale qui, dans les temps antéhelléniques, gouverna une grande partie de la péninsule. Il est très probable que son culte à Olympie date de son règne, car, d'après les mêmes sources fabuleuses, l'Élide appartenait à la région qui lui était soumise. Pour Héraclès, ce qui le fit mettre en avant, c'est la part que prenaient à la solennité les États doriens fondés après le retour des Héraclides dans le Péloponnèse, États dont les familles dominantes se vantaient d'être les héritières du héros ; mais certainement les fêtes olympiques avaient devancé l'arrivée des Héraclides ; elles n'étaient d'abord, il est vrai, célébrées que par les Pisates, sur le territoire desquels était situé le sanctuaire, et par leurs plus proches voisins ; elles furent même complètement abandonnées à la suite de l'occupation par les Éléens de la partie de la Pisatide qui comprenait Olympie⁴, et cela dura jusqu'au temps où Lycurgue et Iphitos se trouvèrent placés chacun à la tête de leurs concitoyens, l'un à Sparte, l'autre à Elis. L'Hellade ou du moins toute la péninsule était remplie par des discordes intestines et en proie à d'effroyables fléaux⁵. Iphitos, qui avait été demander un remède à l'oracle de Delphes, en reçut l'avis de restaurer les jeux olympiques tombés en désuétude⁶. Ce fut Iphitos aussi qui changea les sentiments des Éléens envers Héraclès, qu'ils avaient autrefois traité en ennemi, et les disposa à l'honorer, comme faisaient les Doriens. Un rapprochement s'établit en effet à cette occasion entre l'Élide et les États doriens du Péloponnèse. Le récit d'après lequel Lycurgue et Iphitos auraient fixé en commun les statuts de la trêve divine qui durant les fêtes suspendait toute hostilité entre ceux qui y prenaient part, montre que Sparte en particulier, parmi les États doriens, s'entendit avec l'Élide

¹ Voy. Meier, *Olympia*, dans l'*Encyclop.* d'Ersch et Gruber, t. III, p. 295, et H. Krause, *Olympia od. Darstell. der Olymp. Spiele*, Wien, 1838. Ces deux ouvrages sont à consulter pour tout ce qui suit.

² Pausanias, V, c. 13, § 1.

³ Pausanias, V, c. 13, § 3, et VI, 22, 1 ; Plin, *Hist. Nat.*, XXVIII, c. 6.

⁴ Strabon, VIII, p. 354.

⁵ Pausanias, V, c. 4, § 11.

⁶ Apollon portait à Elis le surnom de *θήρμιος* pour *θέσμιος* (Pausanias, V, c. 15, § 3), en souvenir des réglemens dont il était l'auteur ; de même l'*έκεχειρία* était, d'après Hesychius, appelée *θερμά* (*τά θεσμά*).

pour assurer à tous les peuples qui s'unissaient dans la pensée des fêtes le bienfait de la paix. Au temps de Pausanias, on montrait encore à Olympie, dans le temple d'Héra, un monument d'airain que l'on appelait le disque d'Iphitos, où étaient gravées les conditions de la trêve¹. A côté du nom d'Iphitos, on y lisait celui de Lycurgue. Bien que ce témoignage ne fût pas contemporain des personnages qu'il mentionne, il était certainement d'une haute antiquité. Outre la suspension des hostilités durant la célébration des fêtes, la trêve disposait que toute la contrée dans laquelle était situé le sanctuaire serait considérée comme la propriété du Dieu, et à ce titre inviolable à tous ceux pour lesquels il était un objet de vénération. Quiconque eut cherché à s'emparer de vive force du territoire consacré était réputé anathème, et la malédiction s'étendait aux populations qui, en pareil cas, n'auraient pas prêté main-forte aux Éléens. Les troupes alliées, forcées de traverser le pays, devaient déposer leurs armes à la frontière, pour les reprendre au retour². Ces statuts faisaient, pour ainsi dire, de l'Élide le temple de la paix. D'après une autre disposition qui s'accorde bien avec les précédentes, toutes les fois que les Hellènes étaient en guerre avec des Hellènes, l'oracle d'Olympie ne pouvait être consulté sur l'issue de la campagne. Cette défense était encore en vigueur au temps de Xénophon³, et cependant à la même époque le sanctuaire fut souvent décoré avec les offrandes des vainqueurs⁴. Il y avait longtemps que la paix ne régnait plus dans le pays⁵. Le sol même sur lequel était bâti la cité olympique avait été enlevé par les Éléens aux Pisates lors de la conquête dorienne. Cela n'avait pas empêché les Éléens de réclamer, d'accord avec Sparte, le privilège de l'inviolabilité, mais les Pisates naturellement ne se crurent pas tenus de souscrire à cette exigence. Ils firent, au vite et au vite siècle, des tentatives répétées, qui ne furent pas toutes sans succès, pour recouvrer leur ancienne possession, jusqu'au moment où les Éléens, décidément vainqueurs avec le secours de Sparte, finirent par détruire la capitale de la Pisatide. Depuis cet événement, les Éléens ne se préoccupèrent plus de faire respecter le privilège qui protégeait leur territoire. Le temple de Zeus, bâti par Libon et achevé dans la LXXXVI^e olymp. (av. J.-C. 433), fut payé par le butin conquis sur les populations voisines, et devint avec la statue du Dieu, chef-d'œuvre de Phidias, le monument de leur victoire. L'histoire nous montre souvent ainsi les Éléens en état de guerre ; l'enceinte même consacrée à Zeus servit de champ de bataille⁶.

La loi qui, durant les fêtes, suspendait les hostilités entre les peuples représentés à Olympie (ὀλυμπιακή ἐκεχειρία) fut mieux observée. A l'entrée du temple construit par Libon, on voyait une statue d'Iphitos couronné par la personnification divine de l'Ékécheirie. Les Éléens, à l'approche des solennités, envoyaient des députés dans tous les États grecs, pour en faire l'annonce. Si quelqu'un de ces États violait la trêve, les Éléens avaient le droit de lui infliger une amende au profit du

¹ Pausanias, V, c. 20, § 1 ; Plutarque, *Lycurgue*, c. 1.

² Strabon, VIII, p. 357 ; Polybe, IV, c. 73 et 74 ; Diodore, *fragm.* I. VII, (t. IV, p. 18, Biponti).

³ Xénophon, *Hellen.*, III, c. 2, § 22. C'est une erreur de croire que le même scrupule ait arrêté les autres oracles, comme le dit Meiners (*Gesch. alter Relig.*, t. II, p. 684), et comme d'autres l'ont répété d'après lui.

⁴ On en peut voir des exemples dans Pausanias, V, c. 10, § 2, 23, § 6, 24, § 1, 26, § 1, 27, § 7 ; VI, 19, § 9, et 21, § 2.

⁵ Pausanias, V, c. 10 § 2, VI, 22, § 2 ; Strabon, VIII, p. 355 et 358. Xénophon (*Hellen.*, VII, c. 4 § 28) mentionne un soulèvement des Pisates qui eut lieu du temps d'Epaminondas, mais dura peu ; voy. aussi Diodore, XV, c. 78.

⁶ Pausanias, V, c. 4, § 5, 20, § 2, 27, § 7, et III, c. 8, § 2 ; Xénophon, *Hellen.*, VII, c. 4, § 28 et suiv.

Dieu, et faute de paiement, de lui interdire toute participation aux fêtes. Ils exercèrent cette autorité même contre les Spartiates qui ne la contestèrent pas, et se bornèrent à s'excuser sur ce que l'Ékécheirie ne leur avait pas été dénoncée officiellement¹. Les Éléens pouvaient aussi prononcer des amendes pour toutes les contraventions aux règlements qui concernaient les fêtes et la célébration des jeux, et cela avec l'assentiment et l'appui de l'oracle de Delphes. Les Athéniens ayant un jour refusé cette satisfaction, l'oracle déclara qu'ils n'avaient aucune réponse à espérer de lui tant qu'ils ne se seraient pas acquittés, et les Athéniens se soumirent².

Il est impossible d'énumérer les États qui, avec le temps, accédèrent à la ligue olympique et reconnurent ses lois ; mais on peut affirmer que le nombre s'en accrut progressivement. Dans les siècles qui nous sont mieux connus, ces solennités apparaissent comme la fête générale de l'hellénisme ; on y voit affluer de toute part non seulement les pèlerins, les curieux et les concurrents, mais les Théories députées par les divers États. Les Théories, pour le dire en passant, n'étaient pas seulement de toutes les fêtes nationales ; on en envoyait aux fêtes étrangères que célébraient les populations amies, pour offrir des sacrifices et prendre part aux réjouissances. Ces ambassades étaient composées de personnages plus ou moins en évidence par leur crédit et leur richesse, dont l'un (ἀρχιθέωρος ou ἀρχεθέωρος) était placé à la tête de ses compagnons (συνθέωροι). Les frais étaient supportés pour la plus grande partie par l'État, mais comme on se faisait un point d'honneur de paraître avec éclat dans ces cérémonies, l'Archithéoros se trouvait entraîné à des dépenses considérables ; aussi cette fonction est-elle désignée comme une sorte de liturgie, et ceux qui la recherchaient étaient-ils réputés faire un sacrifice patriotique³. Les Théories étaient accompagnées de nombreux serviteurs ; elles emportaient avec elles, outre des vêtements magnifiques, divers objets qui devaient servir pour les processions et les cérémonies religieuses. Chez les Athéniens, les objets de ce genre étaient conservés dans un garde-meuble appelé Pompeion. L'État chez lequel la fête avait lieu devenait l'hôte des Théores. Il est fait çà et là mention de θεαροδόκοι chargés d'en prendre soin⁴ ; toutefois il était impossible, lorsque les fêtes attiraient un trop grand nombre de visiteurs, de les loger et de les entretenir. Dans ce cas, ils dressaient des tentes pour eux et leur suite, et l'État qui les recevait en était quitte pour les inviter à des banquets. Les bâtiments destinés à ces réunions s'appelaient ἐστιατόρια ; il en est fait mention à Olympie et ailleurs⁵.

Depuis leur renouvellement par Iphitos et Lycurgue, les fêtes olympiques étaient quinquennales, c'est-à-dire qu'elles revenaient après quatre années accomplies, dans le courant de la cinquième⁶. Elles avaient lieu au commencement et au milieu d'une période de huit années ou de quatre-vingt-dix-neuf mois lunaires, divisée en deux parties de cinquante mois d'un côté, et de quarante-neuf de l'autre. Elles inauguraient alternativement ou terminaient l'année : dans le premier cas, elles tombaient au mois de Parthénios, dans le second à celui

¹ Thucydide, V, c. 49.

² Pausanias, V, c. 21, § 3.

³ Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 506 ; cf. Boeckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 299 et 300.

⁴ Boeckh, *Corpus. Inscr. gr.*, t. I, p. 593 et 822, t. II, p. 459.

⁵ Pausanias, V, c. 15 ; Strabon, X, p. 487 ; Hérodote, IV, c. 35 Plutarque, *Convivium*, c. 2.

⁶ L'usage de calculer le temps par olympiade, devenu général depuis Timée, remonte, comme on sait, à l'an 777 avant J.-C. A partir de ce moment, les noms des vainqueurs furent inscrits régulièrement.

d'Apollonios, mais toujours dans la pleine lune qui suivait le solstice d'été¹. La durée des fêtes, plus courte dans le principe, comprit plus tard au moins cinq jours, peut-être même six ou sept². L'emplacement voué à cet usage était l'Altis, bois sacré situé dans une plaine que traversait l'Alphée, à l'endroit où ce fleuve recevait d'une hauteur voisine un ruisseau nommé Kladeos. Des montagnes qui entouraient l'Altis, l'une portait le nom d'Olympos ; l'autre, dont il est plus souvent question, était le Kronion. Une route, longue de trois cents stades, un peu plus de treize lieues, conduisait à la ville d'Élis ; on l'appelait *ἱερὰ ὁδός*. L'enceinte sacrée était remplie d'un grand nombre de sanctuaires, parmi lesquels on signale, outre le temple de Zeus, qui dominait tout, celui de Héra et le Métroon ou temple de la mère des dieux. On y remarquait aussi des autels érigés en l'honneur des dieux et des héros, et surtout celui qui servait à brûler les victimes immolées à Zeus, et s'élevait de vingt-deux pieds au-dessus d'un soubassement qui n'avait pas moins de cent vingt-cinq pieds de circonférence. Les hommes seuls avaient le droit de monter jusqu'au faite ; les femmes et les filles ne pouvaient dépasser la Prothysis, c'est-à-dire la plateforme où l'on immolait les animaux, dont les débris étaient ensuite portés sur l'autel, pour être consumés avec du peuplier blanc, parce que, disait-on, Héraclès avait le premier apporté cet arbre des bords de l'Achéron, et s'en était servi à Olympie, pour offrir à Zeus le premier sacrifice³. Parmi les autres autels, on doit mentionner en particulier, sur la colline du Kronion, celui qui était placé sous l'invocation de tous les dieux, et les six autels jumeaux de Zeus et de Poséidon, de Héra et d'Athéna, d'Apollon et d'Hermès, de Dionysos ; et des Charites, d'Artémis et de l'Alphée, de Kronos et de Rhéa, dont l'ensemble était désigné par le nom de Dodékathéon⁴. Sur tous ces autels, qu'ils appartenissent à des dieux ou à des héros, les Éléens sacrifiaient régulièrement une fois par mois, mais le sang n'était pas toujours répandu. Ils faisaient brûler de l'encens et de la farine d'orge, mêlée à du miel, en y ajoutant des feuilles d'olivier, après quoi, on faisait des libations avec du vin, excepté lorsqu'on sacrifiait aux Nymphes, aux douze dieux ou à *Δέσποινα*. Le soin de ces cérémonies était confié à un *θηκόλος* que l'on renouvelait tous les mois, et qui devait être assisté de devins (*μάντις*) et d'un exéète. Un *ξυλεύς* était chargé de fournir le bois nécessaire aux sacrifices⁵.

Dans la cinquième année de l'octaédrice, les fêtes se divisaient en deux parties : les pratiques religieuses et les jeux. Les exercices pieux, bien que les plus importants en eux-mêmes, car les jeux ne devaient être en réalité qu'un accessoire, sont cependant ceux qui passionnaient le moins les Grecs et qui nous sont le moins connus⁶. Les principaux sacrifices s'adressaient à Zeus⁷ ; ils étaient accomplis non pas seulement par les Cléens organisateurs de la fête ou par les Théores que les États envoyaient officiellement pour y prendre part, mais aussi par les particuliers qui se présentaient comme curieux ou comme

¹ Voy. Böeckh, *die Mondeyklen der Griechen.*, I, p. 16.

² Schol. de Pindare (*Olymp.*, V, v. 8 et 14).

³ Pausanias, V, c. 13, § 4, et 14 § 3.

⁴ Schol. de Pindare (*Olymp.*, V, v. 10 et X, v. 61).

⁵ Pausanias, V, c. 15, § 10. Il nous est impossible d'adopter la forme *θηκόος*, proposée par Thiersch (*Abhandl. der München. Akad.*, t. VIII, 1858, p. 437) pour *θηκόλος*. Les manuscrits et les inscriptions donnent aussi *θηκόος*.

⁶ Les cérémonies religieuses sont appelées par Lucien (*Timon*, 4) le *πάρεργον* de la fête.

⁷ Parmi les sacrifices offerts à Zeus, il y en avait un dans lequel il était invoqué sous l'épithète d'*ἀπόμυιος chasse-mouches* ; on espérait ainsi échapper à une incommodité grave dans les temps chauds ; on assure même que le moyen réussissait ; voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 262, et Meineke, *Fragm. com.*, t. III, p. 135.

concurrents. Toutefois les autres dieux n'étaient pas oubliés, non plus que les héros. Chacun d'eux recevait des offrandes, suivant le degré de vénération qu'il inspirait, et les ressources de ses fidèles. Comment procédait-on à ces cérémonies ? Dans quel ordre se suivaient-elles ? Comment les divers sacrifices étaient-ils répartis dans chaque journée ? Ce sont autant de questions que nous ne sommes pas en état de résoudre. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que, à partir de la LXXVIIe olympiade, le grand sacrifice à Zeus, qui était le point culminant de la solennité religieuse, était précédé par une partie des jeux, probablement par le pentathlon et les courses de chevaux, et que les autres prix étaient disputés les jours suivants¹. On ne sait au juste comment les choses se passaient dans les temps antérieurs, et ce n'est pas ici le lieu de se livrer à des recherches minutieuses sur ce sujet².

Pour le but que nous nous proposons, il suffit d'exposer brièvement ce qu'étaient les principaux concours³. La première lutte qui, si l'on en croit une tradition d'ailleurs très douteuse, fut la seule durant plusieurs olympiades, consistait en une course dans le stade long de six cents pieds olympiques. Les coureurs, réunis en groupes de quatre d'après un tirage au sort, se rangeaient sur la ligne qui marquait le point de départ. Le but était à l'autre extrémité. Les juges se tenaient par derrière sur une éminence en forme de demi-lune. Ceux qui avaient obtenu l'avantage dans les épreuves partielles fournissaient une nouvelle carrière, à la suite de laquelle le vainqueur était proclamé *σταδιονίκης*. Dans la XIVe olympiade, on introduisit le *δίαυλος*, double course, dont les concurrents, après avoir tourné le but, devaient revenir au point d'où ils étaient partis, et quatre ans après le *δόλιχος* qui consistait à arpenter le stade non pas seulement deux fois, mais sept fois. A l'origine, les coureurs avaient les reins couverts, l'usage prévalut, depuis la XVe olympiade, de se montrer dans un état complet de nudité ; ce fut le Mégarien Orsippos ou, suivant d'autres, Akanthos de Laconie qui en donna l'exemple. Dans la LXVe olympiade, fut instituée la course armée (*οπλίτης-δρόμος*), c'est-à-dire que les coureurs portaient un bouclier, un casque et des jambières. Plus tard, lorsque la race eut dégénéré, ce bagage se réduisit au bouclier. Le pentathlon ou quintuple exercice date de la XVIIIe olympiade. Il se composait du saut, de la course, des jeux du disque et du javelot, enfin de la lutte⁴. Pour sauter, les athlètes montaient sur une hauteur (*βατήρ*) d'où, sans prendre de champ, et sans autre aide que des altères qu'ils balançaient pour se donner de l'élan, ils étaient tenus de franchir un espace de cinquante pieds. La course comprise dans le pentathle était la course simple ; le disque de métal que l'on devait lancer ressemblait à un bouclier de petite dimension. On montait sur une éminence, afin de le projeter le plus loin possible ; tout dépendait de la distance parcourue. Pour l'exercice du javelot, il fallait toucher au but. Il n'est pas nécessaire de donner ici une description de la lutte ; bornons-nous à faire remarquer qu'elle n'était pas seulement une partie du pentathlon ; elle fut l'objet de prix distincts, à partir précisément de la même olympiade où le pentathlon fut institué. Dans la XXIIIe, on y joignit le pugilat. On ne frappait pas seulement avec le poing, mais aussi avec des lanières de cuir, rendues plus meurtrières par des bossettes de métal. Enfin la XXXIIIe olympiade vit paraître le pancration, mélange de lutte et de pugilat. Seize ans plus tard, les jeunes garçons purent, aussi bien que les hommes faits, disputer des pris à la course et à lutte, et furent

¹ Voy. Pausanias, V, c. 9, § 3, mais en remarquant que ce passage offre des lacunes.

² Voy. les passages cités par L. Schmidt, *Pindar*, p. 393.

³ Philostrate, *Gymnast.*, t. II, p. 267, éd. Kayser ; voy. aussi *Gætting. Nachrichten*, 1867, p. 146.

⁴ Voy. surtout Ed. Pinder, *Ueber den Funfkampf der Hellenen*, Berlin, 1867.

admis, dans l'olympiade suivante, aux exercices du pentathlon, faveur qui, du reste, leur fut retirée bientôt après. Dans la XLII^e olympiade, ils purent prendre part au concours du pugilat, et dans la CXLV^e à ceux du pancration.

Les courses de chars ne remontent qu'à l'olympiade XXV ; les attelages étaient de quatre chevaux. L'hippodrome paraît avoir eu environ douze cents pieds de long, sur une largeur de quatre cents pieds. Les chars, traînés par des chevaux dans la force de l'âge, devaient faire douze fois le tour de l'hippodrome, en doublant la borne qui marquait le but. Plus tard on institua des courses de poulains qui ne devaient parcourir la même distance que huit fois. Il y avait aussi des courses de chars attelés de deux chevaux seulement ; quelquefois même les chevaux étaient remplacés par des mulets. Enfin on faisait courir des chevaux montés. Dans ce cas, les cavaliers devaient, avant la fin de l'épreuve, sauter à terre et suivre les mouvements de leur monture, en tenant les rênes dans la main. Il y avait beaucoup d'autres combinaisons dont le détail offrirait peu d'intérêt au lecteur. Les hérauts et les joueurs de trompette avaient même des concours spéciaux, qu'il suffit de signaler¹.

Tous les Hellènes étaient admis aux jeux sans exception, pourvus qu'ils ne fussent pas convaincus d'homicide, de sacrilège ou de quelque autre crime capital. Un État qui, après avoir violé l'Ékécheirie, n'avait pas acquitté l'amende, pouvait être exclu temporairement ; on en a vu un exemple plus haut. Les barbares et les esclaves étaient reçus comme simples spectateurs, mais il leur était interdit de prendre part aux exercices et aux cérémonies religieuses. On sait toutefois que les Romains, depuis qu'ils étaient entrés en relations plus étroites avec la Grèce, n'étaient pas comptés au nombre des barbares. Les femmes mariées ne pouvaient assister aux fêtes. Il ne leur était pas même permis de pénétrer dans l'Altis aux jours consacrés ; il ne s'agissait de rien moins pour celles qui violeraient cette défense que d'être précipitées du haut d'une montagne voisine (*Τυναῖον ὄρος*). Rien n'empêchait, au contraire, les jeunes filles de circuler librement ; on sait que les usages des Doriens, particulièrement des Spartiates, accordaient aux filles beaucoup plus de liberté qu'aux femmes². Les autres populations grecques étaient peu tentées sans doute d'amener leurs filles à Olympie, bien que cela ne fut interdit par aucune loi. Pour les femmes, il n'existait qu'une seule exception, en faveur de la prêtresse éléenne de Déméter Chamyné, à qui était réservée une place d'honneur³.

Le citoyen qui voulait disputer les prix était tenu, un certain temps à l'avance, de se présenter devant le magistrat éléen, et de prêter dans le Bouleuterion, bâtiment dépendant de l'Altis, un serment solennel, sur l'autel de Zeus Horkios. Ce serment comprenait la déclaration que, durant les dix mois au moins qui avaient précédé, il s'était préparé aux exercices pour lesquels il se proposait de concourir, et l'engagement formel d'observer loyalement toutes les conditions réglementaires de la lutte. Lorsque de jeunes garçons se faisaient inscrire, le serment était prêté par leur père ou par un frère aîné et par les maîtres qui les avaient exercés et qui les accompagnaient en cette circonstance ; on s'assurait

¹ Mentionnons au moins dans une note un remarquable joueur de trompette, Hérodoros de Mégare, qui vivait vers la fin du IV^e siècle avant J.-C. il soufflait à la fois dans deux instruments, et avec une telle force qu'on pouvait à peine en supporter le bruit dans le voisinage. Il fut vainqueur dix fois dans les quatre fêtes nationales suivant les uns, seize fois suivant les autres ; il consommait par jour huit livres de viande, du vin et du pain en proportion ; il avait huit pieds de haut.

² Voy. Schœmann, *Antiq. gr.*, t. I, p. 309.

³ Pausanias, VI, c. 20, § 9.

en outre de leur aptitude par un examen. Les poulains étaient soumis aussi à une épreuve préliminaire. Les examinateurs de leur côté juraient de remplir loyalement leur devoir et de tenir secrets les motifs de leur décision¹. La ville d'Élis offrait dans ses gymnases toutes les ressources nécessaires pour la préparation des dix mois, mais on n'était pas tenu de passer tout ce temps dans le même lieu ; il suffisait qu'on se fût exercé pendant trente jours à Élis² ; encore cette obligation était-elle imposée seulement aux novices qui se présentaient pour la première fois, non aux athlètes connus et éprouvés.

Les ordonnateurs et les juges des combats s'appelaient *Ἑλλανοδῖκαι*, avant même que les jeux olympiques fussent devenus la fête nationale des Hellènes. Cette appellation était déjà en usage au temps d'Iphitos et de Lyncurque, sans doute parce que les peuples qui les premiers s'étaient unis pour célébrer les fêtes étaient justement les Hellènes proprement dits. Il est certain que les jeux olympiques eurent pour effet de généraliser le nom de cette race, et de l'étendre à tous ceux qui, par la suite, adhérèrent à l'association. Le nombre des Hellanodices ne fut pas toujours le même : à l'origine, il n'y en eut qu'un seul³, pris dans le *γένος* auquel appartenait Iphitos, et qui se vantait de descendre d'Oxylos, le fondateur de la nation éléenne⁴ ; plus tard il en fut nommé deux. On a supposé que cette innovation datait du temps où Élis et Pise se partageaient la direction des jeux, ce qui forcerait à rejeter la tradition d'après laquelle on aurait attendu la Le olympiade (av. J.-C. 577) pour créer deux Hellanodices, pris non plus dans un *γένος* déterminé, mais parmi toute la population éléenne indistinctement, ainsi que cela est attesté d'une manière formelle⁵. Plus tard, à une époque qu'on ne saurait toutefois fixer, les fonctions de juges furent réparties entre neuf Hellanodices ; il y en avait trois pour les courses de chevaux, trois pour le pentathlon, trois pour les autres concours. Peut-être le nombre de trois répondait-il à la division des tribus dans l'Élide, qui peut avoir eu pour base, bien que nous n'ayons pas à ce sujet de données précises, des distinctions de races et non des démarcations géographiques. Plus tard encore on compte dix Hellanodices ; cette augmentation coïncida sans doute avec une nouvelle distribution des tribus, les trois tribus patronymiques ayant été remplacées par dix tribus locales. Ce qui est certain, c'est qu'un nouvel accroissement, qui, dans la CIII^e olympiade porta le nombre des Hellanodices à douze, est formellement expliqué par ce fait que les Éléens avaient alors douze tribus, et quatre ans après ce peuple ayant été forcé d'abandonner aux Arcadiens une partie de son territoire, et les tribus ayant été réduites à huit, on ne compta plus également que huit Hellanodices ; toutefois le nombre de dix était rétabli dès la CVIII^e olympiade, et resta tel désormais. Les Hellanodices étaient nommés au choix⁶. S'il est question quelque part de tirage au sort⁷, il faut supposer que le hasard prononçait entre des candidats désignés par le peuple, mode de nomination qui s'appliquait aussi à d'autres cas, en particulier aux fonctions concernant le service divin. La durée de ces magistratures paraît avoir été d'une olympiade. Les élus séjournèrent huit mois dans un bâtiment situé à Élis et nommé Hellanodikéon, où les Nomophylaxes les instruisaient exactement

¹ Pausanias, V, c. 24, § 8, et 6, § 8.

² Philostrate, *Vita Appollonii*, V, c. 113.

³ Aristote cité par Harpocrate, s. v. *Ἑλλανοδῖκαι*.

⁴ Pausanias, V, c. 9, § 4.

⁵ Pausanias, *ibid.* ; voy. aussi Curtius, *Peloponnesos*, t. II, p. 23.

⁶ Schol. de Pindare (*Olymp.*, III, v. 22).

⁷ Pausanias, V, c. 9, § 4.

de tout ce qu'ils avaient besoin de savoir. Pendant les fêtes, ils prenaient place sur des sièges élevés, en face du stade. Pour maintenir le bon ordre, ils avaient à leur disposition un certain nombre de serviteurs armés de bâtons (*ραβδοῦχοι*), par lesquels ils pouvaient même faire administrer des corrections corporelles. Ces subalternes s'appelaient *άλῦται* et avaient pour chef un *άλυτάρχης*¹. Les infractions aux règlements des jeux et les supercheries des combattants étaient punies, suivant les cas, par l'exclusion du concours ou par des amendes qui allaient remplir la caisse, fort riche déjà, du temple de Zeus. On voyait dans l'Altis, au pied du Kronion, des images du dieu en airain qui étaient le produit de ces amendes². Les décisions des Hellanodices pouvaient être portées en appel devant le Sénat olympique, qui avait le droit non seulement de réformer les jugements, mais de punir les juges prévaricateurs³. Les Hellanodices étaient d'ailleurs, au moins dans les premiers temps, renommés pour leur intégrité. Plus tard, ils ne se montrèrent plus aussi jaloux de justifier leur bonne réputation⁴.

Aux jours fixés pour les jeux, des Hellanodices, vêtus de pourpre et couronnés de laurier, se rendaient à leur place, suivis des concurrents, par un chemin invisible aux spectateurs. La trompette donnait le signal ; un héraut annonçait que les luttes allaient commencer ; on faisait l'appel des concurrents, et l'un des Hellanodices les haranguait à peu près en ces termes : *Si vous avez exercé vos forces, comme il convient à ceux qui prétendent entrer dans la lice d'Olympie, si vous n'avez oublié aucun de vos devoirs et n'avez commis aucun acte honteux, alors bon courage ! Mais si quelqu'un d'entre vous n'est pas suffisamment aguerrí, si sa vie n'est pas irréprochable, qu'il sorte et qu'il aille où il voudra.* Les athlètes étaient conduits à travers le stade ; un héraut proclamait le nom de chacun d'eux, avec mention du pays auquel il appartenait, et demandait s'il y avait quelqu'un dans l'assemblée qui entendit contester sa qualité de citoyen et la dignité de sa vie. On tirait ensuite au sort, pour répartir entre eux les adversaires. Les caractères alphabétiques qui servaient à cet usage étaient mêlés dans une urne d'argent consacrée à Zeus. Si les athlètes devaient être accouplés deux à deux, comme dans la lutte et le pugilat, et qu'ils fussent en nombre impair, celui à qui aucun adversaire n'était assigné était tenu en réserve pour disputer le prix au concurrent qui resterait vainqueur, d'où lui venait le nom d'*ἔφεδρος*. Il paraît que ceux qui avaient triomphé dans les combats deux à deux se mesuraient de nouveau les uns contre les autres, jusqu'à ce que l'un d'eux fût vainqueur de tous ses rivaux. Il avait cependant encore à compter avec l'*ἔφεδρος*⁵, et à subir une nouvelle épreuve, non sans doute avant d'avoir pris le temps de réparer ses forces. Toujours est-il que l'*ἔφεδρος* avait un grand avantage ; c'est toujours ainsi que sa situation est présentée.

Le tirage achevé, le signal était donné aux concurrents mis en présence. Le son des flûtes encourageait les efforts des combattants⁶. Dès que l'issue de la lutte était connue, un héraut proclamait le nom du vainqueur et celui du pays qui lui avait donné naissance. Le vainqueur s'avançait auprès des Hellanodices qui lui offraient une branche de palmier, en l'invitant à revenir au jour fixé pour la distribution des prix. L'athlète contre qui aucun adversaire ne s'était présenté

¹ *Etymolog. M.*, s. v. *άλυτάρχης* ; Lucien, *Hermotimos*, c. 40.

² Pausanias, V, c. 21, § 2.

³ Pausanias, VI, c. 3, § 7.

⁴ *Voy. Cobet, de Philostr. Gymnast.*, p. 80.

⁵ C'est la conjecture que Krause a rendue vraisemblable, *Olympia*, p. 119.

⁶ Pausanias, V, c. 7, § 10, et 17, § 10 ; Plutarque, *de Musica*, c. 16 ; voy. aussi les notes de Volkman sur ce passage et celle de Kayser sur Philostrate, p. 89.

était réputé maître du terrain¹. Les prix consistaient d'abord en objets de valeur, comme on avait coutume d'en décerner dans les temps homériques : un trépied, un tissu précieux, une somme d'argent ; mais par la suite l'oracle de Delphes fit changer cet usage, et le vainqueur reçut une couronne détachée de l'olivier sauvage qu'Héraclès avait planté de ses mains à Olympie². Un jeune garçon, natif d'Élis, et dont le père et la mère vivaient encore, dépouillait l'arbre de ses branches. Les couronnes, ornées de bandelettes, étaient exposées sur un trépied dans le pronaos du temple de Zeus. Au jour désigné, chacun recevait celle qu'il avait méritée, et son nom, ainsi que celui de sa patrie, était de nouveau proclamé par le héraut³. Les vainqueurs se rendaient ensuite au Dodéka théon pour sacrifier sur les six autels. Les chœurs les accompagnaient en chantant leurs louanges. C'étaient quelquefois des vers faits pour la circonstance, mais le plus souvent un vieux chant d'Archiloque, composé en l'honneur d'Héraclès et d'Iolaos, son neveu et son compagnon :

Gloire à toi, puissant Héraclès vainqueur dans les jeux ;
Gloire à toi, Iolaos, gloire au noble couple !
Tenella, tenella, gloire au vainqueur !⁴

Les fêtes se terminaient par un banquet servi dans Hestiatorion, où les lauréats étaient traités aux frais des Éléens.

Plus brillants encore étaient les hommages rendus aux vainqueurs, durant le voyage qui les ramenait dans leur patrie : Lorsqu'ils s'arrêtaient chez des amis, et lorsqu'ils rentraient chez eux, parents, compagnons, compatriotes, tous s'enorgueillissaient de leurs succès et les célébraient de telle façon que, suivant l'expression de Cicéron, une victoire aux jeux olympiques était placée plus haut dans l'estime des Grecs que le triomphe dans celle des Romains⁵. Il n'était pas sans exemple que l'on abattît un pan de mur sous les pas du vainqueur, comme pour montrer, dit un ancien écrivain, qu'une ville qui possédait de pareils citoyens n'avait pas besoin de murailles⁶. Il faisait son entrée sur un char tiré par quatre chevaux blancs, paré de vêtements couleur de pourpre. Les parents et les amis, suivis d'une foule nombreuse, l'escortaient les uns à cheval, les autres sur des chariots. La procession allait au temple de Zeus, où la couronne, gage de la victoire, était consacrée au Dieu, et de là se rendait à l'Hestiatorion. Des hymnes, composés par des poètes célèbres et chantés avec art par des voix innombrables, accompagnaient la marche et le festin, et il arrivait souvent que les mêmes réjouissances se renouvelaient à plusieurs anniversaires. Ce n'était pas tout : chez les Athéniens, une loi de Solon assurait aux vainqueurs d'Olympie cinq cents drachmes, et il est possible que dans les temps antérieurs la somme allouée fût plus forte⁷. Il s'ensuivait aussi le privilège de la proédrie, c'est-à-dire le droit à une place choisie dans les représentations publiques, et l'avantage honorifique d'être nourri dans le prytanée, leur vie durant. Les récompenses étaient à peu près les mêmes dans les autres pays. Il est question quelque part

¹ C'est à cette situation que s'applique l'expression ἀkovίτι vικόνv ; voy. Krause, *Ibid.*, p. 123, et Cobet, de *Philostr. Gymnast.*, p. 64.

² On montrait encore cet arbre du temps de Pline ; voy. *Hist. Natur.*, XV, c. 5, et XVI, c. 89.

³ La fête commençait le 10 ou le 11 du mois ; les prix étaient décernés le 16 ; voy. le Schol, de Pindare (*Olymp.*, V, v. 8 et 14).

⁴ Pindare, *Olymp.*, IX, v. 1 ; voy aussi les Scholies.

⁵ Cicéron, *pro Flacco*, c. 13.

⁶ Plutarque, *Quæst. conviv.*, II, c. 5.

⁷ On peut tirer cette conséquence d'un passage de Diogène de Laërte (I, c. 55).

de pensions annuelles¹, et dans les batailles, les Spartiates dont les noms avaient été proclamés à Olympie avaient leur place marquée aux côtés du roi². A partir de la LIXe ou de la LXIe olympiade, les lauréats pouvaient faire dresser leur statue dans l'Altis ; mais pour que cette statue représentât exactement leur taille et leur visage (*ἀγαλμα εἰκονικόν*), il fallait qu'ils eussent été couronnés trois fois³. Souvent aussi on éleva des statues aux vainqueurs sur les places publiques de leur patrie⁴.

Grâce à l'affluence de spectateurs que ces fêtes attiraient de toutes les contrées de la Grèce, les athlètes n'étaient pas les seuls qui trouvaient l'occasion d'acquérir de la célébrité. Hérodote y lut, dit-on, une partie de son œuvre, et Gorgias de Léontini y prononça son célèbre discours Olympique. Le sophiste Hippias d'Élée se fit entendre aussi plusieurs fois au milieu de ces solennités. Un contemporain de Périclès, le mathématicien Cœnopide de Chios, avait consacré à Olympie une table d'airain, sur laquelle était représenté le cours des astres pour un cycle de cinquante-neuf ans⁵. Il est question aussi de peintres qui auraient exposé leurs tableaux dans les mêmes lieux⁶.

§ 2. — Les Pythiques.

Après les fêtes d'Olympie, les premières en importance et en considération étaient les Pythiques, qui se célébraient tous les cinq ans à Delphes ou plus exactement près de Delphes, dans la plaine de Crissa, au pied du mont Parnasse. Avant la première guerre sacrée, à la suite de laquelle cette plaine devint une annexe du temple d'Apollon, une grande fête était déjà célébrée tous les neuf ans sous la direction des prêtres de Delphes, mais sans jeux et sans combats, à l'exception d'un concours de citharèdes qui devaient exécuter un péan en l'honneur du Dieu⁷. La guerre terminée, les Amphictyons instituèrent une fête quinquennale, sur le modèle des jeux olympiques, avec cette différence que les courses de chevaux et les exercices gymniques introduits récemment laissaient place aux épreuves musicales conservées et agrandies. Les joueurs de flûte (*αὐληται*), et les chanteurs, avec accompagnement de flûte (*αὐλωδοί*) se disputaient en effet des prix, aussi bien que les citharèdes ; toutefois, les chanteurs cessèrent bientôt de se faire entendre⁸. Pour les courses de chevaux et les jeux gymniques, ils étaient, à part quelques différences de détail, la reproduction de ce qui se passait à Olympie. Ils ne tenaient cependant que le second rang dans les jeux ; les Muses avaient le pas. L'œuvre la plus considérable dont elles étaient les inspiratrices était une symphonie sur un thème fixé d'avance, d'après le mode ou le nôme Pythien⁹, thème qui paraît avoir été par la suite des temps développé et perfectionné. On cite cinq parties différentes qui devaient entrer dans la composition de ces symphonies, mais les témoignages ne s'accordent pas. Il est certain du moins que le *πυθικός νόμος* représentait la victoire du Dieu sur le serpent Python. L'instrument était la flûte

¹ Galien, *Protreptica*, c. 9 ; voy. aussi Meier, *de Vita Lycurgi*, p. CIV.

² Plutarque, *Lycurgue*, c. 22.

³ Pausanias, V, c. 20, § 5 ; Pline, *Hist. Natur.*, XXXIV, c. 4.

⁴ Lycurgue, c. *Léocrate*, c. 51 ; cf. les remarques de Mætzner sur ce passage.

⁵ Ælien, *Var. Hist.*, X, c. 7.

⁶ Lucien, *Herodotus s. Aétion*, c. 3 et 4. Il est possible qu'il y ait eu aussi des expositions de tableaux, dans les jeux Pythiques, car Pline parle de luttes entre des peintres, qui auraient eu lieu à Delphes (*Hist. Natur.*, XXXV, c. 9, § 3).

⁷ Strabon, IX, p. 421.

⁸ Pausanias, X, c. 7, § 4.

⁹ Voy. les notes de Volkmann sur le *de Musica* de Plutarque, p. 470.

; l'exécutant chargé de la partie principale était accompagné par d'autres flûtistes. Il est probable qu'un danseur habile figurait le Dieu dans les situations diverses que le drame exprimait, et peut-être la mimique de l'artiste lançant un trait contre le monstre inspira-t-elle le sculpteur qui a donné à l'Apollon du Vatican l'attitude d'un dieu calme dans sa colère¹.

A partir de la seconde Pythiade (Olymp. XLIX, 3), on offrit aux vainqueurs qui d'abord avaient reçu pour prix un objet précieux² une couronne de laurier détachée de l'arbuste qui croissait dans la vallée de Tempé, et avait été l'occasion du sanctuaire consacré au Dieu³. Comme à Olympie, les rameaux étaient coupés par un jeune garçon qui avait encore père et mère, puis arrondis en couronnes. Ce jeune garçon était conduit solennellement à Tempé et ramené de même à Delphes ; toutefois cet usage ne subsista pas toujours⁴. Immédiatement après la victoire et avant le couronnement, on présentait au triomphateur une branche de palmier, suivant la coutume établie pour les jeux olympiques, coutume qui, pour le dire en passant, figure aussi dans les cérémonies des Isthmiques et des Néméennes. Les juges étaient choisis par les Amphictyons ; nous ne savons rien de plus sur leur compte, non plus que sur l'Épimélète ou ordonnateur des fêtes, qui était peut-être bien pris parmi les Amphictyons eux-mêmes⁵. Nous ne sommes guère mieux fixés sur le moment où étaient célébrées les solennités pythiques. Tout ce que nous savons, c'est qu'elles prirent naissance, à la suite de la première guerre sacrée, dans la troisième année de la XLVIII^e olympiade, qu'elles se renouvelaient tous les quatre ans et que le mois où elles avaient lieu s'appelait à Delphes βουκάτιος, c'est-à-dire le mois durant lequel on sacrifiait les taureaux ; mais dans quelle saison tombait ce mois, les opinions sont très partagées sur ce point. Quelques critiques le placent dans le printemps, d'autres ou du moins un autre dans le milieu de l'été, d'autres enfin aux approches de l'automne. Cette dernière conjecture est la plus probable⁶.

§ 3. - Les Néméennes.

Les Néméennes étaient célébrées dans la vallée de Némée, sur le territoire de la ville argienne de Cléonæ, non loin de Sicyone. Depuis les temps historiques, elle était un hommage rendu à Zeus, qui possédait en ces lieux un temple magnifique, entouré d'un bois sacré⁷ ; mais en remontant plus haut, on trouve que les Néméennes étaient une fête funèbre en l'honneur d'Archémore, divinité

¹ Voy. Thiersch, *Einleit. zur Pindar*, p. 60.

² Bœckh, dans son *Comment. sur Pindare* (II, c. 2, p. 207) a démontré que l'institution des jeux Pythiques remontait à l'olymp. XLVIII, 3, contrairement à l'opinion de Corsini et de Clinton, qui avaient adopté l'Olymp. XLIX, 3.

³ Dans les jeux Pythiques établis à Sicyone, le prix de la cithare consistait en une coupe d'argent (Pindare, *Néméennes*, IX, v. 51, et X, v. 43) ce qui fait supposer à Welcker (*Ant. Denkmæler*, t. I, p. 48) qu'il pouvait en être de même à Delphes.

⁴ On peut du moins le supposer d'après l'expression μέχρι πολλοῦ qu'on lit dans l'ancienne introduction aux *Pythiques* de Pindare.

⁵ Plutarque, *Quæst. conviv.*, II, c. 4 ; voy. aussi Bœnecke, *Forschungen*, p. 425.

⁶ Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 381 ; Hermann, *Gottesdienstl. Alterthümer*, § 49, 12 ; Cobet, *novæ Lectio.*, p. 760 ; Kirchhoff, dans le *Monatsber. der Berl. Akad. der Wissensch.*, 1864, p. 129, Héliodore (*Æthiop.*, V, c. 18) place les jeux Pythiques aussitôt après le coucher des Pléiades, c'est-à-dire au commencement de l'automne ; il est vrai que cet écrivain ne mérite aucune confiance dans tout ce qu'il dit des Pythiques, notamment au liv. IV, c. 1, où la prêtresse d'Artémis remet la palme au vainqueur dans l'épreuve de la course, et au liv. IV, c. 16, où il introduit parmi les athlètes un marchand de Tyr qui remporte le prix de la lutte.

⁷ Strabon, VIII, p. 377 ; Pausanias, II, c. 15.

de la nature, dont il est difficile de démêler les véritables attributs, au milieu des obscurités mythologiques, mais qui, je crois, peut-être regardé comme l'emblème de la végétation arrêtée dans son essor par l'engourdissement de l'hiver ou les sécheresses de l'été. Le culte de Zeus fut substitué ou du moins ajouté à celui d'Archémone par Héraclès, ou pour mieux dire par les Doriens, et à partir de la LI^e olympiade (av. J.-C. 572) des jeux furent institués sur le modèle de ceux d'Olympie. Tous les États amis furent invités à y prendre part, en particulier les Doriens, contre lesquels la population non dorienne de Sicyone s'était soulevée avec la connivence de chefs Orthagorides, et qui n'avaient pu encore retrouver leur prépondérance¹. Les Néméennes devinrent peu à peu, comme les Olympiques, la fête universelle de l'hellénisme. L'intendance et la direction des jeux avait appartenu d'abord aux habitants de Cléonæ ; au bout de quelques années, les Argiens s'emparèrent du temple et remplacèrent les premiers ordonnateurs, mais ils furent dépossédés à leur tour, peu avant la LXXX^e olympiade (av. J.-C. 457), par les premiers en date, qui d'ailleurs ne restèrent pas longtemps les maîtres². La fête était mobile en ce sens que, dans l'espace de cinq ans ou plus exactement de quatre ans révolus, elle était célébrée deux fois, en été et en hiver. Il est certain que les Néméennes d'été revenaient régulièrement dans la quatrième année de chaque olympiade ; il est seulement vraisemblable que celles d'hiver tombaient dans la première année³. Nous ne savons rien de plus du principe sur lequel reposait le cycle des jeux néméens. Le seul détail que nous puissions citer encore, c'est que le mois qui ramenait les Néméennes estivales était le mois Panémos, lequel paraît correspondre au mois d'août. Les jeux ne consistaient pas seulement en exercices gymniques et en courses de chevaux ; il est fait mention aussi, du moins dans les temps postérieurs, d'un concours de cithare⁴. Le vainqueur recevait une couronne de lierre.

§ 4. — Les Isthmiques.

Les jeux isthmiques, avant de devenir une manifestation nationale, étaient comme les autres une fête particulière, qui réunissait les populations voisines. Cette fête était consacrée à Mélécerte, divinité évidemment ; phénicienne, que les Grecs nommaient aussi Palæmon, et qu'ils rattachaient par un lien généalogique à leurs demi-dieux nationaux⁵. Mélécerte ou Melkarth n'est autre que l'Héraclès de Tyr, patron des navigateurs phéniciens, et l'on ne peut clouter que des navigateurs phéniciens n'eussent en effet fondé des établissements dans l'isthme. Plus tard, le culte de Melkarth fut, sinon étouffé, du moins éclipsé par celui du Poséidon ionien, que Thésée, désigné par la fable comme fils de Poséidon, institua, dit-on, dans ces lieux⁶. Il faut donc en conclure que la race ionienne, dont Thésée est le représentant, possédait alors, outre l'Attique et la Mégaride, l'isthme qui, après la conquête des Doriens, fut rattaché au territoire de Corinthe. Les Isthmiques, aussi loin que remonte l'histoire, étaient une fête

¹ Voy. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, t. IV, p. 50.

² Voy. Dissen, notes sur *Pindare*, p. 381 et suiv. ed. Bœckh. La fête fut organisée une fois simultanément par les Argiens à Argos et par Aratus à Cléonæ ; voy. Plutarque, *Aratus*, 28.

³ Voy. Schœmann, *Proleg. zu Plutarch. Agis u. Kleom.*, p. XXXVIII ; Heinrichs, dans la *Zeitschr. f. d. Gymn.*, Wesen, t. IX, p. 208 ; Droysen, dans le *Neues Rhein. Museum*, t. IV, p. 430 ; Schmidt, *Pindar*, p. 123 et 482.

⁴ Plutarque, *Philopœmen*, c. 11 ; Pausanias, VIII, c. 50, § 3.

⁵ Apollodore, III, c. 4, § 3 ; Pausanias, I, c. 44, § 11, et II, c. 1, § 3 ; Athénée (VII, c. 47, p. 296) cite une conjecture d'après laquelle Mélécerte n'aurait été autre que Glaucos.

⁶ Plutarque, *Thésée*, c. 25.

triennale. Elles se célébraient dans la première et dans la troisième année de chaque olympiade ou, pour parler plus exactement, entre la quatrième année et la première année de l'olympiade suivante, à la limite qui séparait la seconde année de la troisième, tombant tantôt dans le premier, tantôt dans le dernier mois de l'année olympique¹. On a déjà vu, en effet, que les calculs des divers États ne concordaient pas exactement. Toujours est-il que ces solennités n'étaient jamais de beaucoup antérieures ou postérieures au solstice d'été. On ne sait au juste à partir de quel moment elles devinrent triennales ; les indications varient entre les années 586, 584 et 582², d'où il résulte que cette innovation doit être attribuée soit à Périandre, soit à son successeur Psammétique, à moins que, la tyrannie ayant été renversée vers 582, les Corinthiens n'aient voulu signaler leur allégresse en donnant à la fête un éclat inaccoutumé³. Les Athéniens étaient récompensés de la part qu'ils avaient prise à la fondation des jeux par les honneurs de la présidence. On rapporte aussi qu'ils donnaient à leurs concitoyens vainqueurs une somme de cent drachmes⁴. Les Éléens au contraire étaient frappés d'exclusion et ne pouvaient ni envoyer des Théories dans l'isthme ni disputer les prix⁵. Les combats ne se bornaient pas à des luttes et à des courses de chevaux ; une part était réservée aux Muses. Des poètes des deux sexes entraient en lice, et nous savons qu'une fois la victoire échut à une habitante d'Érythrée, Aristomaché⁶. Le prix consistait en une couronne de lierre, qui fut remplacée pendant quelque temps par une couronne de pin. Après la destruction de Corinthe par Mummius, les Sicyoniens eurent l'intendance des fêtes, mais lorsque César eut relevé cette ville de ses ruines, elle reprit possession de son ancien privilège.

Bien que ces quatre solennités, les Olympiques, les Pythiques, les Néméennes et les Isthmiques, soient les seules qui aient mérité d'être appelées les grandes fêtes de la nationalité grecque, il y en avait beaucoup d'autres auxquelles étaient joints des jeux, et dont la magnificence attirait une nombreuse affluence de Théories, de combattants ou de simples spectateurs. L'État qui les célébrait les faisait annoncer par des messagers envoyés dans toutes les directions, et ceux qui s'y rendaient réclamaient aussi le bénéfice de l'Ekécheirie, mais il s'en fallait que la trêve fit reconnue avec la même unanimité, et par cela même les fêtes, quel que fût d'ailleurs leur éclat, n'obtenaient pas la même considération. Les plus célèbres entre ces solennités étaient les Panathénées et les Eleusines chez les Athéniens ; les Hérakleia ou les Iolæia, chez les Thébains ; les Héræa ou les Hécatombœa, chez les Argiens ; les Hérotidia, à Thespies ; les Aianteia, les Delphinia et les Héræa, chez les Æginètes ; les Géræstia et les Aramynthia, dans l'île d'Eubée ; les Lycæa, les Alæa et les Koreia, en Arcadie ; les Diocleia, les Pythia et les Néméa, chez les Mégariens ; les Théoxénia, les Hermæa et les Pythia chez les Sicyoniens. On voit d'après cette énumération, qui est loin d'être complète, qu'il y avait des Pythiques et des Néméennes ailleurs qu'à Délos et à Némée. On signale encore des Pythiques à Céos, à Milet, à Pergame et dans

¹ Voy. Hermann, *Gottesdienstl. Alterth.*, § 49, 14.

² Voy. Clinton, *Fasti Hellen.*, t. I, p. 228.

³ C'est l'opinion de J. Scaliger, dans son commentaire sur Eusèbe p. 92, a. Voy. aussi *Ὀλυμπιάδων ἀναγγραφή*, p. 30, éd. Scheibel, et Solin, *Polyhist.*, VII, c. 14, p. 63, éd. Mommsen.

⁴ D'après Plutarque (*Solon*, c. 23) et Diogène de Laërte (I, c. 55), cette libéralité aurait été ordonnée par une loi de Solon, qui, si le fait est exact, doit être un peu postérieure à l'année de son archontat (avant J.-C. 594), d'où l'on peut tirer la preuve que la législation de Solon ne fut complétée au plus tôt qu'en 586. Voy. Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. IV, p. 265.

⁵ Pausanias, V, c. 2, § 3 ; VI, c. 3, § 4, et 16, § 2.

⁶ Plutarque, *Sympos. Quæst.*, V, c. 2.

d'autres villes de l'Asie. De même nous trouvons des Olympiques en Macédoine, dans l'Asie Mineure, ailleurs encore. Les Isthmiques avaient aussi des homonymes dans diverses localités. Toutes ces fêtes reproduisaient en petit celles dont nous avons tracé plus haut les programmes.

Nous ne pouvons abandonner ce sujet sans ajouter quelques mots sur la signification et l'importance de ces solennités, en particulier sur la partie de la fête qui, tout en n'étant que l'accessoire des cérémonies religieuses, tenait cependant la première place dans la pensée des Grecs. Jamais les processions, les chœurs et les sacrifices n'auraient, sans les jeux, attiré de toutes les contrées de la Grèce un pareil concours de pèlerins. Les esprits habitués à envisager les choses du point de vue moderne peuvent s'étonner que des exercices qui étaient la glorification de la force et de l'adresse corporelle fissent partie intégrante de fêtes religieuses, mais on le comprend en se mettant à la place des Grecs, pour lesquels le développement des forces et des aptitudes physiques n'importait pas moins que celui des facultés intellectuelles au perfectionnement de l'humanité¹. Socrate faisait un devoir à l'homme de devenir physiquement et intellectuellement aussi accompli que sa nature le comportait. Il n'y avait pas loin de là à cette croyance que l'on devait, dans les fêtes religieuses, où, pour approcher de la divinité, on se faisait honneur de ce que l'on avait de meilleur et de plus beau, se présenter aussi avec l'excellence physique, condition de la victoire dans les jeux. Ces avantages n'étaient pas moins que les autres des présents célestes, et l'on était convaincu que c'était pour les dieux un spectacle agréable de voir les hommes témoigner leur reconnaissance, en jouissant pleinement des bienfaits qu'ils en avaient reçus. Ce n'était donc pas seulement pour le plaisir des combattants ou des spectateurs qu'une place considérable avait été donnée aux jeux dans les solennités olympiques ou autres ; il s'y joignait un sentiment puisé dans la tradition religieuse. Ainsi s'expliquent les honneurs rendus aux victorieux, honneurs d'autant plus éclatants que les prix étaient plus disputés et que les concurrents venaient de plus loin. L'emporter sur un si grand nombre de rivaux n'était pas en effet peu de chose, et la victoire pour les cœurs bien nés était déjà par elle-même une assez digne récompense. Si l'on y joint, au nom des Dieux, une couronne du feuillage qui leur est cher, la proclamation du vainqueur devant l'assemblée qui représente toute la Grèce, les chants d'un Simonide et d'un Pindare qui lui assurent l'immortalité, ou bien un monument dans l'Altis, avec une inscription qui doit transmettre son souvenir aux générations futures, il faut avouer qu'il était difficile de souhaiter rien de plus.

Mais plus nous avons pris soin de faire ressortir les côtés lumineux du monde antique, plus nous avons le devoir, pour être vrai, d'en laisser paraître les ombres. On ne saurait non plus méconnaître que l'estime dans laquelle on tenait les facultés physiques d'où dépendait le succès, n'était pas exempte de quelque exagération. Les anciens eux-mêmes en ont parfois jugé ainsi. Nous nous bornerons à citer le sentiment de Xénophane qui, après avoir énuméré les diverses épreuves des jeux olympiques et les récompenses auxquelles donnait droit la victoire, s'exprime en ces termes :

Cela est mal ordonné : il n'est pas juste de mettre la force au-dessus de la sagesse. Ce n'est pas parce qu'un citoyen aura gagné le prix au pugilat, à la lutte et au pentathlon ou qu'il l'aura emporté par la rapidité de sa course, que la cité

¹ Voy. Schœmann, *Antiq. Grecques*, t. I, p. 575.

sera mieux gouvernée. Elle n'a pas grand sujet de s'applaudir si quelqu'un de ses enfants triomphe sur les bords du ruisseau qui coule à Pise ; ses greniers n'en seront pas mieux remplis¹.

Ce qui nous semble surtout surprenant, c'est l'estime dans laquelle on tenait des victoires dues moins aux qualités personnelles du vainqueur qu'à sa richesse, à la rapidité de ses chevaux ou de ses mulets, à l'habileté de son cocher. Si prisée que fût cette habileté, ce n'était pas le conducteur des chars qui recevait le prix, mais le propriétaire de l'attelage. La couronne sacrée et le titre de *ἱερονίκης* étaient décernés nième à des absents et à des femmes qui s'étaient fait représenter aux jeux par leur écurie². Cela explique que des poètes tels que Simonide et Pindare, lorsqu'ils étaient sollicités de célébrer de semblables victoires, aient mis un prix à leurs éloges. Il est difficile de croire en effet qu'ils fussent complètement sous le prestige. La personne des vainqueurs tenait peu de place dans les épinikies, autant que nous en pouvons juger par ce qui nous en reste. Le poète naturellement s'exprime sur leur compte en termes honorables, mais ils sont loin d'être le sujet principal du poème. Des matières d'un ordre plus général et plus élevé, applicables à toutes les circonstances, des considérations morales et politiques, rendues saisissantes par les exemples et les images que fournissaient en abondance les légendes de l'âge héroïque suppléaient à l'insuffisance du sujet. Il est probable même que les vainqueurs n'en demandaient pas davantage. L'anecdote du Thessalien Skopas qui voulait rogner le salaire de Simonide, parce qu'il trouvait trop petite sa part, comparée à celle des Tyndarides, est la seule réclamation dont la trace nous soit parvenue.

Parmi les exercices gymniques, le pentathlon était surtout propre à faire valoir l'harmonie idéale des forces physiques³ ; d'autres combats semblaient au contraire avoir pour but de mettre en relief telle ou telle aptitude particulière. Le pugilat et le pancrace par exemple réclamaient des corps bien nourris ; celui-là était sûr de la victoire qui pouvait porter les coups les plus vigoureux et écraser ses adversaires sous son poids. Aussi ces sortes d'athlètes suivaient-ils un régime approprié. Ils consommaient une grande quantité de viandes⁴ ; leur voracité était proverbiale, et on en cite des exemples merveilleux. Par là même un athlète redoutable était un mauvais soldat⁵. Il ne valait rien pour les fatigues de la guerre et n'était à craindre qu'en combat singulier. Au lieu d'entretenir ses forces par des exercices nobles, il était soumis à une sorte de dressage grossier et mécanique. On peut juger à quel point cet entraînement était exclusif et routinier, par ce fait que tel lutteur avait vaincu plus de mille fois au pugilat et au pancrace⁶, passant incessamment d'un combat à un autre, et faisant de sa force musculaire une industrie lucrative. Dans plusieurs solennités, en effet, le vainqueur recevait une somme d'argent, et quand ce n'était pas le cas, il n'était

¹ Xénophane, cité par Athénée (X, c. 6, p. 414), qui a conservé en outre un passage analogue de l'*Autolykus* d'Euripide. Voy, aussi Kayser, dans ses notes sur le *de Gymnast.* de Philostrate (p. 413).

² Cyniska, sœur d'Agésilas, fut la première, mais elle ne fut pas la seule, ainsi que le prouve un épigramme de l'*Anthol. Palatine*, XIII, a 16 ; voy. aussi Pausanias, III, c. 8, § 1.

³ Aristote, *Rhetor.*, I, c. 5, § 11.

⁴ Athénée, X, p. 412.

⁵ Xénophon, *Symposion*, c. 2, § 17 ; Platon, *République*, III, c. 13, p. 404 B ; Plutarque, *Philopœmen*, c. 3 ; *Alexandre*, c. 4 ; Cornelius Nepos, *Épaminondas*, c. 2 ; Galien, *Protrept.*, c. 10. Voy aussi Wytttenbach, Notes sur le *de Educat.*, de Plutarque, p. 117. On a vu dans le tome Ier de cet ouvrage que les Spartiates avaient proscrit de leurs exercices le pugilat et le pancrace.

⁶ Pausanias, VI, c. 11, § 5.

pas sans exemple qu'il fit une quête parmi les spectateurs¹. Semblable chose ne se vit pas seulement dans les temps de décadence ; cette absence de dignité est signalée dès le Ve siècle avant J.-C. On cite même des athlètes qui, pour de l'argent, faisaient le jeu de leur adversaire et lui abandonnaient la victoire². Le pugilat et la lutte étaient fort dangereux et eurent souvent une issue mortelle. On ne peut s'en étonner quand on songe que les poings des combattants étaient enveloppés de lanières, garnies elles-mêmes de bossettes en métal. Gomme si ce n'était pas assez de ces armes meurtrières, il y eut des exemples de sauvagerie : Damoxénos de Syracuse qui, dans les fêtes de Némée, se trouva opposé à Kreugas d'Épidamne, a laissé sous ce rapport un nom célèbre³. Le combat était resté longtemps indécis ; on convint que chacun des deux adversaires assènerait un coup à l'autre comme il voudrait. Kreugas le premier frappa Damoxénos à la tête ; Damoxénos lui ordonna alors de lever le bras, ce que Kreugas ayant fait, Damoxénos le frappa au flanc d'une telle force que sa main plongea dans le corps et qu'ayant saisi les entrailles il les tira au dehors et les arracha. Les juges blâmèrent l'action de Damoxénos comme contraire à la loi des jeux et décernèrent le pris à Kreugas, tout mort qu'il était, mais il n'est pas dit que le meurtrier ait été puni. Un pancratiaste, Arrachion, étant serré au cou par son adversaire, parvint à lui écraser un doigt du pied et à le forcer de demander merci, mais Arrachion, quand il fut dégagé, était déjà mort⁴. De telles scènes étaient certainement de rares exceptions ; elles prouvent néanmoins que le pugilat et le panrace, réputés en eux-mêmes les exercices les plus dangereux, étaient aussi ceux qui dégénéraient le plus facilement en actes barbares.

S'il nous faut, en finissant, caractériser l'influence que les grandes solennités durent exercer sur la conscience des Grecs et sur le fonds commun de leurs sentiments, nous ne nous refuserons pas à contresigner les apologies des anciens ni même celles des modernes⁵. Il est bien vrai que les Grecs pouvaient, en ces occasions, se sentir les enfants d'une même patrie, unie malgré ses divisions par les liens du culte, de la langue et des mœurs, recherchant les mêmes biens, jouissant avec la même ardeur de ces belles et grandes choses inconnues aux Barbares, et dont le germe ne pouvait se développer en dehors du sol de l'Hellade. Grâce à la trêve de Dieu, les citoyens mêmes des États en guerre les uns contre les autres entretenaient des relations amicales ; les inimitiés s'apaisaient ; les anciennes affections renaissaient, et il s'en formait de nouvelles. Rapprochés dans les temples, participant aux mêmes sacrifices, tels qui s'étaient abordés en adversaires se quittaient amis. Et cependant, si l'on nous demande de citer des exemples d'adoucissements apportés aux cruelles extrémités de la guerre, de concorde rétablie à la suite des fêtes nationales, nous éprouvons quelque embarras. L'histoire est muette à ce sujet. Elle atteste, au contraire, que ce qui divisait les Grecs eut de tout temps une action plus décisive que ce qui les unissait, et que les rapprochements durables ne se produisirent que dans des circonscriptions restreintes, sans jamais produire d'effets généraux.

¹ Voy. Suidas, s, v. *περιαιγιρόμενοι* ; Ruhnkénius, dans ses Notes sur le Lexique de Timée, p. 215.

² Philostrate, *de Gymnast.*, p. 286.

³ Pausanias, VIII, c. 40.

⁴ Pausanias, *ibid.* ; Philostrate, *Imag.*, II, c. 6.

⁵ Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 334, n. 10.

CHAPITRE CINQUIÈME. — LES FÉDÉRATIONS PROVINCIALES.

De toutes les contrées de la Grèce, l'Attique est la seule dont les différentes parties, villes et bourgades grandes ou petites, aient offert le spectacle de l'unité, où la population tout entière ait marché de front et exercé des droits identiques¹. Dans toutes les autres régions, nous trouvons l'opposition d'une élite dominante et d'une classe subordonnée, quelquefois même esclave, comme en Laconie, ou une fédération plus ou moins étroite de petits états qui, alors même qu'ils se composaient d'une ville unique et du territoire environnant, avaient à cœur de conserver autant que possible leur indépendance et se soumettaient à l'autorité dont ils relevaient, faute de forces suffisantes pour la combattre ouvertement. La plupart de ces fédérations ont joué dans l'histoire des rôles très insignifiants ; aussi les sources ne nous fournissent-elles que des renseignements isolés et accidentels. Même sur les plus importantes d'entre elles nous en savons trop peu pour pouvoir nous représenter les relations qu'elles ont entretenues et les vicissitudes qu'elles ont traversées.

Parmi les fédérations secondaires, on rencontre d'abord les Acarnaniens. On sait qu'ils avaient à Olpæ, point fortifié de l'Argos amphilochienne, un tribunal commun à toute la population², qui cessa d'exister durant la guerre du Péloponnèse ou fut transporté ailleurs, Olpæ se trouvant alors au pouvoir des Amphilochiens. L'histoire a conservé aussi le souvenir d'assemblées générales tenues par les Acarnaniens à Stratos³. Une inscription relativement récente mentionne en particulier une réunion de ce genre (τὸ κοῖνον τῶν Ἀκαρνάνων), qui eut lieu sous la direction d'un sénat fédéral (βουλή) au temps de la domination romaine, mais antérieurement au règne d'Auguste⁴. On y voit signalés un Hiérapolos attaché à l'Apollon d'Actium, un Promnamon et deux Sympromnamons, dont les noms servent à fixer la date du monument. Le Hiérapolos est évidemment le prêtre du dieu que les Acarnaniens eurent de tout temps eu vénération singulière ; nous ne savons au juste si les autres fonctions étaient sacerdotales ou civiles. On peut conclure par analogie que dans la fédération des Acarnaniens, comme dans d'autres, le principal magistrat était le stratège, qualifié par Tite-Live de *prætor*⁵.

Nous aurons à parler dans un des chapitres suivants de la ligue étolienne, qui acquit plus tard une importance considérable.

En ce qui concerne les Locriens Ozoles, nous manquons absolument de renseignements sur leur organisation. Nous savons seulement par Strabon qu'ils avaient un sceau commun représentant l'étoile du soir (ἑσπερος), signe d'alliance probablement⁶. Les Locriens Opontiens et Epicnémidiens formaient sans doute

¹ Il est évident que ce qui est dit ici de l'Attique ne s'applique pas au petit territoire de la Mégaride, qui en faisait autrefois partie.

² κοικόν δικαστήριον. Voy. Thucydide, III, c. 105.

³ Xénophon, *Hellen.*, IV, c. 6, § 3. Il y eut aussi plus tard des assemblées fédérales à Leucade ; voy. Tite-Live, XXXIII, c. 17.

⁴ *Corpus Inscript. Græc.*, n° 1793.

⁵ Tite-Live, XXXIII, c. 16, et XXXVI, c. 11.

⁶ Strabon, IX, p. 416.

aussi une association durant la guerre du Péloponnèse, mais plus tard on les retrouve divisés¹.

La Phocide qui s'étendait entre ces populations et les Locriens d'Ozoles comprenait vingt-deux villes réunies en fédération (*κοινὸν σύστημα*)². Les députés de ces villes formaient un sénat qui, au temps de Pausanias, tenait ses séances dans un bâtiment isolé entre Daulis et Delphes³. A l'exception des Delphiens qui rompirent le lien fédéral, les autres paraissent avoir observé constamment l'alliance. Il en fut de même des petites cités doriennes situées au nord du Parnasse, sur lesquelles d'ailleurs nous n'avons pas de renseignements précis. Nous ne sommes pas plus avancés pour les nations éparses dans la Thessalie : les Magnètes, les Maliens, les Achéens de la Phthiotide, les Dolopes, les Perrhèbes, les Oétéens et les Ænianes, tous placés vis-à-vis des Thessaliens dans une dépendance plus ou moins étroite, suivant les circonstances, depuis le temps où, à la suite de la guerre de Troie, le peuple parti de la Thesprotide devint maître du pays auquel il donna son nom.

Les Thessaliens eux-mêmes fondèrent dans la contrée dont ils s'étaient emparés un certain nombre d'états régis par des constitutions analogues et liés entre eux par des intérêts communs⁴. Partout ils formaient une caste à part, vis-à-vis des anciens habitants réduits à l'état des hilotes lacédémoniens, dont les uns, les Pénestes, cultivaient les champs et partageaient les fruits avec les propriétaires⁵, tandis que les autres exerçaient dans les villes des industries de première nécessité. Les forces militaires consistaient surtout en cavalerie. De toutes les contrées de la Grèce, la Thessalie était la plus propre à l'élevage des chevaux, et la jeune noblesse ne servait guère qu'à cheval. L'infanterie était reléguée au second rang. Pour prévenir les révoltes des esclaves et tenir dans la dépendance les populations soumises, les Thessaliens avaient formé entre eux un pacte en vertu duquel ils devaient se secourir mutuellement toutes les fois qu'ils seraient menacés. Ils convoquaient aussi des réunions pour prendre des mesures d'intérêt général, et dans les cas urgents, lorsqu'ils sentaient le besoin d'une direction unique, ils désignaient un chef suprême désigné sous le nom de *ταγός*⁶, qui avait pour charge de lever les contingents conformément aux listes matricules, et de faire rentrer les tributs. Il paraît que, quand il n'y avait pas de *ταγός*, les tributs n'étaient pas régulièrement exigés⁷, les impôts prélevés sur les marchés et sur les ports suffisant dans les circonstances ordinaires aux besoins de l'administration⁸. L'ensemble des forces militaires qui devaient répondre à l'appel du comprenaient, au temps de Xénophon, six mille cavaliers et plus de dix mille hoplites. Ce chef était naturellement choisi dans les familles les plus considérables de la noblesse thessalienne, parmi lesquelles le premier rang appartenait aux Aleuades et aux Scopades, deux branches de la race des Héraclides. C'est un Monade désigné par le surnom de Pyrrhos, aux cheveux roux, qui, à une époque qu'on ne saurait déterminer, organisa la ligue, et pour

¹ Voy. Rathgeber, dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, t. III, c. IV, p. 285.

² Strabon, IX, p. 423 ; voy. aussi W. Vischer, *Ueb. d. Bild v. Staaten u. Bünden in Griechenl.*, Basel, 1849, p. 16.

³ Pausanias, X, c. 4, § 1, et 5, § 1.

⁴ Voy. Vischer, *ibid.*, p. 19 et suiv.

⁵ Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 160.

⁶ La mention faite par les historiens des rois de Thessalie ne prouve pas que ce titre fût usité chez les Thessaliens mêmes.

⁷ Xénophon, *Hellen.*, VI, c. 1, § 7.

⁸ Démosthène (*Olynth.*, I, c. 22, p. 15) ne parle que de ces retenus, dans un moment où il n'y avait évidemment pas de Tagos.

faciliter la répartition des charges, divisa la contrée en quatre cercles : Thessalitis, Hestiaeotis, Pélasgiotis¹, Phthiolis. Tous les Tagoi de Messénie, mentionnés jusque vers le IV^e siècle av. J.-C. appartiennent à la famille des Aleuades qui, dans la région où étaient situés ses biens, paraît avoir exercé une autorité presque souveraine (*δυναστεία*) et avoir accaparé les premières magistratures. A la fin du Ve siècle, Lycophon de Phères², s'efforça d'imposer ses lois à toute la Thessalie, ce à quoi il ne put réussir, bien qu'il eût défait tous ses adversaires sur les champs de bataille. Après lui, un autre habitant de Phères, Jason, qui paraît avoir été son fils, parvint à se faire nommer Tagos³, et se crut assez affermi dans ce poste pour rêver l'asservissement de la Grèce et préparer une expédition contre les Perses. Il fut assassiné avant d'avoir mis son projet à exécution⁴. Ses successeurs à Phères ne purent maintenir leur domination sur le reste de la Thessalie, et les luttes des partis fournirent à Philippe de Macédoine l'occasion de s'emparer de quelques villes et de faire accepter sa prépondérance par les autres⁵. Tout le pays resta dans cet état de dépendance vis-à-vis de la Macédoine jusqu'aux victoires des Romains qui, tout en rendant à la Thessalie une liberté nominale, affranchirent les populations assujetties aux Thessaliens⁶.

Les Béotiens chassés par les Thessaliens de la région qu'ils occupaient aux environs d'Arné, et qui devint plus tard la Thessaliotie⁷, avaient trouvé un asile dans la contrée appelée alors Aonie, à laquelle ils donnèrent leur nom. Ils s'emparèrent tout d'abord de Corouée et du territoire environnant⁸, puis à l'aide de conquêtes successives, finirent par soumettre tout le pays. Leur ville la plus considérable était Thèbes, dont les dépendances comprenaient environ le tiers de la Béotie ; venaient ensuite Orchomène, Haliarte, Copée, Thespies, Tanagra, Platée et quelques autres, toutes entourées de possessions plus ou moins étendues, au milieu desquelles on rencontrait des villes secondaires, telles que Leuctres et Aspra dans la circonscription de Thespies, Onchestos, Okalée et Médéon dans celle d'Haliarte, Chéronée dans celle d'Orchomène, Potniæ, Thérapié, Pétéon et d'autres dans celle de Thèbes⁹. Les grandes cités formèrent une fédération ; on ne peut dire au juste quel était leur nombre, mais on suppose qu'il était originairement de quatorze, et qu'aux villes citées plus haut, sur lesquelles existent des témoignages certains, il faut joindre Lébadée, Corouée, Anthédon, Oropos, Eleutheræ, Acræphiæ¹⁰. Il y eut en tout cas des variations : quelques villes se détachèrent de la ligue, comme Eleutheræ qui de bonne heure se réunit à l'Attique, et Platée qui, peu avant la première guerre médique, vers l'an 519, contracta également alliance avec Athènes. Quelques-unes de ces cités perdirent aussi leur place comme membres immédiats de la confédération et tombèrent dans la dépendance d'états plus considérables.

¹ Voy. Bultmann, *Mythol.*, t. II, p. 273 et suiv. ; Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 401, et Bursian, dans le *Jahrb. f. Philol.*, 1859, p. 237.

² Xénophon, *Hellen.*, II, c. 3, § 4.

³ Xénophon, VI, c. 1, § 4 et 33-37.

⁴ Diodore, XV, c. 60.

⁵ Diodore, XVI, c. 40.

⁶ Polybe, XVIII, c. 29 et suiv. ; Tite-Live, XXXIII, c. 32 et 34.

⁷ Une autre Arné était située dans la Phthiotide, sur le golfe Pagasétique ; celle de la Thessaliotie s'appelait aussi Ciérion ; voy. O. Müller, dans les *Goetting. Anzeig.*, 1829.

⁸ Strabon, IX, p. 411.

⁹ Voy. Clinton, *Fasti Hellen.*, t. II, p. 407, éd. Krüger.

¹⁰ Voy. Schœmann, *Antiquit. Jur. publ. Græc.*, p. 401, et Vischer, *ueb. d. Bild. v. Staat. u. Bünden*, p. 22. Ross, dans son recueil des anciennes Inscriptions Iocriennes (Leipzig, 1854), a proposé des objections très fondées contre l'adjonction de la ville de Chalia à cette liste.

Oropos, dont on ne peut dire s'il faisait partie de la ligue à titre médiat ou immédiat, passa alternativement, à partir des Pisistratides, du parti des Athéniens dans celui des Béotiens, et finalement suivit la fortune d'Athènes¹. Pendant la guerre de Péloponnèse, il ne devait plus y avoir que dix villes confédérées, à en juger par les onze Béotarques ou grands dignitaires de la ligue alors en fonction, dont deux représentaient la ville de Thèbes comme capitale, elles neuf autres les neuf villes alliées². Parmi les Béotarques, les uns avaient la haute main sur les affaires civiles ; les autres commandaient les troupes³. Leurs fonctions étaient annuelles, mais ils pouvaient être réélus plusieurs années de suite. Le conseil fédéral qui avait à se prononcer sur les intérêts généraux était formé naturellement des députés des villes alliées, et se décomposa, au moins pendant la guerre du Péloponnèse, en quatre sénats⁴. Sur quoi reposait cette division, comment s'opéra-t-elle ? A ces questions nous ne sommes à même de répondre qu'en ce qui concerne le nombre des députés, la façon dont ils étaient élus et la durée de leurs fonctions. Ils se rassemblaient vraisemblablement auprès du temple d'Athéna Itonia, placé sur le territoire de Coronée, entre cette ville et Alalcomenæ⁵. Ce temple était du moins le sanctuaire de la ligue ; c'est là que l'on célébrait les grandes fêtes (ναμβοιώτια). Platée avait aussi ses solennités (δαίδαλα), sur lesquelles nous aurons à revenir plus tard ; mais il est difficile de croire que les autres villes aient continué à y prendre part, après que Platée eut rompu ses liens avec la confédération.

Pour leurs affaires intérieures, les villes fédérales étaient indépendantes, et leurs constitutions n'étaient nullement identiques ; toutefois nous avons peu de renseignements sur chacune d'elles. Comme dans toutes les autres contrées de la Grèce, le principe démocratique eut à lutter en Béotie contre l'oligarchie représentée par l'aristocratie traditionnelle, et les diverses factions eurent successivement le dessus. Thèbes, comme l'état le plus puissant, affecta constamment la direction suprême de la ligue, bien qu'elle ne fût pas toujours en mesure de soutenir ses prétentions et fût forcée de compter avec ses rivales. Ce fut durant la guerre du Péloponnèse que la prépondérance de Thèbes devint le plus incontestable ; elle affecta même quelques années après, durant les négociations qui précédèrent la paix d'Antalcidas, de représenter à elle seule toute la Béotie, et de réduire les autres villes au rôle d'instruments, pour tout ce qui concernait les relations extérieures⁶. Ce projet échoua devant la résistance des Spartiates et de quelques autres populations, et l'indépendance de toutes les villes de la Béotie fut, au contraire, expressément stipulée⁷. Lorsque, peu de temps après, les Spartiates se furent emparés par surprise de la Cadmée, et que le parti qui s'appuyait uniquement sur eux devint le maître dans Thèbes, il pouvait encore y avoir une telle chose que la fédération béotienne ; il ne pouvait plus être question de l'hégémonie des Thébains. Thèbes se releva toutefois de cet abaissement, en secouant la domination de Sparte, et surtout en brisant sa

¹ Voy. pour plus de détails le Mémoire de Preller, *Oropus u. das Amphiaraiion*, dans les *Berichte d. Sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, 1852, p. 175 et suiv.

² Thucydide, IV, c. 91.

³ Il est possible que les contingents particuliers fussent commandés par les Polémarques qui sont signalés dans plusieurs pays. Voy. *Corpus Inscript. Græc.*, t. I, p. 710, et O. Müller, *Orchomenos*, p. 399.

⁴ Thucydide, V, c. 38.

⁵ Pausanias, IX, c. 34, § 1.

⁶ Xénophon, *Hellen.*, V, c. 1, § 32 ; Pausanias, IX, c. 13, § 1.

⁷ Sur le peu de respect que Thèbes témoigna pour ces conventions, voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 406 et suiv.

puissance par la victoire de Leuctres¹. Plus tard, elle subit, comme le reste de la Grèce, la domination macédonienne. Après la bataille de Chéronée, Philippe y établit une garnison², et Alexandre la rasa, pour la punir d'avoir tenté de recouvrer sa liberté, à la mort de son père³. Quelques années plus tard, Cassandre releva ses murs ; mais jamais elle ne redevint une cité considérable⁴. Cependant une fédération des villes de la Béotie subsistait encore sous la domination romaine ; il en est fait mention dans les guerres contre Philippe et contre Persée⁵. Abolie par les Romains victorieux, elle paraît avoir été reconstituée jusqu'au moment où, à la suite de la destruction de Corinthe, toutes les ligues de ce genre furent interdites aux Grecs⁶ ; mais bientôt Rome reconnut à quel point elles étaient inoffensives et se prêta à leur rétablissement. Les inscriptions nous ont conservé des traces de la ligue béotienne jusque sous la domination impériale⁷. On y voit des offices désignés par des dénominations dont il n'y avait pas encore d'exemples : à côté de *βοιωτάρχαι*, on trouve un *ἀρχων ἐν κοινῷ βοιωτῶν* et plusieurs à *ἀφεδριατεύοντες*, dont il ne vaut pas la peine de chercher à démêler les fonctions mal définies.

Les succès de Thèbes et de ses confédérés, en faisant déchoir les Spartiates de leur ancienne prépondérance dans le Péloponnèse, donnèrent aux Arcadiens la pensée de former sur le même plan une ligue qui leur assurât une situation indépendante et respectée. Jusque-là l'Arcadie avait été composée de populations sans lien entre elles. Plusieurs états consistaient en villages jouissant des mêmes droits, qui n'étaient guère rapprochés que par des relations de voisinage et par un culte commun ; dans d'autres, les diverses localités se rattachaient à un comité directeur, chargé de veiller aux intérêts généraux et aux relations étrangères ; ailleurs enfin, des villes, dont les plus célèbres sont Tégée, Mantinée et Orchomène, s'étaient érigées en siège du gouvernement et dans un cercle restreint, faisaient sentir leur autorité à la contrée environnante. Tégée s'était longtemps défendue avec succès contre les envahissements des Spartiates, et lorsqu'elle accéda, vers l'an 560, à leur ligue, elle conserva encore vis-à-vis d'eux une situation indépendante. Régulièrement, Mantinée et Orchomène appartenaient aussi à la symmachie de Sparte, mais elles ne se faisaient pas faute, à l'occasion, de se joindre au parti contraire. Les autres villes de l'Arcadie ne font pas une grande figure dans l'histoire. Les cantons ruraux du sud et de l'ouest fournissaient volontairement l'arrière-ban de l'armée spartiate. Une partie de ces populations, comme les Suisses de nos jours, allaient même, tentés par l'appât de la solde, servir des états étrangers à la Grèce.

Ce fut à Tégée et à Mantinée que naquit l'idée d'établir une ligue arcadienne sur des bases plus solides⁸. A Tégée, les avis étaient partagés, et le dissentiment aboutit à une lutte sanglante ; les partisans de la ligue finirent pourtant par triompher. Orchomène résista par jalousie contre Mantinée, et il en fut de même des villes situées dans la partie septentrionale de la contrée : Phénée,

¹ Xénophon, *Hellen.*, V, c. 4, § 63, et VI, c. 4 ; Diodore, XV, c. 37, 38, 46, 50 et 57.

² Diodore, XVI, c. 87.

³ Plutarque, *Alexandre*, c. 11 ; Arrien, *Exped. Alex.*, I, c. 7. § 8.

⁴ Diodore, XIX, c. 54.

⁵ Voy. Tite-Live, XXXIII, c. 2, avec les remarques de Weissenborn, et XLII, c. 44 et 45.

⁶ Pausanias, VII, c. 16, § 9.

⁷ *Corpus Inscript. Græc.*, n° 1573 et suiv.

⁸ Xénophon, *Hellen.*, VI, c. 5, § 2 et suiv. ; VII, 1, § 23 ; Diodore, XV, c. 59, 62 ; Pausanias, VIII, c. 27, § 2. Dans ce dernier passage nous trouvons cités parmi les fondateurs de Mégalopolis un Lycomède de Tégée et un autre Lycomède de Mantinée, qui étaient aussi connus de Diodore. Voy. encore Vischer, *ueb. d. Bildung. der. Staaten*, etc., p. 28 et suiv.

Stymphale, Psophis, Héræa, d'autres encore. Le seul résultat auquel on parvint fut que les cantons du sud-ouest quine comprenaient que des bourgades peu importantes et ouvertes à tout venant formèrent entre elles une alliance plus étroite, et unirent leurs efforts pour bâtir une ville qui devint leur capitale. Cette nouvelle ville qui, sous le nom de Mégalopolis, s'éleva dans le pays des Mænaliens reçut la population de sept districts et environ de quarante bourgades¹. Les villes qui avaient adhéré à la ligue, Mantinée, Tégée, Clitor, envoyèrent de leur côté un certain nombre de colons dans la nouvelle cité, dont le territoire, plus considérable que celui d'aucune autre ville arcadienne, s'étendait depuis les limites de la Laconie et de la Messénie jusque dans la partie sud-ouest et dans le centre de l'Arcadie. L'enceinte de la ville proprement dite n'avait pas moins de 50 stades ; mais le nombre des habitants n'était pas en proportion². Mégalopolis était le siège du Conseil fédéral qui s'appelait les dix-mille (οἱ μύριοι) et des grands fonctionnaires, parmi lesquels, outre les magistrats désignés sous le nom général d'ἀρχοντες, nous trouvons seulement un stratège³. Une garnison sédentaire de 5.000 hommes était entretenue aux frais de l'État⁴.

Ainsi on n'avait pas réussi à organiser une fédération générale de l'Arcadie. Les villes mêmes qui avaient adhéré à celle dont Mégalopolis était le centre ne restèrent pas longtemps fidèles. Lorsque la ligue achéenne, dont nous aurons à nous occuper plus loin, prit de l'extension, Mégalopolis fit alliance avec elle, tandis que Tégée et Mantinée allaient grossir au contraire le parti opposé, en faisant cause commune avec les Spartiates ou les Étoliens.

Il n'existait pas en Grèce d'autres fédérations d'États, au moins durant la période historique. Peu de temps après la migration dorienne, les villes argiennes tombées au pouvoir des Doriens, Argos, Trézène, Epidaure, et de plus Phlionte, Sicyone et Corinthe avaient formé, il est vrai, une association, à la tête de laquelle était Argos, et dont les membres étaient en outre unis religieusement par le culte commun d'Apollon Pythæcis⁵. L'existence de cette ligue est constatée encore au VI^e siècle av. J.-C.⁶ ; mais nous ne pouvons la suivre au delà. Dans les temps mieux connus, ces états ne nous apparaissent qu'isolés, ou cherchant un appui, suivant les circonstances, tantôt d'un côté tantôt de l'autre. L'Élide formait avec la Pisatide et la Triphylie moins une fédération d'états qu'un état fédéral dont elle était la tête, tandis que les deux autres parties n'en étaient que les membres⁷. Dans les contrées d'outre-mer, peuplées en tout ou en partie par les Grecs, nous trouvons aussi entre les diverses cités des alliances passagères, non une fédération durable. Les villes de la Crète s'associaient, en cas de besoin, pour repousser les invasions des ennemis ; ces associations de circonstance étaient appelées συγκρητισμός⁸ ; mais nulle part il n'y a trace d'une ligue

¹ Pausanias, VIII, c. 27, § 2 et suiv. Voy. aussi Clinton, *Fasti Hellen.*, t. II, p. 425, éd. Krüger. Sur la tradition d'après laquelle Platon aurait reçu mission de donner des lois à Mégalopolis, voy. Schoemann, *Antiq. grecques*, p. 201.

² Polybe, IX, c. 21, § 2 ; voy. aussi les remarques de Schoemann dans son édition de la *Vie de Cléomène*, par Plutarque, c. 23, § 4.

³ Diodore, XV, c. 62.

⁴ Xénophon, *Hellen.*, VII, c. 4, § 34. Le nom d'ἐνάριτοι, donné à ces troupes, et que l'on retrouve dans Hesychius sous la forme ἐπαρόητοι, manque de clarté ; d'après Étienne de Byzance, il viendrait d'un district de l'Arcadie.

⁵ Voy. O. Müller, *die Dorier*, t. I, p. 85 (83).

⁶ Hérodote, VI, c. 92 : les Argiens imposent une amende aux Sicyoniens pour avoir violé leur territoire, et les Sicyoniens se soumettent à la sentence.

⁷ Xénophon, *Hellenica*, III, c. 2, § 23 et 30, et VI, c. 5, § 2.

⁸ Xénophon, *Hellen.*, III, c. 2, § 23 et 30, et VI, c. 5, § 2.

générale. Tout se bornait à des traités par lesquels certaines cités moins puissantes se rattachaient de gré ou de force aux états plus considérables¹. Le syncrétisme avait cependant établi une sorte de lien ; à quel moment l'usage en fut-il introduit ? on ne saurait le dire. Nous trouvons aussi trace dans le III^e ou le II^e siècle av. J.-C. d'un *κοινοδικιον*, c'est-à-dire d'une cour de justice, appelée à juger les différends entre les états², sans qu'il soit possible de fixer les conditions dans lesquelles elle fonctionnait. — En ce qui concerne les colonies de l'Asie-Mineure, nous pouvons affirmer tout d'abord qu'il n'a jamais existé de fédération entre les colonies éoliennes. Les six villes doriennes honoraient en commun Apollon, sur le promontoire Triopique, et ces solennités pouvaient donner occasion à des délibérations touchant les affaires politiques ; mais il n'y avait pas encore là de fédération proprement dite, non plus qu'entre les populations ioniennes qui célébraient ensemble les Panionies en l'honneur de Poséidon Héliconien. Bien que des députés (*πρόβουλοι*) aient été chargés en plusieurs occasions de débattre les intérêts généraux dans le sanctuaire du Dieu³, le lien qu'avaient établi ces fêtes était fort peu étroit, et les villes ioniennes ne se firent pas faute d'entrer en hostilité les unes contre les autres. Le conseil donné par Thalès d'établir à Téos un gouvernement central, chargé de veiller aux affaires communes, vis-à-vis duquel les différentes cités se comporteraient comme les dèmes envers leur capitale, de manière à former un état fédéral, non pas seulement une fédération d'états, ce conseil, dis-je, ne trouva pas d'écho⁴. La dépendance où, depuis Crésus, les Ioniens étaient placés à l'égard de la Lydie n'était pas gênante. Réduits à leurs propres forces, ils ne purent opposer à la domination des Perses qu'une résistance isolée, par suite impuissante. Cette domination d'ailleurs ne s'exerça pas non plus d'une façon oppressive. Les Ioniens devaient acquitter des tributs annuels, fournir des navires et des soldats, moyennant quoi ils restaient maîtres de leurs affaires intérieures. Les Perses se bornaient à exiger que le pouvoir fût entre les mains d'hommes dévoués à leurs intérêts, qui pour cette raison ont été dépeints par les historiens comme des tyrans. Toutes les querelles devaient être terminées pacifiquement, en vertu de sentences juridiques⁵. La tentative faite par les Ioniens, pour se soustraire à cette dépendance avec le concours d'Athènes, amena les guerres médiques, d'où provinrent des changements essentiels, non seulement dans les conditions des colonies, mais dans les relations des différents états de la Grèce. Avant d'aborder ce sujet, il est bon de jeter un coup d'œil sur les rapports généraux que les colonies entretenaient avec la métropole.

¹ Plutarque, *de frat. Amore*, c. 19.

² Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 342.

³ Polybe, XXIII, c. 15, § 4 ; *Corpus Inscr. Græc.*, n° 2556, v. 58.

⁴ Hérodote, I, c. 141 et 170, et VI, c. 7.

⁵ Hérodote, VI, c. 42.

CHAPITRE SIXIÈME. — AFFAIRES COLONIALES.

La conquête des Héraclides et les bouleversements dont elle fut la cause, eurent pour conséquence de nombreuses migrations. Les anciens habitants, chassés de leur pays, allèrent se réfugier dans les îles de la mer Égée et sur les côtés de l'Asie-Mineure, d'où leurs ancêtres avaient passé en Grèce dans les temps préhistoriques, laissant derrière eux, de nombreuses populations avec lesquelles ils avaient des liens de parenté, et que les Asiatiques désignèrent sous le nom d'Ioniens, ce qui ne veut pas dire que toutes appartenissent à la pure race ionienne ; cependant cela est probable pour la plupart¹. A la suite de cette migration, ou, si l'on veut, de ce retour au point de départ, une série de colonies grecques allèrent successivement s'établir sur les côtes occidentales et septentrionales de la Grèce, sur les rivages de la mer intérieure jusqu'en Sicile et en Gaule, et au sud sur le littoral de la Libye. Les causes qui amenèrent ces colonisations relativement récentes sont de diverse nature : longtemps même après l'invasion des Héraclides, il arriva que des nations vaincues, pour ne pas se soumettre aux vainqueurs, abandonnèrent leurs foyers. C'est ainsi que les Messéniens, lorsque leur pays fut conquis par les Spartiates, s'associèrent avec les habitants de la Chalcidie, et allèrent chercher un refuge dans la partie méridionale de l'Italie. De même, pour se soustraire à la domination des Perses, les Ioniens de Téos et de Phocée désertèrent leur patrie, et se dirigèrent les uns vers Abdère, sur les côtes de la Thrace, les autres vers Vélie, dans l'Italie méridionale, d'où ils se rendirent à Massalia près de l'embouchure du Rhône. Quelquefois aussi des troubles et des déchirements intérieurs déterminèrent une partie de la population à chercher ailleurs une existence plus tranquille ; c'est ainsi qu'Archias, de la race des Bacchiades, quitta Corinthe avec ses partisans pour aller foncier Syracuse, et qu'en remontant plus haut, les Parthéniens abandonnèrent la Laconie sous la conduite de Phalanthos, et devinrent les fondateurs de Tarente. Enfin, l'envoi de colonies était considéré, surtout dans les états oligarchiques, comme un excellent moyen d'écarter une population trop nombreuse, et de conjurer des dissensions intestines, tout en se créant au dehors des relations avantageuses. Cette exportation se produisit parfois sous la forme d'un hommage rendu aux dieux. Les Chalcidiens souffrant de la disette interrogèrent l'oracle ; il leur conseilla de consacrer à Apollon la dixième partie des habitants qui, sur l'ordre du Dieu, allèrent bâtir la ville de Rhégion. Toutefois le plus grand nombre des colonies durent leur naissance à un intérêt commercial

¹ On lit dans Bultmann, *ueb. die Mythol. Verbind. zw. Griechenl. u. Asien (Mythol., t. II, p. 184)* : Ainsi que les historiens critiques en sont convaincus depuis longtemps, ce n'est pas à partir de Codros que les Ioniens habitèrent l'Asie ; des races ioniennes y étaient établies auparavant sur différents points. C'est cette parenté qui décida les chefs d'émigrants, tels que Nélée par exemple, à se fixer dans ces lieux. On comprend en effet que les Grecs, de retour en Asie, se soient unis facilement avec les populations de même origine qu'ils retrouvaient à leur berceau. Une partie des nouveaux venus se soumit à des races primitives indigènes, ainsi que le remarque expressément Hérodote (II, c. 147). Les légendes sur les dieux et les héros se confondirent (Ritter, *Erdkunde*, t. XII, p. 220). Des deux côtés les familles dominantes contractèrent des alliances, les dynasties grecques sortirent de dynasties asiatiques et réciproquement, de façon à rendre impossible de distinguer ce qui dans les traditions est originairement grec, c'est-à-dire européen, et ce qui est asiatique. La fable même de la guerre de Troie peut avoir pour fondement un événement asiatique, arrangé à l'européenne, car il est difficile de croire à la vérité du récit que nous a transmis l'épopée, et sous ce rapport je partage l'opinion que Niemeyer a développée dans l'écrit *ueb. Griechenl. alte Zeit nach der Darstellung des Thukydides*, Anclam, 1860.

et eurent pour objet d'assurer ou de faciliter les relations entre des contrées lointaines¹.

Les rapports des colonies avec la métropole variaient naturellement suivant les causes qui avaient amené leur établissement. Ce qui dominait en général, c'était un sentiment réciproque de piété, attesté par l'usage habituel des noms de mère et de fille². Les colonies qui n'étaient pas assez puissantes pour se suffire à elles-mêmes, et étaient forcées d'invoquer l'aide de la métropole, devaient accepter des rapports de subordination, auxquels ne pouvaient se prêter celles qui s'étaient développées librement, et dont quelques-unes surpassaient la mère patrie en ressources et en puissance. Celles-là seules qui ne se sentaient pas de force à se créer une existence indépendante consentaient à n'être que des instruments subalternes ; les autres prétendaient à l'égalité et à la réciprocité des bons offices. Si quelques différends venaient à s'élever entre ces membres d'une même famille, ils ne pouvaient être tranchés que pacifiquement par une sentence judiciaire. L'emploi de la force était considéré comme une énormité, excusable seulement dans les circonstances qui ne laissaient place à aucun autre parti³. Il est évident que ces considérations morales avaient moins de force chez les colons qui avaient émigré à la suite de discordes que parmi ceux qui s'étaient séparés à l'amiable. Tel était aussi le cas des colonies fondées par une population mixte, sur l'établissement desquelles la métropole n'avait eu qu'une action indirecte, en opposition avec celles où les émigrants étaient partie intégrante de la population qui demeurait dans ses foyers.

On n'avait guère l'idée, au moins dans les temps historiques, d'établir des colonies sans avoir préalablement consulté l'oracle, et surtout l'oracle de Delphes⁴. On peut juger à quel point cette précaution était nécessaire d'après le passage où Hérodote raconte l'entreprise avortée du spartiate Doriens⁵, et en attribue formellement le mauvais succès à ce qu'on avait négligé de prendre l'avis de l'Oracle. On comprend d'ailleurs facilement que le Dieu ou ses prêtres fussent mieux renseignés que personne sur les conditions des pays lointains. Nulle part, en effet, on n'était plus à même de recueillir des informations que dans les lieux où les temples attiraient constamment une foule de visiteurs dont un grand nombre étaient familiers avec les contrées étrangères. La déférence envers les dieux se trouvait ainsi récompensée par de sages avis, et l'on peut affirmer que la part prise par l'oracle de Delphes à l'établissement des colonies grecques doit compter parmi ses plus signalés services. Il est facile aussi d'expliquer l'intérêt que les prêtres attachaient à ces entreprises. Ce n'était pas seulement pour eux un moyen d'accroître par d'utiles conseils la considération de l'Oracle ; les colonies propageaient l'hellénisme au loin, et répandaient le culte de leur dieu, non sans profit réel pour le sanctuaire et ceux qui le desservaient, à mesure qu'augmentait le nombre des cités qui apportaient leurs hommages et leurs offrandes.

¹ Il n'entre pas dans le plan de cet ouvrage de donner la liste de toutes les colonies et l'histoire de leur fondation. Je me borne à renvoyer aux documents que C. Hermann a rassemblés dans ses *Staatsalterth.*, § 73-86.

² Platon, *Leges*, VI, c. 3, p. 754 ; Polybe, XII, c. 10, § 3 ; voy. aussi Spanheim, *de usu et præst. Numism.*, t. I, p. 517,

³ Hérodote, VII, c. 150, et VIII, 22 ; Thucydide, I, c. 28, 34 et 38 ; Justin, II, c. 12.

⁴ Cicéron (*de Divinat.*, I, c. 1, § 3) cite, en même temps que l'oracle de Delphes, celui de Dodone et celui d'Ammon.

⁵ Hérodote, V, c. 42.

Dès que l'Oracle avait donné une réponse favorable, le premier soin était de réunir tous ceux qui devaient prendre part à l'expédition projetée. Si une partie de la population n'était pas d'avance préparée au départ, on invitait les hommes de bonne volonté à se faire connaître. Quelquefois cet avis ne s'adressait qu'à certaines classes déterminées, par exemple aux Thètes et aux Zeugites, s'il s'agissait d'une colonie athénienne. C'est le cas qui se présenta du temps de Périclès, lorsque les Athéniens envoyèrent des colons à Bréa, dans la Thrace¹. Parfois aussi chaque famille dans laquelle il y avait plusieurs enfants mâles élevait en fournir un au sort². Enfin des étrangers, citoyens d'états avec lesquels on entretenait des relations amicales, étaient souvent invités à s'inscrire³, ce qui dans certaines circonstances, mais non pas toujours, entraînait pour tous ceux qui concouraient à l'entreprise un égal partage des droits. Les émigrants appartenant à la classe pauvre recevaient de l'Etat des armes et une somme d'argent⁴. Pour présider au départ et à l'installation, on choisissait un chef nommé *οικιστής*, auquel étaient adjoints plusieurs auxiliaires chargés de mesurer et de partager les terres⁵, de fixer l'emplacement de la ville, et de veiller à toutes les opérations de même nature⁶. Mais il n'était pas toujours nécessaire de bâtir une ville ; souvent les colons étaient envoyés dans une cité déjà existante, que l'insuffisance de la population ou quelque événement disposait à les recevoir⁷. Parmi les auxiliaires des *οικισται*, on distinguait un ou plusieurs devins (*μάντεις*), qui avaient mission, comme dans toutes les affaires importantes, de s'assurer de l'assentiment des dieux par l'observation des signes célestes. A l'occasion (le la reconstruction par les Athéniens de la ville de Thurii sur les ruines de Sybaris, un devin alors célèbre, Lampon, est désigné comme *οικιστής* concurremment avec un certain Xénocrate⁸. Le feu sacré était transporté du foyer national entretenu dans le prytaneion, et servait à allumer le foyer de la ville nouvelle⁹. Chacun des émigrants emportait de même ses autels privés, qui ne devaient pas, cesser d'être en honneur dans sa patrie adoptive. Il n'est pas besoin de dire que la religion des grands dieux passait aussi de la métropole aux colonies, mais on y joignait quelqu'un des cultes que l'on trouvait établis, s'il s'en trouvait qui parussent mériter cet honneur. Chaque colonie révérait en outre son *οικιστής*, et celles qui remontaient trop haut pour avoir conservé le souvenir de leur fondateur, adoptaient comme tel quelque ancien héros, parfois même un personnage imaginaire¹⁰.

¹ Une inscription relative à ces levées et découverte depuis peu a été commentée par Sauppe, (*Berichte der Koenigl. Sæchs. Gesellsch. der Wissensch.*, 1853, p. 44 et suiv.) ; par Bœckh (*Monatsber. der Akad. der Wissensch. su Berlin*, 1853, p. 148) ; par Rangabé, (*Antiq. Hellen.*, t. II, p. 404) et par Thiersch (*Abhandl. d. Meinch. Akad.*, t. VIII, 1858, p. 383).

² Hérodote, IV, c. 153.

³ Thucydide, III, c. 92 ; Diodore, XII, c. 10.

⁴ Libanius, *Argum. Demosth. Orat. de Chersoneso*, p. 80.

⁵ L'inscription de Bréa mentionne en particulier des *γεωνόμους*.

⁶ On peut se renseigner sur les coutumes en vigueur, en lisant le récit de la fondation de Mégalopolis, dans Pausanias, IV, c. 27, § 3, et de celle d'Alexandria, dans Plutarque, *Alexandre*, 26.

⁷ Les colons envoyés ainsi en masse s'appellent proprement *έποικοι* ; voy. *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 420, n° 1, et Krüger, *Notes sur Thucydide*, II, c. 27, § 1. Dans un sens plus général, on désigne par le nom d'*έπηξικοι* tous les citoyens qui émigrent d'une ville dans une autre où il sont autorisés à fonder des établissements.

⁸ Diodore, XII, c. 10 ; Plutarque, *Præc. Reipubl. Ger.*, c. 15.

⁹ Hérodote, I, c. 46 ; voy. en particulier sur ce passage les remarques de Larcher.

¹⁰ Voy. O. Müller, *die Dorier*, t. I, p. 412 et suiv.

Chaque colonie avait une charte¹ contenant des prescriptions générales sur son établissement et sur ses rapports avec la cité d'où elle était partie. Dans le cas où les émigrants étaient pris sans exception dans la bourgeoisie de la métropole, le parti le plus simple était que la colonie fût autant que possible constituée sur le même modèle. Mais s'ils étaient fournis par plusieurs états, et n'avaient pas pris soin de s'assurer des droits égaux, la population se trouvait nécessairement divisée en différentes classes. A côté de la foule il y avait les privilégiés dont les prétentions donnaient souvent lieu à des troubles et à des déchirements intérieurs ; c'est ce qui arrivait lorsqu'une cité recevait des colons (ἐποικιοί) qui n'allaient pas de pair avec les premiers habitants. Plusieurs exemples prouvent que les colonies payaient tribut à la mère patrie, qui se chargeait de leur choisir les autorités les plus considérables, voire même, en certaines occasions, des prêtres². Telles n'étaient pas cependant les relations les plus ordinaires. Régulièrement les colonies, aux fêtes solennelles, envoyaient à la métropole des théories qui offraient des sacrifices aux dieux³. Lorsque elles-mêmes célébraient leurs fêtes, les habitants de la mère patrie qui étaient présents, soit à titre d'ambassadeurs, soit comme simples citoyens, occupaient une place à part et avaient droit à des distinctions dans les cérémonies préliminaires⁴. Aux habitants de la métropole appartenait également la présidence des spectacles publics, ainsi que d'autres privilèges dans le détail desquels il est superflu d'entrer. Il était aussi d'usage que si une colonie en fondait à son tour une autre, elle ne le fît pas sans la participation de la métropole qui fournissait au moins le chef de l'expédition (οἰκιστής)⁵. Il n'est pas cependant sans exemple que les colons se soient eux-mêmes choisis un chef⁶, et qu'une colonie, rompant avec la mère patrie, ait déposé le premier οἰκιστής c'est-à-dire ait aboli sa mémoire et l'ait remplacé par un autre⁷. En général, l'histoire enseigne que dans les rapports des colonies avec la métropole les éléments de liaison eurent toujours moins d'effet que les motifs dissolvants.

Une mention spéciale est due aux Clérouques, qui se distinguent des colonies en général (ἀποικία) en ce qu'elles étaient toujours rattachées à la métropole par un lien que rien ne pouvait briser. Nous n'avons de renseignements à peu près certains que sur les Clérouques athéniennes⁸, mais il n'est pas douteux que d'autres états en aient eu de pareilles⁹. Ce fut en Eubée que peu d'années avant les guerres médiques les Athéniens partagèrent pour la première fois un territoire qu'ils venaient de conquérir sur les habitants de Chalcis ; cinq cents lots

¹ Cette charte s'appelait ἀποικία, comme la colonie elle-même, et non τὰ ἀποικία ; voy. Böeckh, dans les *Abhandl. der Berl. Akad.*, 1834, p. 19, et Sauppe, dans les *Berichte. der Sæchs., Gesellsch.*, p. 48.

² Voy. les Schol. de Thucydide, I, c. 25. - On peut consulter, sur les colonies envoyées de Sinope à Trapézonte, à Cérasonte et à Kotyora, Xénophon, *Anabasis*, V, c. 5, § 7 et 10. Au sujet des Æginètes, nous savons par Hérodote (V, c. 83) que déjà dans des temps reculés ils portaient leurs affaires contentieuses, au moins les plus importantes, devant les tribunaux de leur métropole, Epidaure. Thucydide (I, c. 56) cite un ἐπιδαμιοῦργός envoyé de Corinthe à Potidée.

³ Thucydide, VI, c. 3 ; Aristide, *Eleusin.*, t. I, p. 416, éd. Dindorf ; Schol. d'Aristophane, *Nubes*, v. 385.

⁴ Thucydide, I, c. 25 ; ce passage n'est pas toutefois d'une entière clarté.

⁵ Thucydide, I, c. 24.

⁶ *Id.*, VI, c. 3. A Thurii, comme on ne pouvait s'entendre sur le choix du fondateur qu'il convenait d'honorer, on eut recours à l'oracle, qui se prononça en faveur d'Apollon ; voy. Diodore, XII, c. 35.

⁷ Thucydide, V, c. 11.

⁸ Voy. Böeckh, *Staatshaush. der Athener*, t. I, p. 555 et suiv.

⁹ Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 424, n° 6, Ross, *Inscript.*, t. II, 69 ; Böeckh, *Staatshaush.*, t. II, p. 703.

(κλήροι) furent distribués à un égal nombre de citoyens pauvres. Peu de temps après, l'île de Scyros fut enlevée par Cimon aux Dolopes, mis pour leurs pirateries hors du droit des gens, et occupée par des κληροῦχοι athéniens. Lenmos et Imbros éprouvèrent de bonne heure le même sort. Des Clérouques furent établies aussi sous Périclès et plus tard, les unes dans des contrées occupées par des barbares, les autres dans des îles où des alliés infidèles furent dépouillés de leur territoire en tout ou en partie. Les vaincus n'eurent pas partout le même sort, à Scione et dans l'île de Mélos, durant la guerre du Péloponnèse, tous les hommes adultes furent mis à mort¹, les femmes et les enfants furent réduits en esclavage ; quelquefois il y eut des expulsions en masse, comme à Potidée et à Ægine². Ailleurs les anciens habitants furent laissés dans leur pays, mais sans autre ressource pour la plupart que de se faire fermiers ou mercenaires sous la dépendance de ceux qui les dépouillaient, à moins de tomber dans la condition plus triste encore des πελάται, qui ressemblait fort à la servitude³. Les Lesbiens conservèrent le droit de cultiver leurs champs, en s'engageant à payer annuellement deux mines par chaque lot aux nouveaux propriétaires⁴, et maintinrent entre eux une espèce d'association communales⁵, tout en formant, bien entendu, une classe inférieure par rapport à celle des Clérouques et en restant vis-à-vis d'Athènes, dans la sujétion la plus étroite. Nulle part les Clérouques, bien qu'unis entre eux par un lien communal et faisant gérer par des mandataires leurs affaires locales, ne cessaient d'être citoyens d'Athènes, membres des tribus, des dèmes et des phratries, remplissant tous les devoirs⁶ et exerçant tous les droits civiques, comme s'ils n'avaient pas émigré⁷. Ils avaient aussi leurs tribunaux propres pour toutes les affaires considérables ; les juridictions locales n'étaient compétentes que dans les cas de moindre importance. Divers témoignages prouvent encore que l'on envoyait d'Athènes des prêtres et des fonctionnaires civils, que les résolutions prises dans ces assemblées devaient être sanctionnées par la métropole et que souvent des Épimélètes athéniens venaient voir ce qui se passait⁸. Naturellement ces mesures n'étaient pas réglées d'une manière absolue ; elles variaient suivant les lieux et les circonstances.

Pour les Clérouques des autres États, nous manquons de renseignements précis. Les Clérouques athéniennes durent être abolies après la bataille d'Ægospotamoi ; quelques-unes cependant furent rétablies, lorsqu'Athènes recouvra la

¹ Thucydide, V, c. 32 et 116 ; Diodore, XII, c. 76 ; Isocrate, *Panégyr.*, § 85 et 86.

² Thucydide, II, c. 27 ; Diodore, XII, c. 44.

³ Il n'est pas vraisemblable que le πελάτης dont parle Platon (*Euthyphron*, p. 4 c.) soit un travailleur libre, car on ne peut guère supposer que son patron, dans ce cas, ait eu le droit d'introduire l'action de meurtre (δική φόνου). Les expressions de Pollux (IV, c. 165) : ἔκτημόριοι οἱ πελάται παρά τοῖς Ἀττικοῖς autoriseraient à supposer qu'ils payaient la redevance dont il a été question dans le tome Ier de cet ouvrage ; mais cela est fort incertain.

⁴ Thucydide, III, c. 50.

⁵ Antiphon, *de Cæde Herodis*, § 77 ; voy. aussi les remarques de Mætzner sur ce passage, p. 236.

⁶ Sur l'exemption des liturgies dont jouissaient les Clérouques, et sur les tributs auxquels étaient astreintes quelques Clérouques, voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 704 et 565.

⁷ Un certain nombre d'entre eux conservaient en Attique leur résidence principale et affermaient les biens qu'ils possédaient au dehors ; d'autres habitaient alternativement l'un et l'autre pays ; voy. les notes d'Arnold sur Thucydide, III, c. 50.

⁸ Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 564 ; Bergk, dans la *Zeitschr. für die Alterthumsw.*, 1855, p. 166. Sur les stratèges et les hipparques envoyés d'Athènes à Lemnos, voy. A. Schæfer dans le *Jahrb. f. Philol.*, t. XVIII, p. 28 et 29, et Kirchhoff, *Zur Gesch. d. Att. Kleruch. auf Lemnos*, dans l'*Hermès*, t. I, p. 221.

prépondérance maritime, mais elles ne furent jamais aussi nombreuses que précédemment¹.

Il y a lieu encore, pour ne rien omettre d'important, de signaler des établissements à l'étranger, qui ne peuvent être considérés comme des colonies proprement dites ou *ἀποικίαι*. Il arriva souvent, en effet, que des commerçants s'installèrent hors de leur patrie d'une manière permanente. Lorsqu'ils étaient en petit nombre, ils vivaient à l'état de métèques, soumis aux conditions que devaient observer cette classe d'habitants ; si au contraire ils étaient en force, ils formaient des associations auxquelles le gouvernement local octroyait des privilèges plus ou moins étendus. A cette classe appartiennent les comptoirs fondés par les Ioniens dans l'Asie Mineure, par les Doriens et les Éoliens en Égypte, où le roi Amasis leur permit de se filer à Naucratis². On trouve également dans les villes grecques de semblables associations d'étrangers qui n'étaient pas confondus avec les métèques, et constituaient une communauté distincte et indépendante, tout en conservant leurs droits dans leur patrie³. Ce n'étaient pas seulement des Grecs qui jouissaient de ce privilège ; il s'étendait aussi à des populations barbares, notamment à des Phéniciens établis sur différents points de la Grèce⁴.

¹ Voy. A. Schæfer, *Demosthenes u. seine Zeit*, t. I, p. 30, 87 et 90.

² Hérodote, II, c. 178.

³ C'est sans doute à une colonie de ce genre qu'appartenait l'Athénien devenu habitant de Milet dont il est question dans les *Adelphes* de Térence (acte IV, sc. v, v. 20), qui est appelé quelques vers plus bas Milesius et veut néanmoins aller chercher à Athènes l'héritage que lui a laissé une riche héritière. La même observation peut s'appliquer aux *κατοικοῦντες ἐν Ψυροῖς*, mentionnés dans le *Corpus Inscript. Græc.*, t. II, n° 2245, et aux *Ἱεραπύτνιοι κατοικοῦντες ἐν...*, *ibid.*, n° 2555.

⁴ Par exemple, les commerçants phéniciens cités dans le Corpus (n° 2271) qui forment une association religieuse (*θίασος*) consacrée à l'Héraklès phénicien. Nous devons ajouter cependant qu'un certain nombre des établissements fondés par les Phéniciens à une époque reculée doivent être considérés non comme des colonies, mais comme des factoreries.

CHAPITRE SEPTIÈME. — SYMMACHIE SPARTIATE.

On a vu plus haut¹ que les Spartiates étaient devenus l'État le plus considérable et le plus puissant du Péloponnèse, dont ils possédaient, après la conquête de la Messénie, toute la partie méridionale, formant environ les deux tiers de la presqu'île². Leurs efforts pour soumettre l'Arcadie et surtout Tégée échouèrent devant la résistance de cette ville. Ils comprirent d'ailleurs que l'accroissement de leur puissance n'était nullement subordonné à une extension de territoire, et conclurent avec les Tégéates un accommodement avantageux aux deux parties. Ils s'étaient auparavant entendus avec les Éléens, pour restaurer et régler en commun les jeux olympiques, et leur avaient donné, dans leurs luttes contre les Pisates et les Triphyliens, un appui dont eux-mêmes avaient profité pour exercer une influence prépondérante sur la partie occidentale du Péloponnèse et sur les districts de l'Arcadie confinant à l'Élide, entre lesquels n'existait aucune solidarité politique. - Les villes de l'Argolide trouvèrent également clans les Spartiates des alliés naturels qui les protégeaient contre les entreprises des Argiens, sans menacer leur indépendance. Enfin dans tous les États, le parti aristocratique et conservateur était attiré vers Sparte, dont la politique tendait à entraver le développement du principe démocratique, et à renverser les tyrannies qui, à la faveur de l'esprit révolutionnaire, avaient pu s'établir à Sicyone, à Corinthe et ailleurs.

Le traité de Sparte avec Tégée était gravé sur une colonne élevée au bord de l'Alphée, sur la limite des deux États³. Une des dispositions portait que les Tégéates ne pourraient être recherchés pour laconisme, c'est-à-dire pour leurs intelligences avec Sparte ; en d'autres termes il était constaté que le parti spartiate avait une existence légale à Tégée. Nous ne connaissons ni la date ni la teneur des traités que Sparte put conclure avec d'autres états ; tout ce que nous savons, c'est que, depuis le milieu du VI^e siècle ou à peu près, Sparte fut décidément placée à la tête de la confédération, à laquelle se rallièrent successivement toutes les cités doriennes de la péninsule, excepté Argos, mais y compris l'île d'Ægine, la ville d'Hermione fondée par les Dryopes, Tégée et la plus grande partie de l'Arcadie, l'Élide, en y joignant la Pisatide et la Triphylie, enfin la ville dorienne de Mégare, dans la partie septentrionale de l'Isthme.

Lorsque les circonstances l'exigeaient, les Spartiates de leur propre mouvement, quelquefois aussi sur la demande des confédérés, les convoquaient à des conférences qui avaient lieu à Sparte le plus souvent, mais accidentellement en d'autres lieux, par exemple à Olympie⁴. Chaque état se faisait représenter par ses délégués. Le droit de suffrage était le même pour tous⁵. Les décisions de la majorité s'imposaient à la minorité ; on réservait cependant les cas de force majeure qui pouvaient survenir du fait des dieux et des héros⁶, clause qui, bien qu'inspirée par un sentiment religieux, fut quelquefois alléguée comme prétexte pour échapper aux engagements pris. Parmi les objets qui motivaient la convocation des associés sont désignées les expéditions militaires, les traités de

¹ Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, Troisième section, Chapitre I, § 13, Politique de Sparte.

² Thucydide, I, c. 10.

³ Plutarque, *Quæst. Græcæ*, c. 5 ; *Quæst. Rom.*, c. 52.

⁴ Thucydide, I, c. 67 ; III, c. 8.

⁵ *Id.*, I, c. 125, 141, et V, 30.

⁶ *Id.*, V, c. 30.

paix et autres conventions¹. Il arriva bien aussi que Sparte réclama le concours de ses alliés pour des guerres sur lesquelles ils n'avaient pas été consultés, et qu'ils se rendirent à l'appel², mais alors elle s'exposait à ce qu'ils se retirassent, si l'entreprise ne leur paraissait pas conforme à l'équité, leur abandon ne pouvait pas être taxé de forfaiture. Lorsque, au contraire, il y avait désertion avant la fin d'une guerre résolue en commun, Sparte avait le droit d'imposer une amende à l'allié infidèle ; quelquefois même cette clause figure expressément au traité³. Une guerre générale ne pouvait être votée sans que les délégués à qui était dévolue la présidence eussent fait un rapport circonstancié sur les causes qui la rendaient nécessaire. Sparte n'était pas tenue de se laisser entraîner à une guerre qu'elle désapprouvait, cette guerre eût-elle même réuni l'unanimité des autres suffrages⁴ ; mais dans ce cas les alliés étaient libres de la faire à leurs risques et périls, de même que Sparte pouvait engager des hostilités pour son seul compte ou avec le concours de telle ou telle cite. Lorsque la conférence se réunissait à Sparte, comme c'était l'usage⁵, les débats avaient lieu devant l'assemblée générale des Spartiates, et en l'absence des délégués étrangers auxquels on se contentait d'en transmettre le résultat. Les contingents en hommes et en vaisseaux, à la charge de chaque nation, étaient établis par les traités, mais aux Spartiates restait le soin de décider si, étant données les nécessités présentes, ce contingent devait être fourni en tout ou en partie⁶. On fixait aussi les contributions dont chaque état était passible. Il n'y avait pas de subsides permanents⁷, ni de caisse spéciale pour les réunir. Le chef de l'armée fédérale était au choix des Spartiates qui désignaient un de leurs rois ou quelque autre capitaine. Ils nommaient aussi les officiers chargés de commander les différents corps (ξεναγοί)⁸. Il en était de même des juges à qui étaient déferées en campagne les affaires contentieuses (ἐλλαιοδῖαι)⁹. Quand on en venait aux mains, les Tégéates avaient, en vertu des traités, leur place marquée à l'aile gauche¹⁰. Pour toutes les affaires intérieures les σύμμαχοι reprenaient leur autonomie, et si Sparte exerçait sur eux quelque influence, comme cela sans doute se présenta souvent, elle ne le devait qu'à sa prépondérance reconnue. Les conflits entre membres de la confédération étaient apaisés par les voies légales, sans qu'il y eût cependant une juridiction spécialement instituée à cet effet ; les parties avaient la ressource de s'entendre sur le choix d'un tribunal arbitral¹¹.

Comme chef de la ligue, Sparte était à bon droit réputée la première des cités grecques, et tenue, en raison de cette suprématie, à prendre en main les intérêts

¹ *Id.*, I, c. 67 et suiv., Xénophon, *Hellen.*, II, c. 2, § 19, V, 2, § 11, 20 et 21 ; V, 3, § 3.

² Hérodote, V, c. 75 ; Thucydide, V, c. 51.

³ Xénophon, *Hellen.*, V, c. 2, § 22.

⁴ Cela résulte clairement des débats rapportés par Thucydide, V, c. 67 et suiv.

⁵ Suivant Ulrichs (*Neues Rhein. Museum*, t. VI, 1847, p. 204), l'emplacement appelé Hellénion, voisin de l'Agora, et dont Pausanias (III, c. 12, 4 5) explique le nom de deux manières différentes, était probablement le lieu choisi pour les réunions des confédérés.

⁶ Thucydide, II, c. 10 ; III, 16 ; VII, 18.

⁷ Thucydide, II, c. 10 ; Diodore, XIV, c. 17 ; voy. aussi Thucydide, I, c. 19 et 141. On s'aperçoit facilement avec un peu de réflexion qu'il n'y a aucune conclusion à tirer des passages de Plutarque (*Aristide*, c. 24 ; *Apophth. Lacon. Archidaim*, n° 7), et de Strabon (VIII, p. 355 éd. Casaub.), cités à l'appui de l'opinion contraire.

⁸ Xénophon, *Hellen.*, V, c. 1, § 33, et 2, § 7 ; VII, 2, § 3, et III, 5, § 7.

⁹ Xénophon, *de Republ. Lacedæm.*, c. 13, § 11 ; voy. aussi les remarques de Haase sur ce passage, p. 238.

¹⁰ Hérodote, IX, c. 26.

¹¹ Thucydide, V, c. 79.

de la nation entière. Lorsque les Æginètes firent hommage aux ambassadeurs de Darius du feu et de l'eau, les Athéniens les accusèrent devant les Spartiates¹, et quand l'imminence du danger fit sentir la nécessité d'unir tous les efforts vers un but commun, il fut entendu universellement que les Spartiates étaient l'âme de la résistance. Les Athéniens eux-mêmes, renonçant à se prévaloir de leur puissante maritime, s'effacèrent devant leurs rivaux². En dehors des Spartiates et des alliés qu'avait fournis le Péloponnèse, la troupe que Léonidas conduisit aux Thermopyles était composée de Thespiens, de Thébains, de Locriens et de Phocidiens³. Aux combats d'Artémision et de Salamine, les Æginètes et les Mégariens étaient soutenus surtout par les Athéniens, mais aussi par les Ambraciotes et les Leucadiens d'Acarnanie, les Chalcidiens et les Érétriens d'Eubée, ainsi que par un grand nombre d'insulaires, sans compter les Crotoniates et les Italiotes⁴. Sur le piédestal d'une statue élevée à Olympie, en l'honneur de Zeus, par les confédérés qui avaient combattu à Platée, étaient inscrits les noms des peuples qui avaient eu part à la victoire. On y voyait mentionnés les Spartiates, les Athéniens, les Corinthiens, les Sicyoniens, les Æginètes, les Mégariens, les Épidauriens, les Tégéates, les Orchoméniens d'Arcadie, les habitants de Phlionte, de Trézène, d'Hermioné, de Tirynthe, de Platée, des îles de Délos et de Mélos, les Ambraciotes, les Ténien, les Lépréates, les habitants de Naxos et de Cythnos, les Styriens d'Eubée, les Éléens, les Potidéates, les Anactoriens, les Chalcidiens⁵. Ces populations représentaient la plus grande partie, mais non la totalité des cités grecques, dont un nombre assez considérable, car elles avaient fourni environ 15.000 hommes⁶, combattaient dans les rangs des ennemis, les unes parce que leur territoire était envahi, d'autres pour des motifs moins avouables. Ainsi les Thébains s'étaient dérobés, parce que les oligarques qui avaient alors le dessus aimaient mieux se soumettre au joug que de soutenir la lutte, et les Argiens, qui n'avaient pas abjuré leurs vieilles haines contre les Spartiates, préféraient mourir plutôt que de combattre avec eux et sous eux. Les relations de Sparte avec ses nouveaux associés n'étaient naturellement pas les mêmes que celles qu'elle entretenait avec son ancienne symmachie. Les nouveaux adhérents ne s'étaient unis qu'en vue de repousser l'invasion des Perses, mais après la victoire de Platée, il ne suffit plus à la Grèce de défendre son propre territoire ; elle prétendit à délivrer les populations grecques de l'Asie. Si l'on en croit un témoignage qui, à la vérité, n'est pas parfaitement authentique⁷, Pausanias et Aristide auraient fait passer un décret en vertu duquel une armée fédérale devait être composée en permanence de dix mille fantassins et de mille cavaliers, soutenus par une flotte de cent vaisseaux. Il était convenu que des délégués se réuniraient à Platée pour discuter les intérêts généraux, qu'une fête annuelle, les éleuthéries, serait célébrée dans le même lieu en l'honneur de Zeus libérateur, que tous les quatre ans une fête plus solennelle ramènerait des jeux institués suivant le programme des jeux olympiques, qu'en récompense de la part glorieuse prise par les Platéens à la lutte nationale, leur autonomie serait garantie et qu'une ligue défensive serait organisée pour les protéger contre toute agression injuste.

¹ Hérodote, VI, c. 49 et 50.

² Hérodote, VIII, c. 3.

³ Hérodote, VII, c. 202 et 203.

⁴ Hérodote, VIII, 43-48.

⁵ Pausanias, V, c. 23, § 1 et 2.

⁶ Cette énumération paraît n'être ni complète ni parfaitement exacte, mais ce n'est pas ici le lieu de la discuter ; voy. à ce sujet Frick, dans le *Jahrb. für Philologie*, t. LXXXV, p. 451 et suiv.

⁷ Plutarque, Aristide, c. 18 et 21 ; voy. aussi Müller, *Prolegom. zur Mythol.*, p. 411.

L'histoire nous apprend combien cette dernière clause fut mal observée. La fête annuelle des éleuthéries fut célébrée longtemps encore¹, mais nulle part il n'y a trace des conférences qui devaient avoir lieu à Platée. Nous voyons au contraire que les assemblées fédérales, qui jusqu'à la bataille de Salamine s'étaient tenues dans l'Isthme, furent plus tard convoquées à Sparte. En revanche, les Spartiates, après avoir eu, au début de la seconde guerre médique, la direction des opérations militaires, en furent bientôt dépossédés, par suite surtout des mécontentements que l'attitude de Pausanias souleva parmi les Grecs insulaires. Ces populations refusèrent de suivre plus longtemps les Spartiates et reconnurent l'autorité des Athéniens, ce que les Spartiates souffrirent, faute de pouvoir l'empêcher. Il faut avouer d'ailleurs que, sans même compter Pausanias, la conduite des Spartiates dans les guerres médiques ne fut pas pour leur concilier la sympathie des fédérés, et que, à côté de leur politique timide et égoïste, le dévouement des Athéniens à la chose publique les recommandait justement comme les plus dignes de prendre en main la direction des affaires². Ainsi fut dissoute cette grande association. Les Spartiates conservèrent leurs alliés du Péloponnèse ; les Athéniens attirèrent à eux les habitants des îles et des villes riveraines soustraites à la domination persane. Cependant une alliance subsista ; entre Athènes et Sparte jusqu'à la troisième guerre de Messénie, durant laquelle Athènes, blessée des procédés de sa rivale, rompit avec elle et fit cause commune avec les Argiens³. Dès lors deux partis sont en présence : celui de Sparte et celui d'Athènes. La plus grande partie des États prend fait et cause pour l'une ou pour l'autre, et la même opposition se retrouve à l'intérieur de chaque cité. Un petit nombre d'entre elles seulement essayèrent de garder la neutralité et s'appliquèrent, suivant les circonstances, à se porter tantôt d'un côté tantôt de l'autre.

¹ Pausanias, IX, c. 2, § 4.

² Voy. chez Thucydide (I, c. 73 et 74) les discours dans lesquels les députés athéniens résument avec vérité les services rendus par leur patrie à la cause de la Grèce, et comp. Hérodote, VII, c. 139 et IX, 7 et 8.

³ Thucydide, I, c. 102.

CHAPITRE HUITIÈME. — SYMMACHIE ATHÉNIENNE.

La confédération instituée sous l'hégémonie d'Athènes prit en quelques années une extension considérable ; à quelques exceptions près, toutes les îles et les villes riveraines de la mer Égée y accédèrent, les unes de leur propre mouvement, les autres par contrainte. Quelques États du continent, Mégare, Trézène, l'Achaïe et, dans la mer Ionienne, les îles de Corcyre, de Céphallénie et de Zacynthos se rapprochèrent aussi d'Athènes, mais ces alliances passagères créèrent des relations essentiellement différentes de celles que produisait la symmachie. Placée à la tête d'une ligue aussi importante. Athènes dut se regarder sans vanité comme le premier état de la Grèce et se croire appelée, plus encore que Sparte, à prendre dans les occasions graves la direction des affaires helléniques. La conscience de cette vocation se révèle dans le plan arrêté par Périclès : lorsque Périclès, dit Plutarque¹, vit la jalousie que les progrès de la puissance athénienne faisaient naître chez les Spartiates, il crut devoir placer sous les yeux de ses concitoyens la tâche qu'ils avaient à remplir, et la place qu'ils devaient tenir dans la Grèce. A cet effet, il résolut d'inviter tous les États grecs, grands et petits, européens et asiatiques, à envoyer des députés pour délibérer à Athènes sur la reconstruction des temples brûlés par les barbares, sur les sacrifices promis aux dieux durant la guerre pour le salut de la patrie, enfin sur les mesures à prendre afin d'assurer la mer Égée contre les entreprises des pirates. Les invitations furent envoyées en effet, non seulement aux états confédérés, mais à toutes les cités grecques ; cependant la conférence ne se réunit pas. L'obstacle vint surtout du refus que Sparte et ses alliés du Péloponnèse firent d'y prendre part et des efforts qu'ils tentèrent pour en détourner les autres États. On peut regretter la mauvaise réussite d'un projet qui avait chance de rattacher entre eux les membres épars de la nationalité grecque ; il n'y a pas lieu d'en être surpris. Bien que Plutarque n'indique pas à quel moment fut conçu le plan de Périclès, tout fait supposer qu'il suivit de près la glorieuse victoire remportée par les Grecs sur l'ennemi héréditaire aux bords de l'Eurymédon et les négociations qui ont donné prétexte à la tradition plus que douteuse de la paix conclue par Cimon, lorsqu'était récent encore le souvenir de cette action commune de la Grèce unie pour combattre et pour traiter. Périclès, jeune et ouvert à l'espérance, put se flatter de mener à bien une entreprise dont l'impossibilité l'eut frappé lui-même plus tard². Les Athéniens firent promptement l'expérience que tels de leurs alliés dont l'intérêt devait garantir la fidélité ne demandaient, le péril une fois passé, qu'à s'affranchir de leurs obligations fédérales. C'est ce que tenta de faire Naxos dès l'an 166 ; d'autres populations suivirent cet exemple, et la violence fut nécessaire pour les retenir. Ainsi ce qui d'abord était une libre association de confédérés égaux en droit, sous l'hégémonie d'une puissance dirigeante, devint avec le temps une sujétion

¹ Plutarque, *Périclès*, c. 17.

² Je ne puis tomber d'accord avec Grote (*Histoire de la Grèce*, t. VIII, p. 31), suivant lequel ce plan aurait été conçu immédiatement après la trêve de Trente ans, c'est-à-dire en 445. Aux raisons citées plus haut on peut ajouter que Plutarque en fait mention avant l'expédition de Tolmidès et autres événements qui avaient précédé la trêve, bien qu'à vrai dire il n'y ait pas de conséquence certaine à tirer de cet argument, étant donnée la méthode de Plutarque qui ne s'astreint pas à suivre un ordre chronologique rigoureux ; mais les mots ἀρχομένων δὲ ἀχθεσθαι Λακεδαιμονίων τῆ αὐξήσει τῶν Ἀθηναίων semblent indiquer des événements antérieurs, car il y avait longtemps en 445 que l'accroissement d'Athènes avait porté ombrage à Lacédémone.

imposée par la force. Au début, en effet, tous les associés jouissaient de leur autonomie ; les intérêts généraux étaient discutés dans des conférences auxquelles chaque nation envoyait des délégués, et qui se réunissaient suivant le besoin, sur la convocation de la Présidence, car il n'y avait pas de conseil permanent¹. Le rendez-vous était à Délos, où était conservée aussi la caisse fédérale. Les contingents en hommes et en vaisseaux, ainsi que les subsides que chaque état devait verser dans la caisse commune, étaient arrêtés après un complet accord suivant le tableau dressé par Aristide. Il est vraisemblable aussi qu'un tribunal fédéral avait été institué pour juger les différends entre un état et un autre, et entre les citoyens des divers États². Mais ces relations se modifièrent bientôt, lorsque quelques-uns des alliés furent asservis pour avoir voulu se détacher de la ligue, et que d'autres s'exonérèrent du contingent qu'ils devaient fournir à la flotte par le paiement d'une somme d'argent³. C'était se désarmer eux-mêmes, et les Athéniens en devinrent plus puissants. Ils ne perdirent pas de temps pour transporter de Délos dans Athènes la caisse commune, dont les gardiens d'ailleurs paraissent avoir toujours été désignés par eux⁴, et dès lors ils disposèrent des fonds comme ils l'entendirent, sans consulter leurs alliés. A quel moment précis se produisirent ces changements, on ne peut le dire⁵ ; mais il est certain que les contributions et les contingents à la charge du plus grand nombre des alliés, sinon de tous, étaient fixés par les seuls Athéniens. La preuve en est qu'à certains d'entre eux sont appliquées, dans des inscriptions datant des années 432-419⁶, par conséquent de la guerre du Péloponnèse, les expressions *αὐτοὶ ταξάμενοι*, d'où il ressort clairement que les Athéniens leur laissaient par exception le droit de se taxer eux-mêmes, sous la réserve naturellement de surveiller l'exercice de ce privilège et d'intervenir s'il y avait lieu. D'autres sont qualifiés *ἀτακτοί*, c'est-à-dire qu'ils n'étaient soumis à aucun tribut volontaire ou imposé ; et qu'ils payaient chaque fois ce qui était reconnu équitable⁷. Le budget des tributs à prélever était ordinairement établi pour quatre ans⁸. Les alliés devaient s'acquitter au printemps. S'ils différaient, ou si les Athéniens jugeaient nécessaire de devancer l'échéance, des percepteurs (*ἀργυρολόγοι* ou *ἐκλογεῖς*) appuyés quelquefois par la force armée, allaient hâter les versements. Il arriva aussi que des contributions supplémentaires furent exigées⁹. La somme totale qui d'abord n'était, d'après l'état dressé par Aristide, que de quatre cent soixante talents, s'éleva, en partie à la suite d'accessions nouvelles, en partie par l'accroissement des redevances, à six cents, douze cents, et jusqu'à treize cents talents¹⁰. En 413 (Olymp. XCI, 4), les Athéniens substituèrent aux contributions en usage jusque-là un impôt du vingtième sur les

¹ Thucydide, I, c. 97. Voy. Bœckh, *Staatshaush. der Athen.*, t. II, p. 593.

² C'est l'opinion de Grote (t. VII, p. 274 et suiv.), à laquelle je me suis rangé dans l'écrit intitulé *Verfassungs-Gesch. v. Athen* ; voy. aussi Curtius, *Hist. Grecque*, t. II, p. 496. Mais il faut bien reconnaître que les preuves manquent, et que toutes les conjectures sont libres ; voy. U. Kœhler, *zur Gesch. d. Delisch-att. Bundes*, dans les *Abhandl. der Berl. Akad.*, 1869, p. 90.

³ Thucydide, I, c. 99 ; Plutarque, *Cimon*, c. 2 ; voy. aussi Meier, *Opusc.*, t. I, p. 205, où est exprimée cette opinion fort juste que les contributions des villes fédérées n'avaient rien d'excessif.

⁴ Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 241.

⁵ Cela n'arriva vraisemblablement pas du vivant d'Aristide, comme le dit Plutarque (*Arist.*, 25), mais quand il était déjà mort, c'est-à-dire après 468, et après la défection de Naxos, la date généralement adoptée est l'année 469 (Olymp. 79, 4).

⁶ Ces documents épigraphiques ont été publiés et expliqués par Bœckh, dans le second tome du livre ci-dessus.

⁷ Voy. Bœckh, *ibid.*, t. II, p. 611.

⁸ Voy. Bœckh, *ibid.*, t. I, p. 526, et t. II, p. 585.

⁹ Voy. Bœckh, *ibid.*, t. II, p. 582 et 634.

¹⁰ Voy. Bœckh, *ibid.*, t. I, p. 526.

importations et les exportations par mer, qu'ils espéraient devoir être plus productif ; mais cette mesure ne fut pas longtemps en vigueur¹. De tous les états composant la symmachie athénienne, Chios et Lesbos, auxquels se joignit Méthymne, après la chute de Mytilène, furent les seuls qui persistèrent à s'acquitter en hommes et en navires et conservèrent au moins en apparence l'ancienne égalité des droits². Les autres, qui n'étaient plus, à vrai dire, que des états tributaires, sont partagés en cinq classes, clans les documents qui nous restent : la première comprenait les villes d'Ionie, parmi lesquelles doivent être comptées aussi les villes éoliennes qui bordaient le rivage, et les îles d'Icare et de Léros ; la seconde, les bords de l'Hellespont ; la troisième, les villes de Thrace ; la quatrième, les côtes de la Carie, en y joignant les îles de Cos, de Rhodes et quelques autres ; la cinquième enfin le reste des îles³. Si l'on en croyait les exagérations d'Aristophane, le nombre de ces diverses cités n'aurait pas été inférieur à mille⁴. Les listes incomplètes qui sont parvenues jusqu'à nous contiennent trois cent cinquante noms. On sait qu'Ægine payait soixante talents, ainsi que Thasos, que Byzance en payait de seize à trente, Abdère de vingt à trente, Milet de dix à vingt⁵.

Les historiens attestent que les, comptes d'Aristide, d'après lesquels le produit total ne dépassait pas quatre cent soixante talents, avaient obtenu l'approbation de toutes les parties intéressées⁶. Cette contribution en effet n'était pas trop lourde, et ne le devint même pas lorsqu'elle atteignit six cents talents, car cette augmentation était moins due à l'aggravation de l'impôt qu'au paiement en espèces des navires qui d'abord devaient être fournis en nature, et au nombre croissant des confédérés. La somme fut portée à mille deux cents et à mille trois cents talents, durant la guerre du Péloponnèse, qui naturellement exigeait des sacrifices considérables ; mais jusque-là les alliés n'avaient pas eu de raisons de se plaindre : les Athéniens remplissant l'obligation qu'ils avaient assumée de protéger la ligue contre l'envahissement des Perses, de purger la mer Égée des pirates, d'assurer la liberté du commerce et d'augmenter le bien-être général. Lorsqu'on reprochait à Périclès d'employer une partie de l'argent à orner la Ville ou à récompenser ses concitoyens des services rendus à la ligue dont elle était la tête dirigeante, il pouvait avec raison répondre que les alliés n'avaient pas le droit de demander des comptes, puisque Athènes combattait pour eux et soutenait seule les efforts des barbares, sans qu'ils eussent fourni un navire, un cheval ou un soldat⁷. La confédération leur offrait encore cet avantage que, livrés entre eux à d'éternelles dissensions, ils pouvaient du moins par son entremise échapper à une rupture ouverte et dénouer leurs querelles pacifiquement et légalement. Bien qu'on ne puisse dire en effet combien de temps dura la juridiction fédérale signalée plus haut, ni même si elle a sûrement existé, il est incontestable qu'Athènes en pareil cas intervenait comme arbitre, et que les alliés furent bien rarement dans la nécessité de recourir aux armes⁸. Si donc quelques-uns de ces états se plaindrent d'Athènes, longtemps même avant la guerre du Péloponnèse, il n'est pas du tout avère qu'ils eussent des raisons de le,

¹ Voy. Bœckh, *ibid.*, t. I, p. 440.

² Thucydide, III, c. 11.

³ Tel est l'ordre adopté par Kœhler, *zur Gesch. d. Delisch-att. Bundes*, p. 124.

⁴ Aristophane, *Vespæ*, v. 707.

⁵ Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, p. 631.

⁶ Diodore, XI, c. 47 ; Plutarque, *Aristide*, c. 24.

⁷ Plutarque, *Périclès*, c. 12.

⁸ Comme par exemple les Samiens et les Milésiens, en 440 ; voy. Thucydide, I, c. 115.

faire. Leurs récriminations prouvent seulement que leur part de contributions et les atteintes portées à leur indépendance par l'hégémonie d'Athènes ne leur paraissaient pas en rapport avec les avantages qu'ils en tiraient. Athènes était en droit de considérer leur défection comme une trahison envers les intérêts généraux de la Grèce, de les ramener dans le devoir par la force et de les réduire à une condition plus dépendante, ce qui ne pouvait se faire sans entreprendre sur leur constitution intérieure et sans s'immiscer dans, leur gouvernement. Chez les populations soumises au régime oligarchique ou aristocratique, ce furent naturellement les privilégiés qui souffrirent le plus de ces changements et qui, les premiers, s'éloignèrent des Athéniens pour se rapprocher d'autant des Spartiates. Par cela même, il était dans la force des choses qu'Athènes s'appliquât à renforcer l'élément démocratique. Les limites imposées aux juridictions locales qui ne pouvaient connaître que des affaires secondaires, tandis que les affaires d'importance étaient déférées aux tribunaux athéniens, furent une application de la même politique¹. Athènes se proposait un seul but : couper court aux manifestations de l'esprit de parti auxquelles les procès fournissaient prétexte ; les mécontents l'accusèrent de vouloir grossir ses revenus, en faisant main basse sur les frais de justice.

A mesure que la puissance croissante d'Athènes inspirait plus de jalousie à Sparte et à la symmachie spartiate, en particulier à Corinthe, et que, de part et d'autre, les rapports se tendaient de plus en plus, les occasions de dissensions intestines devinrent aussi plus fréquentes dans la symmachie athénienne. Un grand nombre des alliés d'Athènes se rattachaient à ses adversaires par une commune origine, et leur étaient attachés au fond du cœur. Quelques-uns même étaient, vis-à-vis de la, ligué opposée, dans les relations de colonie à métropole, et partout, on l'a vu déjà, les partisans du régime aristocratique inclinaient vers les Spartiates. Lorsque la guerre finit par éclater entre les deux puissances rivales, tous les motifs de division doublèrent d'intensité. Les hostilités d'ailleurs forçaient d'imposer aux confédérés de nouveaux sacrifices, d'autant plus mal venus que la plupart de ceux dont on les exigeait étaient médiocrement disposés pour la cause qu'ils devaient soutenir, ou la considéraient du moins comme leur étant étrangère. Les Athéniens furent donc forcés d'exercer une surveillance plus sévère pour prévenir les défections : de là des rigueurs qui provoquèrent un redoublement de plaintes. La plus impopulaire fut l'inquisition que les Athéniens établirent à l'aide d'agents de police (φύλκες, ἐπίσκοποι) et même par des espions secrets (κρυπτοί)². Quand le désastre de Sicile eut porté à la puissance d'Athènes un coup irréparable, les anciens alliés de cette ville se trouvèrent donc tous préparés à écouter la voix des Spartiates qui s'annonçaient à eux comme des libérateurs. Athènes dès lors ne dut plus compter que sur la fidélité de ceux qu'elle pouvait maintenir par la force dans sa dépendance. La bataille d'Ægospotamoi termina cette longue lutte, à laquelle on eut pu, dans l'intérêt de la Grèce, souhaiter un autre dénouement. Athènes fut contrainte d'accéder à la symmachie spartiate, mais on reconnut bientôt que les confédérés avaient plus perdu que gagné à ce changement d'hégémonie. Ils avaient compté sur la suppression ou du moins sur l'allègement des contributions, et ils durent payer aux Spartiates tout autant qu'aux Athéniens³. Ils avaient rêvé l'indépendance et l'autonomie, et Lysandre remplaça partout les constitutions libres par une

¹ Voy. Meier et Schoemann, *der Att. Process*, p. 777 à suiv.

² Voy. Harpocraton, s. v. ἐπίσκοπος et φύλαξ ; cf. le Schol. d'Aristophane, *Aves*, v. 1022 ; *Lexic. Seguer.*, p. 273.

³ D'après Diodore (XIV, c. 1.0), plus de 1.000 talents chaque année.

oligarchie d'autant ; plus oppressive que l'autorité était dévolue, non aux hommes les plus considérables par leur naissance ou leur mérite, mais aux partisans les plus zélés du vainqueur¹. Généralement un collège de dix membres ou décadarchie était placé à la tête de l'État, sous la protection d'une garnison spartiate, commandée par un Harmoste, et se livrait à d'intolérables violences. Tant que les confédérés avaient été soumis au protectorat ou, si l'on veut, à la domination d'Athènes, ils avaient échappé du moins à celles des Barbares² ; mais les Spartiates n'avaient pas eu honte, avant leur victoire, d'acheter l'appui du Grand-Roi, en lui livrant les Grecs de l'Asie³. Plus tard, à la chute des maîtres imposés par Lysandre, les confédérés furent traités d'une manière plus libérale ; des efforts même furent tentés pour garantir les villes de l'Asie contre les entreprises des Perses, si bien que les récents alliés devinrent ennemis, et cependant on ne tarda pas à connaître combien en réalité l'indépendance de ces villes tenait peu au cœur des Spartiates. Vaincus à la hauteur de Cnide par Conon qui, bien qu'Athénien, était alors au service (les Perses, et convaincus qu'ils ne pouvaient maintenir leur supériorité sur mer, ils cédèrent aux exigences d'Artaxerxès, pour ne pas aider au relèvement d'Athènes qui commençait à réparer ses pertes et rattachait à elle un certain nombre de ses alliés. Le traité conclu par Antalcidas, en 387, portait que les villes d'Asie, ainsi que les îles de Clazomène⁴ et de Chypre resteraient soumises au Roi, et que les autres cités grecques, grandes ou petites, conserveraient leur autonomie, à l'exception de Lemnos, de Scyros et d'Imbros, dont la possession fut laissée aux Athéniens. Les signataires de la paix, c'est-à-dire le roi de Perse et Sparte, redevenue son alliée, devaient combattre ceux qui la rejetteraient, sur terre et sur mer, avec l'argent et avec les armes⁵. Les Athéniens adhérèrent à cet accord, parce qu'ils ne se sentaient pas en mesure de le rompre ; ils réussirent toutefois à empêcher de nouveaux empiètements de la part des Perses et assurèrent la liberté des îles et celle de la mer. Peu de temps en effet leur avait suffi pour réunir autour d'eux une nouvelle confédération, organisée sur le modèle de la première, telle qu'elle était au début, et qui bientôt embrassa une partie des villes riveraines de l'Asie. Les alliés conservèrent leur indépendance ; on institua un conseil fédéral, dont le siège était à Athènes ; les mêmes droits étaient dévolus à tous les états qui envoyaient des députés (*συνέδρους*)⁶, abstraction faite de leur importance ; les redevances à verser dans la caisse fédérale et qui n'étaient plus désignées par le nom odieux de tributs (*φοροί*), mais par celui de cotisations (*συντάξεις*) furent réparties équitablement, et pour rassurer les alliés contre la crainte de revoir les mauvais procédés d'autrefois, les Athéniens promirent qu'il ne serait plus fondé de nouvelles Clérouquies, et qu'aucun d'eux ne pourrait acquérir de propriété foncière sur le territoire de la fédération, en dehors de l'Attique⁷ ; il faut croire toutefois que Lemnos, Scyros et Imbros étaient exceptées de cette interdiction. Les anciennes Hellénotamies ne furent pas rétablies ; il est vrai que les

¹ Plutarque, *Lysandre*, c. 13.

² Le roi de Perse considérait toujours les villes de l'Asie Mineure comme tributaires, et rendait ses Satrapes responsables des tributs, mais les Athéniens réussirent à en empêcher le recouvrement ; voy. Thucydide, VIII, c. 5, et Böeckh, *Staatshaush.*, t. II, p. 662.

³ Thucydide, VIII, c. 18, 37, 58.

⁴ Clazomène était une île, jusqu'au moment où Alexandre la rattacha par une chaussée au continent ; voy. Strabon, I, p. 58, et Pausanias, VII, c. 3, § 5.

⁵ Xénophon, *Hellen.*, V, c. 11, § 31.

⁶ Diodore, XV, c. 28 ; Isocrate, *de Pace*, c. 11, § 29.

⁷ Cette condition n'est pas attestée seulement par Diodore, mais aussi par deux inscriptions découvertes il y a quelques années et publiées par Rangabé (*Antiq. Hellen.*, t. II, p. 40) et par Meier (*Comment. epigr.*) ; voy. aussi A. Schæfer, *Demosth. und seine Zeit.*, t. I, p. 26 et suiv.

cotisations des alliés furent administrées par des Stratèges athéniens¹. Il n'y a plus trace d'un tribunal fédéral, de même que plus tard fut abolie l'obligation imposée aux alliés de faire juger leurs différends à Athènes² ; mais rien de tout cela n'empêcha pas que l'indépendance se changeât vite en subordination. Faut-il en accuser uniquement l'esprit de domination des Athéniens, ou la cause n'en est-elle pas au moins pour moitié dans l'impossibilité d'établir un lien solide entre les parties contractantes autrement que par la contrainte ? Quoi qu'il en soit, les mécontentements furent aigris encore par les violences et les exactions que commirent envers les confédérés les chefs qui commandaient alors l'armée athénienne. L'armée en effet était surtout composée de mercenaires, et les généraux empêchés par le mauvais état des finances de nourrir et de solder leurs soldats, étaient souvent réduits à pressurer les alliés. — Le pacte nouveau avait à peine vingt ans d'existence³, lorsque, en 358, les îles de Chios, de Cos et de Rhodes s'en détachèrent, ainsi que la ville de Byzance, et après trois années d'une guerre entretenue par les secours des Perses, Athènes fut forcée de conclure la paix et de reconnaître l'indépendance des belligérants, auxquels s'étaient joints plusieurs autres populations. Le nombre des confédérés se trouva par là considérablement réduit. Il est difficile de désigner d'une manière précise ceux qui demeurèrent fidèles, d'autant plus que les circonstances amenèrent dans les relations de nombreuses vicissitudes. Peu de temps d'ailleurs après la guerre sociale, les Athéniens se trouvèrent en face d'un adversaire autrement dangereux que ne l'avaient été les Perses, de Philippe, qui mettant à profit avec autant d'énergie que d'habileté les faveurs de la fortune, les sentiments particularistes des petits états⁴ et les fautes de ses ennemis, leur infligea à Chéronée (338) une défaite qui anéantit décidément leur domination sur mer.

Sparte, après qu'elle avait été dépossédée de son hégémonie sur les cités maritimes, était restée néanmoins à la tête de la symmachie péloponnésienne, et s'était efforcée d'étendre sa puissance sur le continent, tentative à laquelle se rattache l'occupation par surprise de la citadelle thébaine, la Cadmée⁵. Les luttes dont cet acte fut le point de départ et la défaite que les Spartiates subirent à Leuctres porta à leur puissance une atteinte qui dut arrêter en eux toute pensée ambitieuse. Les efforts des Thébins pour remplir la place laissée vacante par Athènes, n'eurent pas de résultats qui méritent d'être mentionnés ici. Après la bataille de Chéronée, Philippe, au moment de passer en Perse, convoqua à Corinthe les représentants de tous les états grecs, régularisa leur situation respective et se fit nommer chef de l'armée à laquelle chacun d'eux devait fournir son contingent⁶. Mais sa mort, qui suivit de près, neutralisa ces préparatifs. Son fils reprit l'expédition à son compte et se fit conférer le titre de généralissime, d'abord par les Amphictyons réunis aux Thermopyles, puis par une assemblée générale à Corinthe⁷. Dès lors la Grèce asservie resta soumise à l'influence macédonienne, qui se fit sentir plus ou moins, suivant les alternatives

¹ Voy. A. Schæfer, *ibid.*, t. I, p. 29.

² Voy. A. Platen, *de Auctore libri de republ. Athen.*, Vratisl., 1843, p. 22, et Bœckh, *Staatshaush.*, t. p. 552.

³ A partir de l'archontat de Nausinikos, en 378 (Olymp. C, 3). Voy. aussi Diodore, XV, c. 28.

⁴ Le jugement qu'un écrivain aussi judicieux que Polybe a porté sur Démosthène (XVII, c. 14) prouve à quel point ce sentiment était enraciné chez les Grecs.

⁵ C'est à cette période que s'applique le jugement sévère porté par Herbst sur la politique de Sparte et sur la façon dont cette cité en usa vis-à-vis des villes confédérées ; voy. *Jahrb. für Philol.*, t. LXXVII, p. 704-725.

⁶ Diodore, XVI, c. 89.

⁷ Diodore, XVII, c. 4.

par lesquelles passa la fortune des successeurs d'Alexandre. Les anciennes cités qui s'étaient disputé l'empire de la Grèce, Athènes, Sparte, Thèbes, avaient disparu de la scène. Seuls les Éoliens et bientôt après les Achéens essayèrent encore de défendre ou de reconquérir leur liberté.

CHAPITRE NEUVIÈME. — LA LIGUE ÉTOLIENNE.

L'existence des Étoliens est à peine sensible durant les beaux temps de la Grèce. Homère cite cependant parmi les chefs réunis devant Troie leur roi. Thoas, fils d'Andræmon, qui conduisait les bandes de Pleuron, d'Olénos, de Pylène, de Chalcis, de Calydon ; et avant les temps de Troie, la chasse du sanglier que poursuivit Méléagre, le roi Cœnée et son autre fils Tydée, père de Diomède, avaient déjà fourni des sujets à la légende. Plus tard, les Étoliens apparaissent unis aux Doriens ; partant de Naupacte, ils traversent avec eux le golfe de Corinthe, pour aller chercher, sous la conduite d'Oxylos, une nouvelle patrie en Élide, auprès des Épéens, auxquels ils étaient unis par une origine commune, tandis que les Doriens s'établissaient dans les contrées orientales et méridionales du Péloponnèse. Ceux qui étaient restés en arrière se mêlent et se confondent par la suite avec les émigrants barbares, venus du nord à travers l'Épire. Parmi les races qui, à l'époque où nous sommes parvenus, occupaient la contrée connue sous le nom d'Étolie, à savoir les Apodotes, les Ophionéens, les Eurytanes, les derniers parlaient encore, du vivant de Thucydide, une langue difficile à comprendre pour les autres Grecs et les étonnaient surtout par l'habitude de manger de la chair crue, c'est-à-dire vraisemblablement fumée ou séchée au soleil¹. Le pays, rude et montagneux dans sa plus grande partie, offrait cependant, en approchant de la mer, des plaines étendues et fécondes, où l'on élevait d'excellents chevaux². Les mœurs des habitants étaient plus rudes encore que le pays. Quand depuis longtemps les autres populations grecques avaient cessé de porter des armes dans la vie journalière, les Étoliens étaient toujours armés³. Les brigandages sur terre et sur mer étaient à l'ordre du jour, et provoquaient à chaque instant des querelles avec les voisins, en particulier avec les Acarnaniens. Les Étoliens servaient souvent comme mercenaires⁴. Ils étaient étrangers aux adoucissements de la civilisation, bien qu'amis du luxe et jaloux de faire servir les arts de la Grèce à la décoration de leurs demeures, ainsi qu'à celle de leurs temples et de leurs fêtes religieuses⁵. Leur constitution était démocratique ; les Agréens, qui étaient restés en pouvoir de roi pendant la guerre du Péloponnèse⁶, n'avaient pas encore été annexés aux Étoliens⁷. Il exista sans doute de bonne heure en Étolie une association des différents districts qui avaient pour centre religieux le temple d'Apollon à Thermon ou Therma, car Apollon était aussi le dieu par excellence de ces peuples, et l'on assurait que le mont Ortygia, situé dans leur pays, était bien son lieu de naissance ainsi que celui de sa sœur, et que ce nom avait passé de là à Délos et en d'autres lieux⁸. Les Étoliens avaient, grâce à la nature de leur sol, réussi à

¹ Thucydide, III, c. 94. Voy. cependant aussi Polybe, XVII, c. 5, § 8, et Tite-live, XXXII, c. 4, où les Apodotes, les Agréens et les Amphiloques sont désignés comme n'appartenant pas à la Grèce.

² Strabon, VIII, p. 388. Cet avantage avait permis aux Étoliens d'avoir une cavalerie bien montée ; voy. Tite-Live, XXXIII, c. 7, § 13 ; voy. aussi Kruse, *Hellas*, t. II, p. 189 et suiv.

³ Thucydide, I, c. 5.

⁴ Thucydide, VII, c. 578 ; Tite-Live, XXXI, c. 43, § 5.

⁵ Athénée, XII, p. 527. — Une inscription insérée au Corpus, n° 3046 montre que les troupes d'acteurs qui de la ville de Téos en particulier se répandaient dans tous les pays étaient bien accueillis chez les Étoliens.

⁶ Thucydide, III, c. 111.

⁷ Strabon, X, p. 449 et 465.

⁸ Schol. d'Apollonius, I, v. 419.

maintenir leur indépendance¹. Philippe jugea de son intérêt d'entretenir avec eux de bonnes relations, et peut-être est-ce à lui qu'ils durent leur entrée dans le conseil amphictyonique. Néanmoins, lorsque, après la journée de Chéronée, toute la Grèce dut se courber sous le joug macédonien, ils conservèrent leur fière attitude et s'efforcèrent de rallier autour d'eux tous les Grecs sensibles encore à la liberté. C'est là leur seul titre à notre sympathie. Nous sommes fort disposé à croire qu'ils déployèrent dans cette lutte des qualités plus élevées que ne les leur attribuent les récits malveillants de leurs adversaires, et surtout ceux de Polybe, fort suspect de partialité ; mais ils gardent toujours des traces de la grossièreté et de l'arapacité qui étaient le fond de leur caractère. La fédération qui, sous le nom de ligue étolienne, soutint quelque temps la lutte contre la Macédoine, ne comprenait pas seulement les populations voisines, les Locriens, les Phocidiens, les Acarnaniens, et un certain nombre des habitants de la Thessalie ; elle s'étendait aussi aux îles de la mer Ionienne et, dans le Péloponnèse, à la Messénie et à une partie de l'Arcadie. L'île de Céos dans la mer Égée et plusieurs des villes qui bordaient les rivages de l'Asie-Mineure, telles que Chalcédoine et Kios, s'y rattachèrent même passagèrement, ainsi que Lysimachia, sur la côte de Thrace². L'association s'élargit ou se resserra, suivant les succès ou les revers dont nous n'avons pas à faire le récit. Nous ne sommes pas en mesure de dire si tous les confédérés pouvaient faire valoir les mêmes droits, ou si quelques-uns d'entre eux n'étaient pas des subordonnés plutôt que des associés. Les Étoliens formaient sans aucun doute le noyau de la ligue ; c'étaient eux qui l'avaient organisée et qui la maintenaient. En qualité de peuple exclusivement militaire, ils composaient la majeure partie de l'armée fédérale et de beaucoup la plus aguerrie. Bien que plusieurs états aient été rattachés à la ligue étolienne par des moyens violents³, les historiens la désignent toujours sous le nom de *συμπολιτεία*, qui suppose l'égalité des droits. De même, l'expression *συμπολιτεῖν εἰς τὸ Αἰτωλικόν*⁴ indique simplement que tous les peuples incorporés ont aliéné par là même une partie de leur indépendance, et ont cessé de former des états isolés, ce que confirme le nom général d'Étoliens, appliqué indistinctement à tous les membres de la ligue ; aussi avaient-ils abdiqué toute initiative en fait de politique étrangère. Aucune cité ne pouvait séparément déclarer la guerre, faire la paix ou conclure des alliances⁵ ; pour les affaires intérieures, au contraire, l'indépendance était complète. Une commission de Nomographes fut instituée un jour pour réparer le désordre des finances qui menaçait de tout compromettre⁶, mais cette résolution prise en commun ne peut être considérée comme une atteinte portée à l'autonomie des villes.

La ligue tenait régulièrement ses états chaque année, à l'équinoxe d'automne. Le lieu choisi était Thermon, où une fête fédérale et des jeux étaient célébrés à cette occasion en l'honneur d'Apollon⁷. L'assemblée générale était désignée sous le nom de *τὸ παναιτώλιον*⁸. Des convocations extraordinaires avaient lieu, toutes

¹ Ephore, cité par Strabon, X, p. 463.

² Voy. les pièces à l'appui, citées dans les *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 437.

³ Polybe, IV, c. 3, § 6, et 25, § 7 ; XVIII, 3, § 12, et 47, § 9.

⁴ Pausanias, X, c. 21, § 1.

⁵ Tite-Live, XXXI, c. 32, § 3.

⁶ Polybe, XIII, c. 1.

⁷ Polybe, IV, c. 37, § 2 et XI, 7 ; Strabon, X, p. 463.

⁸ Voy. Tite-Live, XXXI, c. 29, § 1, et en divers passages. Le nom de *παναιτώλιον* ne se rencontre pas chez les historiens grecs, mais Pollux (I, VI, c. 163) mentionne des *παναιτώλια*, qui sans doute étaient la fête de la confédération, ce que les *παμβοιώτια* et les *πανιώνια* étaient pour les

les fois qu'on en sentait le besoin. Dans ce cas, on se réunissait non pas seulement à Thermon, mais dans plusieurs autres localités, dont quelques-unes situées hors de l'Étolie, comme Naupacte, Lamia, Hypata et l'Héraclée voisine des Thermopyles¹. Tout citoyen d'une ville fédérée avait le droit d'assister aux séances et de prendre part aux délibérations². Outre l'assemblée générale, il existait un conseil plus restreint, composé de députés que l'on désignait sous le nom de ἀπόκλητοι³. On trouve aussi des συνέδροι, qui peut-être formaient parmi les Apoklètes des commissions chargées d'élucider les questions spéciales⁴. Le conseil fédéral était permanent et siégeait alternativement dans différentes villes⁵. Il décidait des affaires urgentes ou de celles qui n'offraient qu'une importance secondaire ; les autres étaient portées devant l'assemblée générale qu'il convoquait extraordinairement à cet effet. Rien n'indique de quelle façon avaient lieu les nominations des magistrats fédéraux à Thermon, mais il est très vraisemblable, malgré les conjectures de quelques érudits, qu'elles se faisaient au choix, non au sort⁶. Le magistrat par excellence était le Stratège, dont le nom figurait dans tous les documents, comme indice de l'armée⁷. Le Stratège n'était pas seulement le chef de l'armée ; il avait aussi la présidence dans les assemblées générales, aussi bien que dans les réunions restreintes des Apoklètes. S'il s'agissait d'une question de paix ou de guerre ; il devait, pour se conformer à la loi, se borner à recueillir les avis, sans donner lui-même le sien⁸. On voulait éviter par là que des motifs personnels influassent sur les résolutions. La même précaution n'existait pas pour les affaires d'autre nature. Le premier magistrat après le Stratège était l'Hipparque ou commandant de la cavalerie, qui était, en outre, l'auxiliaire ou le suppléant du Stratège en dehors des fonctions militaires. On signale ensuite le γραμματεὺς ou Greffier en chef, quelque chose comme le ministre du Stratège ou le Chancelier fédéral⁹. Nous trouvons encore mentionnés des Nomographes qui paraissent avoir été chargés de temps à autre de codifier les lois, d'examiner et de comparer celles qui étaient l'œuvre des circonstances, et de prendre ou au moins de proposer les mesures qu'ils jugeaient nécessaires¹⁰.

populations dont elles rappellent les noms. Sur le *Concilium Pylaicum* que Tite-Live (I. XXXI, c. 32, § 3) cite en même temps que le *Panætolicum*, voy. les notes de Weissenborn.

¹ Polybe, V, c. 103, § 2 ; Tite-Live, XXVIII, c. 5, § 13 ; XXXI, 29, § 8 ; XXXV, 12, § 3, et XXXVI, 26, § 1.

² Polybe, V, c. 103 ; § 2 et 6 ; XVIII, 48, § 6 ; XXVIII, 4, § 1 ; Diodore, XIX, c. 66 ; Tite-Live, XXXV, c. 34 et 46.

³ Polybe, IV, c. 5, § 9 ; XX, 1 § 10 et 11 ; Tite-Live, XXXV, 34 et 46, XXXVI, 28.

⁴ *Corpus Inscr. græc.*, n° 2350, 2352 et 3046 ; voy. aussi Polybe, XX, c. 1. Dans une inscription publiée par Ussing (*Inscr. ined.*, n° 2) et par Rangabé (*Antiq. hellen.*, t. II, p. 215, n° 692) sont mentionnés τὸ συνέδριον τῶν Αἰτωλῶν καὶ οἱ προστάται τοῦ συνεδρίου καὶ ὁ γραμματεὺς καὶ ὁ ἵππαρχος. Il y avait deux προστάται τοῦ συνεδρίου.

⁵ Dans un passage de Polybe (XX, c. 1) les Apoklètes sont réunis à Hypata. Il n'est pas douteux qu'ils fussent toujours présents là où avaient lieu les assemblées générales.

⁶ On a soutenu l'opinion contraire par cette raison que d'après Hesychius s. v. κυάμω πατρίω les Étoliens auraient, dans le Méléagre de Sophocle, nommé leurs magistrats à l'aide de fèves ; et que cet usage était présenté comme remontant au temps même de Méléagre. Il saute aux yeux qu'un pareil témoignage n'a aucune valeur. Le tirage au sort des magistrats fédéraux eut été une chose absolument déraisonnable.

⁷ Voy. par ex. dans le Cornus l'inscription n° 3046. En 289, les Étoliens, pour faire honneur au roi Attale de Pergame, l'avaient choisi comme Stratège, en lui adjoignant Pyrrhias, chargé de remplir effectivement les fonctions attachées à ce titre. Voy. Tite-Live, I. XXVII, c. 29, § 10, et 30, § 1.

⁸ Tite-Live, XXXV, c. 25, § 7.

⁹ Sur ces trois fonctions, voy. Polybe. XXI, c. 32 § 10.

¹⁰ Polybe, XIII, c. 1 ; *Corpus Inscr. græc.*, n° 1193 et 3046.

Ce fut surtout durant les luttes qu'elle eut à soutenir contre les Macédoniens, sous les règnes d'Antigone Doson et de Philippe III, que la ligue étolienne déploya toute son activité. Malheureusement il était devenu plus difficile que jamais de réunir tous les Grecs dans un effort commun. L'esprit de la nation était engourdi ; ses forces étaient épuisées. A l'amour du particularisme qui était pour ainsi dire passé dans le sang des Grecs et avait été pour eux une cause de discorde perpétuelle, se joignaient le dédain et la répulsion que ressentait des populations plus cultivées pour la race énergique mais grossière des Étoliens. Les Achéens et beaucoup d'autres aimèrent mieux se résigner à la suprématie des Macédoniens que de la combattre avec de pareils auxiliaires. Toute la Grèce se trouva ainsi divisée en trois partis : la ligue étolienne, la ligue achéenne et le parti des neutres qui se tint à distance des deux autres. Dans les guerres des Romains contre les Macédoniens, les Étoliens s'allièrent d'abord aux premiers, mais ils se brouillèrent avec eux et finalement furent forcés, en 189, de souscrire au traité qui les fit en réalité les sujets de Rome.

CHAPITRE DIXIÈME. — LA LIGUE ACHÉENNE.

Les Achéens, la race la plus digne d'attention de toutes celles qui habitaient autrefois le Péloponnèse, fut en partie soumise, en partie remplacée par les Doriens. Un certain nombre d'entre eux se réfugièrent dans l'Asie-Mineure ; d'autres gagnèrent la région septentrionale de la presqu'île, et contraignirent les Ioniens qui l'occupaient à chercher un asile dans l'Attique d'abord, plus tard en Asie. Depuis, le pays nommé jadis Ægialos ou Ægialéa s'appela de leur nom Achaïe. Les douze localités principales qui composaient le pays formaient autant de petits états gouvernés par les successeurs de Pélops, dont l'un paraît avoir eu la haute main sur les autres¹. On ne saurait déterminer avec certitude à quel moment la monarchie fut renversée dans cette contrée. L'histoire nous a conservé seulement et par hasard le nom du dernier souverain dont l'autorité se soit manifestement étendue sur ces divers états, Ogygès². La royauté fut remplacée non par l'oligarchie, mais par une démocratie tempérée et fort éloignée du régime égalitaire, à en juger par les éloges des historiens qui la représentent comme un gouvernement raisonnable et bienfaisant. Nous manquons de détails précis sur l'organisation de ces douze cités ; nous savons toutefois qu'il existait entre elles une association qui servait à les faire vivre en bonne intelligence, tout en n'étant pas assez étroite pour que l'Achaïe pût être considérée comme formant un état unique. Nous voyons, en effet, dans les affaires extérieures auxquelles d'ailleurs l'Achaïe se mêla aussi peu que possible, les différentes villes prendre parfois des partis contraires. C'est ainsi que, durant la guerre du Péloponnèse, Pellène se rangea du côté de Sparte et Patrie du côté d'Athènes³. La plupart des autres gardèrent la neutralité. En remontant plus haut, les Achéens avaient conclu avec les Athéniens des alliances passagères⁴, mais d'habitude ils se rattachaient à la symmachie du Péloponnèse. Après la bataille de Leuctres, qui changea l'ancien équilibre des puissances, les Achéens durent à leur réputation de justice et d'impartialité d'être choisis par les Thébains et les Spartiates pour prononcer comme arbitres sur quelques points restés en litige⁵. Un peu plus tard, lorsque les Macédoniens eurent conquis la prépondérance en Grèce, les Achéens firent leur soumission. Quelques parties du pays reçurent des garnisons macédoniennes ; d'autres tombèrent sous la domination de tyrans indigènes, mais à la dévotion de l'étranger⁶. La confédération des villes fut dès lors détruite, et cet état de choses dura jusqu'en l'an 280 (Olymp. CXXIV) où les difficultés contre lesquelles l'empire macédonien eut à lutter offrirent aux Achéens l'occasion de recouvrer leur indépendance. D'abord les villes de Patrie, Dymé, Tritæa et Pharæ conclurent seules une alliance offensive et défensive⁷. On ignore si elles avaient reçu des garnisons étrangères, et si elles durent commencer par les chasser, mais on le sait pour

¹ Pausanias, VII, c. 6, § 1. La résidence de ce roi suprême était vraisemblablement Héliké, que Pausanias (VII, c. 7, § 1) désigne comme l'ancienne capitale.

² Strabon, VIII, p. 384 ; Polybe, II, 41, § 5.

³ Thucydide, V, c. 52, § 2, et 58, § 4 ; voy. aussi *ibid.*, II, 9 § 1.

⁴ Thucydide, I, c. 111, § 2.

⁵ Polybe, II, c. 39, § 9.

⁶ Polybe, II, c. 41, § 9.

⁷ Polybe, (II, c. 41, § 42) remarque qu'il ne restait plus aucune colonne attestant l'association de ces quatre villes, d'où l'on peut conclure que les accessions nouvelles avaient été constatées par de semblables monuments. Polybe l'affirme d'ailleurs pour les Messéniens (XXIII, c. 17, § 1) ; voy. aussi Tite-Live, XXXIX, c. 37, avec les remarques de Weissenborn.

Ægion qui se souleva cinq années plus tard et se ligua avec les quatre villes qui avaient pris les devants. Cet exemple fut suivi la même année par Bura, dont le tyran fut mis à mort, et par Kérinéa, où Iséas aima mieux résigner lui-même son autorité. A ces sept villes s'adjoignirent bientôt Ægira, Pellène et Léontion. Il ne manquait donc plus à l'ancienne confédération des douze cités qu'Héliké, détruite dans la quatrième année de la C^e Olympiade¹, et Olénos qui existait toujours, mais était tellement déchue qu'elle ne pesait plus guère dans la balance ; elle paraît avoir été réunie plus tard au territoire de Dymé. Les villes qui précèdent n'étaient pas d'ailleurs toute l'Achaïe ; elles en étaient seulement les principaux centres, et avaient autour et au-dessous d'elles des bourgades qui formaient comme les dèmes de ces capitales.

La ligue nouvelle n'était pas un simple souvenir de celle qui avait uni autrefois par un lien plus lâche les diverses contrées de l'Achaïe ; c'était un état fédéral plutôt qu'une fédération d'états. Comme les Étoliens, les Achéens faisaient corps dans les relations avec les étrangers. Aucune cité ne pouvait isolément faire la paix ou la guerre ni conclure un traité quelconque. Toutes les villes étaient sur un pied d'égalité. Les affaires intérieures étaient seules laissées à la discrétion de chacune d'elles. Les constitutions des états purement achéens étaient partout les mêmes, et lorsque la ligue s'étendit au delà de l'Achaïe, celles des nouveaux confédérés furent remaniées sur le même modèle². Polybe, à qui nous devons nos renseignements sur ce sujet, assure que non seulement les lois, mais les poids, les mesures et les monnaies étaient identiques, que cette uniformité se retrouvait dans les corps délibérants, dans les administrations, dans les tribunaux, et qu'il ne manquait au Péloponnèse, pour former une communauté unique, que d'avoir un même mur d'enceinte³. Les monnaies de cette époque constatent aussi que les populations qui n'étaient pas à proprement parler Achéennes avaient coutume, en tant que membres de la ligue, de joindre à leur nom particulier le nom général d'Achéens⁴.

Régulièrement, les affaires fédérales étaient discutées chaque année dans deux assemblées qui se tenaient, l'une au printemps, peu de temps avant l'équinoxe⁵, l'autre en automne. Des réunions extraordinaires étaient convoquées aussi, lorsque les circonstances l'exigeaient. Le rendez-vous, pour les deux assemblées ordinaires, était aux environs d'Ægion, dans un bois consacré à Zeus Homarios ou Homagyrios⁶ et appelé Homarion ; Δημήτηρ ναυμαχική avait aussi un sanctuaire dans le voisinage. C'était déjà en ce lieu que jadis les Achéens se réunissaient extraordinairement⁷, mais à mesure que la ligue prit plus d'extension, ils furent convoqués à Sicyone, à Argos, à Lerna, ailleurs encore⁸. Philopœmen proposa de tenir alternativement les états dans les différentes villes

¹ Strabon, VIII, c. 7, p. 384. Sur ce qui concerne en général les douze villes, on peut voir Strabon, VIII, c. 3, p. 337 ; Schoemann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 44, 2, et Bæhr, dans ses notes sur Hérodote, I, c. 145.

² Pausanias, VII, c. 8, § 3 ; Plutarque, *Aratus*, c. 9.

³ Polybe, II, c. 37, § 10 et 11.

⁴ Ex. : Κορινθίων Αχαιών. Voy. Tittmann, *Griech. Staatsverf.*, p. 676.

⁵ Polybe, IV, c. 37, § 2 ; V, 1, § 1, et 30, § 7 ; II, 54, § 13.

⁶ Pausanias, VII, c. 24, § 2 ; Strabon, VIII, p. 385, avec les remarques de Coray et de Groskurd. Sur l'épithète de ὁμάριος, voy. aussi Sengebusch, *Dissert. homer.*, t. II, p. 95 et 97.

⁷ Polybe, V, c. 1, § 6 ; Tite-Live, XXXVIII, c. 30.

⁸ Polybe, XXIII, c. 17, § 5 ; Tite-Live, XXXI, 25 ; XXXII, 19 ; XXXVIII, 30 ; Plutarque, *Cléomène*, c. 15.

de la confédération, et sa motion paraît avoir été adoptée¹. D'après la loi, il n'était permis dans les assemblées hors tour de délibérer que sur les questions de paix ou de guerre et sur les alliances ; aussi les Stratèges, lorsqu'ils jugeaient une convocation nécessaire, étaient-ils tenus de notifier aux Démiurges qui leur servaient d'intermédiaires les points sur lesquels la discussion devait porter². Plus tard, il fut établi que les messages écrits du sénat romain seraient l'occasion d'une réunion extraordinaire³. Tous les citoyens des villes fédérales âgés de trente ans avaient accès dans l'assemblée, sans distinction de condition ni de fortune⁴. L'idée de faire de ce droit un privilège censitaire eût été contraire au principe démocratique ; mais les distances à parcourir étaient une garantie contre l'affluence des pauvres. Pour n'avoir pas à craindre que la ville même qui servait de centre et les environs les plus proches fournissent une majorité contre laquelle n'auraient pu lutter les citoyens plus favorisés de la fortune, les votes étaient comptés par cités, non par têtes⁵. Il paraît même que les choses étaient réglées de façon à ce que les chevaliers, c'est-à-dire les hommes en mesure de servir à cheval, eussent sur les délibérations une influence prépondérante⁶. C'était sans doute un inconvénient que le droit de suffrage fût égal pour toutes les villes, grandes ou petites⁷ ; mais comme les députés n'étaient pas liés par un mandat obligatoire et que tous les assistants étaient libres de voter suivant les convictions qu'avaient fait naître en eux les débats, il faut espérer que les intérêts généraux étaient mis assez en relief dans le cours des discussions pour ne pas laisser place aux suggestions de l'égoïsme local. Tout citoyen présent avait le droit de parler ; il ne pouvait pourtant le faire que sur les sujets inscrits d'avance à l'ordre du jour. Les Stratèges et autres magistrats n'étaient pas eux-mêmes affranchis de cette loi⁸. Toutes les affaires intéressant la ligue, la paix et la guerre, les traités avec les diverses puissances, le choix des fonctionnaires et des juges chargés de prononcer sur les infractions au pacte fédéral, rentraient dans la compétence de l'Assemblée⁹. Nous ne savons s'il en était de même des contestations qui s'élevaient entre les états confédérés ou si un tribunal spécial était institué à cet effet. Il est question d'une procédure particulière pour les procès pendants entre les citoyens des divers états. Polybe rédigea même quelques dispositions touchant les litiges privés, lorsque, après la ruine de Corinthe, il reçut du sénat mission de rétablir l'ordre dans l'Achaïe¹⁰. — La durée des sessions générales était ordinairement bornée à trois jours¹¹.

En dehors de ces grandes assises, il existait un Conseil fédéral (βούλη)¹² qui probablement avait son siège habituel à Ægion, mais qui de là se transportait dans tous les lieux désignés pour la tenue des États ; il était aux réunions de la

¹ Tite-Live, XXXVIII, c. 30 ; voy. aussi les remarques de Weissenborn. Les exemples cités ci-dessus d'après Plutarque et Tite-Live sont antérieurs à Philopœmen.

² Polybe, XXII, c. 16, § 6 ; XXIII, 5, § 17.

³ Polybe, XXII, c. 13, § 12 et 16, § 7 ; Tite-Live, XXXIX, c. 33.

⁴ Polybe, XXIX, c. 24, § 6, et XXXVIII, 10, § 5.

⁵ Tite-Live, XXXII, c. 22, et XXXVIII, 32.

⁶ Plutarque, *Philopœmen*, 7 et 18 ; Polybe, X, c. 25, § 8.

⁷ Il en était autrement chez les Lyciens, dont Strabon nous a conservé la constitution (XIV, p. 665). Dans cette association, les grandes villes avaient trois voix ; les villes secondaires, deux ; les plus petites, une seule.

⁸ Polybe, XXIX, c. 24, § 10 ; Tite-Live, XXXII, c. 20 ; XXXI, 25.

⁹ Pausanias, VII, c. 8, § 3 ; 9, § 3 ; 12, § 1 et 2 ; 13, § 3.

¹⁰ Polybe, XXX, c. 16, § 5.

¹¹ Tite-Live, XXXII, c. 22.

¹² Polybe, II, c. 46, § 4 et 6 ; IV, 26 § 8 ; XXII, 12, § 6 ; XXVIII, 3, § 10 ; XXIX, 24, § 6 ; Plutarque, *Cléomène*, c. 25.

ligue achéenne ce que les Apoclètes étaient à celles de la ligue étolienne, c'est-à-dire qu'il décidait par lui-même des affaires urgentes ou d'une importance secondaire, en réservant les autres pour l'assemblée générale. Nous n'avons aucun renseignement sur la composition de ce Corps ni sur le nombre de ses membres ; on devine toutefois qu'il devait être formé de mandataires choisis par les villes alliées. Il paraît aussi que les élus touchaient une indemnité représentée par des jetons de présence¹. Si le nom de *γερουσία*², que l'on trouve quelquefois chez les historiens, s'applique à ce Conseil restreint, il pourrait faire présumer que ses membres devaient être avancés en âge, mais cette attribution n'est rien moins que certaine ; il est possible que le mot de *γερουσία* s'applique à un autre collègue sur lequel nous ne possédons d'ailleurs aucune indication.

Ici encore le Stratège était le premier magistrat de la ligue. D'abord il y en avait eu deux ; plus tard, vingt ans après la restauration de la ligue achéenne, on se contenta d'un seul³. La nomination se faisait à Ægion, dans la session ordinaire du printemps⁴ ; mais on avait soin auparavant, pour assurer des protecteurs à l'association, de proclamer Stratèges Zeus, Apollon et Héraclès⁵. Les fonctions étaient annuelles, et la loi défendait qu'on en fût investi plusieurs années de suite⁶. On trouve cependant quelques exceptions à cette règle ; surtout il arriva souvent que le même personnage fut renommé après un court intervalle. C'est ainsi qu'Aratus fut investi dix-sept fois de cette dignité, et généralement élu de deux années l'une⁷. Comme chez les Étoliens, le Stratège n'était pas seulement le chef de l'armée ; il présidait le conseil fédéral et les assemblées générales ; il était aussi le garde du sceau⁸, de façon qu'aucun instrument public ne pouvait être rédigé sans sa coopération. Le second magistrat était l'Hipparque, dont les attributions paraissent avoir été exclusivement militaires. Aussi, lorsque le Stratège mourait dans l'année, n'était-il pas remplacé par l'Hipparque, mais par le Stratège récemment sorti de charge⁹. Les commandants des divers corps d'armée avaient le titre d'Hypostratèges¹⁰.

Un *γραμματεὺς* ou Chancelier fédéral était adjoint au Stratège, pour le décharger d'une partie de ses fonctions¹¹. Il y avait en outre un collègue administratif, formé de dix Démiurges¹². Ce nombre avait été fixé dans un temps où les dix villes purement achéennes, composaient toute la confédération. Plus tard, on ne crut pas devoir le changer ; mais naturellement le droit d'élire les Démiurges ne resta pas borné aux villes qui l'avaient exercé d'abord. Quel était le mode d'élection en vigueur ? dans quelle proportion les différents états y avaient-ils part ? Nous l'ignorons. Sans doute, le Conseil pouvait aussi prendre l'avis de fonctionnaires

¹ Polybe, XXII, c. 10, § 3.

² Polybe, XXXVIII, c. 11, § 1.

³ Polybe, II, c. 43, § 1 et 2.

⁴ Sur les circonstances extraordinaires dans lesquelles Aratus fut élu Stratège à Sicyone, voy. Schœmann, dans ses *Prolégomènes sur les Vies d'Agis et de Cléomène*, p. XLIX.

⁵ Tite-Live, XXXII, c. 25.

⁶ Plutarque, *Aratus*, c. 24 et 30.

⁷ Plutarque, *Aratus*, c. 24, 30 et 53 ; *Cléomène*, c. 15.

⁸ Polybe, IV, c. 7, § 10.

⁹ Polybe, XXXIX, c. 8, § 1.

¹⁰ Polybe, IV, c. 59, § 2 ; V, 94, § 2, et XXXIX, 11, § 2.

¹¹ Polybe, II, c. 43, § 1.

¹² Tite-Live, XXXI, c. 22, et XXXVIII, 3, où ces magistrats sont appelés *diamurgi civitatem*. Voy. aussi Plutarque, *Aratus*, c. 43. D'un passage de Tite-Live il résulte que les propositions étaient mises aux voix dans les assemblées par les Démiurges, non par le Stratège.

autres que les D miurges¹, mais sur ce point les renseignements nous font défaut. Toutes les charges étaient annuelles. L'âge exigé pour l'éligibilité ne pouvait être évidemment moindre que celui qui donnait accès aux assemblées générales, c'est-à-dire trente ans. Il y eut cependant des exceptions : Aratus n'avait pas plus de vingt-sept ans, lorsqu'il devint Stratège pour la première fois.

La ligue achéenne resta trente années environ réduite aux villes réellement achéennes d'origine. Les Sicyoniens s'y rattachèrent lorsqu'ils eurent réussi à renverser la tyrannie, malgré l'appui des Macédoniens. Ce fut Aratus, le libérateur de Sicyone, qui prit l'initiative de cette accession, afin d'entourer de plus de garanties la liberté reconquise, et ce fut lui encore qui, huit ans plus tard, après avoir chassé par un heureux coup de main la garnison macédonienne de Corinthe, m nagea à cette ville l'entrée dans la confédération. L'exemple de Corinthe fut suivi par Mégare, qui avait secoué aussi le joug de la Macédoine, par Trézène et par Epidaure. Dès lors, la ligue acquit une plus haute importance aux yeux de toutes les populations, qui s'étaient donné pour tâche de défendre avant tout contre les Macédoniens la liberté du Péloponnèse. Lydiad s, qui régnait alors à Mégalopolis, eut la généreuse pensée de résigner une autorité qu'il ne pouvait sauver que par la violence et l'aide de la Macédoine, et fit entrer lui-même cette ville dans la f d ration² ; acte patriotique qui fut imité à Argos par Aristomachos, deuxième du nom, à Hermioné par Xénon,   Phlionte par Cl onymos. D'autres villes encore parvinrent à chasser les garnisons macédoniennes, avec le secours des Achéens. Par ce moyen, l'Arcadie presque tout entière fut gagnée à la ligue, qui comprit alors plus de la moitié du Péloponnèse. L' lide toutefois se tint en dehors, et inclina de préférence vers le parti des  toliens. Telle fut aussi l'attitude de Sparte, et la Messénie, qui d'abord n'eut pas mieux demandé que de se rallier à la ligue achéenne, abandonna ce projet, pour ne pas se brouiller avec sa voisine³ ; mais plus tard, Sparte rajeunie par Cléomène se montra disposée à entrer dans la confédération, sous la condition, il est vrai, d'en être la tête dirigeante, prétention à laquelle résistèrent la majorité des Achéens, et surtout la classe opulente, dans la crainte fondée que le principat de Sparte n'amen t un bouleversement complet, non seulement dans les relations des  tats entre eux, mais aussi dans leurs constitutions int rieures⁴. Pour échapper à ce danger, la faction des privilégiés, se sentant incapable de résister à Cléomène par ses propres forces, n'eut pas honte d'implorer la puissance contre laquelle la ligue, à son début, avait été surtout dirigée. Pour prix des secours qu'ils reçurent du roi de Macédoine, Antigone Doson, ils lui livrèrent la clef du Péloponnèse, Acrocorinthos. Cléomène, après de vigoureux efforts, perdit la bataille décisive de Sellasie, et la Macédoine redevint l'arbitre de la Gr ce⁵, jusqu'au moment où Rome, dont les Achéens étaient devenus les auxiliaires dans sa lutte contre Persée, mit définitivement fin à l'empire des successeurs d'Alexandre, et devint elle-même maître de la ligue en fait, sinon nominativement. Les nombreuses querelles qui dans la suite éclatèrent entre les différentes populations de la Gr ce et les prétextes d'intervention qu'elles fournirent aux Romains offrent un spectacle aussi pénible que confus. Elles aboutirent à un résultat inévitable, que

¹ Polybe, XXII, c. 13,   2 ; XXIII, 10, à 6 et XXXVIII, 11,   4.

² Plutarque, *Aratus*, c. 30 ; Polybe, II, c. 44, à 5 ; cf. Sch emann, dans ses *Prolégomènes aux Vies d'Agis et de Cl om.*, p. XXXVI.

³ C'est du moins l'opinion de Pausanias, IV, c. 29, à 2.

⁴ Voy. Sch emann, *ibid.*, p. XXVI et suiv.

⁵ On voit dans Tite-Live (XXXII, c. 5) que les Achéens avaient pris l'engagement d'affirmer la fidélité de la ligue à Philippe par un serment renouvelé tous les ans.

les provocations imprudentes des Achéens ne firent qu'accélérer, le rétablissement de l'ordre par la force. Après la destruction de Corinthe en 146, une commission de décemvirs fut envoyée de Rome, pour régler la situation des vaincus. La ligue achéenne fut supprimée, ainsi que les autres confédérations qui subsistaient encore, et les gouvernements démocratiques cédèrent partout la place à des timocraties. On contraignit les villes à vivre dans un complet isolement, en interdisant aux citoyens de chacune d'elles de posséder des biens-fonds sur le territoire des autres¹. Polybe fut laissé en arrière, avec mission d'organiser le nouvel ordre de choses, et de parer à toutes les difficultés qui pouvaient surgir. Il parvint à établir un *modus vivendi* qui fut accepté comme un soulagement, après tant de luttes et de complications². En général, le régime fait à la Grèce fut assez doux ; elle perdit la liberté, quand elle n'était plus en état de la défendre et de s'en servir. Elle fut surveillée et mise en tutelle, elle ne tomba pas en esclavage. Rome laissa même revivre les fédérations des villes, lorsqu'elle eut reconnu qu'elles n'offraient plus de danger politique. Ce fut seulement au temps d'Auguste que la Grèce, redevenue l'Achaïe, fut réduite en province romaine, sous l'autorité d'un propréteur³, ce qui n'empêcha pas que les cités les plus célèbres conservassent longtemps encore une situation exceptionnelle, et que, traitées comme villes libres et alliées, elles échappassent à une partie des charges dont les provinces étaient généralement tenues.

¹ Pausanias, VII, c. 16, § 9.

² Polybe, XXXIX, c. 16.

³ Mommsen, *Histoire romaine*, t. IV, p. 142 et suiv., trad. de Guerle.

DEUXIÈME PARTIE DE LA DEUXIÈME DIVISION

ANTIQUITÉS RELIGIEUSES.

CHAPITRE PREMIER. — CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA RELIGION GRECQUE.

Les précédents chapitres ont permis de saisir les liens étroits et multiples qui rattachaient la vie publique des Grecs à leur religion. On a vu que ces peuples regardaient l'État comme une institution d'ordre divin, sur laquelle ses fondateurs ne cessaient de veiller paternellement, et que dans les temps plus reculés les princes et les chefs, revêtus d'un caractère sacerdotal, joignaient des fonctions religieuses à leurs fonctions politiques. Aussi l'usage se conserva-t-il de ne procéder à aucune manifestation importante de la vie civique, qu'il s'agît des délibérations des assemblées, de l'administration des affaires ou de l'exercice de la justice, sans s'engager vis-à-vis des dieux par des prières et des serments. Les cérémonies du culte et les solennités religieuses n'unissaient pas seulement les diverses communautés dont l'État se composait ; elles servaient aussi de lien entre les États. Les traités étaient placés sous la protection et sous la sanction des dieux. Enfin, il ressort de ce qui précède que les règles générales et non écrites du droit international étaient réputées des instructions divines, dont l'observance était un devoir religieux. Nous verrons plus loin que la religion n'intervenait pas moins fréquemment dans les actes de la vie privée. Des cérémonies pieuses appelaient sur le nouveau-né la protection des dieux. C'est sous leurs yeux que le jeune homme était déclaré majeur et en état de porter les armes, et qu'il s'engageait par serment à remplir ses obligations de citoyen. Les dieux étaient pris aussi à témoin du lien conjugal. Chaque maison avait son culte héréditaire, sur lequel le temps n'avait pas de prise, ses dieux familiers et un cycle de fêtes périodiques. Enfin les derniers devoirs rendus aux morts par leurs parents et leurs amis étaient accomplis au nom de la religion et sanctionnés par elle.

La vie des Grecs abondait donc en actes religieux. Ils méritent sous ce rapport une place à part, et si religion et moralité étaient synonymes, ils auraient dû être un peuple essentiellement moral ; mais tout en reconnaissant les grandes et nombreuses qualités qui les distinguaient, même à ce point de vue, leurs plus fervents admirateurs n'oseraient leur décerner sans restriction un pareil éloge. Certes il ne manqua pas parmi eux d'esprits éminents, dont la haute moralité a droit aussi à nos respects, mais la nation considérée dans son ensemble présente, avec des côtés lumineux, des ombres épaisses. A côté de ces traits de vertu et de piété, que nous saluons avec joie et non sans un sentiment d'émulation, on en rencontre trop souvent d'autres de nature à faire naître des émotions contraires. Les actes d'égoïsme et de cruauté, décelant quelquefois une inhumanité révoltante, ne sont malheureusement des événements rares ni dans les guerres de peuple à peuple, ni surtout dans les luttes intestines des partis. Enfin des vices contre nature souillent fréquemment la vie des Grecs et, sans obtenir leur approbation, sont jugés par eux avec une indulgence presque aussi coupable. Si donc nous qualifions les Grecs de peuple religieux, c'est avec cette réserve que leur religion n'était pas incompatible avec l'immoralité, ou que du moins elle n'avait pas la force d'exercer sur leur vie de tous les jours une

influence qui en guérît les impuretés¹. Il ne faut pas s'en étonner ; elle n'avait pas cette force, parce qu'elle avait été au début dirigée dans une autre voie, et il lui était interdit d'acquérir ce qui lui manquait, parce que jamais elle ne put renier son origine.

Les premiers tâtonnements des Grecs dans la voie de la religion, les formes originelles sous lesquelles se manifeste leur croyance à la divinité remontent, il est vrai, par delà les limites de la recherche historique. Il faudrait, pour en retrouver le point de départ, se transporter dans les temps où les Grecs n'étaient pas encore des Grecs et ne s'étaient pas détachés sensiblement du tronc unique qui a donné naissance aux peuples dont l'Asie fut le berceau commun. Mais il est évident que depuis et toujours leur religion a conservé son caractère primitif, à savoir le polythéisme et l'adoration de la Nature². La plupart de leurs fables, qui composent un si riche trésor, témoignent clairement d'une doctrine rapportant la vie et les forces de la Nature à l'action d'êtres personnels, en étroite union avec elle, quoique distincts par leur forme immatérielle des éléments qui la composent. Ainsi toute l'activité de ces êtres s'exerce et se satisfait dans les phénomènes de la Nature. N'ayant pas de vie propre au delà, de son domaine, ils sont, non pas des puissances placées en dehors et au-dessus d'elle, mais les forces naturelles elles-mêmes, revêtues d'une personnalité apparente, et dont le jeu, pour ainsi dire, se traduit en mouvements d'êtres animés, parce que l'homme est incapable de se le représenter autrement. Mais la religion d'un peuple doué de facultés aussi brillantes ne put longtemps s'en tenir là. A mesure que se développe la personnalité humaine, que l'homme se sent un être libre, maître de ses déterminations, les forces personnifiées de la Nature doivent se transformer à son image. Elles se manifestent à leur tour comme des êtres libres, maîtresses aussi bien que l'homme de leurs volontés, chacune dans le domaine qui lui est échu en propre, domaine où leur souveraineté s'exerce dans des conditions que nous n'entreprendrons pas de définir, qu'elles animent, sans cependant s'y renfermer, et de manière à pouvoir en sortir, pour exercer leur activité sur un plus vaste théâtre. C'est à cette période de développement que correspond le plus ancien monument de l'esprit grec. Les poésies d'Homère nous montrent les dieux beaucoup plus occupés du gouvernement des hommes et des événements humains que du branle à donner à la vie de la Nature. Leurs attributions naturalistes sont tellement rejetées à l'arrière-plan qu'on en retrouve

¹ C'est ce que Schmidt, dans son *Essai sur la Société civile* (Strasbourg 184, p. 128), appelle l'impuissance morale du paganisme. Voy. aussi Schœmann, *ueb. das Sittlich-relig. Verhalten der Griechen*, Greifswald, 1848, p. 16.

² L'opinion de quelques critiques, que le polythéisme serait le développement d'un monothéisme antérieur, ne peut, selon moi, se justifier au point de vue de l'histoire ni à celui de la psychologie. Les plus anciens monuments religieux de la race indo-européenne, les Védas, mentionnent un grand nombre d'êtres divins. On ne peut douter non plus, à la suite d'une étude impartiale, que plusieurs dieux n'aient été placés auprès du Jehovah ou Jave des Hébreux, et que l'idée d'un vrai dieu ne se soit dégagée peu à peu par opposition avec les autres. Dans les religions primitives de l'Amérique, le Grand Esprit n'est pas non plus un dieu unique ; il existe autour et au-dehors de lui une multitude d'autres dieux, personnifications des lois naturelles ; voy. Th. Waitz, *Anthropol. der Naturvölker*, t. III, p. 189. Les peuples n'ont connu le monothéisme qu'après être parvenus à un haut degré de civilisation. Chez les Grecs, dans les beaux temps de leur histoire, les esprits réfléchis étaient en réalité monothéistes, ils ne reconnaissaient qu'un dieu suprême. Si en dehors de lui, ils admettaient des êtres surhumains, remplissant l'office de serviteurs et d'auxiliaires, ils ne le faisaient que dans le sens où la Bible entoure Jehovah de légions d'anges et d'archanges. Sur le développement progressif du monothéisme issu du polythéisme, il faut lire la dissertation de Steinthal, dans la *Zeitschr. für Völkerphysiol. und Sprachwissensch.*, t. I, p. 328. Diestel de son côté a démontré que l'opinion contraire est insoutenable historiquement ; voy. *Jahrbuch f. deutsche Theologie*, de Leibner, t. I, p. 669 et suiv.

à peine la trace dans ses descriptions¹. Tout y est combiné pour représenter la vie humaine et les événements qui la traversent comme dus à l'influence despotique des dieux. Homère cependant avait pu recueillir sur les dieux et les choses divines une foule de légendes, héritage d'une civilisation moins avancée, dans lesquelles les dieux n'intervenaient encore que comme les forces personnifiées de la Nature. Mais l'action des forces naturelles, envisagée au point de vue de la raison et de la moralité humaine, n'est pas toujours raisonnable et morale ; il en résultait que, lorsqu'elle était représentée dans ces antiques légendes comme le fait de personnalités divines, la divinité risquait fort d'encourir le même reproche. Le sens dans lequel les fables avaient été originellement conçues n'était plus guère saisi par le poète ni par ses auditeurs. L'application de l'activité divine au jeu des forces naturelles leur échappait. Les légendes n'étaient plus depuis longtemps que des contes dont le sens était perdu et que le poète mettait en œuvre moins pour instruire ou édifier l'assistance que pour la charmer. De là les nombreuses contradictions dans lesquelles est tombé Homère au sujet des dieux, tantôt exprimant la croyance religieuse d'une époque exigeante déjà en fait de moralité et qui veut des dieux irréprochables, tantôt remontant aux fables antiques sans en ressaisir la vraie signification². Quant à penser qu'Homère et les poètes qui ont traité dans le même esprit les légendes mythologiques en aient admis la vérité et aient cru à l'existence de dieux tels qu'ils les ont souvent représentés, c'est là une supposition soutenue, il est vrai, par quelques critiques, mais assurément erronée et à peine compréhensible. Sans doute la mythologie poétique ne rechercha ni n'obtint jamais l'autorité d'un dogme religieux³ ; on ne saurait nier cependant que les chants des poètes dont le peuple écoutait avidement la voix durent avoir pour effet de dénaturer les vieilles croyances et d'y jeter la confusion. Nous ne devons donc pas être surpris que beaucoup de gens aient cru pouvoir excuser leurs écarts par les exemples de leurs dieux⁴, et que des esprits prudents, jugeant sévèrement les poètes, aient voulu les tenir à distance de la foule trop facile à égarer. Les penseurs en effet avaient beau s'efforcer d'expliquer par des allégories les côtés choquants des légendes, et de les présenter comme les imaginations d'une époque disparue, qui ne devaient pas être prises à la lettre ; leurs explications ne pénétraient pas dans les masses, et si en réalité ces peintures furent pendant un temps moins contagieuses qu'on ne pouvait le craindre, cela tient à la nature saine et morale de la nation, qui la mettait à l'abri de séductions dont les commentaires philosophiques ne pouvaient la préserver.

Retracer l'histoire des diverses transformations par lesquelles passa la religion grecque, depuis son origine jusqu'à sa décomposition, est une tâche d'une exécution à peu près impossible et que, en tout cas, nous ne saurions entreprendre ici. On peut risquer beaucoup d'hypothèses plus ou moins déraisonnables sur la période préhistorique, désignée par le nom des Pélasges, mais les données manquent et surtout les preuves. Pour les temps remplis par les exploits des héros achéens, *l'Iliade* et *l'Odyssée* nous offrent un tableau plus

¹ Voy. Schœmann, dans ses notes sur la *Théogonie* d'Hésiode, p. 192.

² Voy. Welcker, *Götterlehre*, t. II, p. 66.

³ Πολλά ψεύδονται ἄοιδοι était au temps d'Aristote une phrase proverbiale, voy. la *Métaphysique*, I, c. 2, et le Scholiaste de Platon, p. 465 (p. 428 éd. Ruhnkenius). Les Muses font elles-mêmes un aveu semblable dans la *Théogonie* d'Hésiode, v. 27.

⁴ Aristophane, *Nubes*, v. 905 et 1070 ; Eurypide, *Hippolyte*, v. 451 ; *Jon.*, v. 449 ; Platon, *Leges*, I, p. 636 E et XII, p. 941 D ; *Eutyphron*, p. 5 E ; Térence, *Eunuch.*, a. III, sc. 5, v. 36 ; saint Augustin, *de Civit. Dei*, II, c. 7, et *Confess.*, I, c. 16, § 2.

propre à nous faire apprécier l'état d'esprit du poète ou des poètes que celui des générations dont ils se sont faits les historiens. Les échos des siècles qui ont immédiatement suivi l'épopée homérique témoignent de dispositions plus pieuses, d'un besoin de religiosité impossible à contenter avec ce qui avait suffi jusque-là, et inclinant vers un mysticisme théosophique qui cherchait sa satisfaction dans des symboles plus profonds au moins en apparence et dans les coutumes en vigueur chez les nations orientales¹. Mais les matériaux dont nous pouvons disposer ne nous permettent guère de retracer clairement et en connaissance de cause l'histoire religieuse de ces temps. C'est seulement depuis la fin du VI^e siècle et le commencement du Ve que naît la possibilité de démêler et d'exposer dans des monographies l'état religieux de quelques esprits éminents, poètes, historiens, philosophes, tout en recueillant de nombreux indices sur les idées qui dominaient dans la nation. Je me propose de rassembler ici, avec les développements que comporte le sujet, les renseignements certains que nous fournissent les sources, du Ve au III^e siècle. Ce qui a précédé et suivi, surtout ce qui a suivi, sera traité dans des chapitres distincts, à mesure que l'occasion s'en présentera.

L'essence de la foi religieuse, telle qu'elle était professée par tout être intelligent, durant les beaux temps de la Grèce, peut se résumer ainsi en quelques mots : il existe un ensemble d'êtres divins dont la puissance s'exerce sur la nature et sur l'humanité, d'où procède le bien et le mal, de qui nous pouvons à notre gré nous concilier ou nous aliéner la faveur. Le moyen de leur être agréable et de nous, les rendre propices, c'est d'une part, d'accomplir en leur honneur les cérémonies religieuses auxquelles ils ont été habitués de tout temps et dont eux-mêmes nous ont imposé la loi ; de l'autre, de nous bien comporter et de remplir nos devoirs envers l'État et envers nos semblables, devoirs qui eut aussi nous ont été impérieusement tracés soit par les dieux, soit par des hommes inspirés, ou que révèlent à chacun de nous notre raison et notre conscience².

Quels étaient les dieux que l'on devait surtout honorer, et quel culte devait-on leur rendre ? C'est ce dont s'instruisait chaque citoyen, dans l'État, dans le γένος, dans la famille dont il faisait partie. Il n'existait pas en Grèce d'autre instruction religieuse, rien qui ressemblât à ce que nous apprennent aujourd'hui l'église et l'école. L'enseignement dogmatique et officiel n'était pas plus appliqué à la religion qu'au reste ; le seul élément fixe était le culte traditionnel, sur les formes et les usages duquel on pouvait dans l'occasion s'éclairer auprès des prêtres chargés d'y présider ou auprès des exégètes institués à cet effet dans quelques pays. Sans doute les formes du culte n'étaient pas indifférentes ; elles avaient une signification et reposaient sur certains principes religieux ; mais que les rites qui souvent nous étonnent et nous choquent aient été interprétés suivant une tradition formelle, conservée comme une doctrine sacerdotale et communiquée soit à la foule, soit à quelques privilégiés, rien absolument ne le prouve, non pas même en ce qui touche les mystères, ainsi que nous le verrons plus tard, bien qu'on ait cru pouvoir l'affirmer. La vérité est que chacun restait libre d'expliquer les cérémonies du culte comme il l'entendait.

L'idée que l'on se faisait des dieux eux-mêmes, de leur essence, de leurs attributs et de leurs fonctions, de leurs rapports réciproques et de la part que chacun prenait au gouvernement du monde, n'était pas plus que la Symbolique

¹ Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 312.

² Voy. Schœmann, *über das sittlich-religiose Verhalten der Griechen*, p. 23.

du culte l'objet d'un enseignement confié aux prêtres ou à des personnages autorisés. S'il se trouvait en général un certain accord dans ces représentations, cela tenait à l'influence des *œdes* dont les chants se répétaient dans toute la Grèce, et qui, bien que peu propres à donner une idée vraiment élevée des dieux, leur prêtaient au moins des formes plus précises : Homère et Hésiode, dit Hérodote, sont les auteurs de la théogonie grecque, ils ont assigné aux dieux leurs noms, ont partagé entre eux les attributions et les honneurs, ont rendu vivantes leurs figures¹. Ce passage ne signifie pas que les dieux n'étaient pas représentés longtemps avant ces *œdes* avec leurs noms, leurs formes et leurs attributions. La pensée d'Hérodote doit être plutôt prise en ce sens que ces différents caractères d'abord incertains, flottants et mal assortis furent précisés par les poètes. C'était en effet une nécessité pour eux de présenter des formes arrêtées, concrètes pour ainsi dire. A cet effet ils choisissaient dans les données antérieures, et ces images, ornées du charme de la poésie, trouvaient dans le peuple un accueil d'autant plus empressé qu'elles n'avaient pas à lutter contre d'anciennes préventions. Ainsi put s'établir une sorte d'uniformité dans les croyances. Sans doute, il ne faut pas s'exagérer ce rôle de la poésie². L'oracle de Delphes, centre religieux de la Grèce (*κοινή ἑστία*), eut aussi sa part d'influence. Alors même que les témoignages feraient défaut, on pourrait être certain *a priori* qu'il fut souvent interrogé sur les affaires religieuses, mais les témoignages ne manquent pas. En traçant dans ses Lois le plan de la Cité modèle, Platon dit : On ira chercher à Delphes des lois touchant les choses divines, et ces lois on les observera, après avoir établi des interprètes pour les expliquer. On lit encore ailleurs : Pour ce qui concerne soit les dieux et les temples à élever dans chaque ville, soit les noms de dieux ou de démons sous l'invocation desquels il convient de placer ces sanctuaires, nul ne changera rien, s'il est sage, à ce qui aura été réglé par les oracles de Delphes, de Dodone ou d'Ammon³. Comparés à l'oracle de Delphes, l'oracle d'Ammon était rarement visité par les Grecs, et celui de Dodone, bien que plus ancien, n'eut jamais la même considération et n'exerça jamais une influence aussi générale. C'est surtout à Delphes que les particuliers aussi bien que les États allaient chercher des instructions sur les affaires religieuses. Il est vrai que les questions portaient moins sur le dogme que sur le culte et que les réponses du dieu se bornaient le plus souvent à recommander la fidélité aux anciennes coutumes⁴. Même en l'absence d'un enseignement théologique, une institution si haut prise ne pouvait être dépourvue d'influence, et les idées que l'on se faisait à Delphes des dieux et des choses divines devaient trouver plus ou moins de créance auprès du reste de la Grèce.

Mais quel que fût le crédit accordé aux poètes et aux oracles, ni les uns ni les autres, ne pouvaient espérer de déterminer un accord général dans la façon d'envisager les choses religieuses. La moindre attention suffit à nous convaincre que, à côté des croyances qui formaient le fonds commun de la religion grecque, il existait un nombre au moins aussi grand de dissidences et d'opinions particulières sur chaque divinité, sur sa situation vis-à-vis des autres dieux, sur sa sphère d'action, sur ses titres aux hommages publics, sur les rites suivant

¹ Hérodote, II, c. 53. Nous pourrions dire aussi bien théologie que théogonie.

² Voy. les remarques critiques de E. Muller dans la recension du livre de Nægelsbach, *Nachhomer. Theologie*. (*Jahrb. f. Philol.*, t. LXXXI, p. 154.)

³ Platon, *Leges*, VI, p. 759 D, et V, p. 738 B ; *de Republ.*, IV, p. 427 B.

⁴ *Rhetor. ad Alexandrum*, c. 2. Cf. Xénophon, *Memorab.*, IV, c. 3, 16 ; Cicéron, *de Legibus*, II, c. 16.

lesquels il devait être honoré¹. C'est ainsi qu'en diverses localités, telles qu'Athènes, Mégare, Olympie et la ville arcadienne de Thelpousa, nous trouvons un système de douze dieux réputés les plus dignes de vénération, et récemment les mythologues ont cru voir dans ce groupement un principe fondamental de la religion grecque, dont ils ont fait honneur à l'influence delphique ; mais c'est là une hypothèse gratuite, car on ne retrouve à Delphes aucune trace de la combinaison des douze dieux, et rien ne témoigne qu'elle ait été générale en Grèce². De plus, il est certain que dans les pays où douze dieux se trouvent réunis, ces dieux ne sont pas partout les mêmes. Les Athéniens adoraient Zeus et Théra, Posidon et Déméter, Apollon et Artémis, Héphaistos et Athéna, Arès et Aphrodite, Hermès et Hestia, qui sont souvent aussi associés ailleurs³ ; mais dans le Dodécathéon d'Olympie dont il a été déjà question, Déméter, Arès, Aphrodite, Héphaistos, Hestia étaient laissés de côté et suppléés par Kronos, Rhéa, Dionysos, le fleuve Alphée et les Charites⁴, qui en raison de leur pluralité formaient un excédent. L'Alphée ne doit évidemment qu'à son importance locale la place qu'il occupe ; Kronos et Rhéa, qui figurent ici, sont partout ailleurs rejetés au second plan. Il est à noter aussi que Zeus, qui, dans le système des douze dieux et dans la mythologie, a le pas sur ses rivaux, est primé, dans les religions d'État, par Athéna chez les Athéniens, par Apollon à Delphes, par Position chez les Ioniens. Il y a telle localité où les principaux honneurs étaient décernés à des dieux qui n'avaient pas même rang parmi les douze, ou qui du moins n'en faisaient pas généralement partie ; entre les premiers on peut citer Hélios à Rhodes, Éros à Thespies ; parmi les seconds Dionysos à Naxos, et les Charites à Orchomène. Les monuments de l'art révèlent aussi dans le concert des douze dieux des différences, dont on ne sait si elles doivent être attribuées aux fantaisies de l'artiste ou aux croyances populaires, dominantes dans telle ou telle contrée.

La même variété et le même défaut d'accord se manifestent en divers pays dans les épithètes par lesquelles les dieux sont distingués, ainsi que dans les attributs qu'on leur prête, d'où l'on peut inférer que par l'effet surtout d'influences locales on s'en faisait des idées fort différentes, difficiles même à concilier. Ce qui ajoutait encore à la confusion, c'est que çà et là on adoptait des divinités

¹ Cette appréciation ne diffère pas beaucoup de celle qu'a exposée Welcker (*Griech. Götterlehre*, t. 1, p. 271 ; cf. p. 222, 243 et 546) ; aussi ai-je peine à comprendre pourquoi il s'en prend dans le même ouvrage (p. 121) à ce que j'avais dit dans ma dissertation *üb. die Genien* (Greifsw., 1844, p. 27 et 28). Je ne résiste pas au plaisir de citer à l'appui de la même thèse un extrait d'un mémoire de l'ingénieur et profond Fréret (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. XXIII, p. 19, hist.) La mythologie était un champ vague, mais immense et fertile, ouvert indifféremment à tous, que chacun s'appropriait, où chacun prenait à son gré l'essor, sans subordination, sans concert, sans cette intelligence qui produit l'uniformité. Chaque pays, chaque territoire avait ses dieux, ses erreurs, ses pratiques religieuses, comme ses lois et ses coutumes. La même divinité changeait de nom, d'attributs, de fonctions, en changeant de temple ; elle perdait dans une ville ce qu'elle avait usurpé dans une autre. Tant d'opinions diverses, en circulant de lieux en lieux, en se perpétuant de siècle en siècle, s'entrechoquaient, se mêlaient, se séparaient pour se rejoindre plus loin, et tantôt alliées, tantôt contraires, elles s'arrangeaient réciproquement de mille façons différentes.

² Le système des douze dieux ne se retrouve pas seulement en Égypte, d'où suivant la conjecture d'Hérodote (II, c. 4), il aurait passé en Grèce, (Preller, *Röm. Mythol.*, p. 59), chez les Sabins et les Osques (Mommsen, *unterital. Dialecten*, p. 141), chez les Etrusques (Müller, *Etrüsker*), mais même chez les anciens Scandinaves et chez les Germains (Steub, *das baier. Hochland*, p. 71 ; Weinhold, dans la *Zeitschrift für deutsche Philol.* de Hœpfner et Zacher, fasc. I, 2), et chez les Américains (J. C. Muller, *Gesch. der amerik. Urrelig.*, p. 91). Il est possible que l'on ait été conduit à cette combinaison par la division de l'année en douze mois.

³ Schol. d'Apollonius de Rhodes, II, v. 532 ; voy. aussi Welcker, *Göttert.*, t. II, p. 168.

⁴ Schol. de Pindare, *Olymp.*, V, v. 8 et 10.

inconnues ailleurs, sans savoir si elles ne devaient pas être assimilées à d'autres honorées sous d'autres noms. Enfin il y avait aussi des divinités sans nom, désignées simplement par des qualifications générales. A Tritæ, par exemple, en Achaïe, certains temples étaient placés sous l'invocation des grands Dieux, sans rien de plus. De même à Roulis en Phocide, on honorait un très grand Dieu ([μέγιστος](#)), au sujet duquel Pausanias émet la conjecture que ce pourrait bien être Zeus. Dans l'Arcadie, près de Pallantion, il existait aussi un temple consacré aux Dieux purs ([καθαροί](#)), que l'on prenait à témoin des serments les plus solennels. Quels étaient leurs noms propres ? les habitants mêmes l'ignoraient ou refusaient de le dire aux étrangers. Dans la ville d'Amphissa, en Phocide, on adorait des Dieux cléments ([μειλίχιοι](#)), auxquels on offrait des sacrifices nocturnes ; on ne leur savait pas d'autres noms qui pussent servir à les distinguer ou à les faire reconnaître identiques avec d'autres divinités. Les Amphisséens honoraient aussi, sous la figure de jeunes gens et sous la dénomination vague d'[άνακτες](#), deux personnages que l'on ne saurait rattacher sûrement aux divinités en honneur dans d'autres pays. Nous citerons encore le Dieu bon qui avait un temple à Mégalopolis en Arcadie, pour ne pas parler des autels qu'Athènes et Olympie par exemple avaient consacrés aux Dieux inconnus¹. Les Athéniens honoraient aussi des Dieux ancêtres ([τριτοπάτορες](#)). D'où venait ce nom ? quelle idée devait-on se faire de ceux qui le portaient ? C'est ce dont ne pouvaient rendre raison les hommes les plus au courant de ces matières². Les Curètes avaient en Crète une place parmi les dieux officiels qui, dans les grandes occasions, étaient pris à témoin des serments³ ; partout ailleurs, ils n'étaient l'objet d'aucun culte, et leur divinité même était contestée. On n'osait décider si la Britomantis de Crète était la même qu'Artémis, ou si elle faisait seulement partie de son cortège. Tantôt Artémis elle-même était considérée comme la déesse de la Lune, tantôt on distinguait ces deux individualités. Hécate s'identifiait pour les uns avec Artémis, pour les autres avec Perséphoné ; d'après une troisième opinion, elle était étrangère à l'une et à l'autre. Si ces exemples ne suffisaient pas, on en pourrait citer beaucoup d'autres⁴ ; nous nous bornerons à faire observer encore que, même pour les divinités dont le nom invariable était le signe d'une individualité constante, les surnoms et les attributs indiquant les différentes fonctions de leur activité variaient tellement que l'on s'est souvent demandé si tous s'appliquaient à la même personne divine ou à plusieurs qui n'auraient de commun que le nom. [N'y a-t-il qu'une seule Aphrodite ou en existe-t-il deux, l'Aphrodite céleste et l'Aphrodite vulgaire, je l'ignore, dit Socrate, dans le Banquet de Xénophon, car on invoque Zeus sous beaucoup de surnoms, bien que sans doute il soit unique](#)⁵. Ce dont Socrate doute, un poète postérieur, Callimaque, croit le savoir. Il y a, selon lui, non pas seulement deux Aphrodites, mais plusieurs, et dans le nombre la prééminence appartient à l'Aphrodite Kastniétis⁶. Ce que Xénophon rapporte de son propre chef, au sujet de Zeus que Socrate considérait comme unique, ne s'accorde pas avec cette prétendue unité⁷. Il avait, en revenant d'Asie, fait de nombreux sacrifices à Zeus Libérateur et à Zeus Roi, mais lorsqu'il atteignit Lampsaque, un devin lui déclara

¹ Sur tous ces dieux sans nom, voy. Pausanias, I, c. 1, § 2 ; V, c. 14, § 6 ; VII, c. 22, § 9 ; VIII, c. 36, § 3 ; et c. 43, § 5 ; X, c. 37, § 3, etc. 38, § 7 et 8.

² Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 753.

³ *Corpus Inscript. græc.*, n° 2554, v. 185, et n° 2355, v. 14.

⁴ Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 334.

⁵ *Symposion*, c. 8, § 9.

⁶ Callimaque, cité par Athénée, IX, p. 438.

⁷ *Anabase*, VII, c. 8, § 4 ; cf. *ibid.* IV, c. 8, § 25 ; V, c. 9, § 22, et VII, c. 6, § 44.

que le mauvais état de ses affaires tenait à la rancune de Zeus Meilichios, que c'était lui qu'il fallait fléchir. De ce passage il ressort que Zeus Meilichios était distinct de Zeus Libérateur et de Zeus Roi, qu'il réclamait des hommages personnels et ne tenait pas compte des sacrifices offerts à ses rivaux. Cela rappelle les griefs de Jupiter Capitolin contre Auguste, qui lui avait témoigné moins de vénération qu'à Jupiter Tonnant¹. D'après les lois de Solon, certains serments devaient être prêtés sur les autels de Zeus *ἰκεσιός*, de Zeus *καθάρισος* et de Zeus *ἔξακεστήριος*. Évidemment ces épithètes ne sont que les divers surnoms d'un même dieu, qui se laissait apaiser par les prières, les purifications et les cérémonies expiatoires. Cela n'empêche pas que Solon ordonnait de prier sur les autels des trois Dieux². Nous trouvons encore, dans d'autres formules de serment, un Zeus Krétogénès à côté d'un Zeus Tallæos, une Athéna Oléria rapprochée d'une Athéna Polias et d'une Athéna Samonia, et d'autres encore³. Nous ne devons donc pas être surpris que d'anciens théologiens aient été conduits tant par ces motifs que par les contradictions inconciliables dont fourmillent les légendes religieuses, à déclarer que l'on doit admettre plus d'un Zeus, plus d'une Héra, plus d'un Apollon, et ainsi de suite⁴. Au point de vue des croyances populaires, cette opinion soulevait moins de critiques que l'hypothèse développée, sinon inventée, par Evhémère, à la fin du I^{er} siècle, et à laquelle il donna la rigueur d'un système : à savoir que tout les prétendus dieux n'étaient en réalité que des rois et des héros des anciens temps, divinisés pour leurs exploits et leurs bienfaits, hypothèse qui lui valut naturellement d'être accusé d'athéisme⁵. Tous les croyants, en effet, étaient au moins fermes sur ce principe que les grands Dieux, maîtres du monde et arbitres de la vie humaine, étaient quelque chose de plus que des hommes passés à l'état de dieux, et qu'ils appartenaient à une nature originairement plus haute, bien que l'on n'eût encore sur leur essence, sur leur personnalité et leurs attributions que des idées obscures et chancelantes. Les croyants⁶, d'ailleurs, se rendaient compte, aussi bien que les sages⁷, qu'il n'est pas donné à l'homme d'avoir une connaissance certaine de ces matières. Il n'existait pas dans l'antiquité de théologie dogmatique, mais seulement une mythologie remplie de récits équivoques ou contradictoires et un culte traditionnel qui, bien que l'observance en pût être imposée à tout le monde, était hors d'état de suppléer à un enseignement religieux et de produire l'uniformité des croyances. Les formes de ce culte qui, au début, répondaient assurément à certaines idées sur les dieux, sur leurs rapports avec la Nature et avec l'homme, représentaient ces idées d'une manière trop vague pour pouvoir les propager et les fixer. Elles étaient, comme les mythes eux-mêmes, susceptibles d'interprétations multiples, et chacun y attachait le sens que bon lui semblait. Quelques-uns se contentaient de n'y pas penser du tout ; il ne manquait même pas de gens qui tout en s'astreignant aux formalités extérieures de la religion, en riaient au fond du cœur. Comment s'en étonner,

¹ Suétone, *Auguste*, c. 91 ; Dion Cassius, LIV, c. 4.

² Jules Pollux, *Onomast.*, VIII, 142.

³ *Corpus Inscript. græc.*, n° 2554, v. 176. Cf. Ross, *alte lokrische Inschr.*, p. 50 et 51.

⁴ Cicéron, *de Natura Deorum*, III, c. 16 et 21. Cf. les notes et l'introd., de Schœmann, p. 7.

⁵ Sur Evhémère, voy. Hoeck, *Kreta*, III, 326, et Gerlach, *Histor. Studien*, p. 137 et suiv.

⁶ Les termes d'Hérodote (II, c. 3) *νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπίστασθαι* signifient évidemment que tous les hommes en savent autant, c'est-à-dire aussi peu les uns que les autres, sur les choses divines, et il est surprenant que cela n'ait pas été plus généralement compris.

⁷ Par exemple, Xénophane, dans Sextus Empiricus, *adv. Mathemat.*, VII, c. 49 ; Melissus, dans Diogène Laërte, IX, c. 24 ; Euripide, *fragm. Philoct.*, 6.

quand on voit les Épicuriens, la secte la plus incrédule et la plus opposée aux superstitions populaires, exercer des fonctions sacerdotales¹ ?

Le culte² est né de la conscience qu'avaient les hommes, de leur dépendance et de leur misère, et ses origines remontent à un temps où ils n'avaient pas encore un sentiment assez élevé de la divinité et de ses rapports avec la race humaine. Les poèmes hésiodiques présentent le culte comme une sorte de contrat intervenu à l'occasion d'un débat entre les dieux et les hommes, au sujet de l'assistance que les hommes étaient en droit d'attendre et des honneurs que la reconnaissance leur imposait³. Il ne s'agirait donc dans ce cas que d'un commerce d'échanges, et c'est là en effet, d'après Platon, le point de vue auquel se place le grand nombre⁴. L'homme remplit les obligations qui lui sont prescrites et demande en revanche la satisfaction de ses besoins ; il donne pour obtenir. Il témoigne sa reconnaissance, parce qu'il craindrait d'irriter les dieux par son ingratitude et de perdre ses droits à une faveur dont il sent à chaque instant la nécessité. Sa piété n'est que l'accomplissement intéressé de la loi. Ce serait cependant une erreur de croire que la Grèce n'a connu ni enseigné autre chose que cette piété extérieure et légale. D'enseignement religieux, nous avons déjà fait observer plus haut qu'il n'en existait pas, à vrai dire. Chacun était libre de se faire, sur les dieux et sur leurs relations avec les hommes, telle idée que bon lui semblait, et si les institutions religieuses qui toutes avaient trait uniquement aux formes extérieures du culte, n'étaient guère propres à développer dans les âmes des idées plus pures et plus élevées de la divinité, du moins elles n'y faisaient pas obstacle. Beaucoup de gens, parmi les fidèles du paganisme, s'approchaient de leurs dieux avec un sentiment de piété véritable ; on ne peut nier même que cette observance légale dont nous parlions tout à l'heure ne fût considérée par tous les philosophes païens comme une superstition impie, bonne tout au plus à satisfaire les instincts grossiers de la multitude. Il faut bien prendre garde de se laisser abuser par ce fait, que suivant une définition généralement adoptée par les philosophes, la piété n'est autre chose que la justice envers les dieux⁵, car la justice, telle qu'ils l'entendent (*δικαιοσύνη*), loin d'être une légalité purement extérieure, est un sentiment intime et jaillissant du fond de la conscience de ce qui est le droit en soi. L'Évangile parle aussi d'une justice qui conduit au ciel⁶, mais pour l'opposer à la régularité formaliste que prêchaient les pharisiens et les docteurs de la loi, et les pères de l'Église faisaient entrer dans l'idée de justice l'amour de Dieu et du prochain⁷. L'idée que l'amour est le véritable lien qui rattache les hommes et les dieux n'était pas d'ailleurs restée étrangère au paganisme grec. Lorsque Homère désigne Zeus comme le père des dieux et des hommes, il ne prend pas le mot de père dans le sens de créateur ; il exprime, simplement par là, ainsi que le remarque Aristote⁸, l'autorité paternelle que ce

¹ Lucien, *Convivium s. Lapithæ*, c. 9.

² L'étymologie de ce mot est obscure. Les anciens hésitaient entre *Θρήκες* et *θεοῖς ἀρέσκειν* ; depuis on a proposé *θρέομαι*, pris dans le sens d'invocation aux dieux.

³ Hésiode, *Théogonie*, v. 535 ; voy. aussi l'introd. de Schœmann au *Prométhée* d'Æschyle, p. 113, et ses *Opusc.*, t. II, p. 272.

⁴ *Eutyphron*, p. 14 E.

⁵ Platon, *Definitions*, p. 412, E (T. II, p. 594, ed. Didot) ; *Eutyphron*, p. 12 E ; *Protagoras*, p. 331 B et 339 C ; Cicéron, *de Nat. Deorum*, t. I, c. 41 ; Porphyre, *de Abstin.*, III, c. 1, p. 214 ; Sextus Empiricus, *adv. Mathem.*, IX, c. 124 ; Stobée, *Eclogæ*, II, p. 124.

⁶ *Évangile selon saint Matthieu*, c. V, v. 20.

⁷ Lactance, *div. Institutiones*, VI, c. 10, § 1 : *primum officium justitiæ est conjunctio cum Deo, secundum cum homine*.

⁸ *Politique*, I, c. 12 ; voy. aussi Lactance, *div. Instit.*, IV, c 3, § 11 et 12. Comment d'ailleurs, si ces mots devaient être pris à la lettre, Zeus eût-il pu être appelé *θεῶν πατήρ ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν*, dans

Dieu exerce sur les hommes, pour leur plus grand bien. Les Grecs appliquaient à Zeus et à Apollon l'épithète de *bon* aussi souvent que nous disons *bon Dieu* ! Les hommes réputés bons étaient pour eux les hommes chers à la divinité. Suivant Chrysippe, la bienveillance et la tendresse des dieux pour les hommes est une donnée de la conscience universelle¹. La pensée contraire, à savoir que les dieux sont des maîtres durs et jaloux qui, au lieu de la confiance et de l'amour, ne doivent inspirer que la terreur, *δεισιδαιμονία*, est jugée une erreur superstitieuse, directement contraire au respect qu'ils réclament². Le mot grec *εὐσέβεια* exprime en effet quelque chose de plus élevé que la crainte servile ou les dispositions d'esprit qui portent à se mettre en règle avec la loi ; il suppose la reconnaissance volontaire d'un principe supérieur, auquel l'homme se sent au dedans de lui tenu de payer un tribut de respect³. Il fut donné aussi au paganisme de rejeter les conceptions sensuelles et grossières des premiers temps, et de s'élever à l'idée plus pure d'une nature divine, digne d'adoration, en raison non plus seulement de sa puissance, mais de sa sagesse et de sa bonté.

A vrai dire, cette idée plus pure de la divinité et l'*εὐσέβεια* dont elle était le principe étaient, le monopole des hommes d'élite, et ne se rencontraient, dans leur entier épanouissement, que chez quelques esprits supérieurs. Aussi l'historien qui se propose de caractériser la religion des Grecs, non pas celle qui restait le secret du petit nombre, mais la religion populaire dans sa généralité, ne peut-il s'empêcher de reconnaître que, à la place de la véritable *εὐσέβεια*, régnait presque partout une superstition grossière ou une incrédulité irréfléchie. Quelques-uns de nous, dit Platon, ne croient pas du tout aux dieux ; d'autres pensent que les dieux ne se soucient pas des hommes ; d'autres enfin sont d'avis qu'ils se laissent toucher par les prières et les faux semblants⁴. Entre ces derniers qui sans doute formaient le plus grand nombre, il y avait lieu de distinguer, suivant l'idée que chacun se faisait des dieux en eux-mêmes, des choses qu'il avait à demander et de la manière dont il devait s'y prendre pour les obtenir, idée qui variait naturellement avec le degré de culture intellectuelle et morale auquel il était parvenu. Toutefois le polythéisme, c'est-à-dire l'apothéose de la Nature, ne permettait guère qu'un sentiment religieux, digne de la divinité, établît son empire sur les âmes. Dans la multitude des dieux dont il peuple le monde, il y en a nécessairement beaucoup qui ne répondent pas à l'idée que l'on voudrait s'en faire ; ils n'en sont pas moins considérés comme des dieux, ayant la puissance de faire aux hommes du bien ou du mal. Le terme générique *θεοί* désigne simplement des êtres en dehors de l'humanité⁵, et n'est pas même

le catalogue généalogique d'Hésiode (*Théog.*, v. 468), après qu'il a été présenté comme le fils de Rhéa et de Kronos, et le dernier né.

¹ Plutarque, *de Stoicor. repugn.*, c. 38.

² Plutarque, *Périclès*, c. 6 ; *de Superstit.*, c. 4. Sur les différents sens du mot *δεισιδαιμονία*, voy. Varron, cité par saint Augustin, *de Civit. Dei*, VI. c. 9, et surtout Welcker, *Götterlehre*, t. II, p. 140. Ce mot exprime souvent une crainte raisonnable des dieux, et n'est guère pris avant Polybe dans l'acception de terreur superstitieuse, ainsi que l'a remarqué Ast, dans son édition des *Caractères* de Théophraste, p. 143. Théophraste désigne les esprits superstitieux par l'épithète de *κακόθεοι*. Quant au chapitre des *Caractères* intitulé *περί δεισιδαιμονία*, il est reconnu pour apocryphe (voy. Wyttenbach, dans son commentaire sur les *Œuvres morales* de Plutarque, *de Superst.*, t. II, p. 279, édit. de Leipsick).

³ Le respect des enfants pour les parents, la piété envers la mémoire des morts sont appelés aussi *εὐσέβεια* ; voy. par exemple le discours de Lycurgue c. *Léocrate*, § 94.

⁴ *Leges*, X, p. 885.

⁵ Les coryphées de la philologie comparée ne se sont pas encore mis d'accord sur l'étymologie et la signification originale du mot *θεοί*. La plupart le rapprochent, ainsi que le latin *deus*, dont la forme féminine *dea* n'est pas non plus étrangère à la langue grecque, des mots sanscrits *div* et *dewa*

refusé à ceux d'entre eux que l'on se représente comme se confondant avec la nature bestiale. Le monstre marin Scylla est appelé dans Homère une déesse ; de même, la Chimère, Echidné, les Syrènes, sont d'essence divine¹. D'autre part, un poète, interpellant le dieu Pan, ne se fait pas scrupule de l'appeler $\theta\eta\rho$ ². On comprend quel respect de pareils dieux devaient inspirer. La vraie religion ne peut séparer la divinité de la sainteté. Les dieux capables de mal faire, dit Euripide, ne sont pas des dieux³. Mais le peuple ne raisonnait pas ainsi. Les meilleurs et les plus nobles de ses dieux n'étaient pas exempts de faiblesses morales et d'égarements ; le bien et le mal se mêlaient chez eux comme chez les hommes ; ils pouvaient pratiquer l'injustice aussi bien que la justice⁴ ; ils n'étaient pas toujours dans des dispositions favorables, et avaient aussi leurs crises de malveillance et de jalousie. On ne peut nier en effet que les mots fréquemment répétés de $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma \theta\epsilon\acute{\omega}\nu$ n'aient quelquefois le sens de jalousie, bien qu'ils doivent être pris aussi dans une acception plus honorable, et signifient le ressentiment que peuvent très légitimement inspirer aux dieux la présomption et l'arrogance humaines⁵. Si la religion populaire n'exigeait par des dieux la sainteté, c'est-à-dire la perfection absolue, elle n'en admettait pas non plus d'absolument mauvais. Les dieux n'ont pas en face d'eux des diables qui ne s'appliquent qu'à mal faire et à induire l'homme au péché, pour le précipiter dans l'abîme⁶. Les poètes parlent, il est vrai, d' $\text{Ατ}\eta$, comme d'une déesse malfaisante qui aveugle et égare le sens moral de l'homme, à cette seule fin que le châtement suive la faute, mais $\text{Ατ}\eta$, n'est qu'une figure poétique, qui ne peut être rangée parmi les divinités admises dans le panthéon populaire. Même chez les poètes, elle n'agit pas à sa guise et ne fait qu'obéir à l'impulsion d'une divinité supérieure, qui, elle-même, se borne à corrompre de plus en plus le jugement des hommes déjà voués au mal, pour être bien sûre qu'ils n'échapperont pas au châtement⁷. Alastor, esprit vengeur, acharné à la poursuite des criminels et qui punit jusque chez les enfants les fautes des pères, appartient bien, il est vrai, à

(voy. les remarques de Schœmann sur le *de Nat. Deorum*, II, c. 16). Il signifierait d'après cela les possesseurs et les habitants des hauteurs lumineuses du ciel, de même que l'on a rattaché dans la *Kuhn's Zeitschrift*, t. VII, 16, le mot allemand *Gott* au sanscrit *dynt* ou *dynh*, briller. D'autres, comme Buhler dans *l'Orient und Occident* de Benfey, t. I, p. 508, inclinent vers le sanscrit *dhi*, qui signifie penser, être sage, ou vers *didhi*, briller, rayonner. Pour d'autres encore, le mot o-roi signifie les êtres vénérés auxquels s'adressent les prières, et vient d'une racine dont le sens est prier, honorer. Voy. Doederlein, *Glossar.*, III, p. 366, et G. Curtius, *Griech. Etymol.*, t. I, p. 12 et t. II, p. 911. Quoiqu'il en soit de cette controverse, il est certain que le mot $\theta\epsilon\omicron\iota$ pris en général désignait uniquement chez les Grecs des êtres surhumains.

¹ Homère, *Odyssée*, XII, v. 117 et 118, VI, v. 180 ; Hésiode, *Théogonie*, v. 296 ; Lycophron, v. 721. La peste est appelée aussi $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, dans Sophocle (*Œdipe Roi*, v. 28). Il en est de même pour la faim (Simonide d'Amorgos, VI, 102). Enfin tous les enfants de la Nuit énumérés dans la *Théogonie*, v. 226 et suiv., prétendent à ce nom.

² Dans Athénée, X, p. 455 A.

³ *Fragm. Bellerophontis*, 17, v. 4, p. 687, éd. Didot.

⁴ Isocrate, *Panathen.*, c. 23. D'après la *Théogonie* (v. 220), la vengeance des Kères s'étendait aux fautes des dieux aussi bien qu'à celles des hommes.

⁵ Voy. Schœmann, *Introd. au Prométhée d'Æschyle*, p. 132 ; Eichhoff, *ueb. einige religiös-sittliche Vorstell. des class. Alterthums*, dans un progr. de Duisbourg, 1846, p. 10 et 11 ; W. Hoffmann, dans le *Philologus*, t. XV, p. 224, et A. Schuler, *ueb. Herodots Vorstell. von Neide der Griechen*, Offenbourg, 1869.

⁶ Sur la théorie de Nægelsbach au sujet de la haine, de la malice et de la perversité des dieux (*Nachhom. Theol.*, p. 54) il suffit de renvoyer à la recension de cet ouvrage par E. Muller, dans les *Jahrb. für Philol.*, t. LXXXI, p. 167.

⁷ Voy. surtout *Æschyle, les Coéphores*, v. 377, éd. Herm. ; Solon, *fragm. XI*, v. 75 ; cf. Rhianus, III, 31 ; voy. aussi Schœmann, dans son *Introd. aux Euménides*, p. 28. Cette idée est déjà indiquée dans Homère, *Iliade*, IX, v. 508 et suiv.

la religion populaire, mais il n'a rien de commun avec l'humeur diabolique des démons ; il est au contraire l'ennemi inflexible du mal¹. Au nombre des esprits tracassiers doit être compté aussi Alitérios ; qui avait la réputation de tourmenter les êtres malfaisants. C'est ainsi que, d'après Andocide², le bruit courait parmi les femmes et les enfants qu'un Alitérios hantait la maison d'Hipponicus et y mettait tout sens dessus dessous ; mais les personnes enclines à la superstition étaient seules à se représenter ce personnage dans le rôle de trouble-fête. Elles en avaient long à dire aussi sur les lutins et les fantômes désignés par les noms de Lamie, Empuse, Akko, Mormo, et sur tous les **μορμολυκεία**³ qui servaient à effrayer les enfants. Les Erinyes étaient, à la vérité, des divinités généralement reconnues ; elles étaient même, en beaucoup de lieux, l'objet d'un culte public et d'une vénération profonde ; mais leur tâche, comme celle d'Alastor, consistait, ainsi que le dit Æschyle, à poursuivre et à punir les ennemis des dieux⁴. De là les qualifications de **σεμναί** et d'**εὐμενίδες** qui, contrairement à l'opinion de quelques critiques, n'étaient pas des euphémismes, mais une manière de reconnaître la protection qu'elles accordaient aux bons. En punissant les méchants⁵, elles étaient les servantes du droit immuable, les exécutrices des lois absolues, sur lesquelles repose l'ordonnance morale du monde.

La foi dans le gouvernement des choses humaines par les dieux conformément aux principes de la bonté, de la sagesse et de la justice, et le sens moral qui se dégage de cette croyance n'étaient pas, chez les Grecs, le résultat d'une révélation d'en haut. Aussi ne doit-on pas s'étonner qu'un petit nombre seulement se soit élevé à une pareille conception et l'ait maintenue dans toute sa pureté⁶. Toutefois, l'hypothèse contraire, d'après laquelle l'ordonnance du monde eut été livrée aux caprices individuels des dieux, sans autre règle que les décrets obscurs et aveugles du destin, ne saurait être considérée non plus comme la croyance générale du paganisme. La fatalité mystérieuse de la nature, d'où procède tout ce qui existe, ne peut assurément être confondue avec le gouvernement d'un dieu personnel, créateur du monde, toute sagesse et toute bonté ; mais de cette nécessité impénétrable peuvent dériver aussi les lois de la sagesse et de la justice, sur lesquelles repose la conservation du monde, et dont les dieux sont les exécuteurs reconnus. Pour tout être, homme ou dieu, les conditions générales de son existence, sa nature, ses dispositions et ses habitudes, ses faiblesses, les bornes qu'il ne peut franchir, sont fixées invariablement par les **Μοίραι**, filles de la Nuit ou de Zeus et de Thémis ; mais dans la limite de ces prescriptions, il existe encore, pour les hommes comme pour les dieux, une sphère où ils peuvent se mouvoir librement⁷. Les dieux ne sont pas tous égaux en puissance et en sagesse ; tous n'ont pas conscience,

¹ Voy. Nægelsbach, *Nachhomerische Theologie*, p. 375.

² *De Mysteriis*, p. 64, § 134.

³ Voy. Becker, *Chariklès*, t. II, p. 17. Voy. aussi sur les lutins, appliqués à jouer des tours de toute espèce, comme Taraxippus qui effraie les chevaux, Syntrips et Smaragos qui cassent les pots des buveurs, et autres esprits malins, Lobeck, *Aglaophamus*, p. 970.

⁴ Æschyle, *Euménides*, v. 870 et suiv. Voy. aussi l'Introd. de Schœmann, p. 42.

⁵ Cornutus, *de Nat. Deorum*, c. 10, p. 33, ed. Osann.

⁶ Platon, *Leges*, p. 644 D. Θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἠγῆσώμεθα τῶν ζῶων θεῖον, εἴτε ὡς παιγνιον ἐκείνων εἴτε ὡς σπουδὴ τινὶ ξυνεστηκός. οὐ γὰρ δὴ τοῦτό γε **γινώσκομεν**. Sur les vues analogues d'Héraclide et d'autres philosophes, voy. les notes d'Ast et de Stailbaum. Les mots οὐ γινώσκομεν, sont à remarquer. Le manque de certitude n'exclut pas la croyance à la seconde hypothèse ; en semblable matière, la foi peut ou doit suppléer à l'insuffisance des preuves.

⁷ Voy. les notes de Schœmann sur le *Prométhée* d'Æschyle, p. 38 et 108-111. Cf. Nægelsbach, *Nachhom. Theologie*, p. 150.

dans la même mesure, des lois fondées sur la nécessité primordiale ; en général, cependant, ils agissent suivant ces lois. Il existe entre eux un certain ordre social et comme une constitution. Zeus les domine tous ; il est le plus puissant, le plus sage et le meilleur ; il règne paternellement et par cette raison est appelé le père des dieux et des hommes. Tous les autres dieux doivent être attentifs à sa volonté. C'est lui qui leur a assigné leurs fonctions et a tracé le cercle de leur activité ; ils ne sont que ses auxiliaires et ses serviteurs dans le gouvernement du monde. Telle est à peu près la moyenne des croyances religieuses, chez les esprits éclairés de l'antiquité. Entre l'essence originaire dont il n'est pas permis de scruter ni d'embrasser la nature, que l'on ne pouvait se représenter comme un être personnel¹, dans laquelle on se résignait à ne voir que la cause première, le germe et la possibilité des choses qui en sortaient par l'effet d'une nécessité innée², entre cette essence, dis je, et la nature humaine, l'intervalle était rempli par des êtres qui n'existaient pas dès le principe et avaient pris naissance un jour, êtres non pas absolus, mais contingents, personnels, semblables aux hommes et amis des hommes qui les appelaient leurs dieux, que chacun pouvait prier avec la confiance d'être entendu, vers lesquels les simples mortels levaient les yeux comme sur les arbitres de leur destinée, à qui ils attribuaient ce qu'il y avait de plus noble et de meilleur en eux, dont enfin ils ne pouvaient se passer, sous peine d'être réduits à l'impuissance. Que ce fût là l'opinion des hommes intelligents de l'antiquité touchant les dieux, cela ne fait de doute pour personne, mais nous savons aussi que, en Grèce comme partout, les hommes intelligents n'étaient pas en majorité. Si l'on eût interrogé l'un d'eux sur le fondement de sa foi, il eût sans doute répondu qu'il croyait aux dieux, parce que cette croyance lui venait de ses ancêtres, à qui ces dieux s'étaient manifestés par des signes certains³. Car il y eut un temps, aurait-il ajouté, où les dieux, revêtus de la forme humaine, liaient commerce avec les hommes qu'ils affectionnaient, et de là date ce qui nous a été transmis de vrai et d'authentique sur les dieux. Si, poursuivant l'interrogatoire, on eût demandé au même personnage en quoi consistaient ces vérités certaines et comment on pouvait répandre encore sur les dieux tant de fables invraisemblables, il eût dit : Ce qu'il y a avant tout de vrai et de certain, c'est que les dieux existent, qu'ils ont la puissance et la majesté, la sagesse et la justice, qu'ils sont amis des bons et ennemis des méchants, et que les hommes leur doivent tout ce qu'ils possèdent de précieux. Leurs attributions, leur figure et les autres signalements offrent moins de certitude et rentrent dans l'ordre des choses dont l'homme ne peut sûrement pénétrer le mystère, mais tout ce qui ne peut se concilier avec la bonté, la sagesse et la justice divine est certainement faux. Ces faussetés se sont introduites dans les croyances, soit parce qu'on a mal compris les représentations symboliques des dieux, soit par suite de l'altération des traditions primitives, lorsque les poètes commencèrent à

¹ Arnobe, *adv. Gentes*, I, c. 31 : *prima enim tu causa es, locus rerum ac spatium fundamentumque cunctorum, quæcumque sunt, infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus, solus, quem nulla delineat forma corporalis, nulla determinat circumscriptio, qualitatis expers, quantitatis, sine situ, motu et habitu, de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum : qui ut intelligaris tacendum est, atque ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino mutiendum.*

² C'est ce que Héraclite appelle *ἡ τῆς κοσμικῆς γενέσεωρ εἰμαρμένη* (*Alleg. homer.*, c. 48) et Denys d'Halicarnasse (*Ars rhetorica*, X, c. 5) : *ἡ τῆς φύσεως ἀνάγκη καὶ τὸ γρεῶν.*

³ Platon, *Philèbe*, p. 16 C, et *Timée*, p. 40 D ; Clément d'Alex., *Stromata*, V, c. 13, § 85 ; Eusèbe, *Præpar. evang.*, VIII, c. 1, § 3 ; Lactance, *Instit. div.*, V, c. 19. Cf. Schœmann, *ueb. das sittlich-relig. Verhalten der Griechen*, p. 85 ; Nietzsche, *zur Odyssee*, t. II, p. 156, et Nægelsbach, *Nachhom. Theol.*, p. 159. Sur d'autres manières d'expliquer la formation des croyances religieuses, voy. Welcker, *Gætterlehre*, t. II, p. 45.

parler légèrement des choses saintes et à se laisser aller aux fantaisies de leur imagination, dans une intention irréligieuse et pour l'amusement des impies¹.

La conviction que les dieux n'étaient pas égaux en puissance et en dignité était commune à la multitude et aux esprits éclairés, mais les derniers se faisaient des divinités inférieures une idée plus élevée encore que celle de la foule sur les grands dieux. Peu à peu la croyance s'accrédita que, en dehors des dieux proprement dits, il existait une classe nombreuse d'êtres à part, qui tenait le milieu entre la divinité et l'espèce humaine. On pensait que, en leur qualité de serviteurs et d'auxiliaires des dieux, ces intermédiaires exerçaient une influence considérable sur les événements de la vie humaine, et qu'à ce titre ils avaient droit aux hommages religieux. Cette hypothèse trouva plus de faveur à mesure que l'on se fit une plus haute idée de la grandeur et de la majesté divines. Les dieux auraient paru déroger en admettant parmi leurs attributions des détails trop particuliers et trop mesquins ; on les entoura donc d'un essaim d'esprits secondaires, auxquels ces soins furent abandonnés. Cette distinction pût être aussi un moyen de dégager la religion et le culte de certaines responsabilités choquantes. Les dieux, se disait-on, n'auraient pas fait cela, ce n'était pas eux qui exigeraient l'observation de tel ou tel rite ; il fallait s'en prendre aux esprits subordonnés que l'on avait tort de confondre avec eux². Ces êtres intermédiaires s'appelaient du nom général de démons, *δαίμονες*, qui n'a reçu d'ailleurs cette application restreinte qu'après les temps homériques, qui même depuis pouvait comprendre tous les êtres surhumains, et souvent servait à désigner la divinité agissant dans l'exercice de sa puissance, aussi bien que *τὸ θεῖον*³. Homère, il est vrai, met déjà en scène des dieux subordonnés et serviles : il présente Protée comme un serviteur de Posidon⁴ ; mais l'unique différence que l'on puisse saisir chez lui entre les mots *θεός* et *δαίμων* est qu'il emploie de préférence le dernier, pour exprimer, non la personnalité individuelle des dieux, mais leur puissance et leur action. Aussi souvent il s'en sert, sans même avoir en vue telle ou telle divinité, et seulement pour donner une idée générale de la puissance divine en action. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, Phaéton, fils de l'Étoile du matin, est appelé, à l'endroit où Aphrodite le constitue gardien de son temple, *δαίμων δῖος*. Ces termes entraînent donc déjà une idée de subordination vis-à-vis des dieux supérieurs. Dans les *Œuvres et Jours*, les démons sont des esprits qui, après avoir formé la génération de l'âge d'or, sont chargés par Zeus de veiller sur les mortels⁵. Les Satyres, les Silènes, les Curètes et les Corybantes étaient reconnus aussi comme des démons aux ordres de Dionysos et de la Mère des Dieux⁶. Aphrodite avait des servantes telles que les Génetyllides, et des serviteurs mâles, parmi lesquels on cite un Tychon, un Gigon, un Orthanès⁷. A cette classe appartiennent encore Éros ou les Érotés, car ce nom se trouve souvent au

¹ Euripide, *Herc. furens*, v. 1346 : *Ἀοιδῶν δῦστηνοι λόγοι*. On peut affirmer que tout ce qu'ont inspiré aux apologistes chrétiens les impuretés du paganisme avait été dit longtemps avant eux par les païens intelligents, ainsi qu'eux-mêmes d'ailleurs l'ont reconnu ; voy. Arnobe, *adv. Gentes*, III, c, 6.

² Plutarque, *de defectu Orac.*, c. 14, 15 et 21 ; *de Iside et Osir.*, c. 25 et 26 ; *de facie in orbe Lunæ*, c. 29 et 30.

³ Voy. Wähmund, *ueb. den Begriff δαίμων und seine geschichtl. Entwickel.*, dans la *Zeitschr. für die Œsterr. Gymnasien*, t. X, p. 761, et sur l'étymologie incertaine de ce mot, Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 138 et 731 et Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 87.

⁴ *Odyssée*, IV, v. 386.

⁵ *Théogonie*, v. 991 ; *Œuvres et Jours*, I, v. 108-125.

⁶ Strabon, X, v. 466 et 468.

⁷ Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1235, et sur les Génetyllides en particulier, Preller, dans les *Jahrb. f. Philol.*, t. LXXIX, p. 552.

pluriel, ainsi qu'Himéros et Pothos. Diotime en effet, dans le *Banquet* de Platon, assigne expressément à Éros une place parmi les démons, bien que d'autres, les Thespiens par exemple, le révèrent comme un grand Dieu. De même les Charitines, qui à Orchomène étaient honorées à l'égal des grandes Déeses, apparaissent ailleurs comme les suivantes d'Aphrodite. Doivent être comptés également parmi les démons un grand nombre d'êtres qui, sans être au service d'une divinité, empruntaient leurs noms aux circonstances et aux affections de la vie humaine dans lesquelles ils intervenaient : de ce nombre sont, chez les Athéniens, Αἰδώς, la Pudeur ; Φιλία, l'Amitié ; Ἐλεος, la Compassion ; Ὀρμή, l'Ardeur ; Εἰρήνη, la Paix ; Φήμη, la Renommée¹. Chez les Spartiates, on honorait au même titre Φόβος, l'Obéissance, et Γέλως, le Rire ; à Ægion, Σωτηρία, le Salut ; à Olympie, Ὁμόνοια, la Concorde et Καιρός, l'Occasion propice². Ces différents cultes reposaient sur la croyance que les circonstances de la vie et les dispositions de l'âme humaine sont soumises à des influences divines ; mais comme on pouvait difficilement savoir de qui au juste elles dépendaient, on imaginait des esprits intermédiaires, agissant d'après les ordres tantôt d'un dieu, tantôt d'un autre, quelquefois suivant leur propre mouvement. Dans le domaine de la fable, les idées sont toujours vagues et mal assurées ; elles devaient l'être surtout ici³. La Victoire, Νίκη, est généralement considérée comme une divinité indépendante ; mais pour les Athéniens qui faisaient honneur de leurs victoires à la déesse protectrice de leur ville ; Athéna s'appelait aussi Νίκη, et le surnom d'Εργάνη s'applique tantôt à la déesse elle-même, tantôt à l'une de ses suivantes. De même Ὑγίεια, ordinairement associée à Asclépios, et représentée comme sa fille, pour les Athéniens n'était autre qu'Athéna. Εὐκλεία était à Thèbes, un surnom d'Artémis, mais c'est quelquefois aussi le nom même de la déesse⁴. Afin de faire bien comprendre comment on rattachait aux dieux, pour les aider dans leurs différentes attributions, des démons qu'eux-mêmes avaient choisis, on peut citer ce fait que Zeus, qualifié de ξένιος, en tant que gardien du droit hospitalier, a des ministres spéciaux pour les différents cas qui peuvent se présenter⁵. Beaucoup de gens pensaient aussi que les oracles ou les signés qui présageaient l'avenir n'étaient pas une communication directe des dieux et étaient transmis par l'entremise des démons⁶. Dans chaque domaine de la nature, comme pour les détails de la vie journalière, il y avait autour et au-dessous des dieux une multitude d'êtres surhumains ou de dieux en sous-ordre. Tout le monde connaît les Nymphes dont l'activité remplit les bois, les montagnes, les grottes, les vallées, les prairies et les eaux. Elles révèlent leur condition subordonnée par les soins qu'elles rendent

¹ Hesychius, s. v. Αἰδοῦς ; Pausanias, I, c. 8, § 3, c. 17, § 1, et 18, § 3 ; Schol. de Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 253 ; Schol. d'Æschine, c. *Timarque*, p. 140 R.

² Pausanias, II, c. 3 § 6, V ; c. 14 § 9, VII, c. 21 § 7, et c. 24 3 ; Plutarque, *Cléomène*, c. 9. A Hipata, en Thessalie, une fête annuelle était célébrée en l'honneur du Rire, si l'on en croit Apulée (*Métam.*, III, c. 11), nous n'avons pas à rechercher si le fait est bien réel.

³ En élargissant encore le champ, et par delà les limites des superstitions populaires, les poètes ont divinisé tous les états et les affections de l'âme. Les exemples abondent de ces personnifications ; voy. les notes de Boissonade sur Psellus, *de opere Dæmon.*, p. 292, et celles de Bæhr sur Hérodote, VIII, c. 111.

⁴ Des inscriptions postérieures signalent aussi chez les Athéniens un ἱερεὺς Εὐκλείας καὶ Ἐυνομίας ; voy. par ex. le *Philistor*, t. III, p. 458, et Keil, dans le *Philologus*, t. XXIII, p. 243.

⁵ De là ce passage de Platon dans *les Lois* (V, p. 730 A) : ὁ ξένιος ἐκάστου δαίμων καὶ θεός, τῷ ξενίῳ συνεπόμενος Διί. De même, dans Lucien (*Encom. Demosth.*, c. 50) : ὁπαδὸς δαίμων Ἐλευθερίου Διός.

⁶ Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 12 ; Platon, *Sympos.*, c. 23, p. 202 E ; Diogène Laërte, VIII, c. 32. Voy. aussi Wachsmuth, *die Ansichten der Stoiker ueber Mantik und Dæmonen*, Berlin, 1860, p. 35.

à leurs maîtres, par le cortège dont elles les entourent, par les sacrifices qu'elles leur offrent¹, ce qui n'empêche pas que de la part des hommes elles aient droit elles-mêmes à des sacrifices et à des hommages. En Arcadie [Βροντή](#) et [Αστραπή](#)², avaient aussi leurs autels. Nul doute qu'on ne les considérât comme les ministres des tempêtes, chargés de lancer le tonnerre et les éclairs, au commandement de Zeus. Dans cette même classe de divinités subalternes, doivent être rangés les dieux des vents, à qui l'on rendait, suivant les contrées, un culte collectif ou individuel³ ; dans ce dernier cas, les hommages s'adressaient surtout à Borée. Si ces dieux ne sont pas plus que ceux qui précèdent désignés par la qualification spéciale de démolis, il ne faut pas nous y tromper, cela tient uniquement à ce qu'ils président aux phénomènes naturels, tandis que les démons proprement dits sont mêlés aux circonstances journalières de la vie humaine. En retournant en arrière, nous devons encore mentionner spécialement, ceux d'entre eux que l'on croyait associés à chacun de nous. La première allusion à ces démons personnels se trouve dans Théognis, et la même croyance est confirmée par des témoignages certains, à partir du siècle de Platon⁴ ; elle est même élargie plus tard, en ce sens que, d'après quelques témoignages, chaque homme n'a plus seulement affaire à un seul démon, mais à deux, un bon et un mauvais. Toutefois cette idée n'est jamais devenue générale : la plupart pensaient que le bien et le mal venaient d'un démon unique, que les uns avaient, pour compagnon un démon puissant, les autres un démon faible et chétif. Tel de ces êtres intermédiaires était favorable et bienveillant ; tel autre malveillant et hostile. Mais au-dessus de tous, on admettait l'existence d'un démon universel et bon, que l'on invoquait sous le nom d'[Αγαθοδαίμων](#), et que plusieurs pensaient n'être autre que Zeus lui-même⁵.

La religion des Romains admettait des Génies chargés de protéger les peuples, les villes, les corporations, qui peuvent être considérés comme étant de même ordre que les Démons. En effet les Grecs ont coutume de traduire le mot *genius* par [δαίμων](#). Cependant nous ne trouvons rien dans la mythologie primitive des Grecs qui ressemble à ces génies protecteurs des populations. Plus tard, durant les périodes hellénistique et romaine, la déesse invoquée sous le nom de [Τύχη](#) comme gardienne des villes, prit la place du *genius civitatis*⁶. Mais dès le premier siècle avant Jésus-Christ, on rencontre à Athènes un prêtre du démos⁷, dans

¹ Voy. Schœmann, dans son Introd. au *Prométhée* d'Æschyle, p. 150 ; cf. Ovide, *Fastes*, II, v. 247, et IV, v. 423.

² Pausanias, VIII, c. 29, § 1.

³ Par ex. à Delphes (Hérodote, VII, c. 178), et à Coronée (Pausanias, IX, c. 24, § 2). Cf. Pausanias, VIII, c. 36, § 4 ; Hérodote, VII, c. 189 ; Xénophon, *Anabasis*, IV, c. 5, § 3.

⁴ Théognis, v. 161 et suiv. ; cf. Phocylide, cité par Clément d'Alexandrie, *Stromata*, V, p. 725, éd. Potter. Voy. d'autre part Platon, *Phædon*, p. 107 D, avec les notes de Wytttenbach, et Lehrs, *Populäre Auss. aus dem Alterth.*, p. 166. Cependant les expressions [εὐδαίμων](#), [κακοδαίμων](#), [δυσδαίμων](#) semblent témoigner à l'appui de ces croyances. On rencontre pour la première fois [εὐδαίμων](#) dans les *Œuvres et Jours*, v. 826. Homère ne connaît point ce mot, non plus que les deux autres, et [ὀλβιοδαίμων](#), au III, v. 182, peut être rangé avec raison parmi les indices qui ne permettent guère de croire à l'authenticité de ce passage. Voy. Curtius, *homer. Studien*, dans le *Philologus*, t. III, p. 18.

⁵ Au moins Pausanias (VIII, c. 36, § 3) estime que le dieu bon, qui avait un temple en Arcadie, n'est autre que Zeus.

⁶ Voy. Preller, *Griech Mythol.*, I, p. 423. Dans la *Théogonie*, v. 360, [Τύχη](#) est nommée parmi les Océanides ; voy. à ce sujet Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 159. Pausanias (II, c. 7, § 5 ; IV, c. 30, § 2, et VI, c. 25, § 4) atteste l'antiquité du culte rendu à [Τύχη](#). Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 595.

⁷ Voy. le *Philistor*, t. I, p. 47, et les inscriptions recueillies dans le théâtre d'Athènes, dont il a été question plus haut ; cf. Keil, dans le *Philologus*, t. XXIII, p. 235.

lequel il faut évidemment reconnaître le représentant divin et l'appui tutélaire du peuple.

Les héros formaient encore une classe d'êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes. Cette croyance toutefois naquit postérieurement à Homère. Chez Homère le mot ἦρωϛ s'applique à tous les hommes distingués par quelque vertu éminente, sans acception de leur état social, bien que le poète établisse une différence marquée entre la foule et les héros qui s'élèvent au-dessus d'elle. Les hommes du commun (δῆμου ἄνδρες) sont d'origine obscure. C'est à eux surtout que l'on pense, lorsqu'on présente la race humaine comme née des arbres ou des pierres ; les nobles, au contraire, se vantent de remonter de près ou de loin aux dieux. Dans les *Œuvres et Jours*, Hésiode n'emploie le mot ἦρωϛ que pour les hommes de grande race qui, en raison de cette descendance, sont appelés ἡμίθεοι, et dont plusieurs, échappant à la loi commune de la mort, sont transportés dans les îles des Bienheureux, où ils mènent une existence fortunée, sous la domination de Kronos¹. On ne trouve d'ailleurs dans Hésiode aucune trace de l'influence exercée par ces héros sur la vie des mortels, non plus que du culte qui en était la récompense ; mais plus tard cela devient un article de foi dans toute la Grèce. Si les héros meurent suivant la destinée commune, leurs films entrent en possession d'une vie plus heureuse et ont elles-mêmes le privilège de faire le bonheur ou le malheur des hommes. Il est difficile de fixer l'époque à laquelle se produisit cette doctrine ; elle put être favorisée par l'opinion qui attribuait aux héros célèbres de l'antiquité une origine surhumaine, et les faisait naître de l'union des dieux avec des mortelles, origine qui assurait à leurs âmes d'autres destinées que celles des hommes ordinaires. L'anthropomorphisme païen rendait vraisemblables les rapprochements entre la race divine et la race humaine, et même, dans les siècles postérieurs, la foule ne les révoquait pas en doute. Une femme pouvait encore, au temps de Lysandre, se dire enceinte des œuvres d'Apollon². Alexandre espérait se faire passer pour le fils de Zeus, et le roi Séleucus était, aux yeux de beaucoup de gens, fils d'Apollon. L'histoire fournit beaucoup d'autres exemples de pareilles supercheries, admises par la crédulité. Mais sans être engendrés par des dieux, des hommes purent acquérir assez de droits à l'estime de leurs semblables pour être jugés dignes de participer dans une plus large mesure à l'essence divine, et pour assurer à leurs limes, après leur mort, une place d'honneur. Ce n'est pas seulement dans la haute antiquité que fut honorée cette classe de héros. Les générations qui suivirent restèrent fidèles à cette croyance, et souvent il arriva que des contemporains furent jugés dignes des mêmes honneurs. Quelquefois même ces récompenses furent décernées par des considérations étrangères au mérite de ceux qui en étaient l'objet et pour des services douteux. Un athlète, Cléomède d'Astypalée, furieux de ce que les Hellanodices avaient refusé de lui décerner un prix à Olympie, renversa la colonne qui soutenait le toit d'une école où étaient réunis des enfants, dont plusieurs furent ensevelis sous les décombres. Pour échapper à la vengeance du peuple qui menaçait de le lapider, il se réfugia dans le temple d'Athéna et se cacha dans un coffre. Lorsque la foule, ne pouvant parvenir à ouvrir ce coffre, le brisa, Cléomède avait disparu, et nulle part on ne retrouva sa trace. Le fait sembla si merveilleux aux Astypaléens qu'ils consultèrent l'oracle de Delphes. La Pythie répondit que Cléomède était un héros,

¹ Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 159 et suiv.

² Plutarque, *Lysandre*, c. 26.

le dernier des héros, et qu'il fallait lui offrir des sacrifices¹ ; cela se passait l'an 496 (olymp. LXXI). Néanmoins Cléomène ne resta pas le dernier des héros ; on en créa un grand nombre après lui, les uns pour des motifs plausibles, les autres pour des raisons équivoques ou même mauvaises. Nous avons déjà remarqué que les colonies rendaient à leurs fondateurs (οἰκιστῆς) des honneurs héroïques, et que, faute de retrouver le véritable οἰκιστή, on empruntait parfois à la légende quelque héros avantageusement connu. On ne se faisait pas faute non plus d'élever à l'état de héros des personnages imaginaires, comme par exemple en Attique les auteurs présumés des races nobles et sacerdotales : Hésychos pour les Hésychides, Eumolpos pour les Eumolpides, Krokon pour les Krokonides, Boutès pour les Boutades, ou bien encore les Éponymes des demeures et des tribus. De même, à Sparte, on honorait les patrons de divers métiers, tels que Kéraon et Matton². En revanche quelques personnages, qui originellement avaient été des dieux, étaient tombés, dans les temps historiques, à l'état de héros, dépouillés de leur dignité première par des vicissitudes mythologiques dont il est facile de se rendre compte, mais que nous n'avons pas à démêler ici³. Il suffit de dire que dans chaque ville, chaque localité de la Grèce, on vénérât, à côté des dieux supérieurs, un nombre considérable de héros, parmi lesquels plusieurs étaient considérés comme les protecteurs en titre du pays (ἥρωες ἐγχώριοι). Tels étaient, à Sparte, les Dioscures, dont les images accompagnaient les rois en campagne, et, parmi les Æginètes, les Æacides, qu'ils envoyèrent un jour ou plutôt dont ils envoyèrent les portraits aux Thébains, comme un gage de victoire. Le secours des Æacides fut aussi invoqué avant la bataille de Salamine, et une trière alla les chercher à Ægine. Enfin, lorsque les Athéniens attaquèrent cette île, l'oracle leur donna le conseil de s'assurer d'abord la faveur d'Æacos et de lui élever un temple⁴. Chez les Locriens Epizéphyriens, Ajax, fils d'Oilée, était réputé aussi un puissant auxiliaire dans les combats ; quand l'armée était rangée en bataille, une place était toujours laissée libre en son honneur⁵. A Thèbes, Hector était le héros ; d'après les instructions de l'oracle on alla en Troade chercher ses ossements⁶. Dans les serments, les héros étaient pris à témoin, aussi bien que les dieux ; le nom d'Héraclès surtout était invoqué. Iolaos chez les Thébains, Dioclès chez les Mégariens, d'autres encore remplissaient le même office. Avec le temps, certains héros tombèrent dans l'obscurité et perdirent beaucoup de leur considération. Ce fut le sort de tous ceux qui étaient simplement l'objet d'un culte domestique que telle ou telle famille, tel ou tel γένος venaient leur rendre sur leur tombeau ; car c'était la coutume dans plusieurs contrées, que certains morts fussent salués héros par ceux qu'ils laissaient après eux, et reçussent, à ce titre, l'hommage d'un culte privé ; c'est ce qu'on appelait ἀφηρωίζειν⁷. Cette

¹ Pausanias, VI, c. 9, 6 ; Plutarque, *Romulus*, c. 23 ; Eusèbe, *Præpar. evang.*, V, c. 34. Il est bon aussi de lire dans Hérodote les histoires d'Artachæos, honoré comme un héros par les habitants d'Acanthos (VII, c. 117), de Philippe de Crotone (V, c. 47) et du roi Onésilos à Cypre (*ibid.*, c. 114), ainsi que ce que raconte Athénée d'un chef d'esclaves fugitifs, Drimakos de Chios (VI, p. 267).

² Kéraon et Matton présidaient à la cuisine ; voy. Athénée, II, p. 39 C. Un troisième héros, Dæton, est nommé avec Kéraon au liv. IV, p. 173 F. De même, on honorait l'Ἀκρατοπότης, à Munychie, le Δεινεύς en Achaïe.

³ Hérodote, II, c. 45 et 143 ; Thucydide, II, c. 74, et V, c. 30 ; Lycurgue cité par Athénée, VIII, p. 309 D ; voy. aussi Klausen, *Theol. Æsch.*, p. 61 ; Maetzner, dans ses Notes sur Lycurgue, p. 73.

⁴ Hérodote, V, c. 75, 80, 81 et 89 ; VIII, c. 64 et 83.

⁵ Pausanias, III, c. 19, § 11 ; Conon, *amat. Narrat.*, 18.

⁶ Tzetzés, *ad Lycophrontem*, v. 1194 et 1208.

⁷ *Corpus Inscript.*, n° 21167 et suiv. ; cf. Boeckh, *Abhandl. ueb. die Inschr. v. Thera*, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin, 1836 ; Ross, *Inscript.*, t. II, p. 203, et *Inselreise*, t. II, p. 18 ;

consécration fut quelquefois reconnue et confirmée par l'État, mais ce n'était là qu'un témoignage public, rendu sans autre conséquence à la mémoire du défunt, quelque chose comme une canonisation ; car, dans les temps historiques, l'opinion était généralement répandue, bien qu'elle n'ait jamais été établie d'une manière dogmatique, que non seulement les âmes illustres, comme le voulaient les philosophes¹, mais toutes sans distinction échappaient à la mort et recevaient la récompense ou le châtement qu'elles avaient mérité. Naturellement les conjectures variaient sur les conditions de cette vie future². Nous parlerons plus tard des cérémonies religieuses et des usages superstitieux qui se mêlèrent à ces croyances ; actuellement, nous nous bornons à remarquer que la grande généralité attribuait aux âmes le pouvoir d'exercer du fond de leur séjour, une certaine influence sur le monde qu'elles avaient habité³, que l'on croyait avoir un moyen de les évoquer, et que souvent aussi elles revenaient à l'état de fantômes, auquel cas leur apparition n'annonçait rien de bon pour ceux à qui elles s'étaient manifestées⁴.

Conze, *Reise nach Lesbos*, p. 12. Dans une épitaphe athénienne (*Philologue*, t. XXII, p. 709, et *Gœtting. Nachrichten*, 1864, p. 342), un enfant mort à l'âge de cinq ans est appelé ἥρωσ συγγενείας.

¹ Diogène Laërte, VII, c. 157, avec les remarques de Ménage ; cf. Thomasius, *Stoica Animarum mortalitas*, à la suite de sa dissertation de *Mundi exustione Stoica*, p. 227.

² Il suffit, pour le but que nous nous proposons ici, de renvoyer à la *Real-Encyclop.* de Pauly, t. IV, p. 164 et suiv. et à ses *Studien*, p. 36.

³ Platon, *les Lois*, XI, p. 927 A.

⁴ Babrius, fab. 63, v. 6 et suiv. ; Athénée, XI, c. 4, p. 461 ; Hesychius, s. v. *Κρείσσονες* ; voy. aussi les passages cités par Meineke, dans son édition de Ménandre, Berlin, 1823, p. 158.

CHAPITRE DEUXIÈME. — L'ÉTAT ET LE CULTÉ.

On raconte que le législateur locrien Zaleucus plaça en tête de ses lois un préambule par lequel il se proposait de faire pénétrer dans l'esprit de ses concitoyens des idées plus justes sur les dieux et le culte qui leur agréait¹. Il y était dit que tous les hommes doivent préserver leur âme des mauvaises pensées, car les dieux ne sauraient accepter les hommages des méchants. On les sert mal par des offrandes coûteuses et de fastueuses prodigalités ; ce qui leur plaît, c'est la pratique de la vertu et une volonté ferme de chercher en toutes choses le juste et le bien. Chacun doit donc s'efforcer d'être aussi bon qu'il peut l'être, s'il veut se faire bien venir des dieux, penser que l'injustice n'échappe pas au châtement, se rappeler qu'un jour viendra où il ne sera plus temps de se repentir, où l'on regrettera amèrement de n'avoir pas mieux vécu. Si l'esprit tentateur nous visite pour nous induire à mal, les temples, les autels et les sanctuaires nous offrent un refuge où l'aide des dieux invoquée peut nous soustraire à l'empire du vice impie et malfaisant. Il n'est pas douteux que ce préambule, bien qu'antérieur à Cicéron², n'ait été ajouté après coup, comme du reste tout ce qui nous est rapporté des lois de Zaleucus ; mais il est tout aussi certain que des vues analogues n'étaient étrangères ni à la pensée du législateur, ni en général au système religieux de l'antiquité. La conviction que la loi morale était aussi la loi divine, que les dieux voulaient le bien et punissaient le mal, peut seule faire comprendre comment on plaçait sous leur sauvegarde l'État et l'ordre politique, qui recevaient ainsi, suivant le sentiment général, la plus haute et la plus réelle sanction. Par la même raison on s'explique que l'incrédulité des sophistes ait abouti à l'hypothèse d'après laquelle la religion ne serait qu'une invention des habiles ; destinée à retenir le vulgaire par la crainte de Dieu et à refréner la violence des passions³. D'autre part, si l'on considérait en effet la religion comme le plus sûr fondement de la moralité, si la crainte des dieux paraissait être la meilleure garantie de l'esprit de justice chez les hommes, il est d'autant plus étonnant que les anciens législateurs ne se soient pas préoccupés, pas plus Zaleucus que Solon et les autres, de fonder pour le peuple un enseignement religieux conforme à la raison et à la vérité, et de faire pénétrer dans les masses le sentiment pur du respect dû aux dieux, à l'aide d'institutions en rapport avec le culte ; ils ne paraissent pas même l'avoir cru possible⁴. Nous ne trouvons pas plus trace de semblables institutions chez les Athéniens et chez les Locriens, qu'en aucune contrée de la Grèce. Partout les lois civiles se référaient uniquement au côté extérieur de la religion et ne visaient les rapports des hommes avec les dieux qu'au point de vue de la légalité. La partie intime de la religion, c'est-à-dire les sentiments et les croyances, était laissée au

¹ Stobée, *Florileg.*, tit. 44, 20.

² Cf. Platon, *Leges*, p. 722 D-E.

³ C'est ce que dit par exemple Critias, dans *Sextus Empiricus*, IX, c. 54. Voy. aussi Platon, *Leges*, X, p. 889 E ; Polybe, VI, c. 56 et Markhauser, *der Geschichtschreiber Polybius*, Munich, 1858, p. 111.

⁴ L'empereur Julien paraît être le premier qui, pour protéger le paganisme contre les progrès de plus en plus menaçants de la religion chrétienne, fit disposer dans les temples et les écoles des espèces de traités religieux, où les légendes mythologiques, interprétées allégoriquement, servaient à faire passer des principes de morale ou de physique. Voy. Grégoire de Naziance, *Or. III, adv. Julianum*, p. 103 D, éd. Billig, Cologne, 1690 ; saint Augustin, *ep.* 202 (t. II, p. 825 des *Œuvres complètes*), et de *Civité. Dei*, II, c. 6 et 26, d'où il résulte que cet usage ne devint jamais général et qu'il cessa bientôt.

libre arbitre et à la conscience des citoyens. Or, ce qu'on peut appeler le côté extérieur de la religion, comprend les cérémonies du culte ; le culte, tel que l'entend la loi, est donc pour ainsi dire le règlement de ce que les dieux sont en droit d'exiger et de ce que les hommes doivent accomplir, les uns et les autres au nom de la justice. L'État se charge de veiller à ce que le pacte soit observé par ses membres et de punir toutes les infractions commises. La part faite aux dieux, les temples et les trésors qui leur appartiennent, les hommages et les sacrifices qui leur sont dus, tout enfin ce qui les touche de près est réputé chose sacrée, *ερόν*¹. L'homme qui respecte les choses sacrées est aux yeux de la loi *όσιος* et *εύσεβής* ; celui qui les viole encourt l'accusation d'impiété, *άσεβεια*. Naturellement *άσεβεια* peut se produire sous différentes formes et est susceptible de divers degrés. Le droit des Dieux, par exemple, est violé, si les objets voués à leur culte, de quelque nature qu'ils soient, sont détériorés, détruits ou soustraits, Ce sacrilège, *ιεροσυλία*, est puni ordinairement des peines les plus sévères il entraîne à la rigueur la mort, la confiscation et le refus de sépulture dans la patrie du coupable². Une autre atteinte au droit divin est la profanation des lieux consacrés, soit que des personnes, à qui, pour des méfaits antérieurs, il était interdit de les fréquenter, s'y introduisent³, soit qu'il s'y fasse des choses qu'il ne convient pas d'y faire⁴. Les formes extérieures du culte étant établies de temps immémorial et agréées des dieux, celui qui s'en écarte blesse aussi la majesté divine, et s'il est prêtre, c'est-à-dire d'autant plus obligé à observer les formes prescrites, il doit être puni⁵. Se rend également coupable du crime clé lèse divinité, le citoyen qui mêle au culte des dieux des pratiques qui leur font horreur, des sortilèges par exemple⁶. Enfin comme les honneurs divins ne pourraient se maintenir, si l'on cessait de croire aux dieux, c'est encore les offenser que de porter atteinte à la foi. Pour ce qui est de la pensée intime de chacun touchant leur nature et leur existence, cela ne regarde pas l'État, pourvu que l'on fasse ce que l'on est tenu de faire et que l'on s'abstienne des choses défendues ; mais si l'incrédulité et le mépris des dieux s'affichent publiquement, si le culte est tourné en dérision, si les libertins s'efforcent de faire partager leurs sentiments à d'autres, l'État se croit avec raison obligé de réprimer cette propagande et de sévir contre les coupables. Le sophiste Protagoras s'était borné à déclarer qu'il était impossible de- savoir s'il y a ou non des dieux ; pour ce seul fait il fut traduit devant le tribunal et banni d'Athènes ; ses écrits furent saisis entre les mains de tous les détenteurs et brûlés sur la place publique⁷. Diagoras de Mélos, qui niait et raillait les dieux, put se dérober au châtement par la fuite, mais sa tête, dit-on, fut mise à prix⁸. Entre autres motifs qui firent accuser Anaxagoras d'asébie, on cite son opinion sur le soleil, qu'il déclarait n'être qu'une

¹ Autrefois on dérivait ordinairement *ιερός* de *ιημι*, et l'on en concluait que ce mot désigne ce qui est offert et consacré aux dieux. La philologie comparée tient aujourd'hui pour certain que *ιερός* ; n'est autre que le mot sanscrit *isharas*, qui n'a pas cependant le sens de *ιερός* ; et signifie simplement actif, fort, puissant. Voy. *Kuhn's Zeitschrift*, t. III, p. 154, et G. Curtius, *Griech. Etymol.*, t. II, p. 131 et 368.

² Xénophon, *Memor.*, I, c. 2, § 62, cf. *Apolog.*, c. 25 ; Lycurgue, c. *Léocrate*, § 65 ; Ælien, *Var. Hist.*, V, c. 17 ; voy. aussi Meyer et Schœmann, *att. Process*, p. 361. Sur le respect qu'inspirait généralement le droit de propriété des dieux et sur les atteintes qu'il cul à subir des états ou des tyrans. Voy. Böeckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 774.

³ Andocide, *de Myster.*, p. 17, 34, 511 et 55.

⁴ Thucydide, IV, c. 97.

⁵ Disc. c. *Neæra*, p. 1384, Hypéride, dans les *Orat. att.*, Zurich, t. II, p. 302.

⁶ Schol. de Démosthène, *de falsa Legat.*, p. 431, et c. *Aristogiton*, I, p. 793.

⁷ Diogène Laërte, IX, c. 8 ; Cicéron, *de Nat. Deorum*, I, c. 23.

⁸ Krateros, cité par le Schol. d'Aristophane, *Ranæ*, v. 323 ; Diodore, VIII, c. 6.

masse embrasée, ce qui parut équivaloir à la négation de sa nature divine¹. On raconte que le philosophe Stilpon fut aussi mis en accusation et banni d'Athènes pour une plaisanterie qu'il s'était permise sur Athéna², et Théodoros courut risque d'être traité de même, à la suite d'une parole imprudente qu'il avait laissé échapper au sujet des mystères, en présence de l'hiérophante³. Enfin chacun sait que le principal grief reproché à Socrate fut de s'être élevé contre la religion d'État et d'avoir cherché à introduire des divinités nouvelles.

Tous ces exemples sont empruntés à l'histoire d'Athènes, qui est généralement citée comme l'État le plus religieux de la Grèce⁴. Nous ignorons comment les autres s'étaient comportés dans des cas analogues ; les différences essentielles existant sur d'autres points entre les divers pays font supposer qu'il y avait aussi des degrés dans la tolérance ou l'intolérance religieuse. Il est certain toutefois qu'en cette matière, comme en plusieurs autres, le principe : sans accusateurs pas de juges, était généralement appliqué. Il ne paraît pas qu'il y ait eu nulle part d'accusateurs chargés de poursuivre d'office les actes d'impiété. A Athènes, tout citoyen honorablement connu avait le droit d'intenter une accusation. Ceux qui ne pouvaient pas ou ne voulaient pas remplir eux-mêmes ce rôle avaient la ressource de dénoncer les coupables au magistrat et de provoquer de sa part les mesures qui rentraient dans sa compétence. Il n'existait pas de tribunaux spécialement affectés aux affaires religieuses. Il est vrai que les Eumolpides paraissent avoir connu de certains cas intéressants les mystères⁵ ; mais on ne sait rien de certain à cet égard. Les accusations d'asébie étaient quelquefois portées devant l'aréopage, plus souvent devant les tribunaux héliastiques, avec cette restriction que, si le secret des mystères était en jeu, les initiés seuls étaient appelés à prononcer.

L'étude attentive des procès religieux dont le compte rendu nous a été conservé est loin de confirmer le reproche d'intolérance adressé à plusieurs reprises et tout récemment encore aux Athéniens⁶. Ces procès prouvent seulement qu'on voulait conserver le culte intact, et qu'il n'était pas permis de violer ouvertement le contrat passé avec les dieux. La liberté de conscience était respectée ; on ne demandait de profession de foi à personne ; nul n'était tenu de déclarer sous quel aspect il envisageait les choses divines, s'il visitait assidûment les temples, s'il avait souvent recours aux prières et aux sacrifices. Comme il n'y avait pas à vrai dire d'orthodoxie, que personne ne se vantait d'avoir des notions certaines sur les dieux, on ne recherchait pas les opinions, non plus que les manières de les manifester. Le champ était ouvert aux spéculations philosophiques les plus éloignées des croyances populaires, pourvu qu'elles ne s'attaquassent pas à des conventions qui avaient force de loi, c'est-à-dire au culte et aux institutions religieuses. Jusqu'à quel degré d'invraisemblance pouvaient être portées les facilités laissées pour tout le reste, c'est ce que nous révèlent les poètes de l'ancienne comédie ; on sait les aspects ridicules sous lesquels ils ne craignaient pas de faire paraître les dieux. Chez Aristophane, les habitants de l'Olympe bloqués par lit ville de Néphélococcygie, que les oiseaux ont bâtie entre ciel et

¹ Diogène Laërte, II, c. 3 ; Plutarque, *Nicias*, c. 23.

² Diogène Laërte, II, c. 11.

³ Diogène Laërte, II, c. 8, § 101.

⁴ Lycurgue, c. *Léocrate*, § 15 ; Pausanias, I, c. 24, § 3 ; *Acta Apostol.*, c. 17, v. 22.

⁵ Démosthène, c. *Androtion*, p. 601 ; Lysias, c. *Andocide*, p. 204.

⁶ Ils sont énumérés dans Meier et Schoemann, *Att. Process*, p. 301 et suiv. On peut voir aussi, sur les poursuites dirigées contre Æschyle, Schneidewin, dans le *Philologus*, t. III, p. 366, et sur l'accusation dont Aristote fut l'objet, A. Schæfer, *Demosthenes und Seine Zeit*, t. III, p. 329

terre, souffrent misérablement de la faim, faute d'être réconfortés par les sacrifices et les offrandes des mortels. Ils envoient en ambassade Posidon et Hermès escortés d'un dieu barbare, pour négocier avec les oiseaux, et la conclusion de ces pourparlers est qu'ils doivent renoncer au gouvernement des hommes. Dans *Plutus*, la famine sévit encore en haut lieu, parce qu'on ne sacrifie plus sur la terre qu'au seul dieu de la richesse, qui vient de recouvrer la vue ; Hermès est réduit à désertier l'Olympe et à louer ses services dans ce bas monde, afin de gagner sa vie. Enfin dans les *Grenouilles*, Dionysos est le plastron de la populace athénienne, charmée des coups de bâton qu'attirent à un dieu sa sottise et sa poltronnerie. L'*Amphitryon* de Plaute, imitation d'un original grec, reproduit sous les formes les plus légères les amours de Zeus et d'Alcmène. Zeus entre en scène sous la figure d'Amphitryon, et Hermès joue son rôle de valet de la façon la plus bouffonne. On se demande comment la comédie pouvait user de telles licences, sans être accusée de blasphémer ; et ce n'était même pas là un simple divertissement de société. La comédie faisait partie d'une fête religieuse instituée au nom de l'État. Les pièces étaient soumises à la censure, avant d'être jouées, et l'État fournissait les moyens d'exécution. Une seule explication est admissible, à savoir que l'on croyait n'avoir rien à redouter pour la religion de ces spectacles irrévérencieux, et en effet des hommes intelligents ne pouvaient croire que le poète comique s'imaginât les dieux tels qu'ils les faisait paraître sur la scène, et qu'il voulût en donner cette idée grotesque au public. Il était dans le caractère de l'ancienne comédie de pousser à la caricature ; elle vivait surtout de plaisanterie et de gaieté, et de même que l'on peut faire la charge des hommes des plus considérables sans leur rien ôter de leur dignité, plus les dieux étaient confiants et assurés dans leur majesté, plus ils étaient en droit de dédaigner ces travestissements burlesques. On croyait n'avoir à craindre ni qu'ils en prissent outrage ni que la bonne opinion du peuple en pût être diminuée¹. Avait-on raison de penser ainsi ? C'est une autre question, à laquelle on peut être tenté de répondre négativement. Quoi qu'il en soit, l'ancienne comédie est le produit d'un temps où la religion avait déjà reçu de nombreuses atteintes, et elle a aidé à lui porter les derniers coups².

L'État voyait avec moins d'indulgence les innovations apportées au culte. Le principe exprimé dans un vers d'Hésiode³ que, en fait de service divin, il faut s'en tenir aux principes adoptés par l'État, et que l'ancienne coutume est la meilleure (*ὡς κε πόλις ρέζησι νόμος δ' ἀρχαῖος ἀριστος*) fut recommandé par les anciens législateurs comme Dracon, aussi bien que par l'oracle de Delphes⁴. Tel est aussi le sens des paroles que Xénophon met dans la bouche d'Euthydémos, à savoir que la meilleure manière de témoigner aux dieux sa reconnaissance est de les honorer conformément aux lois fondées sur la tradition⁵ : il serait facile de

¹ On peut rappeler à cette occasion les mystères chrétiens du moyen âge : Dans ces mystères, dit Lewes (*über Gæthe*, t. II, p. 370 de la trad. allem.), on est surpris de voir à côté de choses qui révèlent un sens moral très élevé, des grossièretés qui, dans les idées modernes, pourraient être facilement prises pour une injure faite à Dieu. Les choses sacrées étaient livrées en pâture à la bouffonnerie populaire et devenaient la matière de plaisanteries et de contes qui de nos jours feraient frémir les lecteurs dévots. Assurément personne ne songeait à mal. Les mystères étaient des couvres naïves, que les assistants accueillaient avec la même naïveté. Ce que dit Bernhardt (*Griech. Litter.*, t. II, p. 548) contre le rapprochement des mystères et de l'ancienne comédie n'empêche pas qu'il n'y ait analogie sur ce point. Voy. aussi Welcker, *Gætterlehre*, t. II, p. 97.

² Voy. Nægelsbach, *Nachhomer. Theologie*, p. 475, et Zeller, *Philos. der Griechen*, t. II, p. 23.

³ Porphyre, *de Abstin.*, II, c. 18 ; voy. aussi Gœttling, dans son édit. d'Hésiode, fr. n° 185, p. 293.

⁴ Sur Dracon, on peut consulter Porphyre, *ibid.*, IV, c. 22 ; sur l'oracle de Delphes, Cicéron, *de Legibus*, II, c. 16 et 40.

⁵ Xénophon, *Memorab.*, V, c. 3, § 16.

multiplier ces témoignages¹. En y regardant de près, on s'aperçoit vite que, dans l'application, cette règle ne réussit pas à préserver le culte rite tout changement. Sans doute, il n'était pas permis d'abolir ou même de modifier un culte traditionnel, et pareille entreprise n'était jamais tentée par l'État, sans consultation préalable de l'Oracle et sans autorisation de sa part. On se décidait difficilement aussi à introduire un nouveau culte qui n'avait pas obtenu d'avance la sanction des dieux, mais à côté des cultes publics, officiellement reconnus par l'État, il y avait dans chaque pays des cultes privés, pour lesquels les innovations n'étaient pas et ne pouvaient être aussi sévèrement interdites². Strabon dit des Athéniens qu'ils étaient amateurs des choses étrangères, des religions comme du reste, et les poètes comiques s'amusaient souvent de ce que tant de dieux barbares ont trouvé chez les Athéniens un asile et des temples³. Rien en effet ne s'opposait à cette hospitalité : Athènes renfermait, sans compter les voyageurs, un grand nombre d'étrangers domiciliés, que l'on ne pouvait empêcher d'honorer les dieux de leur patrie, suivant leurs coutumes, alors même que ces dieux et le culte dont ils étaient l'objet, n'étaient pas d'accord avec la religion et les traditions athéniennes. Une pareille proscription n'eût été justifiée que si l'on avait eu la conviction que ces dieux ne devaient pas être tenus pour des dieux ou, s'ils s'identifiaient avec les dieux nationaux, que le culte apporté du dehors ne leur était pas aussi agréable que celui auquel ils étaient habitués dans Athènes. Or, en l'absence d'un enseignement religieux pouvant prétendre à une orthodoxie exclusive, il n'était pas naturel que ni l'une ni l'autre de ces hypothèses vînt à l'esprit des anciens Grecs : ils devaient plutôt s'avouer que, en dehors des dieux reconnus de tout temps par l'État, il pouvait y en avoir d'autres, aussi dieux que les leurs, ou bien que les divinités étrangères n'étaient pas, malgré la diversité des noms, différentes de celles qu'ils adoraient eux-mêmes, et que les hommages des barbares ne leur étaient ni plus ni moins agréables. Aussi était-ce un acte réputé impie chez les Athéniens, comme en général dans toute la Grèce, d'interdire aux étrangers le libre exercice de leur culte héréditaire et d'enlever ainsi aux dieux une part des hommages qui leur revenaient. La tolérance de l'État en pareille matière était donc parfaitement d'accord avec le sens religieux des anciens. Il dut en résulter naturellement que des citoyens furent touchés par quelqu'un de ces cultes exotiques et les adoptèrent. A la condition que l'on remplit d'ailleurs ses devoirs envers la religion établie, l'État n'avait rien à y voir et ne pouvait que laisser faire. Il n'y aurait eu lieu de sévir que si l'on était parti de là pour attaquer les dieux des ancêtres et en établir de nouveaux, ou si quelque chose dans les cérémonies des cultes étrangers eut trahi une pensée impie et criminelle. Tout ce que nous savons sur la manière dont on honorait à Athènes les dieux d'adoption prouve que les choses s'y passaient bien ainsi ; pour les autres cités, les données nous manquent ; mais nulle part il n'est question d'une interdiction générale⁴. Les cas très rares que l'on a tenté d'interpréter dans ce sens prouvent seulement que les ministres des dieux étrangers pouvaient être punis, quand ils attaquaient ou

¹ Voy. Nægelsbach, *ibid.*, p. 201, et Welcker, *ibid.*, t. II, p. 33.

² Strabon, X, p. 471.

³ Voy. Schœmann, *de Comitibus Athen.*, p. 299, et Th. Bergk, *de Relig. Comœd. atticæ*, p. 109.

⁴ Excepté peut-être dans un passage du traité de Josèphe contre Apion, II, c. 37, mais j'ai eu l'occasion, dans ma dissertation *de Religionibus exteris ap. Athen.*, Gryphiæ, 1857 (*Opusc.*, t. III), de montrer combien ce témoignage a peu d'autorité.

profanaient le culte de l'État¹, ou bien encore lorsque, sous le voile de la religion, ils cachaient des pratiques criminelles, telles que la sorcellerie et les maléfices.

De nombreux exemples prouvent aussi que les religions étrangères, après être restées un certain temps à l'état de cultes privés et avoir vécu de tolérance, pouvaient être officiellement reconnues et admises dans le culte national. Parmi ces exemples, le plus connu est celui d'une déesse de Thrace, nommée Bendis, que l'on a comparée ou identifiée avec Artémis, Hecaté et Perséphone. Sans doute son culte avait été apporté chez les Athéniens par des Métèques venus de Thrace, dont il existait un grand nombre à Athènes et particulièrement au Pirée. Bendis trouva, même chez les citoyens, un accueil tel que du temps de Platon son culte fut élevé à la dignité de culte officiel et que l'on institua en son honneur une fête publique, les Bendidées, dans laquelle se déployaient, au Pirée, deux processions, composées l'une d'Athéniens, l'autre de Thraces². Quelques dizaines d'années auparavant, sous l'administration de Périclès, le culte de la Grande Mère que l'on avait coutume de confondre avec Rhéa, avait passé de la Phrygie dans l'Attique. Il avait été apporté par un Métragyrté phrygien, ou frère quêteur, dont les pratiques firent scandale, et qui, accusé d'avoir profané les mystères, fut précipité dans le Barathron, comme un impie et un forcené³. Mais peu de temps après, les Athéniens pris de scrupule à propos de cette exécution, s'adressèrent à l'Oracle, qui leur ordonna d'élever un temple à Cybèle⁴, ce qui naturellement entraîna l'adoption de son culte par l'État, à la condition qu'il serait purgé des cérémonies choquantes qui avaient coûté la vie au Métragyrté. Ce culte n'obtint pas pour cela la considération publique et ne fut guère pratiqué que par certaines confréries (Θιασοί). Il en fut de même d'ailleurs pour les Sabazies, les Adonies, les Korymbies, dont il est parlé presque toujours en termes méprisants, et qui ne trouvaient faveur que dans les couches inférieures de la population, surtout auprès des femmes⁵.

Les résolutions qui faisaient entrer dans la religion d'État le culte de divinités nouvelles ne pouvaient émaner que de la puissance législative, c'est-à-dire, en ce qui concerne l'Athènes historique, que de l'assemblée souveraine du peuple. C'est une erreur de croire que l'Aréopage fut chargé de trancher ces questions. Bien qu'aucune loi ne l'ordonnât, la coutume était de consulter l'Oracle⁶. Les passages des écrivains anciens qui ont trait à ces innovations ne nous fournissent pas de détails précis sur la procédure en usage ; il est dit seulement d'une manière expresse, à l'occasion des honneurs divins rendu, par Athènes à Alexandre et à Démétrius Poliorcète, que des orateurs en firent la proposition

¹ Démosthène, *de falsa Legat.*, p. 431, § 281, et c. *Aristogiton*, I, p. 793 ; Plutarque, *Démosthène*, c. 14 ; Photius et Suidas, v. s *μητραγύτης*. Ces exemples ont été discutés aussi dans la dissertation de *Relig. exter.*

² Platon, *de Republ.*, I, init. ; il est question dans ce passage d'une course aux flambeaux, exécutée par des cavaliers dans les fêtes solennelles : mais cet usage paraît avoir cessé bientôt et les témoignages concernant la période classique ne parlent de courses aux flambeaux qu'à l'occasion des Panathénées, des Héphæsties et des Prométhées ; voy. les remarques de Schœmann sur Isée, p. 350, et Preller, *ad Polemonem*, p. 41. Plus tard, ces courses paraissent s'être multipliées, car des inscriptions datant de la période macédonienne et de la période romaine nous apprennent que des exercices de ce genre étaient pratiqués aussi dans les fêtes en l'honneur de Thésée et dans l'*ἐπιτάφιος ἄγων* ; voy. le *Philistor*, t. II, p. 132 et 187.

³ Schol. d'Aristophane, *Plutus*, v. 431.

⁴ Le Schol. de Démosthène (p. 47, édit. de Zurich) dit aussi que le Métroon fut construit *διὰ τὴν αἰτίαν ἐκείνου τοῦ Φρυγός*.

⁵ Sur les Korymbies, voy. Lobeck, *Aglaoph.*, t. II, p. 1007 et suiv. Nous reviendrons plus loin sur les Sabazies et les Adonies.

⁶ Platon, *de Republ.*, IV, p. 427 B.

dans l'Assemblée, qui les décréta¹. Naturellement on suivit la même marche, lorsqu'il s'agit de les abroger². En remontant dans les temps antérieurs, nous devons citer encore, parmi les exemples empruntés à l'histoire d'Athènes, celui du dieu Pan. Ce dieu, d'origine arcadienne, ou chez qui du moins cette provenance semble dominante, paraît n'avoir eu dans l'Attique, avant la première guerre contre les Mèdes, d'autres adorateurs que quelques groupes d'habitants de la campagne, épars surtout dans le voisinage de Marathon. Après le combat livré près de cette ville, et à l'occasion de la victoire que remportèrent les Athéniens, il fut admis au nombre des dieux reconnus par l'État. Un sanctuaire lui fut ménagé dans une grotte située au nord de l'Acropole ; et une fête instituée en son honneur avec une course aux flambeaux³. Dans la seconde guerre médique, l'Oracle conseilla aux Athéniens d'appeler à leur aide leur gendre, désignant par là Borée, qui avait épousé Orithye, fille du roi Erechthée. Conformément à ces instructions, ils offrirent un sacrifice à Borée et à Orithye, tandis que leur flotte était retenue à Chalcis, et une fois de retour, ils consacrèrent à Borée un sanctuaire, un autel et un téménos sur les bords de l'Ilissus⁴. Le dieu égyptien Ammon qui, comme on sait, était appelé aussi Zeus, appartient également à la classe des divinités dont le culte fut adopté à Athènes durant les temps historiques ; on ne peut toutefois préciser quand ni comment il y fut introduit⁵. Nous passons sous silence d'autres emprunts moins importants, faits aux religions étrangères, et nous bornons à remarquer que les cultes mêmes qui existaient déjà dans la période la plus reculée n'avaient pas tous le même âge et ne remontaient pas tous à la fondation de la cité ; c'est là non pas une hypothèse, mais un fait certain. Le culte d'Apollon Pythien fut sans contredit institué à la suite des migrations qui mirent les anciens Ioniens de l'Attique en relations plus étroites avec les Amphictyonies Helléniques, bien que peut-être ils n'aient pas considéré ce dieu, étranger jusque-là à leur nation, comme un nouveau venu, et qu'ils l'aient identifié avec celles de leurs anciennes divinités dont cette confusion a rendu la figure complètement méconnaissable⁶. — Aphrodite Urania fut, suivant la tradition athénienne, une importation d'Ægée⁷. Le germe historique de la légende est que le culte de cette déesse doit son origine à la partie du peuple athénien dont Ægée est le représentant ; or le nom de ce prince est rattaché à file de Scyros, vraisemblablement parce qu'elle est le point de départ d'où il avait gagné l'Attique. C'étaient des Phéniciens qui, en établissant leurs comptoirs, avaient amené à Scyros, à Cythère et dans d'autres îles l'Aphrodite céleste ; et dans l'Attique même, cette déesse avant d'avoir

¹ Ælien, *Var. Hist.*, t. V, c. 12 ; Athénée, VI, c. 58, p. 251 ; Plutarque, *Démétrius*, c. 10 et suiv.

² Tite-Live, t. XXXI, c. 44.

³ Voy. Schœmann, *de Relig. exter. (Opusc.*, t. III, p. 439.) L'usage des courses aux flambeaux ne paraît pas s'être conservé dans cette fête, non plus que dans celle qui était célébrée en l'honneur de la déesse Bendis.

⁴ Hérodote, VII, c. 189. Sur l'introduction du culte de Borée à Thurii, amenée par les mêmes motifs, voy. Ælien, *Var. hist.*, XII, c. 61.

⁵ Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. II, p. 132. Dans une inscription athénienne, datant de la guerre du Péloponnèse, vers l'olymp. 93, 3, est mentionné un θεός ξενικός év... (l'indication du lieu manque), au trésor duquel l'État aurait emprunté de l'argent ; il est impossible de deviner de quel dieu il s'agit. On peut supposer cependant que son sanctuaire était situé non pas à Athènes, mais dans quelque dème, ainsi que ceux de plusieurs autres divinités citées dans la même inscription. Leur culte n'était donc pas adopté par l'État. L'inscription a été publiée et commentée par Bœckh, dans les comptes rendus mensuels de l'Académie de Berlin, 1853, p. 557 et suiv. et reproduite par Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, n° 2253.

⁶ Voy. Schœmann, *de Apoll. custode Athen.*, dans les *Opusc.*, t. I, p. 321, et 348 ; Welcker, *Gættelr.*, t. I, p. 492, et t. II, p. 44.

⁷ Pausanias, I, c. 14, § 7.

gagné de nombreux adhérents grâce à Ægée, avait déjà dans le dème Athmonon un sanctuaire dont la fondation est attribuée à un certain Porphyron, l'homme de pourpre, qui paraît avoir été la personnification des Phéniciens. — La légende établissait aussi que le culte de Dionysos n'avait pas existé de tout temps en Attique et y avait été transporté par les Béotiens. Accueilli d'abord dans le dème Ikaria, il dut une impulsion nouvelle à la ville d'Eleutheræ, d'origine béotienne, mais qui fut de bonne heure réunie à l'Attique. On citait encore, au temps de Pausanias, un prêtre de ce dieu, Pégasos, qui avait pris l'initiative et dont les efforts avaient été secondés par l'oracle de Delphes¹. — Déméter et Coré ne trouvèrent place dans la religion d'Etat qu'à partir de l'accession d'Eleusis au territoire de l'Attique. A quel moment cette adoption eut-elle lieu, on l'ignore ; il paraît, cependant qu'elle devança la migration des Ioniens de l'Attique en Asie². Puisque, en général, les états se formèrent par la réunion de communes distinctes, possédant chacune leurs cultes particuliers, il était tout simple que plusieurs de ces cultes fussent acceptés par la nouvelle patrie. Si tous ne trouvaient pas asile dans la capitale, ils subsistaient du moins comme cultes locaux dans les différents districts, et l'État témoignait l'intérêt qu'il y prenait, en envoyant ses théories aux solennités et par d'autres manifestations dont nous donnerons plus loin quelques exemples.

Les migrations qui se produisirent si souvent dans les temps reculés durent nécessairement avoir sur le culte une influence considérable. Il ne pouvait se faire que les relations politiques fussent changées, que les anciennes peuplades fussent refoulées ou soumises, et que de nouvelles races arrivassent à la domination, sans que les choses religieuses subissent aussi de nombreuses révolutions. Les vainqueurs amenaient avec eux leurs dieux et leurs cultes, qui étouffaient les cultes indigènes ou les rejetaient dans l'ombre. A défaut de divinités nouvelles ou d'anciennes divinités déguisées sous des noms inconnus, les conceptions du moins étaient autres, de même que les mythes et les usages. Des éléments d'âges différents se mêlaient comme ils pouvaient, et de ces influences réciproques naissait la diversité des fictions mythologiques et des institutions religieuses. Hérodote, entre autres, témoigne des changements produits par le déplacement des races, et qui forçaient les anciens cultes à reculer devant elles. Celui de Déméter Thesmophoros, dit-il, était très répandu dans le Péloponnèse, mais à la suite de l'invasion dorieenne, il se perdit, excepté chez les Arcadiens et vraisemblablement aussi chez les Messéniens³. Le culte d'Apollon, tel qu'il s'établit définitivement en Laconie, est un exemple du mélange qui s'opérait entre des éléments divers. Le Dieu dorien de la Lumière s'identifia, dans les Hyacinthies et dans les Carnéennes, avec l'ancienne divinité nationale, le Dieu de la Nature. A Corinthe, des traces que l'on ne saurait méconnaître, prouvent qu'anciennement Hélios, de même que Zeus dans d'autres contrées, était honoré comme le plus puissant des dieux, d'où était venu

¹ Pausanias, I, c. 2, § 4. Gerhard, dans une dissertation sur les Anthestéries (*Mémoires de l'Acad. de Berlin*, 1858, p. 156) mentionne dans l'Attique un dieu du vin cécropique, que nous avouons nous être complètement inconnu. Tous les indices que l'on peut relever en dehors de ceux dont il est question ci-dessus, et qui tendraient à prouver que le culte de Dionysos aurait été introduit plus tôt en Attique, ont été recueillis et très savamment discutés par O. Ribbeck, *Anfänge und Entwick. des Dionysoscultus in Attika*, Kiel, 1869.

² Voy. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 29.

³ Hérodote, II, c. 171. Voy. aussi Sauppe, *ueb. die Mysterien-inschr. von Andania*, dans les *Mémoires de l'Académie de Gœttingue*, t. VIII, p. 220.

à la ville le nom de Ville du Soleil¹. Mais lorsque les Doriens furent devenus les maîtres, le culte d'Hélios déclina, et les anciens mythes qui retraçaient, dans des histoires saisissantes, les gestes et les effets du Soleil ne furent plus que le récit des actions héroïques attribuées à (les personnages auxquels on avait donné pour noms les antiques surnoms d'Hélios. Les grandes solennités de Corinthe, autant que nous en pouvons juger, étaient instituées exclusivement en l'honneur de Posidon, d'Athèna, d'Artémis et d'Héra. Nulle part il n'est fait mention d'une fête du Soleil ; tout ce que nous savons, c'est que ce dieu avait des autels sur l'Acrocorinthos². Ce que l'on dit de Corinthe n'était pas moins vrai d'Élis : là, aussi Hélios avait été incontestablement le premier des dieux. On a même dérivé le nom d'Ἥλιος, ou en suivant la prononciation des habitants Φάλις, du mot ἥλιος³. Le roi Augeias, c'est-à-dire le resplendissant, est fils du Soleil, et sa fille Agamède, versée dans la connaissance des simples⁴, correspond à Médée fille d'Aéétès, qui avait aussi pour père le Soleil. Plus tard cependant, Hélios n'a pas même, à Olympie, une place parmi les douze dieux, au nombre : desquels sont toujours rangés le fleuve Alphée et Cronos, qui avait partagé jadis avec Hélios la souveraineté de la contrée⁵. — L'annexion d'un pays conquis donnait lieu ainsi à des innovations religieuses, soit que l'on fit entrer dans le culte officiel des divinités pour lesquelles on n'avait eu auparavant aucune dévotion, comme nous venons de le voir pour l'Attique, après qu'elle se fût incorporé Éleusis, soit qu'on laissât au moins s'introduire des rites inconnus jusque-là. Le fait d'abolir dans un pays conquis les honneurs rendus à tel ou tel dieu était une profanation qui ne pouvait manquer d'attirer la colère céleste. L'état victorieux trouvait au contraire une garantie de sa conquête dans l'alliance qu'il contractait avec les divinités de la nation vaincue, et dans la piété avec laquelle il conservait leur culte. Cette adoption pouvait se faire de deux manières : ou bien les vainqueurs transportaient chez eux l'image du dieu, avec le service du temple⁶, tout en laissant au culte une place dans l'ancien séjour, ou bien encore cette localité restait le siège principal du nouveau Dieu, où l'on allait le visiter. Quelquefois aussi les conquérants instituaient dans leur capitale un culte copié sur celui des vaincus, et qui s'y rattachait par une sorte de lien filial. Enfin il arriva parfois que les états dépendants qui secouaient le joug ne voulaient pas pour cela rompre avec le culte qui était le leur, et ne reculaient pas, pour le conserver, devant les moyens violents. Ainsi firent les Æginètes : soumis dans l'origine à leur métropole Epidaure, ils ne voulurent pas, lorsqu'ils s'affranchirent de cette subordination, renoncer à la religion des divinités Damia et Auxésia ; ils enlevèrent leurs images, leur construisirent un nouveau sanctuaire à Ægine et instituèrent en leur honneur des fêtes sur le modèle de celles qu'ils avaient

¹ Étienne de Byzance, s. v. *Κόρινθος* ; Eustathe, *ad Iliadem*, II, v. 570. Voy. aussi Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 191.

² Voy. E. Curtius, *Peloponnesos*, t. II, p. 533.

³ *Lex. de Spirit.*, p. 223 b ; voy. aussi Lentz, dans le *Philologus*, suppl. I, p. 657 ; O. Muller, *Proleg.*, p. 224 ; Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. III, p. 176. A vrai dire, cette conjecture est très incertaine, et l'autre explication, d'après laquelle le nom d'Ἥλιος, serait dérivé de *ἔλος*, *vallis*, a plus de chance d'être vraie ; voy. G. Curtius, *griech. Etymol.*, t. I, p. 327, n° 530.

⁴ *Iliade*, XI, v. 740.

⁵ Dans l'*Etymol. Magnum*, p. 426, 18, est mentionné un autel commun à ces deux divinités, qui n'a aucun rapport avec le Dodekathéon.

⁶ Par exemple, les habitants de Cyzique, lorsqu'il s'annexèrent l'île de Proconnèse, transportèrent chez eux la statue de la mère des Dieux (Pausanias, VIII, c. 46, § 2). Les Argiens, après la destruction de Mycène, firent de même pour la statue de Véra et probablement aussi pour celles d'autres dieux. (*Ibid*, II, c. 17, § 5.)

célébrées à Épidaure¹. — La fondation des colonies fut également l'occasion de nombreux changements apportés aux cultes traditionnels : les émigrants emportaient naturellement leurs dieux dans leur nouvelle patrie, mais il était rare qu'ils pussent les servir exactement comme ils le faisaient autrefois. D'ordinaire les colonies étaient un mélange de populations différentes ; cette diversité d'origine est en particulier attestée pour les colonies éoliennes et doriennes. Chaque peuplade tenant à conserver ses croyances et ses pratiques religieuses, il était inévitable que les cultes communs se divisassent, que les cultes distincts se confondissent. Nous avons parlé plus haut d'un culte fondé en l'honneur des οἰκισται. Souvent aussi les dieux vénérés dans le pays dont on prenait possession entraient en partage avec les nouveaux venus, et de là résultaient, dans la façon de concevoir les uns et les autres, des accommodements conformes à l'esprit du polythéisme. Dans les divinités que l'on voyait pour la première fois, on croyait reconnaître des divinités nationales, envisagées simplement sous un autre aspect ; on leur appliquait les mêmes noms, on se rattachait à leur culte, et on se faisait un tel scrupule d'y apporter aucun trouble qu'on laissait les sanctuaires mêmes aux mains des anciens desservants. Ainsi les Branchides, sans doute d'origine carienne, étaient restés, à Milet, en possession du sanctuaire d'un dieu dans lequel les Grecs croyaient retrouver leur Apollon². La déesse d'Éphèse fut prise pour une Artémis, et ses prêtres étaient des eunuques, d'après une coutume étrangère aux Grecs, mais qu'ils avaient trouvée établie. Enfin, à Samos, le culte dominant de Héra, qui n'avait jamais eu cette prépondérance chez les Ioniens, ne s'expliquerait pas, si l'on ne savait que les nouveaux occupants n'avaient fait que se rallier à une religion antérieure³.

Ajoutons, pour terminer, que des circonstances particulières et souvent accidentelles pouvaient encore avoir pour résultat de faire instituer de nouvelles religions, de modifier celles qui existaient, de faire prédominer un culte ou au contraire de le subordonner à d'autres. Dans la deuxième guerre de Messénie, une prêtresse de Thétis, nommée Cléo, qui portait sur elle une image de la déesse, étant tombée aux mains du roi Anaxander, fut donnée par lui à sa femme Læandris. Avertie par un songe, Læandris obtint que l'on fonderait à Sparte un temple en l'honneur de Thétis, où cette image serait conservée et honorée dans un lieu secret⁴. Ce fut aussi à l'occasion d'un rêve de Pindare, confirmé par l'oracle, que fut introduit à Thèbes le culte de la Mère des dieux⁵. Les Athéniens consacrèrent un autel à la Renommée, Φήφη, en reconnaissance de la rapidité avec laquelle était parvenue la nouvelle de la victoire remportée

¹ Hérodote, V, c. 83. Damia et Auxésia ont été reconnues être les mêmes que Déméter et Perséphone ; voy. le Schol. d'Aristide, *Panalhen.*, p. 598, éd. Dindorf ; Preller, *griech. Mythol.*, t. I, p. 588. On peut douter cependant que le premier nom dérive de δά identique à γή. D'autre part, l'opinion que j'ai émise dans le *Philologus* (t. XXI, p. 597), à savoir que Δαμῖς équivaut à Ζημῖς et signifie la déesse vengeresse, me paraît aujourd'hui manquer aussi de vraisemblance.

² Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 338.

³ Voy. Duncker, *Gesch. des Allert.*, t. IV, p. 104. D'après Athénée, (XV, c. 12, p. 672), le culte de Héra n'existait plus à Samos, dès le temps des Lélèges. La conjecture de Welcker (*Gætterl.*, t. I, p. 385), touchant l'introduction de ce culte par les Epidauriens que Proclès conduisit à Samos, repose sur l'opinion que ces Epidauriens étaient de souche dorienne, tandis qu'ils étaient des Ioniens refoulés par les Doriens.

⁴ Pausanias, III, c. 14, § 4.

⁵ Schol. de Pindare, *Pyth.*, III, v. 137.

par Cimon, sur les bords de l'Eurymédon¹, victoire à la suite de laquelle le même honneur fut rendu à la déesse de la Paix².

L'histoire du tyran de Sicyone, Clisthène, nous offre un exemple de l'intervention de la politique dans les affaires religieuses³. Jusque-là les Sicyoniens avaient grandement honoré un héros argien du nom d'Adrastos, ou plutôt un dieu dégénéré en héros, et cette vénération était un des liens qui rattachaient encore la colonie à la métropole. Clisthène, résolu à rompre l'union des deux villes, tenta pour arriver à ses fins d'abolir le culte d'Adrastos. Interrogé, l'oracle de Delphes blâma le projet de Clisthène, qui imagina d'opposer dans Sicyone à Adrastos un autre héros du camp ennemi, le thébain Ménalippos qui, suivant la légende, devait un jour triompher de son rival argien. A cet effet, il s'adressa aux Thébains et les pria de mettre Ménalippos à sa disposition, ce à quoi ils consentirent. Il fonda donc à Sicyone un culte en l'honneur de ce personnage et reporta sur lui les honneurs rendus antérieurement à Adrastos, dans l'espoir, dit l'historien, que ce dernier céderait la place de lui-même, c'est-à-dire que les Sicyoniens n'y penseraient plus. Ce fut aussi Clisthène qui établit le culte de Dionysos ou qui du moins l'éleva à une dignité nouvelle, en affectant à son service les chœurs qui avaient célébré jusque-là les louanges d'Adrastos. La même transformation du culte de Dionysos se produisit dans d'autres contrées, et peut être considérée comme un effet du soulèvement populaire contre les prétentions de l'aristocratie. Dionysos était une divinité rustique, beaucoup plus en faveur auprès des paysans qu'auprès de la classe aristocratique des chevaliers⁴.

On voit, d'après tout ce qui précède, que les révolutions religieuses n'ont pas fait défaut en Grèce, et qu'elles ont atteint les cultes officiellement reconnus par l'État, aussi bien que les cultes privés, au mépris de ce principe que le meilleur parti était de s'en tenir aux anciennes traditions. Aussi lorsque l'oracle, consulté par les Athéniens sur les formes religieuses qu'ils devaient observer de préférence, se prononça pour celles qui étaient usitées chez les ancêtres, ne manquèrent-ils pas de répliquer que leurs ancêtres en avaient souvent changés⁵. Interrogé de nouveau, l'oracle conseilla de garder les meilleures, leur laissant le soin de démêler quelles étaient celles qui en réalité valaient le mieux. On devine que les appréciations durent varier souvent dans le cours des siècles. Un grand nombre de cultes anciens, très haut placés jadis dans l'estime des peuples, s'ils ne furent pas complètement abolis, du moins perdirent beaucoup de leur considération. Une génération incrédule ou plus éclairée tourna en ridicule ce qui avait semblé respectable à ses devancières. Au siècle d'Aristophane, le mot **διπολιώδη**⁶ servait à désigner les choses surannées et niaises ; ainsi l'antique fête des Dipolies et ses usages symboliques étaient devenus un objet de mépris et de risée.

¹ Schol. d'Æschine, c. *Timarque*, p. 742.

² Plutarque, Cimon, c. 13. Boeckh (*Staatshaush.*, t. II, p. 131) a démontré l'erreur de Cornélius Nepos (*Timothée*, c. 2). Il résulte toutefois d'un passage d'Isocrate (*de Permut.*, § 110) que le culte de la déesse **Ἐιρήνη** était florissant au temps de Timothée ; voy. Stark, dans les *Mémoires dell' Inst. di Corresp. archeol.*, t. II, p. 255.

³ Hérodote, V, c. 67. Voy. aussi Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. IV, p. 43.

⁴ Voy. Duncker, *ibid.*, p. 20.

⁵ Cicéron, *de Legibus*, II, c. 16.

⁶ Aristophane, *les Nuées*, v. 984.

CHAPITRE TROISIÈME. — DE L'IDOLÂTRIE.

La religion des Grecs, comme en général celle de toutes les nations chez lesquelles a régné le paganisme antique, est habituellement désignée sous le nom d'idolâtrie ; ce n'est pas sans raison. Partout en effet on y trouve ce besoin naturel à l'homme de se rendre présent par une image visible le dieu qu'il adore, et de s'assurer que l'objet de son culte perçoit réellement les hommages, les invocations et les sacrifices dont il lui offre indirectement le tribut. Il y eut un temps, il est vrai, où l'on n'avait pas d'images, où peut-être même on ne se représentait pas encore les êtres surnaturels sous des formes déterminées ; mais déjà l'aspiration religieuse s'attachait à des objets sensibles, que l'on supposait en rapport intime avec les dieux ou dans lesquels on croyait reconnaître quelque chose de leur vertu divine (*numen, ἐνέργεια*)¹. On possédait des symboles, qui restèrent en honneur après même que l'on connut les images. Le choix des objets auxquels on attachait un sens symbolique ou dans lesquels on croyait sentir quelque chose de la puissance céleste dépendait de plusieurs causes dont il est impossible aujourd'hui de rendre un compte détaillé, que les anciens eux-mêmes auraient été souvent embarrassés d'expliquer. Ces objets, d'espèces très différentes, étaient des animaux, des plantes, des pierres, des ustensiles, que l'on se figurait en rapport avec les attributions de tel ou tel dieu. Parmi les animaux, les serpents surtout avaient le privilège de renfermer le dieu lui-même ou du moins quelque démon à son service. La protectrice de la ville, Athéna, avait à ses ordres, pour garder le temple élevé en son honneur au sommet de l'acropole, un serpent (*οἰκουρός ὄφις*) à qui l'on offrait chaque mois des gâteaux de miel, et sous l'enveloppe duquel se cachait, disait-on, un dieu ou un héros, Erichonios. Lorsque, au moment de livrer la bataille de Salamine, on s'aperçut que les gâteaux : étaient restés intacts, on comprit que la déesse et son serviteur avaient déserté la citadelle². A Éleusis, Déméter avait pris aussi pour ministre de ses volontés un démon, sous la forme d'un serpent appelé *Κυχρείδης*, d'après le nom du héros salaminien hychreus, qui l'avait élevé, à en croire les exégètes postérieurs, qui s'était incorporé en lui, suivant les antiques légendes³. Dans cette même bataille de Salamine, un serpent avait paru au milieu de la flotte grecque, et l'oracle avait déclaré que ce reptile n'était autre que le héros Kychreus⁴. L'histoire du roi Cléomène montre, entre autres récits du même genre, combien était générale l'opinion que les héros aimaient à se produire sous la figure de serpents⁵. Quelques jours après que le cadavre de ce prince eut été mis en croix, un grand serpent s'enroula autour et le protégea contre les atteintes d'autres animaux. Les habitants d'Alexandrie virent clans ce fait la preuve que Cléomène était passé à l'état de héros, et qu'il avait revêtu la forme d'un serpent, pour défendre son ancienne dépouille. Sosipolis, le sauveur d'Élis,

¹ Aucun mot grec ne répond exactement à l'expression latine, qui caractérise très heureusement la puissance merveilleuse par laquelle la divinité met en mouvement la nature, sans le secours d'aucun moyen extérieur, et accomplit tout ce qu'elle veut ; voy. Cicéron, *de Natura Deorum*, III, c. 39. On ne peut supposer cependant que cette idée fût étrangère aux Grecs. Dans la Théogonie, Hécate personnifie la force divine qui agit de loin. Cette attribution toutefois s'éloigne des opinions populaires sur cette déesse ; voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 229.

² Hérodote, VIII, c. 41.

³ Strabon, IX, p. 393 ; voy. aussi Preller, *Mythol.*, t. I, p. 493.

⁴ Pausanias, I, c. 36, § 1.

⁵ Plutarque, *Cléomène*, c. 39.

est un autre exemple d'un démon caché sous l'enveloppe d'un reptile. Il habitait à Olympie, dans le temple d'Ilithye, dont la prêtresse lui fournissait des gâteaux de miel pour se nourrir et de l'eau pour se baigner¹. Mais c'est surtout au dieu de la médecine, Asclépios, que l'on associait des serpents, et lui-même empruntait souvent cette forme². De ce qui précède il ressort que l'on croyait sentir dans ces animaux quelque chose qui les rendait excellemment propres à se laisser pénétrer par la puissance divine, surtout par celle des êtres qui, comme les âmes des héros, résidaient à l'intérieur de la terre, ou qui disposaient des forces terrestres pour le plus grand bien des mortels, en faisant croître les productions nécessaires à la vie et les herbes salutaires³. Les serpents n'étaient pas les seuls animaux qui entrassent en partage de la nature divine. Cela résulte non seulement des légendes mythologiques qui attribuent aux dieux, suivant l'occasion, telle ou telle forme animale, mais aussi d'idoles qui, même dans les temps postérieurs, les représentent en tout ou en partie sous cet aspect⁴. A Phigalie, chez les Arcadiens, l'image de la déesse Eurynome offrait le buste d'une créature humaine avec la queue d'un serpent. Dans le même lieu, Déméter se reconnaissait à une tête et à une crinière de cheval⁵. Dionysos est souvent représenté avec des défenses de sanglier ; parfois aussi il revêt complètement la figure de cet animal, et est invoqué sous le nom même de sanglier⁶. Les préférences que certains dieux témoignent pour une espèce déterminée reposent le plus souvent sur des rapports présumés entre les attributions du dieu et le caractère de l'animal. C'est ainsi que l'aigle est l'oiseau de Zeus, le paon celui de Aéra, le hibou celui d'Athéna, que la colombe est la compagne d'Aphrodite, que le lion est consacré à la Mère des dieux. Mais souvent aussi des circonstances extérieures et accidentelles, que nous sommes rarement en mesure de démêler, aidaient à ces rapprochements ; quelquefois enfin ils venaient simplement de l'analogie des nones : le poisson appelé *τριγλη* est dévolu à la triple Hécate, le *κίθαρος* au dieu de l'harmonie, le *βόας* au messager des dieux, Hermès⁷. Il en était des végétaux comme des animaux ; les uns agréaient à telle divinité, les autres à telle autre : le chêne était l'arbre favori de Zeus, le laurier celui d'Apollon ; l'olivier avait les préférences d'Athéna, le myrte celles d'Aphrodite, le peuplier plaisait surtout à Héraclès⁸. Ici encore l'occasion était pour beaucoup dans les choix : par exemple, l'abondance d'une plante dans le voisinage d'un sanctuaire pouvait être une raison suffisante⁹ ; mais souvent aussi la nature de tel ou tel végétal paraissait offrir de l'analogie avec le caractère et les attributions de la divinité, ce qui faisait que parfois plantes et dieux étaient désignés sous les mêmes noms¹⁰. De là les métamorphoses chantées par les

¹ Pausanias, VI, c. 20, § 2.

² Pausanias, II, c. 11, § 8 ; Aristophane, *Plutus*, v. 703 ; Ovide, *Métam.*, XV, v. 669 ; Valère Maxime, I, c. 8.

³ Pline, *Hist. natur.*, XXIX, c. 4, § 22.

⁴ Muller a réuni (*Proleg.*, p. 262) les traces de symbolique animale que l'on a pu reconnaître dans les surnoms des dieux et dans les légendes mythologiques. Voy. aussi, sur les symboles de même nature dont sont ornées les statues des dieux, Wieseler, dans les *Götting. Nachrichten*, 1855, p. 1826.

⁵ Pausanias, VIII, c. 41, § 6, et c. 42, § 3 et suiv.

⁶ Athénée, XI, c. 51, p. 476 A ; Plutarque, *de Iside et Osiride*, c. 35, et *Quæst. gr.*, n° 36.

⁷ Athénée, VII, c. 126, p. 325.

⁸ Pline, *Hist. natur.*, XII, c. 1 ; Phèdre, *Fab.*, III, 7.

⁹ Pausanias (II, c. 17, § 2) cite sous le nom d'astérion une plante qui croissait en abondance près de Mycène, aux alentours du temple de Héra, et que l'on supposait particulièrement agréable à la déesse. C'est pour la même raison que dans l'île de Lesbos le tamaris était consacré à Apollon et que ce dieu est appelé *μυρικαῖος* ; voy. Nicander, *Theriaca*, v. 613.

¹⁰ Voy. Sprengel, *Gesch. der Botanik*, t. I, p. 30.

poètes, comme celles de Hyacinthos et de Daphné. Certaines espèces d'arbres et de bosquets avaient le don particulier d'éveiller l'imagination des anciens et de faire pressentir la présence de la divinité ; aussi les emplacements qu'elles occupaient étaient-ils considérés comme prédestinés au culte¹. Enfin il y avait des dieux spécialement préposés aux arbres et aux autres végétaux : de ce nombre étaient les nymphes connues sous le nom de Dryades, d'Hamadryades, d'Agrostines ; elles habitaient les arbres, naissaient et mouraient avec eux². En cherchant les rapports de ces nymphes avec les divinités plus élevées auxquelles était consacré aussi un arbre ou un bosquet, on arrive à considérer les premières comme des servantes, à qui était confié le soin d'entretenir les objets en faveur auprès des secondes.

Les symboles les plus habituellement adoptés par le culte étaient, dans les premiers temps, des pierres brutes, qu'aucun travail n'avait façonnées (*λίθοι ἄργοι*). De quelques-unes il est dit expressément qu'elles étaient tombées du ciel ; c'étaient donc des pierres météoriques, et l'on comprend très bien que cette origine ait disposé les esprits à leur attribuer un caractère merveilleux³. Une fois répandue la croyance aux pierres de provenance céleste, la vénération s'étendit à d'autres qui pouvaient offrir avec celles-ci quelque analogie de forme et de couleur. Au second siècle, Pausanias trouvait encore dans plusieurs temples des pierres sacrées, proposées à l'adoration des fidèles. Les unes étaient dans leur état naturel, les autres étaient taillées en cubes, en pyramides, en cônes. A Thespies, une pierre brute était l'emblème le plus antique et le plus vénéré du culte d'Éros. A Orchomène, dans le temple des Charitines, les hommages s'adressaient à trois pierres tombées du ciel ; enfin une pierre non façonnée représentait Héraclès, dans son temple de Hyettos, en Béotie⁴. Trente pierres quadrangulaires étaient honorées à Phase, en Achaïe, comme les personnifications d'un même nombre de dieux, et une petite pyramide symbolisait, à Mégare le culte d'Apollon Carinos⁵. C'était également sous la forme d'une pyramide qu'était adoré Zeus Meilichios. Artémis Patroa était vénérée à Sicyone sous celle d'une colonne⁶. On rapporte qu'une colonne était aussi, à Delphes, l'emblème d'Apollon⁷, et même plus tard, Apollon Agyieus, en tant que dieu des grandes routes, était, aussi bien qu'Hermès, représenté le plus souvent, non par des images, mais par des colonnes coniques. En beaucoup de localités, des pièces de bois attestaient la présence dans le voisinage d'un être divin. Il en était ainsi dans l'île l'Icare, près du sanctuaire d'Artémis, et à Thespies près de celui de Aéra sur le Cythéron, qui avait pour symbole un tronc d'arbre creusé. Aéra n'avait eu aussi dans le principe, à Samos, qu'une simple planche en guise d'image⁸. Deux poutres unies par une double traverse

¹ Les hypothèses émises par C. Bœtticher (*ueber der Baumcultus der Hellenen*, Berlin, 1856) vont beaucoup au delà de la vérité. L'idée peut être juste en elle-même, mais l'auteur la suit avec plus d'ardeur que de sens critique.

² Ovide, *Métam.*, VIII, v. 771 ; voy. aussi Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 127.

³ La pierre météorique qui tomba du ciel près d'Ægospotamoi, avant la bataille, était encore considérée comme sacrée au temps de Plutarque (*Lysandre*, c. 12), par les habitants de la Chersonèse.

⁴ Pausanias, IX, c. 27, § 1, c. 24, § 3, et c. 38. § 1. L'Éros de Praxitèle était simplement un *ἀνάθημα*, et était placé, non dans le temple, mais au théâtre. (Athénée, XIII, c. 59, p. 591.)

⁵ Pausanias, VII, c. 22, § 4, et I, c. 44, § 2.

⁶ Pausanias, II, c. 9, § 6.

⁷ Eumélus, cité par Clément d'Alexandrie (*Stromata*, I, p. 419, éd, Potter.)

⁸ Clément d'Alex., *Protrept.*, I, c. 46, p. 40. La statue de bois, œuvre de Smilis, fut inaugurée vers la fin de la XXXe olymp. ; voy. Urlichs, *Anfänge der Kunstlergesch.*, 5, 29.

représentaient, à Sparte, les Dioscures¹. Un phallus, type de la force créatrice, figurait souvent Hermès et Dionysos². Ailleurs, un glaive et un sceptre rappelaient les dieux qui portaient l'un et l'autre. On conservait à Chéronée le sceptre d'Agamemnon forgé par Héphaïstos et donné à Pélops et à sa race par Hermès, qui le tenait de Zeus. Cette relique, trouvée sur le territoire même de Chéronée et reconnue à certains signes, était considérée comme un gage de la protection divine ; chaque jour on faisait des sacrifices en sa présence³.

Dans la haute antiquité, quand on n'avait pas encore l'habitude de se représenter les dieux sous des formes précises, empruntées à notre nature, ces emblèmes pouvaient donner au sentiment religieux une suffisante satisfaction, mais lorsque l'anthropomorphisme devint le système dominant, ce qui arriva longtemps avant Homère et Hésiode, à qui Hérodote en attribue l'invention⁴, on dut au moins donner à ces symboles une ressemblance quelconque avec les formes humaines. Sur une matière difficile à entamer comme la pierre, on se borna longtemps à sculpter quelques parties du corps, surtout la tête, quelquefois aussi des mains ou des bras auxquels on attachait certains attributs⁵. Les divinités personnifiant la puissance génératrice étaient figurées par un phallus, taillé dans une colonne ou dans un pilier. Même après que l'on eut appris à dessiner des figures entières, l'usage se conserva longtemps encore de se borner pour certains dieux à des images incomplètes, qu'il était facile de multiplier en différents lieux. Ces effigies étaient généralement désignées sous le nom d'Hermès, parce qu'Hermès surtout était représenté de cette manière⁶. Mais il y avait aussi des Hermès-Dionysos, des Hermès-Athèna, des Hermès-Héraklès, des Hermès-Pan, qui présentaient sur le même support la tête de Dionysos, d'Athèna, etc., adossée à celle d'Hermès. — Le bois étant plus facile à tailler, ou le fit plus vite servir à la reproduction de figures entières, sans se laisser décourager au début par l'imperfection et la grossièreté du travail. Les légendes attribuaient à quelques-unes de ces antiques statues de bois une origine surhumaine ; elles étaient censées tombées du ciel (*ξόανα διπετή*). La superstition expliquait ainsi les images dont la provenance était ignorée, mais ces histoires purent être aussi inventées à dessein par ceux qui inauguraient les images, afin de leur donner plus de titres à la vénération des croyants. L'antique statue d'Athèna conservée dans la citadelle était, disait-on, venue directement du ciel, ainsi que d'autres gages de la protection divine dont se prévalaient diverses contrées⁷. Il en était de même, d'après Euripide, de la

¹ Plutarque, *de fraterno amore.*, c. 1.

² Pausanias, VI, c. 26, § 5.

³ A Sicyone, on conservait dans le temple d'Apollon le bouclier et le glaive d'Apollon, ainsi que la lance de Méléagre et la flûte de Marsyas. On pouvait voir ailleurs un grand nombre d'objets semblables qui n'étaient pas toutefois proposés à la vénération des fidèles comme objets de culte, mais simplement comme des reliques curieuses. (Pausanias, II, c. 7, § 8, et IX, c. 40, § 11 et 12, et Ampelius, c. 8.) Voy. aussi Lobeck, *Aglaoph.*, p. 52 ; Ulrichs, *Skopas*, p. 11, et Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 204. Ce qui est dit dans ce dernier passage au sujet des ossements de Géryon, devenus subitement les ossements d'Hyllus, montre avec quelle facilité les anciens exégètes savaient se prêter aux circonstances ; encore cette histoire n'est-elle pas comparable à ce que raconte Boccace dans son *Décameron* (VI, c. 10) des charbons qui avaient servi à griller saint Laurent, substitués aux plumes des ailes de l'ange Gabriel.

⁴ Hérodote, II, c. 53,

⁵ Le dieu d'Amyclée qui portait le nom d'Apollon était une colonne sur laquelle étaient figurés une tête, des mains et des pieds, sans bras ni jambes. L'une des deux mains portait une lance, l'autre un arc ; voy. Pausanias, III, c. 19, § 2.

⁶ Cicéron, *Lettres à Atticus*, I, 1, 4 et 10. Voy. aussi Bekker, *Anecd.*, t. III, p. 1998, et O. Muller, *Archæol.*, § 383.

⁷ Pausanias. I, c. 26, § 6 ; *Etymolog. Magnum*, s. v. ; Tzetzès, *ad Lycophrontem*, v. 355.

statue d'Artémis en Tauride¹. A Éphèse, cette déesse, outre sa grande statue, en avait une autre qui était aussi un présent céleste². A Patræ, en Achaïe, on vénérât une image de Dionysos qui passait pour l'œuvre d'Héphaïstos, et par conséquent venait aussi du ciel : Dardanus l'avait reçue de Zeus, mais à la prise de Troie, elle fut enlevée par Eurypilus et apportée en Achaïe³. Il existait à Argos une autre statue du même dieu, que les Argiens, en revenant de Troie, avaient trouvée dans une grotte, en Eubée⁴. — Au temps de Pausanias, on remarquait encore dans différentes localités d'autres statues de bois qui, pour n'être pas tombées du ciel, n'en étaient pas moins fort anciennes. Ce voyageur mentionne une Aphrodite à Délos, une Athéna à Cnossos, une Britomartis à Olus en Crète, un Héraclès à Thèbes, un Trophonius à Lébadée, qui tous passaient pour des ouvrages du mythologique Dédale⁵, et étaient censés remonter à des temps où les hommes tenaient encore de plus près aux dieux que la race qui leur succéda. Ces images, si imparfaites au point de vue artistique, faisaient éprouver aux croyants un sentiment religieux que d'autres plus récentes et beaucoup plus irréprochables ne leur inspiraient pas au même degré⁶. On sentait que les œuvres d'art, qui reproduisaient avec tant de perfection les formes humaines, n'étaient pas encore le véritable portrait des dieux, et sous cette impression, on était disposé à préférer les ébauches grossières qui ne prétendaient pas du moins à la ressemblance, et n'étaient que les emblèmes de ce qui ne, saurait être représenté autrement. De ces effigies, une partie, s'éloignant à dessein du modèle humain, continuait l'ancienne mode thériomorphique, à laquelle se rattachaient par exemple la Déméter à tête de cheval et à crinière, l'Eurynome au corps de poisson de Phigalie, le Zeus à trois yeux d'Argos, l'Apollon aux quatre mains et aux quatre oreilles de Laconie⁷. La nouvelle école, qui repoussait dédaigneusement ce système d'expression mythique, chercha par compensation à idéaliser la forme humaine, de manière à la rendre digne des dieux, et il est universellement reconnu qu'elle réalisa dans cette direction tout ce que l'art peut produire. La statue de Zeus que Phidias érigea dans le temple d'Olympie était merveilleusement propre à produire l'émotion que doivent inspirer la bonté et la majesté par excellence, personnifiées dans le père des hommes et des dieux⁸. De même, l'Apollon du Vatican fait comprendre ce que dit Aristote : *Si jamais une créature humaine se présentait à nous sous les traits que les sculpteurs ont donnés aux dieux, nul doute que nous ne serions tous prêts à l'adorer comme un être au-dessus des autres*⁹. C'était donc bien encore un sentiment religieux qui animait ces artistes, lorsqu'ils s'appliquaient à représenter les dieux dans leur beauté idéale ; ils étaient convaincus que les dieux, tout en ressemblant aux hommes, étaient des êtres d'une essence supérieure, qui dépassaient en beauté, aussi bien que pour les autres qualités, la mesure de la nature humaine. C'est ce que nous apprennent déjà les poèmes d'Homère, et ce qu'exprime Héraclite, lorsqu'il dit : *L'homme le plus accompli, comparé à Dieu, est un singe pour la*

¹ *Iphigénie en Tauride*, v. 951.

² *Acta Apostol.*, c. 19, v. 35.

³ Pausanias, VII, c. 19, § 6.

⁴ Pausanias, II, c. 23, § 1.

⁵ Pausanias, IX, c. 40, § 3.

⁶ Pausanias, II, c. 4, § 5 ; Porphyre, *de Abstinencia*, II, c. 18.

⁷ Pausanias, II, c. 24, § 4 ; Zenobius, *Proverbia*, I, 54.

⁸ Tite-live, XLV, c. 28 : *Æmilius Paullus Jovem velut præsentem intuens animo commotus est* ; Quintilien, XII, c. 10 : *Cujus pulchritudo adjecisse aliquid etiam receptæ religioni videtur*.

⁹ Aristote, *Politique*, I, c. 2.

beauté, la sagesse et le reste¹. Si l'anthropomorphisme provoquait la religion de l'artiste à cet effort vers l'idéal, il n'est pas douteux que les œuvres conçues dans un tel sentiment ne dussent à leur tour faire naître les mêmes émotions chez les spectateurs sensibles à la beauté. Dans ce sens, il est permis de dire que la religion des Grecs était la religion de l'art. Cette définition ne pécherait que si, se plaçant à un point de vue exclusif, on prétendait exprimer par là la nature propre et originaire de ce culte, qui consistait beaucoup plutôt dans l'apothéose de la Nature². Par là s'explique comment les dieux ne pouvaient être jugés d'après un critérium moral, et pourquoi les artistes, non contents de créer des œuvres capables par leur dignité et leur beauté d'élever et d'ennoblir les âmes, durent aussi en produire dont la beauté était d'autre sorte et agissait d'autre façon. Des témoignages constatent que l'attrait dont étaient parées les images des dieux pouvaient provoquer aussi dans des esprits grossiers des excitations sensuelles³. Si les images de ce genre n'étaient pas en grand nombre, nous n'oserions dire qu'ils fussent bien nombreux non plus les hommes sensibles uniquement aux émotions de la beauté morale. Les effets d'esthétique ne pouvaient être ni très vifs ni très durables sur la masse du peuple ; d'autres sentiments et d'autres intérêts devaient bientôt prendre le dessus.

Les plus anciennes statues des dieux étaient, comme on l'a vu, façonnées en bois. Même dans les temps postérieurs, cette matière ne fut pas complètement délaissée. Pausanias cite comme propres à la statuaire l'ébénier, le cyprès, le cèdre, le chêne, le lotus, le smilax, et signale, comme un exemple singulier, l'image d'Hermès en bois de thuya, qu'il avait vue sur le mont Cyllène en Arcadie⁴. On ne choisissait pas toujours les bois les plus précieux ou les plus résistants ; souvent on tenait compte de certaines relations entre l'essence de l'arbre et les attributions de telle ou telle divinité. C'est ainsi qu'à Naxos l'image de Dionysos-Bakcheus était taillée dans un cep de vigne, et celle de Dionysos-Meilichios dans un figuier ; on croyait par là honorer d'autant plus le dieu du vin et celui à qui l'on devait la figue⁵. Une statue d'Asclépios, à Sparte, était faite d'une espèce d'agnus, qui passait pour être l'arbre préféré du dieu⁶. Les Épidauriens, lorsqu'ils instituèrent un culte en l'honneur de Damia et d'Auxésia et voulurent ériger les statues de ces deux déesses, demandèrent à l'oracle de Delphes s'ils devaient employer le métal ou le bois. L'oracle ayant recommandé de préférence le bois d'olivier, ils en firent venir de l'Attique, convaincus que les oliviers de ce pays avaient un caractère particulièrement sacré⁷. Nous devons ajouter cependant que les exemples de ce genre sont trop rares pour autoriser à croire que ces convenances fussent rigoureusement observées. Les statues de métal ne sont pas antérieures à la cinquantième Olympiade ; la plus ancienne de toutes était une statue de Zeus, à Sparte ; elle n'était pas fondue, mais

¹ Homère, *Odyssée*, V, v. 211 et 216 ; Héraclite, cité par Platon (*Hippias Major.*, p. 289 B).

² Voy. *Iahrb. f. Philol.*, 1863, t. II, p. 84.

³ Pline, *Hist. natur.*, XXXVI, c. 5, p. 633 éd. Gronov ; Lucien, *Amor.*, c. 13, 15 et suiv., et *Imag.*, c. 4 ; Athénée, XIII, c. 84, p. 605 ; Élien, *Var. Hist.*, IX, c. 39 ; Philostrate, *vita Apollonii*, VI, c. 110 ; voy. aussi Meineke, *ad Philem. fragm.*, p. 409.

⁴ Le thyon est, suivant quelques botanistes, ce que l'on appelle l'arbre de vie. Schneider est d'avis qu'il est difficile de déterminer l'essence de cet arbre. Le lotus est le *Celtis australis* de Linné, dont le bois très dur sert aussi à faire des flûtes. Le smilax est l'if. On peut consulter en général sur ces questions, la dissertation de Schubert *ueber die von den griech. Künstlern bearbeit. Stoffe*, dans le *neues Rhein. Museum*, t. XV, p. 84 et suiv.

⁵ Athénée, III, c. 14, p. 78.

⁶ Pausanias, III, c. 14, § 7 ; voy. aussi le Schol. de Nicander (*Theriaca*, v. 861), où cet arbre est appelé *ραμνος*, mais d'après Pausanias l'agnus ne diffère pas du rhamnus.

⁷ Hérodote, V, c. 82.

composée de pièces forgées et rapportées¹. L'auteur était Léarchos de Rhégion, élève de Dipœnus et de Skyllis, qui florissaient vers le temps que nous venons d'indiquer. Il est fait mention aussi de statues en métal dorées². Longtemps auparavant, dès les premières olympiades, il existait des statues de marbre, représentant des figures entières, non plus seulement quelques parties du corps, comme les colonnes et les Hermès. Souvent aussi le bois et le marbre entraient ensemble dans la composition des statues. A un buste de bois on adaptait une tête, des bras et des pieds de marbre ; ces images étaient appelées aérolithes. Souvent aussi un fonds de bois était plaqué d'ivoire et d'or (χρυσελεφάντινα ἀγάλματα)³. C'est le procédé qu'employa Phidias pour les statues colossales d'Athènes Parthénos et de Zeus Olympien. Enfin il y avait une grande abondance de statues d'argile⁴, mais elles étaient moins destinées au culte public qu'au culte privé, pour lequel on faisait servir également des figures de cire. Ce n'était pas la coutume que des images peintes fussent proposées dans les temples à la vénération des fidèles⁵, bien que des tableaux offerts aux dieux concourussent fréquemment à la décoration des sanctuaires (ἀναθήματα). C'est seulement pour les cultes domestiques que pouvait suffire le portrait peint de la divinité.

Les images religieuses exposées dans les temples sont généralement appelées ἀγάλματα⁶. Ce nom ne s'applique pas uniquement aux ouvrages d'art prétendant à la beauté plastique, mais aussi aux ébauches informes de la période précédente. Il entraîne moins l'idée d'ornement que celle d'un hommage agréable aux dieux⁷. Pour leur rendre plaisantes les images de bois même les plus grossières, on cherchait tous les moyens de les embellir : on les peignait, on les habillait, on les dissimulait sous les ajustements les plus coûteux⁸, comme les prêtres le font aujourd'hui dans les églises, pour les statues de la Vierge et des Saints. Les statues païennes avaient leur garde-robe, et un personnel nombreux était chargé du soin de leur toilette.

La statue d'un dieu, avant de devenir un objet de vénération, devait être consacrée par certaines cérémonies, au sujet desquelles il paraît avoir existé de nombreuses prescriptions, bien que nous ne possédions sur ce point aucune

¹ Pausanias, III, c. 17, § 6.

² Polyen, *Stratag.*, VIII, c. 35, § 2.

³ Voy. O. Muller, *Archæologie*, p. 82.

⁴ Par, exemple à Tritée les images des grands dieux ; voy. Pausanias, VII, c. 22, § 6.

⁵ Les passages réunis par Ansaldo, dans sa dissertation *de sacro et publ. apud Ethnicos pictarum tabularum cultu*, Venet., 1753, sont tous relatifs à des statues déposées dans les temples à titre d'offrandes.

⁶ Une statue en bois s'appelle proprement ξόανον ; le mot βρέτας, paraît aussi devoir se prendre dans la même acception, mais il n'est pas employé par les prosateurs classiques. Il est difficile d'admettre, malgré l'opinion des grammairiens, que ce mot vienne de βροτός. Ne pourrait-on sans trop se hasarder le dériver de ρέθος, proprement Φρέτας, moyennant quoi, il désignerait une image avec une face et des membres, par opposition avec les symboles informes des temps passés ? Sur l'explication du même mot par une racine sanscrite, voy. Overbeck, *ueb. die Bedeut. der gr. Götterbildern*, dans les *Bericht. der Sachs. Gesellsch. der Wissench.*, t. XVI, p. 245. Une statue consacrée s'appelle ἕδος, ce qui pouvait signifier le siège d'une divinité ; voy. Welcker, *Sylloge Epigr.*, p. 4, et *Götterlehre*, t. II, p. 122.

⁷ *Lexic. Seguer.*, p. 328. Platon, *Leges*, XI, c. 11, p. 931. Un animal orné pour le sacrifice est aussi un ἀγάλμα (Homère, *Odyssée*, III, v. 433), et Euripide appelle les présents faits aux morts à l'occasion des funérailles ἀγάλματα νεκρῶν (*Hercule furieux*, v. 702 ; *Alceste*, v. 613). On peut consulter sur ce sujet Ruhnkenius dans ses Notes sur Timée, p. 5.

⁸ Voy. O. Muller, *Archæol.*, § 69.

indication précise¹. Les expressions ἰδρυσις, ἰδύειν, ne signifient rien autre chose que la mise en place de la statue à l'endroit qu'elle doit occuper, et tout ce que les témoignages nous apprennent, c'est que l'on offrait à cette occasion un sacrifice, variant sans doute suivant le dieu et la nature du culte dont il était l'objet. Était-il question d'une divinité secondaire ou d'un culte privé, il n'était pas nécessaire que le sang fût répandu ; il est fait mention, dans un cas semblable, de pots contenant des légumes cuits². Lorsqu'il s'agissait d'installer Zeus Klésios, qui présidait à la conservation et l'accroissement des patrimoines, et à qui l'on rendait un culte domestique dans les greniers³, sans prendre soin de se procurer l'image même du dieu, on se servait d'un vase d'argile avec couvercle, appelé Kadiskos, dont les anses étaient enveloppées de laine blanche. L'officiant s'entourait aussi, à ce qu'il paraît, l'épaule droite et le front de fils de laine, et mêlait dans le Kadiskos différents fruits, avec de l'eau pure et du miel ; ce mélange portait le nom d'ambrosie⁴. Si au contraire on procédait, en vue d'un culte public, à l'installation d'un grand dieu, on faisait des processions solennelles accompagnées de chants ; l'image sacrée était, à la lueur des torches, portée à la place qu'elle devait occuper, et on sacrifiait devant elle. Chez les Athéniens, la coutume était de présenter à l'animal que l'on allait immoler un vase rempli d'orge et de miel⁵. Il est hors de doute que ces cérémonies ne s'accomplissaient pas sans que l'on se fût préalablement assuré, soit en consultant l'oracle, soit d'après d'autres indices, que le dieu avait cette consécration pour agréable, qu'il acceptait le culte rendu à son image et tenait des grâces en réserve pour les fidèles. Plus tard, il est souvent parlé d'une sorte de rituel (τελεστική)⁶, résumé d'une doctrine théosophique, où étaient notés, indépendamment des cérémonies à accomplir dans la consécration des images divines, les signes symboliques, les attributs et les caractères dont ces images devaient être empreintes pour posséder la vertu divine et manifester leur puissance par des marques visibles. Ce rituel appartient aux temps relativement rapprochés où se donnait libre cours la superstition théurgique ; il est impossible de nier cependant que, même durant la période classique, les statues des dieux fussent quelque chose de plus que de simples symboles, destinés à rappeler la présence de la divinité⁷. Le peuple, en les possédant, croyait posséder, sinon les dieux eux-mêmes, du moins quelque chose de divin. Une force céleste remplissait ces images et se répandait au dehors, de façon que là où elles étaient, était aussi la divinité avec toute sa puissance. Pausanias dit à propos d'une statue d'Apollon, conservée auprès de Magnésie, sur les bords du Méandre, qu'elle donne de la force pour

¹ On peut citer comme ayant contenu des prescriptions de ce genre l'Ἐξηγητιὸν d'Anticlide, dont Athénée nous a conservé quelques extraits (XI, p. 473 C) ; voy. aussi Van Dale, *de Oraculis*, p. 624 et 625, et Wolf, *ad Porphyrium*, p. 207.

² Schol. d'Aristophane, *Plutus*, v. 1199 ; *la Paix*, v. 620.

³ Zeus Ctésios possédait aussi des temples publics ou tout au moins des autels ; voy. Pausanias, I, c. 31, § 2 ; Antiphon, *Or.*, I, § 16.

⁴ Athénée, *ibid.*, nous devons faire observer toutefois que l'altération du texte rend ces indications douteuses.

⁵ Voy., dans Photius, s. v. ὀμνην, un passage où je crois devoir lire ἐπιθέντες τῷ ἱερεῖω, au lieu de τὸ ἱερεῖον. Il n'y a aucun parti à tirer de ce que Boëtticher a dit dans sa *Tektonik* et répété dans le *Philologus* (t. XVIII, p. 579) ni de ce que Pétersen a reproduit d'après lui dans la *Zeitschr. für die Alterthumsw.*, 1837, p. 324 et suiv. ; les renseignements qu'ils fournissent sur les cérémonies en usage à l'occasion de l'ἰδρυσις, étant empruntés à l'antiquité romaine ou du moins aux derniers temps de l'antiquité grecque.

⁶ Proclus, in *Timæum*, IV, p. 240 et 287, et *Theol.*, 28, p. 70 ; Eusèbe, *Præp. evang.*, V, c. 12 ; Lobeck, *Aglaoph.*, p. 108 et 729 ; Wolf, *ad Porphyr.*, exc. 3.

⁷ Maxime de Tyr, *diss.* VIII, c. 2 ; Cicéron, *de Nat. Deorum*, I, c. 27. Boissier, *Études sur Varron*, p. 272.

toutes sortes de travaux à ceux qui l'invoquent¹. A Pallène, il existait une antique statue en bois d'Artémis qui n'avait de pouvoir que pour le mal ; elle restait habituellement enfermée dans le sanctuaire, sans que personne y touchât, et lorsque la prêtresse la changeait de place, tous les regards se détournèrent. Son aspect ne portait pas seulement malheur aux hommes, il frappait les arbres de stérilité et faisait tomber les fruits². Cette foi dans la puissance inhérente aux images des dieux explique l'importance que les divers états mettaient à posséder certaines d'entre elles, d'où dépendait, croyaient-ils, leur prospérité ou leur ruine. C'est ce sentiment qu'exprimait Sophocle dans sa tragédie des *Ξοανηφόροι*, lorsqu'il montrait les dieux, après que fut fixée la destinée de Troie, enlevant eux-mêmes leurs statues de la ville, pour marquer qu'ils n'en étaient plus les protecteurs³. Quand les Éphésiens furent assiégés par Pyrrhus, ils mirent les murs de la ville en communication avec le temple d'Artémis, afin de les placer plus sûrement sous la garde de la divinité présente dans ces lieux⁴. Il y avait des contrées où l'on enchaînait les images des dieux, pour être plus sûr qu'elles ne s'échapperaient pas⁵. Les statues pleuraient, transpiraient et étaient sujettes encore à d'autres phénomènes, de même que de nos jours les statues de la Vierge et des Saints⁶. L'exemple d'Épaminondas prouve que les habiles savaient, dans l'occasion, exploiter cette crédulité populaire : à la veille de livrer la bataille de Leuctres, ce général fit attacher pendant la nuit au bras gauche d'une statue d'Athéna un bouclier déposé à ses pieds, de manière que la déesse parût le lendemain matin s'être armée elle-même pour le combat⁷. Il a été question plus haut des images que l'on emportait en campagne, que parfois même on empruntait à quelque nation étrangère, pour s'assurer de leur secours. Les différentes images d'une même divinité donnaient, aussi bien que la variété de ses surnoms et de ses attributs, prétexte à la partager en plusieurs personnes, de même que l'on distingue aujourd'hui Notre-Dame de Lorette de telle autre image de la Vierge honorée à Rome ou ailleurs. Enfin, pour compléter ces rapprochements, puisque, à Naples saint Janvier, lorsqu'il ne se prête pas aux fantaisies du peuple, est bien traité de *vecchio ladrone*, de *birbone*, de *scellerato*, quelquefois même est frappé ; puisque, en Espagne, la statue de la Vierge est, dans des cas semblables, jetée à l'eau et assaillie d'imprécations⁸, il n'est pas étonnant que les dieux du paganisme, au moins les dieux de second ordre, n'aient pas été plus épargnés. Dans les Thalysiennes de Théocrite, un berger promet à Pan, s'il se montre favorable, que les enfants ne le frapperont plus de roseaux, et le menace au contraire, s'il ne se laisse fléchir, d'être déchiré à coups d'ongles et couché sur un lit d'orties⁹. Dans une des fables attribuées à Esope on brise la statue dont on n'a rien pu obtenir par prières¹⁰.

¹ Pausanias, X, c. 32, § 4.

² Plutarque, *Aratus*, c. 32.

³ Schol. d'Æschyle, *les Sept contre Thèbes*, v. 310.

⁴ Hérodote, I, c. 26.

⁵ Schol. de Pindare, *Olymp.*, VII, v. 95 ; Macrobe, *Saturn.*, I, c. 8 ; Lobeck, *Aglaoph.*, p. 275.

⁶ Cicéron, *de Divinat.*, I, c. 34 ; Diodore, XVII, c. 10 ; Plutarque, *Alexandre*, c. 14, et *Timoléon*, c. 12 ; saint Augustin, *de Civit. Dei*, III, c. 11. Cf. Hospinianus, *de Templis*, p. 171 ; Nægelsbach, *Nachhomer. Theol.*, p. 170 ; Welcker, *Gætterl.*, t. II, p. 122.

⁷ Diodore, XV, c. 53 ; Polyen, *Stratag.*, II, c. 12.

⁸ Voy. Meiners, *Gesch. alter Relig.*, t. I, p. 822, et Th. Mundt, *Italien. Zustände*, t. IV, p. 64.

⁹ Théocrite, *Id.*, VII, v. 106.

¹⁰ Esope, *fab.* 21 ; Babrius, *fab.* 119.

CHAPITRE QUATRIÈME. — ÉDIFICES RELIGIEUX.

Les dieux, au moins la plupart d'entre eux, ont leur domicile sur l'Olympe que les poésies homériques nous représentent comme une montagne s'élevant à perte de vue dans l'éther, et au sommet de laquelle Héphaïstos a bâti la cité céleste. Plus tard l'Olympe se transforme et devient la voûte azurée qui domine la terre. Quelques dieux aussi se plaisent à habiter les domaines spécialement soumis à leur empire¹ : Poseidon et Amphitrite, Nérée et les Néréides dans les profondeurs de la terre ; les dieux fluviaux et les nymphes, aux sources des rivières et des ruisseaux ; les Dryades, les Oréades et d'autres encore, dans les bois et sur les montagnes ; enfin à l'intérieur de la terre les dieux infernaux². Mais tous ou presque tous, outre leur domicile propre, ont des lieux préférés où ils font de longs séjours. Quelquefois aussi ils aiment à changer d'air et partagent leur temps entre différentes résidences³ ; les contrées qui leur agrément le plus sont naturellement celles où ils sont le plus haut placés dans la hiérarchie divine⁴ ; mais dans chaque région il y a des lieux qui les attirent davantage et où l'on peut espérer qu'ils feront plus volontiers acte de présence, car la première prière qu'on leur adresse, en les invoquant, c'est de s'approcher⁵. Ces emplacements privilégiés sont en général situés sur les hauteurs et les montagnes, dans les buissons et les forêts, à distance des lieux où s'agite la vie journalière des mortels ; c'est pourquoi l'on choisit aussi pour les honorer les montagnes et les forêts. Plusieurs divinités devaient aux sanctuaires qui leur étaient consacrés star

¹ Dans Homère (*Il.*, XV, v. 185). Poseidon, exposant le partage du monde, dit que Zeus a reçu l'empire du ciel, Hadès celui des enfers, et que la mer lui est échue à lui-même, après quoi il ajoute : γαῖα δὲ τοι κοινή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος. La propriété indivise de la terre repose, suivant la remarque judicieuse de Welcker, sur ce fait que tous les dieux y sont également l'objet d'un culte, que tous peuvent influencer chacun dans leur sens sur les affaires humaines et, élire pour les hommes une source de bien ou de mal. L'Olympe de son côté est aussi une propriété commune, parce qu'il est le centre où se tiennent toutes les assemblées générales des dieux, et parce que la plupart de ceux mêmes qui résident d'habitude dans leurs domaines respectifs ont aussi leur habitation sur l'Olympe. (*Iliade*, XI, v. 77.)

² καταχθόνιοι (*Il.*, II, v. 457) ou χθόνιου (Hésiode, *Théog.*, v. 767, *Œuvres et Jours*, v. 465.) Des écrivains postérieurs, tels que Porphyre (*de Antr. Nympharum*, c. 6) et l'auteur de *l'Etymol. magn.* (p. 367, 29) distinguent les dieux en deux classes, les χθόνιοι ou ἐπιχθόνιοι et les ὑποχθόνιοι, ceux qui règnent sur la terre ou dessous. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les vues divergentes des mythologues modernes sur ce sujet.

³ Ces pérégrinations des dieux sont appelées ἐπιδημῖαι ou ἀποδημῖαι. Apollon, en particulier, quittait Delphes l'hiver, pour aller s'établir dans les régions hyperborées. Voy. Ménandre, *de Encom.*, dans les Rhéteurs de Walz (t. IX, p. 139) ; cf. Spanheim, dans son édit. de Callimaque (*hymne à Apollon*, v. 13 ; à Diane, v. 226), et Preller, *Mythol.*, t. I, p. 191.

⁴ D'après une légende souvent mentionnée, les dieux, lorsqu'ils se partagèrent la puissance, après l'avènement de Zeus, tirèrent au sort les différentes contrées ; voy. Platon, *Critias*, p. 109 B ; Pindare, *Olymp.*, VII, v. 55 (101). C'est ce qu'Héraclite appelle ὁ κλήρος ὁ μυθευόμενος ἐν Σικυώνι (*Alleg. homer.*, c. 41) ; voy. Schoemann, *Opusc. acad.*, t. II, p. 272. De là aussi les expressions d'Hérodote (VII, c. 53) : Τὴν χώραν εἰληχότες θεοί, et autres semblables. La légende faisait naître aussi la plupart des dieux dans leur pays de prédilection, par exemple Zeus en Crète, Héra à Samos, Apollon à Délos, Hermès en Arcadie, etc. ; mais la foule inclinait à croire que chaque divinité se partageait en autant de personnes qu'il y avait de lieux différents consacrés à son culte, et par suite d'aspects divers sous lesquels elle pouvait être envisagée.

⁵ Les exemples sont partout. Si quelques expressions, telles que δεῦρ' ἔλθε, sont devenues plus tard des formules de convention, il est certain qu'à l'origine elles supposaient la présence réelle, bien que ne tombant pas sous les sens, de divinités favorables. Voy. *Iliade*, I, v. 67 et 423 ; *Odyssée*, III, v. 435 et *Hymne à Cérés*, v. 28.

les hauteurs le surnom d'ἄκριοι ou d'ἀκραιῖοι¹. Les forêts et les buissons étaient, par leur ombre mystérieuse, propres à éveiller dans les âmes le pressentiment de la présence divine. L'existence même d'un arbre unique, qui frappait les regards par sa grandeur et sa beauté, témoignait que quelque divinité avait adopté ces lieux². Les grottes, ouvertures béantes donnant accès aux sanctuaires des dieux infernaux³, étaient les retraites préférées de la déesse Rhéa, qui régnait au sein de la terre⁴, ou des nymphes qui s'y livraient à leurs travaux dans le silence et l'obscurité⁵. On révérait encore d'autres localités que tel ou tel caractère particulier rendait dignes d'être visitées par les dieux, ou dans lesquelles leur présence et leur force s'étaient déjà manifestées par quelque phénomène, comme par exemple les endroits où la foudre était tombée, et qui de ce fait étaient appelés ἐνηλύσια⁶.

Il était naturel de choisir, pour rendre hommage aux dieux, les emplacements ainsi signalés, partout où ils se rencontraient, mais on comprend que tous les cultes ne pouvaient pas être établis dans des conditions aussi favorables. On ne trouvait pas partout des lieux si bien appropriés, ou les régions dans lesquelles ils se présentaient devaient être laissées de côté pour d'autres motifs. Les obstacles n'étaient pas rares dans les villes ; aussi les populations urbaines devaient-elles se contenter de choisir pour leurs édifices religieux un entourage qui ne les rendît pas trop indignes de la majesté divine, Laplace des édifices consacrés aux dieux, dit Aristote, doit être apparente, isolée des autres parties de la ville ; il faut que leurs approches soient protégées. De même Xénophon fait dire à Socrate que les lieux découverts et à l'abri de la foule sont les plus convenables pour les autels et les temples⁷. — Chez les Athéniens, la plupart des sanctuaires et les plus anciens étaient bâtis sur l'Acropole et dans les parties attenantes de la ville, qui jadis avait été bornée à ces hauteurs et à leur voisinage immédiat⁸. Elle s'agrandit par des constructions successives, mais l'Acropole resta le siège naturel de la déesse protectrice de la Cité et des divinités qui se groupaient autour d'elle. Nous devons croire qu'il en fut de même partout où se retrouvaient les mêmes conditions locales, et que les sanctuaires des divinités tutélaires étaient situés sur les hauteurs fortifiées, centre et noyau des villes. Par une raison analogue, on choisissait pour les sanctuaires des dieux qui avaient dans leurs attributions les marchés et les assemblées (θεοὶ ἀγοραῖοι)⁹ les places où ces assemblées se réunissaient. Les divinités conseillères avaient

¹ Il est facile de trouver des exemples et des preuves, en s'aidant de l'index joint à la *Mythologie* de Gerhard. Au même ordre d'idées appartient l'épithète de ὄγκα, surnom d'Athéna chez les Thébains.

² *Simplicia rura etiam nunc deo præcellentem arborem dicant, nec magis auro fulgentia atque eborea simulacra quam lucos et in ipsis silentia ipsa adoramus.* (Pline, *Hist. natur.*, XII, c. 1.)

³ Il y avait près de Méthydrion, en Arcadie, un σπήλαιον τῆς 'Ρέας, où les prêtresses de la déesse avaient seules accès ; voy. Pausanias, VII, c. 36, § 3.

⁴ On connaît d'après la description d'Homère (*Od.*, XIII, v. 102-112), la grotte des nymphes à Ithaque, sur laquelle Porphyre nous a laissé ses laborieuses conjectures.

⁵ Voy. C. F. Hermann, *Quæst. Œdip.*, p. 102.

⁶ Jul. Pollux, *Onomast.*, IX, 41 ; *Etymol. Magnum*, p. 341, 9. Ces lieux étaient réputés ἀνέμβατα ; voy. Plutarque, *Pyrrhus*, c. 29.

⁷ Aristote, *Polit.*, VII, c. 11, § 1 ; Xénophon, *Memor.*, III, c. 8, § 10.

⁸ Thucydide, II, c. 15.

⁹ Eustathe, *ad Iliadem*, I, v. 54 ; Pausanias, III, c. 11, § 8, et V, c. 15, § 3 ; Osann, *ad Cornutum*, p. 73, les ἀγώνιοι θεοὶ doivent être rapprochés des ἀγοραῖοι θεοὶ, ainsi que le remarque Eustathe, *ad Il.*, XXIV, v. 1 (p. 1335, 58), le mot ἀγών n'ayant désigné à l'origine qu'une assemblée réunie à l'occasion d'une fête. Voy. aussi Blomfield, *Glossar. Æschyl.* (*Agamemnon*, v. 496) et Ast, dans ses notes sur Platon, *Leges*, p. 336.

au moins des autels dans l'édifice où délibéraient les Cinq Cents¹, et depuis que la déesse du foyer, Hestia, était devenue aussi la déesse de l'agglomération civique², elle avait trouvé place dans le lieu adopté par les prytanes pour la vérification de leurs pouvoirs comme le foyer commun de la Cité³. Les rues étaient placées aussi sous la protection des dieux, en particulier sous celle d'Hermès et d'Apollon ; on leur élevait, surtout aux carrefours, des sanctuaires où les personnes pieuses pouvaient faire leurs dévotions⁴. Certains temples étaient construits de préférence hors de la ville. Tel était celui d'Ilithye, placé, suivant la remarque d'Aristote, à quelque distance des portes, afin de donner aux femmes grosses l'occasion d'exercer leurs forces sans les épuiser⁵. Le long des routes on rencontrait çà et là des statues qui, sans être un objet de culte, servaient à consacrer l'emplacement qu'elles occupaient : c'étaient tantôt des Hermès placés comme poteaux indicateurs, tantôt, aux endroits où les routes se croisaient, des Hécateia, c'est-à-dire des images d'Hécate *ἑνοδία* ou *τριδίτις*, qui avaient devant elles des autels et des niches au-dessus⁶. Sur les frontières, dont les dieux étaient chargés de protéger l'inviolabilité, on élevait souvent aussi des sanctuaires, soit à Zeus *ὄριος*, qui avait la garde générale des limites tracées entre les peuples⁷, soit à d'autres, ainsi que l'attestent deux Hermaia, situés le premier, sur les confins de la Messénie, du côté de Mégalopolis, le second, entre Lampsaque et Parion⁸. Bref, on trouvait partout sous ses pas, à la ville comme à la campagne, des sanctuaires plus nombreux peut-être que les églises, les chapelles, les crucifix et les images de la Vierge ou des Saints que l'on rencontre de nos jours en certains pays.

Comme le culte consiste surtout dans le sacrifice des victimes, la condition essentielle et la plus générale est une disposition des lieux appropriée à cet usage. Cette disposition, on l'obtenait, en élevant un autel, dont le nom *βωμός*, signifie simplement un exhaussement du sol. Il est probable qu'à l'origine on se bornait à superposer plusieurs couches de gazon, et que l'on formait ainsi des tertres semblables à ceux que les poètes latins décrivaient encore longtemps après, comme servant du moins aux sacrifices privés dans les campagnes⁹. Théocrite parle quelque part d'un amas de branchages, dont on a fait un autel, et dans le poème d'Apollonius, les Argonautes, désireux d'offrir un sacrifice aux dieux, à la fin de leur traversée, improvisent un autel, en amoncelant les pierres que l'on rencontre d'ordinaire sur les rivages¹⁰. Même dans les temps historiques, les Béotiens, pour célébrer la fête des Dédalies se construisaient un

¹ Antiphon, *de Choreula*, § 45 ; Pausanias, I, c. 3, § 5.

² Cela n'arriva vraisemblablement qu'après l'époque homérique, la déesse Hestia étant inconnue à Homère, ainsi que la sainteté du foyer.

³ *Ἑστία πρυτανίτις*, dans Athénée (VI, c. 32, p. 149), où il est question des fêtes célébrées en l'honneur de la fondation de Naucratis (*γενέθλια Ἑστίας πρυτανίτιδος*). On trouve *Ἑστία πρυτανεία* dans une inscription postérieure. (Corp. Inscr. græc., n° 2347 k. v. 11. On ne peut établir l'existence de temples appartenant en propre à Hestia ; voy. Preuner, *Hestia*, p. 263.

⁴ *Ἄγυιᾶτιδες θεραπεΐαι*, dans *l'Ion* d'Euripide, v. 190.

⁵ Voy. Curtius, dans les *Jahrb. für Philol.*, t. LXXIII, p. 142.

⁶ Voy. Becker, *Chariklès*, t. II, p. 96.

⁷ Platon, *Leges*, VIII, p. 842 E.

⁸ Pausanias, VIII, c. 34. § 6 ; Polyen, *Stratag.*, VI, c. 24.

⁹ Voy. par ex. Horace, *Od.*, I, 19, v. 13 ; Virgile, *Æn.*, XII, v. 119 Ovide, *Métamorph.*, XV, v. 574, et *Tristes*, V, 5, v. 9. C'est par hasard sans doute que l'on ne trouve pas chez les Grecs d'indications de ce genre. Cependant, dans Apulée (*Métamorph.*, I. VII, c. 10), la scène se passe en Grèce.

¹⁰ Théocrite, *Id.*, XXVI, v. 3 ; Apollonius, I, v. 1123, et II, v. 695.

autel à l'aide de bûches entassées qu'ils brûlaient ensuite avec les victimes¹, et à Élis, certains sacrifices s'accomplissaient sur des autels élevés à la hâte dans la place du marché, constructions légères qui ne devaient servir que passagèrement ; on ne dit pas de quels matériaux elles étaient composées². Les autels au contraire qui étaient destinés à durer étaient en général bâtis en pierres ; il y avait cependant des exceptions. Zeus *λυκαῖος* avait, au sommet de la montagne d'où lui venait cette qualification, un autel formé de terres rapportées, sur lequel on lui offrait des sacrifices mystérieux³. A Délos, on montrait un autel construit avec des cornes de chèvres, qui comptait parmi les sept merveilles du monde ; cet autel, suivant la légende, avait eu pour architecte Apollon lui-même, qui avait utilisé de cette façon les cornes des chèvres sauvages tuées à la chasse par Artémis⁴. Un voyageur moderne a rencontré en Céphalonie, sur le plus haut sommet de l'Aénos (aujourd'hui *montagna nera*) un autel formé d'ossements et de cendres⁵. Dans plusieurs localités, des cendres produites par la combustion des victimes s'étaient amoncelées en autels ; il en était ainsi, à Pergame, dans l'île de Samos, à Élis, à Olympie, à Thèbes olé, en raison de cette particularité, Apollon était adoré sous le nom d'Apollon *σπόδιος*. Enfin à Didyme, près de Milet, il existait un autel dont on assurait qu'il avait été édifié par Héraclès, avec le sang desséché des animaux immolés en son honneur⁶.

La forme des autels variait : elle était tantôt ronde, tantôt quadrangulaire et dans ce cas le plus ordinairement carrée ; quelquefois aussi elle offrait l'aspect d'un rectangle allongé. Les autels représentés sur des monuments de l'art grec ont souvent des appendices semblables à des cornes, qui semblent rentrer dans les prescriptions de Jehovah, lorsqu'il commande de placer des cornes aux quatre coins de l'autel⁷. On ignore d'ailleurs à quoi servait cette disposition : peut-être à permettre d'embrasser l'autel, comme on avait coutume de le faire lorsqu'on prêtait des serments solennels⁸, ou à supporter les guirlandes et les bandelettes que l'on y suspendait. Les faces latérales recevaient aussi des ornements sculpturaux, suivant le goût de l'architecte ou la nature du culte. Il y avait de très petits autels et de très simples ; il y en avait de grands et de magnifiques. Le plus souvent ils ne reposaient pas sur le sol, mais sur un soubassement disposé en gradins, qui parfois avait une hauteur considérable et un périmètre en proportion. Par exemple, celui de Zeus à Olympie avait cent vingt-cinq pieds de tour, sur vingt-deux de hauteur⁹. On comptait parmi les curiosités les plus remarquables de Pergame un autel de marbre, haut de quarante pieds et orné de

¹ Pausanias, IX, c. 3, § 7.

² Pausanias, VI, c. 24, § 3.

³ Pausanias, VIII, c. 38, § 7.

⁴ Voy. Callimaque, *Hymne à Apollon*, v. 60, avec les notes de Spanheim, voy. aussi Dilthey, *Cydipp.*, p. 55.

⁵ Voy. Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 171.

⁶ Pausanias, V, c. 13, § 8 et 11, c. 14, § 8 et 10, c. 15, § 9 ; IX, c. 11, § 7.

⁷ Exode, c. 27, v. 2. Cf. Spencer, *de Leg. Hebr.*, II, 1, 4 ; Bæhr, *Symbol. des Mosaischen Cultus*, I, p. 474 et 477. Voy. aussi le livre de Neumann (*die Stiftshutte*, p. 41) dont le mode d'interprétation symbolique peut avoir ses partisans.

⁸ Varron, cité par Macrobe (*Saturn.*, III, c. 2, p. 414, éd. Zeune), faisait aussi dériver le mot latin *ara*, dont l'ancienne forme était *asa*, de *ansa, quod esset necessarium a sacrificantibus eam teneri*. Le poète Antipater mentionne dans une de ses épigrammes un *βωμὸς κεραούχος* (*Anthol. Palat.* VI, 10, v. 3, t. I, p. 70 de la traduct. de M. Dehèque). Voy. aussi O. Jahn, dans l'*Archæol. Zeitung* de Gerhart, 1847, p. 190, et en sens contraire Wieseler, dans le *Philologus*, t. X, p. 389.

⁹ Pausanias, V, c. 13, § 6.

nombreuses sculptures¹. — L'autel était séparé de l'espace livré aux profanes, tantôt par un mur peu élevé (*θηρίκος*)², tantôt par une chaîne ou une corde (*περισχοίνισμα*), comme l'autel des douze dieux sur la place d'Athènes³. D'autres autels encore étaient consacrés à plusieurs dieux que l'on appelait dans ce cas *θεοὶ σύμβωμοι* ou *ὁμοβώμοι*. Enfin on trouve mentionnés en différents passages des autels de tous les dieux⁴. Ceux des héros avaient de moins grandes dimensions, et n'étaient pas désignés par le nom de *βωμοί*, mais par celui d'*ἑσχάραι*. Le plus souvent, les *ἑσχάραι* n'avaient pas de soubassement et étaient construits au-dessus d'un trou dans lequel s'écoulait le sang des victimes⁵. Les dieux voyers (*ἀγυιεῖς*) paraissent n'avoir eu souvent pour autels que de simples colonnes, auxquelles s'attachait un sens symbolique et que l'on appelait aussi *ἑσχάραι*, parce qu'on avait coutume de s'en servir pour faire vaporiser par l'action du feu des huiles odorantes⁶.

Les autels sur lesquels on consumait les holocaustes étaient toujours exposés à l'air libre, alors même qu'ils étaient les dépendances d'un temple⁷ ; d'habitude, on n'offrait à l'intérieur que les sacrifices qui s'accomplissaient sans l'aide du feu⁸. Mais il y avait une quantité d'autels qui n'appartenaient pas à un temple et étaient placés, les uns dans les cours des maisons, sur les marchés et dans les rues, les autres en pleine campagne, dans les buissons sacrés ou autres emplacements voués aux dieux et désignés par le nom général de *τέμενοι*.

Toutes les parties d'un téménos n'étaient pas saintes au même degré. La place occupée par l'autel ou le temple était par excellence le sol consacré ; elle ne pouvait servir à aucun usage profane et, pour éviter toute méprise, était nettement délimitée. Elle était ordinairement plantée d'arbres, et alors elle s'appelait *ἄλσος*. Cette disposition se présentait si souvent que le mot *ἄλσος* a été quelquefois employé comme synonyme de *τέμενος* au moins par les poètes, dans les cas mêmes où il n'existait pas de plantations⁹. Plusieurs des emplacements ainsi circonscrits étaient interdits aux mortels, ainsi que le dit Pausanias d'un *alsos* situé près de Mégalopolis, derrière le temple de Dionysos¹⁰. Pausanias mentionne aussi dans l'Altis d'Olympie une enceinte de la contenance environ d'un arpent, dont l'entrée était permise une seule fois par an aux femmes désireuses de sacrifier à Hippodamie¹¹. La partie du téménos qui n'était pas aussi exactement close pouvait être mise en rapport, à la condition que le revenu profitât au sanctuaire et fût employé aux frais du culte ou à l'entretien du personnel ; aussi le téménos était-il souvent affermé¹². Chose plus singulière, un grand nombre d'oliviers existant sur des propriétés particulières (*μορίαί*) étaient

¹ Ampelius, *Liber memorialis*, c. 8, p. 47, éd. Beck.

² Pausanias, X, c. 38, § 6 ; VI, c. 20, § 7, et c. 25, § 1.

³ Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, p. 847 A. Voy. aussi Alciphron, II, 3, et Pollux, VIII, 141.

⁴ Voy. Welcker, *Götterlehre*, t. II, p. 169.

⁵ Eustathe, *ad Odys.*, XXIII, v. 71 ; Pollux, 1, 8 ; voy. aussi Nitzsch, *zur. Od.*, IIIe part. p. 161. — Le nom d'*ἑσχάρτι* servant à désigner les autels, s'explique par la coutume d'y placer un gril pour les holocaustes ; voy. le Schol. d'Euripide, *Phéniciennes*, v. 281.

⁶ Voy. Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 497 ; O. Muller, *Dorier*, t. I, p. 302.

⁷ *βωμοὶ πρόναοι*, dans les *Suppliantes* d'Æschyle, v. 489 (478).

⁸ Au sujet des exceptions concernant les temples hypæthres, voy. C.-F. Hermann, *die Hypæthraltempel der Alten*, Göttingen, 1844, p. 22.

⁹ Strabon, IX, c. 2, p. 412. Il est cependant douteux qu'Homère ait péché ainsi contre l'exactitude en désignant par le mot *ἄλσος* le temple élevé, à Onchestos, en l'honneur de Poseidon ; voy. Lobeck, *Briefwechsel*, p. 212.

¹⁰ Pausanias, VIII, c. 31, § 5.

¹¹ Pausanias, VI, c. 20, § 7.

¹² Voy. Böeckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 414.

considérés dans l'Attique comme appartenant à la déesse protectrice de la ville, et déclarés inviolables, sous peine de mort. Ces oliviers étaient confiés à la garde de l'Aréopage, qui tous les mois et, plus solennellement tous les ans, les faisait visiter par des fonctionnaires nommés *ad hoc* (ἐπιμεληταί, ἐπιγνώμονες). La jouissance n'en appartenait pas aux propriétaires du fond¹ ; elle était allouée par l'État, sous la réserve qu'une partie de l'huile lui serait rétrocédée, moyennant un prix convenu, pour servir aux usages publics, notamment pour être donnée en prix aux vainqueurs dans les luttes panathénaïques². Il existait aussi une plantation de figuiers sacrés (ιερά συκή) en Attique, dans le dème de Lakiadæ, à l'endroit où Phytalos avait donné l'hospitalité à Déméter et en avait reçu le figuier en présent³. Il n'est pas douteux que ce verger ne fût la propriété de la déesse, et que la récolte n'en fût réglementée comme celle des oliviers, bien que les renseignements nous manquent à ce sujet. Le nom de sycophante indique en effet que des dénonciateurs signalaient à l'autorité les infractions à ces lois⁴. Enfin, certaines parties de territoire sanctifiées ne pouvaient être plantées, ni servir à l'agriculture ou au jardinage, et demeurèrent dans leur état de sauvagerie naturelle. L'exemple le plus célèbre de ces terrains improductifs est la plaine de Crissa, au-dessous de Delphes, qui, après la première guerre sacrée, avait été offerte à Apollon et aux divinités du même groupe, Artémis, Létô, Athéna pronôia, et condamnée avec imprécation à n'être jamais travaillée de main d'homme⁵. Dans le sanctuaire de Zeus Dictéen, en Crète, il ne pouvait y avoir ni habitation, ni labours, ni pâturages, ni bois⁶. Il n'était pas même permis, dans celui d'Hyrnétho près d'Épidaure, de ramasser les branches mortes, détachées des arbres⁷. Entre Eleusis et Mégare, était situé un terrain appartenant à Déméter et à Cora et appelé le marais sacré, parce qu'il était couvert d'une végétation luxuriante, mais sauvage, dont on ne tirait aucun profit⁸. On dédiait aussi aux dieux des cours d'eau. Les πειθοί, nom sous lequel on désignait deux réservoirs voisins d'Eleusis, et alimentés par des courants d'eau salée, appartenaient à Déméter et à Cora ; c'est pourquoi les prêtres seuls avaient le droit d'y pêcher⁹. La pêche était complètement interdite dans l'étang d'Hermès, près de Pharæ, et dans celui de Poseidon, près d'Ægiæ, en Laconie¹⁰.

Il nous reste à considérer les temples c'est-à-dire l'espace le plus spécialement réservé au culte ; il s'appelait ναός. Ce nom signale le lien auquel il s'applique comme l'habitation même du dieu et marque ainsi l'usage auquel il devait servir¹¹. C'était la maison du dieu, alors même qu'il n'y était pas représenté par son image, car il y avait certainement des temples sans images, non pas seulement dans les temps reculés où les effigies étaient inconnues, mais aussi

¹ Lysias, *pro sacra Olea excisa*, p. 260.

² Voy. Müller, *Minerv. Pol. sacr.*, p. 30, et Bœckh, *ibid.*, p. 61 et 416.

³ Pausanias, I, c. 37, § 2 ; Athénée, II, c. 6, p. 77 ; *Anthol. pal.* append. n° 169.

⁴ Voy. d'autres explications de ce mot dans Bœckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 63.

⁵ Æschine, c. *Ctésiphon*, § 108, p. 499.

⁶ *Corpus Inscript. Græc.*, n° 2561, v. 80 (t. II, p. 1103).

⁷ Pausanias, II, c. 28, § 7.

⁸ Voy. Sintenis, dans ses notes sur la *Vie de Périclès* par Plutarque, p. 207, et Gœtting, *Gesammelte Abhandl.*, t. I, p. 121.

⁹ Pausanias, I, c. 38, § 1.

¹⁰ Pausanias, III, c. 21, § 5, et VII, c. 22, § 4.

¹¹ Au contraire, le mot *ιερον* désigne non seulement le temple, mais en général l'ensemble des lieux consacrés, par conséquent le péribolos et le téménos. Si l'enceinte totale avait une grande étendue, on donnait de préférence le nom d'*ιερόν* à la partie la plus voisine du temple et la plus nettement délimitée. On pouvait ainsi distinguer le *τέμενος*, le *ιερόν* et le *ναός* ; voy. par exemple Pausanias, V, c. 6, § 4.

dans les siècles qui suivirent. Pausanias cite à Phlionte un temple consacré à Ganymède, qu'il déclare ne faire qu'un avec Hébé, et remarque que l'absence dans le temple d'aucune statue représentant Bette déesse était fondée sur une tradition religieuse (ἱερός λόγος)¹. On n'avait pas non plus l'habitude de placer l'image d'Hestia dans ses temples² ; le feu que l'on entretenait incessamment sur son autel était un symbole assez clair pour la rendre présente à l'esprit des fidèles. Il y avait toujours ainsi, dans les siècles où l'on ne possédait pas de statues des dieux, quelque objet que l'on révérait comme leur emblème, comme le gage de leur présence et de leur protection³. Dans les temps historiques, au contraire, les temples sans images sont une exception⁴. Quelquefois aussi les images divines n'étaient pas, malgré le culte qu'on leur rendait, enfermées dans les temples, mais exposées en plein air, et cela même à une époque postérieure⁵. Pausanias parle d'une statue de bois représentant Artémis, qui remplissait à Orchomène l'intérieur d'un cèdre, d'où venait à la déesse le nom de Κεδρεάτις⁶.

Il n'est pas rare de voir dans les monuments de l'art des statues divines placées sur ou sous les arbres⁷. Cette particularité devait se présenter souvent dans les campagnes, surtout dans les chapelles consacrées aux cultes domestiques. Du récit légendaire, d'après lequel le temple d'Apollon Delphien n'aurait été d'abord qu'une hutte formée de branches de laurier entrelacées, il est permis de conclure l'existence réelle de ces sanctuaires rustiques. Les statues de certains dieux étaient toujours placées dans des niches, où elles étaient protégées contre l'intempérie des saisons. D'autres, au contraire étaient complètement exposées aux variations atmosphériques. C'était, à la ville aussi bien qu'à la campagne, le sort des divinités qui présidaient aux rues ou aux chemins, et dont il a déjà été question.

La place naturelle des temples était dans les lieux qui appartenaient déjà aux divinités, dans le bois sacré ou dans le téménos où jusque-là ils avaient eu seulement un autel, peut-être aussi une statue. A défaut d'un emplacement ainsi désigné d'avance, on en choisissait un, en ayant égard d'ordinaire aux convenances que nous avons indiquées plus haut, c'est-à-dire qu'il devait généralement être isolé et à l'abri du tumulte qu'enfante le mouvement de la vie

¹ Pausanias, II, c. 13, § 3.

² Pausanias, II, c. 35, § 1.

³ Chez les Romains, les temples avaient précédé aussi les images des dieux ; voy. Plutarque, *Numa*, c. 8, et Varron, cité par saint Augustin (*de Civit. Dei*, IV, c. 31). Il n'est question qu'une seule fois dans Homère d'une statue représentant une divinité (*Il.*, VI, v. 303.)

⁴ Pausanias cite encore, comme des temples sans image, celui des Μοῖραι à Thèbes (IX, c. 25, § 4), celui d'Apollon à Tithronion, en Phocide (X, c. 33, § 11), celui de Poseidon à Amphissa (*ibid.*, c. 38, § 8) ; mais comme il dit clairement à propos du dernier qu'il avait renfermé autrefois une statue qui n'existait plus, on peut bien supposer qu'il en était de même des autres.

⁵ Nous aurons l'occasion de parler plus loin de statues qui n'étaient pas non plus placées dans le temple, mais dans une chapelle dépendant de la maison qu'habitait le prêtre, On peut, en attendant, consulter une dissertation de Thiersch, dans les *Mémoires de l'Académie de Munich*, t. VIII p. 445.

⁶ Pausanias, VIII, c. 13, § 2. Ce que disent de la statue d'Artémis à Ephèse, Callimaque dans son hymne à Diane, v. 238, et Denys le Périégète v. 829, à savoir que les Amazones l'avaient placée φηγοῦ ὑπὸ πρέμνω ou πρέμνω ἐνὶ πτελέης, ne peut évidemment avoir la valeur d'un témoignage historique. Le passage d'Hésiode cité par O. Müller (*Archæol. der Kunst*, § 52, rem. 2) manque de clarté.

⁷ Voy. les dessins que Boëtticher a joints à son livre *Ueber den Baumcultus*.

profane¹. Pausanias parlant de Tanagra, en Béotie, dit que tous les temples de cette ville étaient réunis dans un même quartier et séparés des habitations humaines². Telle n'était pas la coutume, mais nulle part les temples n'étaient contigus aux maisons. Ils étaient entourés d'une cour, quelquefois très vaste et fermée d'un mur (έρκος, περίβολος), laquelle ne pouvait servir qu'à des usages sacrés. Toutefois, les habitations des prêtres et des hiérodules étaient censées satisfaire à cette condition. On pouvait même, dans les temples consacrés aux divinités de la médecine, loger les malades qui venaient implorer leur secours. Le péribolos n'enfermait pas seulement des bois sacrés ; il servait souvent d'enceinte à plusieurs temples, qui n'appartenaient pas toujours aux mêmes dieux. Ainsi le péribolos de Zeus Olympien, à Athènes, mesurait environ quatre stades et contenait, outre le temple de Zeus, un autre temple dédié à Kronos et à Rhéa et un téménos de la Terre, à qui était attribuée aussi l'épithète d'Olympienne³. Il y avait, dans le Lénæon d'Athènes, deux temples de Dionysos, et le péribolos de Poseidon, dans l'isthme de Corinthe, aussi bien que celui de Zeus à Olympie, celui d'Apollon à Delphes et d'autres encore, renfermaient plusieurs temples placés sous l'invocation de différents dieux⁴.

Le péribolos n'avait en général qu'une entrée. Auprès de la porte étaient placés des vases remplis de l'eau lustrale avec laquelle s'aspergeaient les fidèles (περιρραντήρια, ἀπορραντήρια)⁵ ; cette opération symbolisait la pureté exigée par le dieu de quiconque voulait franchir son seuil⁶. Des inscriptions rappelaient l'obligation d'avoir les mains pures⁷. On comprend, d'après cela, la nécessité de s'abstenir, une fois la porte franchie, de tout acte pouvant entraîner quelque souillure⁸. Pour la même raison les animaux réputés immondes, et surtout les chiens, particulièrement suspects⁹, étaient exclus de plusieurs enceintes consacrées ; cette prohibition toutefois n'était pas appliquée partout avec la même rigueur. La naissance et la mort étaient aussi, pour les lieux témoins de ces événements, une cause d'impureté ; aussi la loi exigeait, en plusieurs pays, que les femmes dont la délivrance approchait, les vieillards et les malades dont la fin était imminente, fussent éloignés des περίβολοι où pouvaient habiter des

¹ D'après une inscription d'Halicarnasse de très peu antérieure à l'ère chrétienne et relative au culte d'Artémis Pergæa, qui venait d'être inauguré dans cette ville (*Corpus Inscript. gr.*, n° 2656), la prêtresse a le droit d'établir le temple οὐ ἄν βούληται.

² Pausanias, IX, c. 22, § 2.

³ Pausanias, I, c. 18, § 6 et 7. Sur les surnoms des déesses, voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. II, p. 89.

⁴ Pausanias, I, c. 20, § 2, et II, c. 2, § 1. L'inscription d'Anaphé, publiée par Rangabé (*Antiq. hellen.*, n° 820), contient l'autorisation donnée à un particulier de bâtir un temple à Aphrodite, dans le ἱερόν d'Apollon ; l'autorisation émane de l'oracle.

⁵ D'après Servius (*ad Virq. Æn.*, IV, v. 200). Urlichs toutefois fait remarquer que cette règle admettait des exceptions.

⁶ Euripide, *Ion.*, v. 449 ; Pollux, *Onomast.*, I, 8.

⁷ Lucien, *de Sacrificiis*, c. 13.

⁸ Sur une question soumise par les Rhodiens à l'oracle de Delphes, relativement à certaines installations nécessaires, et sur la réponse qui leur fut faite ('Ροδίων χρησμός), voy. Suidas, s. v. ; Diogenianus, *Prov.*, cent. VIII, 4, t. I, p. 305, éd. Leutsch ; cf. t. II, p. 634.

⁹ C'est ce rapprochement qu'Hermès cherche à détourner, dans la fable 48 de Babrius. *Canis immundus* dit Horace (ép. I, 2, v. 26). Philochorus, fr. 146 (t. I, p. 408 des *Fragm. hist. de Müller*, éd. Didot), fait une remarque analogue au sujet du Parthénon ; cf. Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 111, où les choses sont présentées un peu autrement. Les chiens ne pouvaient pas non plus entrer dans l'île de Délos, ce que le scholiaste d'Ovide (*ad Ibin*, v. 480) explique par des raisons mythologiques empruntées à Callimaque. Un passage de Pausanias (VII, c. 27, § 10) prouve cependant que les chiens n'étaient pas toujours et partout exclus des enceintes sacrées.

prêtres, des serviteurs du temple ou des malades¹ ; mais sur ce point encore, il y avait des accommodements. On se contentait, en cas semblables, de purifier les lieux souillés, à l'aide de lustrations accomplies selon les rites traditionnels dont il sera question plus loin.

Les temples eux-mêmes, si différents qu'ils fussent de forme et de grandeur, avaient tous ce caractère commun qu'ils n'étaient pas construits au ras du sol, mais sur un soubassement qui les élevait au-dessus des habitations humaines. Ce soubassement formait une terrasse divisée en gradins. Chaque gradin étant trop haut pour être franchi commodément, on avait en certains endroits, surtout auprès de l'entrée, pratiqué des brèches remplies par, des marches plus basses. Il était de tradition que le nombre des degrés fût impair, afin que l'on pût commencer et finir l'ascension du pied droit². La partie essentielle du temple était l'espace fermé, dans lequel était conservée l'image de la divinité ou ce qui en tenait lieu ; elle s'appelait *ναός* ou *σηκός*, en latin *cella*, et formait, pour ainsi dire, le noyau autour duquel se groupaient les autres parties ; elle recevait la lumière par la porte, quelquefois aussi cependant par une ouverture pratiquée dans le toit. Il y avait encore des temples dont la partie centrale était découverte, et qui, pour cette raison, s'appelaient *ὑπαίθροι*³ ; mais cette disposition n'appartenait guère qu'aux *vaoui* occupant un espace considérable, qui n'auraient pu recevoir assez de lumière par la porte. Au fond, faisant face à l'entrée, se dressait sur un piédestal (*βάτρον*) la statue du dieu ; quelquefois aussi elle était placée dans une petite chapelle isolée de toute part (*ναῖσκος*). Il est possible qu'en certaines occasions on plaçât des barrières pour tenir la foule à distance, mais cette précaution n'était pas habituelle, non plus que celle de cacher l'image sous des voiles (*παραπετάματα*) qui ne devaient être écartés que lorsque les prêtres se mettaient en communication avec la divinité par des prières et des offrandes⁴. Devant la statue était un autel destiné aux sacrifices sans immolation. Dans les temples plus spacieux, la *cella* pouvait contenir un grand nombre d'ex-voto de différente nature (*ἀναθήματα*). Quelquefois aussi une galerie soutenue par des colonnes et courant tout le long du bâtiment servait à ces expositions⁵. La porte à deux battants, et le plus souvent ornée de sculptures, s'ouvrait toujours en dehors, contrairement à l'usage adopté pour les habitations domestiques⁶.

Au naos se rattachaient différentes parties accessoires en plus ou moins grand nombre : il y avait d'ordinaire un portique, *προναός*, formé par le prolongement des murs latéraux, et ouvert sur la partie antérieure. Le toit était soutenu par deux piliers, entre lesquels on apercevait la porte d'entrée et qui en laissaient l'accès libre. Cependant le *pronaos*, qui recevait aussi des offrandes et tous les objets qui n'auraient pas été placés convenablement dans le naos, pouvait être, si on le jugeait nécessaire, fermé par des grilles scellées dans les intervalles des colonnes. Lorsque les bâtiments se trouvaient insuffisants, on construisait aussi à l'extrémité opposée du naos une dépendance connue sous le nom d'*opisthodomé* qui faisait pendant au *pronaos* et servait ordinairement à renfermer l'argent et

¹ Pausanias, II, c. 27, § 1 ; voy. aussi le récit de la mort de Démosthène, dans la *Vie* de cet orateur par Plutarque, c. 29.

² Vitruve, III, c. 3 ; voy. aussi Boëtticher, *Tektonik*, t. I, p. 125.

³ Vitruve, III, c. 1 ; voy. aussi Hermann, *die Hypæthraltempeln de, Alterth.*, Göttingen, 1844.

⁴ Voy. Boëtticher, *Tektonik*, t. I, p. 250 et 287, et t. II, p. 5 ; cf. Hermann, *ibid.*, p. 32.

⁵ Voy. Boëtticher, *ibid.*, t. II, p. 11.

⁶ Voy. Boëtticher, *ibid.*, t. II, p. 84, et en ce qui concerne les habitations privées, Becker, *Chariklès*, t. II, p. 108.

les objets précieux, auquel cas elle était close, non comme le naos, par des colonnes et par des grilles, mais par un mur et une serrure de sûreté. L'opisthodomé, aussi bien que le pronaos, pouvait être agrandi à l'aide d'un péristyle. Si le pronaos était prolongé en avant, le temple était appelé **πρόστυλος** ; si le travail correspondant avait été fait à l'opisthodomé, l'édifice devenait **ἀμφιπρόστυλος**. Des portiques pouvaient être construits aussi sur les deux côtés du temple ; suivant qu'ils se composaient d'une ou de deux rangées de colonnes, le naos était dit **περίπτερος** ou **δίπτερος**¹. Ces annexes ne servaient pas seulement à abriter les fidèles, on y déposait aussi des ex-voto. L'espace compris entre les colonnes et les parois du temple pouvait être utilisé, à l'aide de murs d'une faible élévation et de grilles placées dans les entrecolonnements, pour ménager des chapelles sur les côtés extérieurs du temple².

La forme du temple était le plus souvent un rectangle, dont la longueur était double de la largeur. L'angle du toit formait devant et derrière deux frontons (**ἀετοί, ἀέτωμα**), dont le champ recevait divers ornements, parfois des pièces de sculptures rapportées. Les frises et les métopes des parois latérales étaient décorées de la même manière, et souvent les statues, aussi bien que les murailles, devaient à l'emploi de couleurs appropriées un aspect plus varié et plus saisissant³. Les temples ronds, surmontés d'un toit conique, si l'on met à part ceux d'Hestia⁴, ne se présentent qu'exceptionnellement. La direction des temples n'était pas invariablement réglée ; le plus souvent toutefois l'entrée était tournée vers l'Orient⁵.

Suivant l'usage général, chaque temple appartenait exclusivement à un seul dieu ; là aussi cependant il y avait des exceptions, et elles ne portaient pas seulement sur les divinités dont les groupes se confondaient dans la vénération des peuples, telles que les Muses, les Charitines, les Euménides, les Dioscures⁶ ; d'autres encore se trouvaient en état d'indivision, comme Déméter et Cora, la mère et la fille, Kronos et Rhéa, le mari et la femme ; Zeus et Dioné, unis par le même lien, Apollon et Artémis, le frère et la sœur⁷. Zeus Ktésios, le protecteur des fortunes privées, et Déméter Anésidora qui répandait les dons à pleines mains, Apollon et les Muses, Athéna et les Vénérables déesses étaient aussi, en différents lieux, adorés dans un seul et même temple⁸. Enfin, il y avait des temples consacrés à tous les dieux⁹. Les divinités réunies dans un même sanctuaire s'appelaient **πάρεδροι**, lorsqu'elles faisaient cortège à une divinité supérieure ; **σύνναοι, σύνοικοι**, ou chez les Béotiens **ὀμωχέται**, si toutes étaient placées sur un pied d'égalité¹⁰. Il n'était pas rare qu'un dieu unique eût sa statue et son autel dans le naos proprement dit, et que ses associés fussent relégués dans les chapelles latérales. Il y avait des temples doubles (**δίπλοϊ**), avec deux *cellæ* disposées en

¹ Sur ce point et sur d'autres détails, dans lesquels il ne serait pas à propos d'entrer ici, il suffit de consulter l'*Archæologie* de O. Müller, 288.

² Voy. Boetticher, *Tektonik*, t. II, p. 76 et 83.

³ Voy. Bursian, dans les *Jahrb. für Philologie*, t. LXXIII, 1856, p. 432.

⁴ Voy. le savant mémoire de Th. Pyl, *die Griechischen Rundbauten Greifsw.*, 1861, et en particulier les pages 96 et suiv. où sont rapportés les exemples.

⁵ Plutarque, *Numa*, c. 14 ; Porphyre, *de Antris Nympharum*, p. 251 ; Lucien, *de Domo*, c. 6 ; voy. aussi Welcker, *Götterlehre*, t. I., p. 403.

⁶ Pausanias, I, c. 18, § 1 ; II, c. 4 ; III, c. 14, § 6, c. 17, § 5, et c. 18, § 4 ; VII, c. 25, § 4 ; IX, c. 27, § 4.

⁷ Pausanias, I, c. 14, § 1, c. 18, § 7, c. 41, § 4 ; II, c. 11, § 2 et 6.

⁸ Pausanias, I, c. 31, § 2 ; VIII, c. 32, § 1 et 2.

⁹ Pausanias, II, c. 2, § 7, et c. 25, § 5 ; III, c. 22, § 6.

¹⁰ Thucydide, IV, c. 79 ; cf. Arnaldus, *de Diis Παρέδροις seu adessoribus*, Hagæ, 1732.

sens contraire, l'une par exemple regardant l'orient et l'autre l'occident. Tels étaient un temple d'Arès et d'Aphrodite, dans le voisinage d'Argos, et mi autre d'Asclépios et de Léto, avec ses deux enfants, à Mantinée¹.

Hérodote cite le temple de Héra, à Samos, comme le plus grand de tous les temples connus² ; il avait trois cent quarante-six pieds de long sur cent quatre-vingt-neuf de large, et avait été vraisemblablement bâti sous le règne de Polycrate³. Le temple d'Artémis à Éphèse était cependant plus grand encore, puisqu'il atteignait quatre cent vingt-cinq pieds en longueur et deux cent vingt en largeur ; mais il n'était pas achevé, lorsque Hérodote écrivait son histoire. Incendié par Erostrate, il fut rétabli dans les mêmes dimensions ; il comptait parmi les sept merveilles du monde. Au troisième rang vient le temple de Zeus Olympien à Athènes, long de trois cent cinquante-quatre pieds, sur cent soixante et onze. Commencé sous Pisistrate et ses fils, continué par Antiochus Epiphane, ce monument ne fut terminé que sous Adrien. Le Parthénon, bâti par Périclès sur la montagne de Cécrops, avait deux cent vingt-sept pieds de long et cent de large ; la partie centrale ou cella mesurait aussi cent pieds de longueur, d'où lui venait le nom d'Hécatompédon⁴. Le temple de Zeus, à Agrigente, avait trois cent quarante pieds de long et soixante pieds de large seulement, sur une hauteur de cent pieds, sans compter le soubassement, mais il ne fut jamais achevé⁵. On comprend que la plupart des temples ne pouvaient atteindre à ces dimensions ; beaucoup étaient très petits ; on n'avait pas, en effet, besoin d'un espace considérable pour les pratiques du culte. Les temples grecs n'étaient pas, comme les églises chrétiennes, des centres où une foule considérable se réunissait pour prier en commun ; ils ne servaient qu'à enfermer dans un asile décent les images des dieux et autres objets à l'usage du culte. Dans les pays mêmes où, aux jours de grandes fêtes, le temple recevait plusieurs milliers de visiteurs, ils se succédaient, et la foule n'était jamais compacte. Les sacrifices solennels et les banquets auxquels le peuple prenait part en commun ne se célébraient pas à l'intérieur des édifices, mais au dehors, à l'endroit où se dressaient les autels destinés aux holocaustes, car on sait qu'il n'y avait dans la cella que des autels de dimensions exiguës et des tables destinées à recevoir les fruits, les gâteaux, l'encens, tout ce qui servait aux sacrifices où le sang ne devait pas couler. Les temples mystiques, dans lesquels s'accomplissaient les fêtes des mystères, devaient, à la vérité, être assez grands pour contenir une foule considérable, et en effet, il est dit à propos de celui d'Eleusis que la partie intérieure, appelée *σηκός μυσθικός*, avait l'étendue d'un théâtre, ce qui suppose nécessairement entre les diverses parties, des proportions différentes de celles que l'on cherchait généralement, puisque le monument : d'Eleusis n'avait en tout que deux cent vingt pieds de long sur cent soixante-dix-huit de large et que le *σηκός μυσθικός* formait à peu près un carré de cent soixante-sept pieds⁶. — Les temples plus spacieux, dont il a été question plus haut, n'étaient pas les plus anciens : ils datent d'un temps où il existait déjà des palais pour les princes, et des bâtiments appropriés à tous les usages de la vie. Il était donc naturel de songer à honorer

¹ Pausanias, II, c. 25, § 1, et VIII, c. 9, § 1.

² Hérodote, II, c. 60. — Le plus ancien temple dont Pausanias ait eu connaissance (II, c. 31, § 6) était celui d'Apollon Théarios à Trézène ; il passait pour avoir été construit par Pittheus.

³ Voy. O. Müller, *Archæol.*, § 80, où l'on trouvera aussi la confirmation des détails qui suivent, et § 109.

⁴ Voy. Bœckh, *Corpus Inscr. gr.*, t. I, p. 177.

⁵ Diodore, XIII, c. 82.

⁶ Voy. Preller, dans la *Real-Encyclop.* de Pauly, t. III, p. 89.

la divinité par des édifices somptueux, non pas seulement en état de suffire aux nécessités du culte ; mais qui réponissent à la majesté des immortels. On a prétendu qu'il existait aussi des temples sans statues et sans prêtres, qui n'étaient pas, à proprement parler, les maisons des dieux et qui, servant uniquement à contenir une affluence considérable dans les occasions solennelles, lorsque, par exemple, les prix étaient distribués aux vainqueurs des jeux, restaient fermés le reste du temps, afin de mieux garder les objets précieux, les offrandes ou les deniers publics ; c'est là une question qui aurait besoin d'être examinée plus attentivement qu'elle ne peut l'être ici. Suivant moi, tous les temples appartenaient au culte. Pour ceux mêmes qui, comme le Parthénon, sont appelés par quelques antiquaires temples agonistiques, il est difficile de croire qu'ils n'eussent d'autre destination que de servir à cet usage : Ils renfermaient l'image de la divinité ; donc ils étaient des *vaoui*, c'est-à-dire des habitations à l'usage des dieux¹, et étaient desservies par des prêtres. Naturellement les anciens temples continuèrent d'être affectés aux anciens cultes, et les services traditionnels y demeurèrent en honneur, mais même dans les monuments plus récents et plus somptueux, les fidèles pouvaient faire acte de piété. Si quelques-uns n'étaient ouverts que dans des circonstances déterminées², ils avaient cela de commun avec les anciens temples, que personne ne songe à exclure du nombre de ceux qui étaient consacrés au culte³. — Aussi bien que les dieux, les héros, ou au moins plusieurs d'entre eux, avaient leurs temples, *ἡρώα* ou *σηκοί* ; c'étaient pour la plupart des chapelles funéraires élevées sur leurs tombeaux ; mais alors même que les tombeaux n'existaient pas, on leur bâtissait des chapelles. Pandion, par exemple, avait un Herôon à Mégare, bien qu'il eût été enseveli, disait-on, sous un rocher situé au bord de la mer⁴.

Dans plusieurs temples, il y avait, outre la cella, un réduit sacro-saint appelé adyton ou mégaron, dans lequel n'avaient accès que les prêtres, et seulement à des jours fixés⁵, quelquefois aussi, la cella elle-même était un adyton, comme dans le temple d'Ægion, en Achaïe, où la prêtresse seule avait le droit de contempler l'image de Héra, et dans celui d'Aphrodite, à Corinthe, où l'on ne pouvait envisager la statue et adorer la déesse qu'en demeurant sur le seuil⁶. Ces adyta étaient quelquefois des caveaux : il en était ainsi du péribolos de Poseidon, dans l'isthme de Corinthe, où étaient ensevelis Palæmon et Mélicerte. Il y avait aussi dans le temple d'Athéna à Pellène, un adyton souterrain⁷. Ces

¹ Il en était ainsi du Parthénon ; voy. Pausanias, I, c. 24, § 5, et *Corpus Inscr. gr.*, t. I, p. 177. On lit dans Étienne de Byzance, s. v. *θεράνναι* : *ναός σημαίνει τὴν οἰκίαν, ἐνθα θεοὶ θεραπεύονται.*

² Plaute fait allusion à cette particularité, dans sa comédie des *Bacchis*, a. IV, sc. 8, v. 49 : *Illā autem in arcem abiit ædem visere Minervæ ; nunc aperta est.* C'est bien du Parthénon qu'il est question dans ce passage. L'existence d'un personnel sacerdotal affecté au culte d'Athéna Parthénos est attesté par les inscriptions ; voy. par exemple Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, n° 1014, et E. Petersen, dans l'*Archæol. Zeitung* de Gerhard, p. 150.

³ Au sujet du débat soulevé, il y a longtemps déjà ; par une dissertation de Bœtticher, insérée dans la *Zeitschrift f. das Bauwesen* de Erbkam, 1852, on peut consulter les écrits en différents sens de Stark (*Philologus*, t. XVI, p. 86), de Wachsmuth (*Denhmæler und Forsch.* de Gerhard, 1860, n° 141, p. 108) de Bursian (*Philol.* t. XIV, p. 84), d'Ussing (*Griech. Reisen und Studien*), et de Bœtticher (*Philol.*, t. XVII, p. 385, et t. XVIII, p. 385.)

⁴ Pollux, *Onomast.*, I, 6 ; Eustathe, *ad Od.*, IX, v. 219 ; Pausanias, I, c. 41, § 6 ; voy. aussi Ross, *das Theseion*, p. 30 et 36.

⁵ Sur l'expression *κινεῖν τὰ μέγαρα* répondant au latin *movere sacra*, voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 380.

⁶ Pausanias, VII, c. 23, § 7, et II, c. 10, § 4.

⁷ Pausanias, II, c. 2, § 1, et VII, c. 27, § 1.

caveaux s'appelaient spécialement Megara¹, bien que ce nom puisse aussi s'appliquer d'une manière plus générale aux cellæ, surtout à celles qui n'étaient accessibles qu'aux prêtres et aux initiés².

Il y avait aussi des temples fermés de toute part³, qui ne s'ouvraient qu'en certaines occasions, non pas même à tous ceux qui auraient voulu adorer le dieu, mais seulement aux prêtres et aux personnes dont l'assistance pouvait être nécessaire à l'accomplissement de certaines pratiques religieuses. Tels étaient le plus ancien temple de Dionysos, dans le Lénæon d'Athènes⁴, celui d'Athéna Polias ou Poliatis à Tegée, celui de Hadès à Élis et d'autres encore⁵. De même le temple d'Eurynome, à Phigalie, chez les Arcadiens, n'était ouvert qu'une fois par an, mais alors des sacrifices étaient offerts à la déesse au nom des particuliers, aussi bien qu'au nom de l'État⁶.

D'autres lieux saints, bosquets ou enceintes consacrées, dont plusieurs contenaient, en guise de temples, de simples autels, restaient fermés à tout le monde, ou du moins à tout ce qui n'était pas prêtres ou préposés au culte. On cite en particulier une grotte de Rhéa, près de Méthydrion, en Arcadie, un bois appartenant à Artémis Sotéira près de Pellène, un autre consacré à Déméter et à Cora près de Mégalopolis, dans le péribole des Grandes déesses, et le téménos de Zeus sur le Lycée⁷. Pourquoi ces sanctuaires étaient-ils à ce point inaccessibles, tandis que d'autres étaient ouverts à tout venant ? Nous serions embarrassés d'en donner le motif, les anciens eux-mêmes ne savaient trop que répondre à cette question. Ce que nous trouvons de mieux à dire, c'est qu'un sentiment naturel à tous les hommes les porte à protéger les objets qui ont le plus droit à leur vénération contre les regards et le contact de la foule. En même temps que c'est pour eux un besoin de s'approcher le plus souvent possible de la divinité, un sentiment de pudeur les retient à distance des choses divines. Ainsi s'explique, en général, comment il y avait des sanctuaires et des cultes publics à la portée de tous, et d'autres dont l'accès était interdit. Quelques sanctuaires aussi pouvaient être tenus cachés, parce qu'ils renfermaient des objets précieux, ou parce que le culte avait trait à des choses dont la superstition faisait dépendre le salut ou la ruine de l'État. Dans l'un ou l'autre cas, il importait de les défendre contre les soustractions ou les profanations⁸. Une autre considération mérite de trouver place ici : les anciens cultes étouffés ou opprimés avaient pu ne conserver qu'un petit nombre d'adhérents, ce qui leur avait donné le caractère d'une religion inabordable et pleine de mystères. Mais, comme nous l'avons déjà dit, nous ne sommes pas en mesure de répondre en détail à ces questions. — Des raisons locales ou accidentelles, d'autres fondées sur la nature même des religions faisaient refuser à telle ou telle classe de gens l'entrée de certains sanctuaires, soit en tout temps, soit seulement à l'occasion de quelques

¹ Porphyre, *de Antris Nymph.*, c. 6 ; Eustathe, *ad Od.*, I, p. 1387, 18 ; voy. aussi Lobeck, *Aglaoph.*, p. 831 ; Welcker, *Gættel.*, t. I, p. 361.

² Pausanias, I, c. 39, § 5 ; III, c. 25, § 9 ; IV, c. 31, § 9 ; VIII, c. 6, § 5, et c. 37, § 8. Cf. Schweighauser, *Lexicon Herodot.*, s. v.

³ Thucydide, II, c. 17.

⁴ Disc. c. *Neæra*, p. 1371.

⁵ Pausanias, VIII, c. 47, § 5 ; VI, c. 20, § 2, et c. 25, § 3 ; IX, c. 25, § 3, etc. 16, § 6 ; LX, c. 35, § 7.

⁶ Pausanias, VIII, c. 41, § 4.

⁷ Pausanias, VIII, c. 36, § 3 ; VII, c. 27, § 3 ; VIII, c. 31, § 5 ; et c. 38, § 6.

⁸ Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 279.

pratiques religieuses¹. A Chéronée, dans la patrie de Plutarque, Leucothée avait un temple où aucun esclave de l'un ou l'autre sexe, aucun Étolien ni aucune Étolienne ne pouvait entrer ; la légende donnait de cette singularité une explication que nous n'avons pas à examiner ici². Il est facile de comprendre, au contraire, les défenses faites aux Doriens de pénétrer dans le Parthénon et aux étrangers de sacrifier dans le temple argien de Héra³. Partout les sanctuaires des dieux, protecteurs de la Cité, étaient interdits aux étrangers, qui se trouvaient, vis-à-vis des nationaux, dans le même rapport que les hérétiques à côté des orthodoxes. Mais quel motif pouvait-on avoir à Tanagra d'interdire aux femmes l'entrée de l'Hérôon et du bois sacré consacrés au héros Eunostos ? On ne pouvait non plus citer à l'appui de ce fait qu'une légende⁴. Plus bizarre encore était la prétention des Rhodiens d'interdire aux hérauts l'entrée dans le sanctuaire d'Okridion, et celle des Ténédiens qui consignaient les joueurs de flûte à la porte de l'Hérôon de Tennès⁵ ; les légendes se chargeaient cependant aussi de les expliquer. A Érythrée, en Ionie, il y avait un temple d'Héraklès, dont l'accès était permis aux seules femmes d'origine thrace, à l'exclusion même des femmes indigènes, parce que, disait-on, les premières avaient sacrifié leur chevelure à l'intérêt public, et que les autres s'y étaient refusées⁶. Il existait à Brysæ, en Laconie, un temple de Dionysos, dont la partie intérieure ne pouvait être vue que par des femmes qui venaient y accomplir des pratiques secrètes. C'était l'opposé dans la ville de Géronthræ, située également en Laconie : les hommes seuls pouvaient fouler le bois sacré, durant la fête annuelle que l'on y célébrait en l'honneur d'Arès⁷. Le premier et le second jour de la fête que les habitants de Pellène offraient à Déméter Mysia, les deux sexes se confondaient dans le sanctuaire ; mais le troisième, tout ce qui appartenait à l'espèce masculine, même les chiens, était exclu impitoyablement⁸. Dans l'île de Cypré, près de Karpasia, était un temple d'Aphrodite Akraia dont les femmes ne pouvaient approcher⁹. A Catane, en Sicile, au contraire, il existait une statue de Déméter que les hommes n'avaient jamais envisagée ; les femmes seules pouvaient franchir le seuil du temple qui la renfermait et y accomplir le saint ministère¹⁰. Nous aurons plus tard l'occasion de parler des Thesmophories, célébrées également en l'honneur de Déméter, et auxquelles les femmes seules prenaient part.

Enfin certains temples étaient considérés surtout comme des asiles, parce qu'ils offraient plus particulièrement un refuge aux coupables poursuivis par les lois. Dans le sens général du mot, tous les sanctuaires sont *ἄσυλοι*, c'est-à-dire inviolables. Détourner ou profaner ce qui a été donné aux dieux en propriété ou placé sous leur garde était partout réputé un crime, et ainsi s'explique le soin que prenaient, non seulement les magistrats, mais les simples particuliers, de déposer dans les temples les deniers publics ou les objets précieux, parce qu'on

¹ Il n'était permis à personne d'entrer dans le sanctuaire de la mère des dieux à Athènes, après avoir mangé de l'ail ; voy. Athénée, X, c. 19, p. 422.

² Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 16.

³ Hérodote, V, c. 72, et 81.

⁴ Plutarque, *Quæst. gr.*, n° 40.

⁵ Plutarque, *ibid.*, n° 27 et 28.

⁶ Pausanias, VII, c. 5, § 4.

⁷ Pausanias, III, c. 20, § 5, et c. 22, § 5.

⁸ Pausanias, VII, c. 27, § 4.

⁹ Strabon, XIV, p. 682.

¹⁰ Cicéron, *in Verrem*, IV, c. 45.

les y croyait plus en sûreté que partout ailleurs¹. Pour les mêmes raisons, tous les malheureux qui venaient se réfugier en suppliants dans un temple, au pied d'un autel ou de la statue d'un dieu, étaient inviolables, en ce sens du moins que quiconque aurait tenté de les en arracher eût été convaincu d'attentat à la majesté divine. L'esclave qui se dérobaux aux mauvais traitements de son maître, l'ennemi vaincu qui s'efforçait d'échapper aux conséquences de sa défaite, l'accusé, le condamné même, du moment qu'ils avaient atteint le temple ou l'autel du dieu, étaient placés sous sa protection². Mais comment s'exerçait cette protection ? jusqu'où s'étendait-elle ? Là-dessus les coutumes différaient. Dans certains sanctuaires, le droit d'asile était absolu, sans acception de personnes ; quiconque s'y était réfugié était à l'abri des poursuites dans toute l'étendue de leur circonscription, et cette circonscription comprenait généralement un espace considérable, dépendant du péribolos³. Le fugitif qui se présentait en suppliant pouvait y rester tant qu'il lui plaisait et que duraient ses moyens d'existence ; c'étaient les asiles proprement dits⁴. A cette classe appartenait le sanctuaire d'Athéna Aléa, chez les Tégéates, où se réfugia le roi Pausanias II, afin d'échapper au jugement dont il était menacé pour sa conduite au combat d'Haliarte, et où il acheva sa vie. Déjà, son père, Pleistonax, frappé d'une amende qui sans doute aurait entraîné un emprisonnement perpétuel, avait cherché un refuge dans le temple de Zeus Lycéen⁵, et y avait vécu plusieurs années, jusqu'au moment où il obtint remise de sa peine et fut rétabli sur son trône. On raconte, à propos du sanctuaire de Ganymède (ou Hébé), à Phliunte, que tous les suppliants y trouvaient un asile sûr, qu'on y faisait tomber les chaînes et qu'on les suspendait comme des ex-voto aux arbres du bois sacré⁶. Le temple de Poseidon, dans l'île de Calaurie, était aussi un asile privilégié⁷. On ne saurait dire sûrement si le sanctuaire du même dieu, sur le promontoire de Ténare, celui d'Amphiaräus, près d'Oropos, et le temple d'Athéna Chalkioikos devaient être rangés dans la même classe⁸, mais il est certain qu'il y'en avait un grand nombre de semblables en Asie, surtout du temps des empereurs, à telle enseigne que, sous Tibère, il fut question au Sénat de limiter leurs prérogatives. D'après le récit qui nous a été conservé de cette motion⁹ on voit que le droit

¹ Cf. Plutarque, *Lysandre*, c. 18 ; Diogène Laërte, II, c. 51 ; les commentaires sur Cornélius Nepos (*Hannibal*, c. 9), Plaute, *les Bacchis*, a. II, sc. 3, v. 78.

² Plutarque, *de Superstitione*, c. 4.

³ Quelquefois même elle s'étendait au delà, ainsi que cela résulte du témoignage de Strabon sur le droit d'asile dans le temple d'Artémis à Éphèse (XIV, p. 641.)

⁴ On lit dans Servius (*ad Æn.*, II, v. 761), à propos des asiles proprement dits : *Hoc non est in omnibus templis nisi quibus consecrationis lege concessum est*. Voy. aussi Jaenisch, *de Græc. asylis*, Gœttingue, 1868.

⁵ Plutarque, *Lysandre*, c. 30 ; Pausanias, III, c. 5, § 6.

⁶ Pausanias, II, c. 13, § 3.

⁷ Strabon, VIII, p. 374.

⁸ Tout ce que nous savons en ce qui concerne Ténare, c'est que les hilotes réfugiées dans l'enceinte consacrée, dans la troisième guerre de Messénie, en furent violemment arrachés et mis à mort par les Spartiates ; voy. Thucydide, I, c. 128 ; Pausanias, VII, c. 25, § 1, Ælien, *Var. histor.*, I. VI, c. 7. On considéra le tremblement de terre qui suivit peu après comme une punition de ce sacrilège ; mais les Spartiates auraient été coupables d'impiété, alors même que le sanctuaire n'eut pas été, à proprement parler, un lieu d'asile. Polybe dit, il est vrai, à propos du temple d'Athéna Chalkioikos (IV, c. 35, § 3) : *πάσι τοῖς καταφυγοῦσι τὴν ἀσφάλειαν παρεσκεύαζε τὸ ἱερόν, κὰν θανάτου τις ἢ κατακεκριμένος*. Il se peut donc que ce temple ait été au nombre des asiles privilégiés, bien que les histoires qui traitent de Pausanias et d'Agis III ne contiennent à cet égard aucun témoignage convaincant. Voy. sur le sanctuaire d'Amphiaräus, Diogène Laërte, II, § 142 ; sur celui de Délium, Tite-Live, XXXV, c. 51 ; sur le temple d'Artémis à Lousoi, en Arcadie, Polybe, IV, c.18 ; sur celui de Déméter et de Cora à Hermione, Zénobius, *Prov.*, cent. II, 22.

⁹ Tacite, *Annales*, III, c. 60 et suiv., IV, c. 14.

d'asile avait été octroyé à certains sanctuaires par un décret des Amphictyons, tandis que d'autres en étaient investis par la faveur des princes ou des proconsuls romains. Quelques-uns aussi faisaient remonter leurs privilèges à un temps immémorial et se prévalaient de fondations divines.

Les asiles privilégiés offraient donc aux suppliants, dès qu'ils en avaient franchi le seuil, une sécurité complète, dans les limites de leur domaine. Toute trahison, tout enlèvement étaient considérés comme des attentats contre la divinité, et non seulement les prêtres, mais les corps constitués établis dans le voisinage défendaient ardemment ces prérogatives, d'où résultaient pour eux plusieurs avantages. Dans une autre classe de sanctuaires, la protection accordée aux fugitifs ne s'exerçait pas d'une manière aussi absolue. Le principe général que le suppliant était inviolable, rentrait dans le droit non écrit, et était, par conséquent, susceptible d'interprétations diverses. Nous savons que chez les Athéniens le temple de Thésée en particulier servait de refuge aux esclaves et qu'une fois à l'abri, ils pouvaient demander à changer de maîtres¹. Il va de soi que les réclamations n'avaient de suite qu'autant que les plaintes étaient fondées, et que dans le cas contraire, les esclaves devaient retourner d'où ils venaient². Le fait d'arracher à l'autel un criminel condamné d'après une procédure régulière et de l'envoyer subir sa peine³ n'entraînait pas nécessairement l'idée de sacrilège. Si l'on ne se décidait pas à employer la violence, on pouvait au moins empêcher l'évasion du coupable, jusqu'au moment où la privation des choses nécessaires le forçait à se livrer lui-même⁴. Lorsque des prisonniers de guerre se réfugiaient dans les temples, un sentiment de pitié disposait parfois à leur accorder la vie sauve, comme fit Agésilas, quand, après le combat de Coronée, un certain nombre d'entre les vaincus cherchèrent un acyle dans le sanctuaire d'Athéna Itonia. Bien que gravement blessé, il commanda qu'on les laissât aller sans les maltraiter et leur donna même un détachement de cavalerie pour escorte⁵. Mais, par cela même que les historiens félicitent ce prince de son humanité, on peut en conclure que cet adoucissement n'avait pas passé dans les mœurs. Des exemples bien connus prouvent, au contraire, que la violence des passions étouffa trop souvent le respect dû aux sanctuaires, surtout dans les guerres civiles et au milieu des luttes des partis. Il suffit de rappeler les flots de sang que fit couler l'entreprise de Cylon, et les massacres de Corcyre racontés par Thucydide⁶.

¹ Voy. Schœmann et Meier, *der attische Process*, p. 403 et suiv.

² Voy., dans l'inscription mystique d'Andania, § 15 (*Abhandl. der Gætting. Gesellschaft der Wissensch.*, t. VIII), la disposition portant que les prêtres doivent examiner le cas d'un esclave réfugié dans le sanctuaire et le livrer à son maître, si les torts sont de son côté.

³ Voy. surtout le disc. de Lycurgue c. *Léocrate*, § 93, et Diodore, VIII, c. 29.

⁴ C'est ce que firent les Spartiates avec Pausanias ; voy. Thucydide, IV, c. 134. Dans la *Mostellaria* de Plaute (acte V, sc. 1, v. 65), un individu attaché à la poursuite d'un autre qui s'est réfugié auprès d'un autel le menace de mettre le feu, pour le forcer à sortir de son gîte ; cf. le *Rudens*, acte III, sc. 4, v. 62. On peut consulter aussi Euripide (*Ion*, v. 1255 et suiv., 1312 et suiv., 1401 et suiv.).

⁵ Xénophon, *Hellenica*, IV, c. 3, § 20, et *Agésilas*, c. 11, § 1 ; Plutarque, *Agésilas*, c. 19.

⁶ Thucydide, III, c. 81. Voy. aussi, dans Hérodote, VI, c. 91, le récit d'un sacrilège commis à Ægine.

CHAPITRE CINQUIÈME. — LES OFFRANDES.

Les images des dieux étaient, comme on l'a vu plus haut, appelées non en raison de leur beauté, car les plus anciennes et les plus vénérées étaient précisément celles qui pouvaient le moins prétendre à cet avantage, mais parce qu'on croyait honorer les dieux et leur être agréables en consacrant dans les temples leurs simulacres, si imparfaits qu'ils fussent, et en les ornant du mieux que l'on pouvait. La même expression servait aussi à désigner, dans l'ancien langage, tous les objets qui concouraient à l'ornement des temples et au culte des dieux¹. Plus tard le mot d'ἀναθήματα se trouve substitué à celui d'ἀγάλματα. Il n'y avait guère de temple en Grèce que la piété des fidèles n'eût enrichi d'offrandes plus ou moins précieuses² ; plus le sanctuaire était en crédit, plus elles abondaient. C'est ainsi que le temple de Zeus, à Olympie, et celui d'Apollon à Delphes en recevaient, de toutes les parties de la Grèce, plus que le temple et ses dépendances immédiates n'en pouvaient contenir, et que les différents états élevaient dans le péribolos des bâtiments appelés θήσαυροι, pour y accumuler leurs présents³. Les ex-voto offerts aux dieux étaient de nature très variée, suivant la condition du donateur, la piété qui l'animait, les circonstances qui avaient provoqué ses libéralités⁴. On estimait que le denier de la veuve n'était pas moins bien venu de la divinité que les objets précieux dont les riches paraient son sanctuaire, et il était rare qu'une offrande fût repoussée⁵. Les plus humbles croyaient pouvoir consacrer aux dieux même les instruments de travail dont ils se servaient journellement, même les vêtements qu'ils avaient portés. C'est ce dont l'Anthologie nous fournit de nombreux témoignages : un musicien offre sa cithare ou sa flûte, un peintre son pinceau, un laboureur sa charrue, un pêcheur ses filets, un soldat ses armes, une desservante d'Aphrodite son miroir. Bien que ces épigrammes ne soient que des jeux poétiques, elles prouvent du moins que les dédicaces de ce genre n'étaient pas en dehors des usages⁶. Les initiés aux mystères attachaient une sorte de bénédiction aux vêtements qu'ils portaient lors de la cérémonie ; aussi les conservaient-ils le plus longtemps possible et, lorsqu'ils étaient forcés de les quitter, en faisaient-ils don à quelque dieu⁷. Dans plusieurs pays, les jeunes filles avaient coutume de consacrer leur ceinture virgine, à l'occasion de leur mariage ; à Trézène, par exemple, c'était Athéna Apaturia qui recevait cet hommage⁸ ; ailleurs, c'était Artémis⁹. Les

¹ Homère, *Odyssée*, III, v. 274 ; VIII, v. 509, et XII, v. 347.

² Il n'était pas rare non plus que l'on fit des dispositions testamentaires en faveur des dieux ; voy. les Notes de Schœmann sur Isée, p. 273 et 274.

³ Hérodote, I, c. 14 et 51 ; III, c. 57, et IV, c. 162 ; Pausanias, VI, c. 19, § 1, et X, c. 11, § 1.

⁴ Voy. Curtius, dans les *Nachrichten von der Koenigl. Gesellschaft der Nissenschaften.*, 1861, n° 21.

⁵ Le second Phalaris dans lequel Lucien a traité ce cas hypothétique n'est, il est vrai, qu'un jeu d'esprit, mais l'Église a eu de tout temps un bon estomac, capable de digérer même le bien mal acquis.

⁶ Voy. Hemsterhuys, dans ses notes sur Lucien (*Timon*, c. 42) ; cf. *Corpus Inscript. græc.*, n° 455, et p. 247 ; Rangabé, *Antiquit. hellen.*, p. 532.

⁷ Aristophane, *Plutus*, v. 846 ; voy. aussi les Scholies sur ce passage.

⁸ Pausanias, II, c. 33, § 1.

⁹ Voy. Suidas, s. v. λυσιζωνος. On consacrait aussi à Artémis Brauronia les vêtements des femmes mortes en couches ; voy. Euripide, *Iphigénie à Tauris*, v. 1466. Voy. aussi, au sujet d'Artémis Chitoné, le Scholiaste de Callimaque (*Hymne à Jupiter*, v. 77) ; cf. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 575. Nous savons par Hippocrate (*de Virginum morbis*, t. II, p. 357, éd. Van der Linden) que les vêtements de jeunes filles malades furent, sur les conseils des devins, consacrés à Artémis.

sacrifices de chevelures étaient une coutume fort répandue ; les garçons, au moment où ils parvenaient à l'âge d'hommes, s'y soumettaient aussi, en l'honneur surtout des divinités fluviales, des nymphes protectrices de la jeunesse, et d'Apollon¹. Il était également d'usage, parmi les malades, d'offrir leur chevelure aux dieux qui les avaient guéris : à Titane, près de Sicyone, la statue d'Hygie était tellement couverte de cheveux et de bandelettes que l'on n'en pouvait rien entrevoir². Le choix de ces offrandes s'explique sans doute par le sentiment sous l'impulsion duquel aujourd'hui encore, on donne souvent une boucle de cheveux en souvenir. Les cheveux sont une partie de nous-mêmes ; en les abandonnant, on abandonne quelque chose de soi. On voyait aussi, dans les temples des divinités médicales, des représentations de membres guéris par leur intervention : ils étaient figurés, tantôt en un métal précieux, tantôt en une matière plus commune ; des inscriptions faisaient connaître les noms des donateurs³. Parmi les anathémata déposés dans le temple de Delphes, on cite un squelette en bronze, qui passait pour un présent d'Hippocrate ; c'était, disait-on, un témoignage de reconnaissance envers le dieu auquel il attribuait le succès de ses études ostéologiques⁴. Les historiens mentionnent souvent aussi, parmi les anathémata, divers objets servant au culte, tels que des patères, des coupes, des vases à brûler les parfums, des lampes, des tables, des trépieds, ou bien des vêtements et des bijoux destinés à parer le dieu, des tissus, des colliers, des bracelets, des pendants d'oreilles, des agrafes⁵, enfin des œuvres d'art qui concouraient à l'ornement de l'édifice ou de ses dépendances, à savoir, des statues ou des peintures représentant des dieux, des héros ou de simples mortels⁶. Dans ce dernier cas, les tableaux retraçaient quelquefois des épisodes empruntés à la vie du personnage qui avait eu à se féliciter de la protection divine⁷. Les offrandes les plus considérables émanaient des états ou des princes, elles étaient l'accomplissement d'un vœu, un témoignage de gratitude envers la divinité ou un moyen de s'assurer ses faveurs. C'est ainsi que Crésus, bien qu'étranger à la Grèce, fit transporter au temple de Delphes et ailleurs⁸ une quantité d'objets précieux et d'œuvres d'art. On avait aussi la coutume, après une bataille gagnée, de consacrer une partie du butin, des armes par exemple⁹. Si quelque autre trophée ne se prêtait pas à être exposé dans le sanctuaire, on en versait le prix, ou bien on le remplaçait par une offrande de même valeur. Après la bataille de Platée, les Grecs envoyèrent à Delphes un trépied d'or, reposant sur un dragon en bronze à trois têtes, et à Olympie une statue de Zeus

¹ Voy. Wernsdorf, dans ses notes sur Himérius, p. 777 ; Welcker, *Goellertehre*, t. I, p. 576 ; Wieseler, dans le *Philologus*, 1854, fasc. 4.

² Pausanias, II, c. 11, § 6 ; cf. Keil, *Analecta epigraph.*, p. 150.

³ *Corpus Inscript. græc.*, n° 1570 b.

⁴ Pausanias, X, c. 2, § 6.

⁵ Hérodote, V, c. 88 ; Pollux, I, c. 28 ; *Corpus Inscript. græc.*, n° 155.

⁶ Voy. Letronne, dans les *Annali dell' Instit. di corrispondenza archeol.*, t. VI, p. 213 ; Franz, dans le *Corpus Inscript. græc.*, t. III, p. 331 ; Keil, *Inscript. Boeot.*, p. 87, et dans le *Philologus*, t. XIX, p. 608.

⁷ Cicéron, *de Natura Deorum*, III, c. 37 ; et. les annotateurs d'Horace, (*Sat.*, II, 1, v. 33). Des inscriptions athéniennes témoignent que souvent aussi des accusés croyaient devoir, après leur acquittement exprimer leur reconnaissance à la déesse par des offrandes ; voy. Rangabé, *Antiq. hellen.*, n° 881, 882 et 2340.

⁸ Hérodote, I, c. 50 et suiv. et 92 ; V, c. 36, et VIII, c. 35.

⁹ Seuls les Spartiates s'abstenaient de déposer dans les temples les dépouilles des ennemis. Interrogé à ce sujet, le roi Cléomène répondit : *ὅτι ὀπό τῶν δειλῶν ἐστί* ; voy. Plutarque, *Apopthegmata lacon*, s. v. Cleomenes Anaxandr, fil., n° 18.

en même métal, haute de dix coudées¹. De même, après Salamine, on déposa, dans le sanctuaire de Delphes, comme prémices du butin, une statue de douze coudées, portant dans la main la proue d'un navire. L'offrande comprenait en outre trois trières phéniciennes : l'une pour l'isthme de Corinthe, la seconde pour le cap Sunion, la troisième pour File même de Salamine, en l'honneur d'Ajax². Le roi Hiéron, de Syracuse, lorsqu'il défit les Tyrrhéniens à Cume, préleva pour en faire don à Olympie, une partie des dépouilles, dont il existe encore un casque avec une inscription, que l'on peut voir au Musée britannique³. La statue colossale en bronze d'Athéna Promachos et le char de même métal placé aussi sur l'Acropole représentaient la dîme du butin fait à Marathon et de celui que les Athéniens avaient enlevé aux Béotiens et aux Chalcidiens⁴. Dans le trésor du Parthénon, se trouvaient des gerbes en or ou dorées, substituées aux moissons dont la piété des fidèles avait consacré aux dieux la dixième partie⁵. Des épis d'or ou des *étés* d'or, comme on les appelait (χρυσά θέρη) avaient été offerts également à Delphes par différents états⁶. A la suite d'une pêche miraculeuse, les Corcyréens avaient envoyé dans le même temple un taureau de bronze⁷. Les vainqueurs dans les fêtes solennelles se faisaient scrupule de conserver les couronnes qui leur étaient décernées et avaient coutume de les déposer dans les sanctuaires⁸. Chez les Athéniens, les trépieds obtenus dans les mêmes circonstances servaient à orner le temple du dieu dont on célébrait la fête⁹. C'est à l'abondance de ces offrandes, trop nombreuses pour trouver place dans le péribole de Dionysos, qu'une rue voisine du temple devait d'être appelée la rue des trépieds.

Une troisième classe d'offrandes comprenait les animaux dont on abandonnait la propriété aux dieux. Souvent le maître d'un troupeau désignait une tête de bétail, pour être plus tard offerte en sacrifice, et l'on pensait que les animaux ainsi consacrés (ιερά βοσκήματα) prospéraient mieux que les autres¹⁰. Outre cela, dans les sanctuaires et sur les terres qui en dépendaient, on élevait des animaux appartenant en propre aux dieux, et qui ne servaient à aucun usage, si ce n'est que de temps à autre on en sacrifiait quelques-uns pour célébrer les fêtes religieuses¹¹. Dans la ville d'Apollonia, sur le golfe ionien, Hélios possédait un troupeau de moutons, peut-être aussi un troupeau de bœufs, qui paissaient dans des pâturages réservés, sous la surveillance d'un gardien élu chaque année parmi les citoyens les plus considérables, et que l'oracle avait recommandé d'une manière toute spéciale aux habitants¹². Chez les Argiens, il exista, jusqu'au temps d'Alexandre le Grand, des chevaux consacrés à Héra, qui descendaient, disait-on, des cavales de Diomède, enlevées à ce prince par

¹ Hérodote, IX, c. 81 ; Pausanias, X, c. 13, § 5. Au sujet du dragon qui servait de support au trépied et qui existe encore à Constantinople, voy. *Nachrichten v. d. Koenigl. Gesellschaft der Wissensch.*, 1861, n° 21, où Curtius en conteste l'authenticité sans motifs suffisants, et Frick, *Jahrb. für Philol.*, suppl. III, p. 485, et t. LXXXV, fasc. 7.

² Hérodote, VIII, c. 121 et 122.

³ *Corpus Inscript. græc.*, n° 16.

⁴ Pausanias, I, c. 28, § 2.

⁵ *Corpus Inscript. græc.*, n° 139, v, 9 ; cf. Bœckh, *Staatshauslt. der Athener*, t. II, p. 152.

⁶ Strabon, VI, p. 264 ; Plutarque, *de Pythiæ oraculis*, c. 16.

⁷ Pausanias, X, c. 9, § 2.

⁸ Hérodote, I, c. 145 ; Xénophon, *Hellen.*, III, c. 4, § 18 ; Dissen, dans ses notes sur Pindare (*Néméennes*, V, v. 96).

⁹ *Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 342.

¹⁰ Pausanias, X, c. 35, § 7 ; cf. Babrius, *fab.* 37.

¹¹ Porphyre, *de abstin. Animal.*, I, c. 25.

¹² Hérodote, IX, c. 92 ; Conon, *Narrat.* 30.

Héraklès et dévouées à la déesse par Eurysthée. A Lycosoura en Arcadie, on entretenait, dans le sanctuaire de la déesse Despoina, une biche qui, d'après une inscription gravée sur son collier, avait été prise durant la guerre de Troie¹. Des coqs et des poules sont cités aussi parmi les animaux offerts aux dieux et conservés dans les sanctuaires². Il y avait des troupes de paons dans le bois sacré de Héra³, chez les Samiens, et l'on gardait à Léros, dans le sanctuaire d'Artémis, des pintades qui, suivant la légende, descendaient des sœurs de Méleagre métamorphosées par cette déesse⁴. Ces volatiles n'étaient pas, à tirai dire, des ex-voto ; on les conservait, parce qu'on pensait que, pour quelque raison particulière, Artémis y prenait plaisir. Sous le même prétexte, on accueillait d'autres animaux encore dans différents lieux consacrés, et beaucoup d'entre eux y étaient soigneusement nourris⁵. Il y avait, dans le péribole d'un temple d'Apollon, en Épire, des serpents placés sous la protection directe du dieu et dont l'origine remontait, disait-on, au serpent Python. La prêtresse leur donnait à manger à certaines époques ; lorsqu'ils prenaient avidement leur repas, on augurait que l'année serait féconde et salubre ; en cas contraire, on avait tout à craindre du temps⁶. Dans les dépendances du temple de Pan, situé sur le mont Parthénion, en Arcadie, les tortues étaient consacrées au Dieu ; nul ne pouvait y toucher⁷. Certaines eaux renfermaient aussi des poissons sacrés⁸ : par exemple, la source d'Aréthuse, en Sicile, et le ruisseau qui coulait près du sanctuaire d'Hermès, à Pharæ en Achaïe⁹. Dans la petite ville d'Hamaxitos, en Troade, on nourrissait des souris privées sous l'autel d'Apollon Smintheus, et une souris était représentée sur le trépied du Dieu¹⁰. Cette préférence venait de ce qu'à cet animal était attachée une signification symbolique qui le mettait en rapport plus intime avec le dieu. C'étaient généralement des raisons de cette nature qui faisaient choisir tels ou tels animaux, pour leur donner un caractère sacré ou pour associer leur image à celle des divinités¹¹.

Il est souvent question aussi d'esclaves donnés en propriété aux dieux¹² ; ils devenaient de ce fait hiérodules, c'est-à-dire vassaux du temple, envers lequel ils étaient astreints à des services, des prestations et des redevances qui variaient, beaucoup, suivant le dieu qu'ils avaient pour maître. Les esclaves d'Aphrodite, par exemple, faisaient office d'hétaïres et rapportaient au temple une partie de

¹ Diodore, IV, c. 15 ; Pausanias, VIII, c. 10, § 18.

² Aristote, cité par Athénée (IV, c. 46, p. 391).

³ Varron, *de Re rustica*, III, c. 6.

⁴ Athénée, XIV, c. 70, p. 655.

⁵ Polybe (IV, c. 18, § 10) parlant du sanctuaire d'Artémis, près de Lousoi en Arcadie, se sert des expressions τὰ θρέμματα τῆς θεοῦ. Des Colombes étaient gardées et nourries dans le hiéron de Delphes ; voy. Euripide, *Ion*, v. 4197, et Diodore, XVI, c. 27. C'était un crime de tuer les oiseaux qui faisaient leur nid dans le temple ; voy. Hérodote, I, c. 159 ; Porphyre, *de abstin. Animal.*, III, c. 16, p. 249.

⁶ Ælien, *de natura Animal.*, I, XI, c. 2.

⁷ Pausanias, VIII, c. 54, § 7.

⁸ Diodore, V, c. 3.

⁹ Pausanias, (VII, c. 22, § 4) applique à ces poissons l'expression ἀνάθημα τοῦ θεοῦ. On peut voir d'autres exemples dans Ælien (*de nat. Animal.*, XII, § 30). Par occasion je prends la liberté de remarquer que les mots σταδίου ἐβδομήκοντα εἰς τόδε ἀγάλμα (p. 270, 10, éd. Jacobs) doivent être lus ainsi : σταδίου ἐβδομήκοντα τρεῖς τὸ δὲ ἀγάλμα...

¹⁰ Ælien, *de nat. Animal.*, XII, c. 5.

¹¹ Voy. J -V. Grohmann, *Apollo Smintheus*, Prague, 1862 ; Curtius, dans les *Denkmæler und Forschungen* de Gerhard, 1860, n° 136, p. 37 ; Wieseler, dans les *Gœtting. Anzeigen*, 1855, no 184, p. 1826 ; Urlichs, *Skopas*, p. 7 et 8.

¹² Ce sont encore des ἀνάθηματα ; voy. Euripide, *Ion*, v. 323.

leur salaire ; le fait est spécialement attesté pour Corinthe¹. Ailleurs, on employait les hiérodules à des travaux grossiers : beaucoup d'entre eux exerçaient le métier de laboureur sur les terres du dieu, et payaient au temple un fermage modique. Souvent aussi la consécration d'un esclave n'était qu'une forme d'affranchissement ; dans ce cas, c'était le dieu lui-même, et non l'ancien maître, qui devenait le patron de l'affranchi, sans qu'il en résultât, paraît-il, aucune obligation particulière. Dans les temps antérieurs, il était arrivé que des populations vaincues avaient été abandonnées tout entières à quelque divinité, surtout à l'Apollon delphien, ou que des états, dans des nécessités pressantes, avaient consacré la dixième partie des citoyens, soit de leur propre mouvement, soit sur l'invitation de l'oracle. Lorsque le dieu ne pouvait utiliser ces vassaux sur son domaine, ils étaient envoyés ailleurs comme colons. Il est très probable que les établissements créés dans ces circonstances étaient tenus de payer quelque tribut au temple et de reconnaître leur subordination, bien que le fait ne soit pas garanti par des témoignages formels. Comme exemples de colonies fondées sur l'ordre d'Apollon par des populations vouées à son service, on peut citer celles des Dryopes, en Messénie, des Bottiens en Thrace, des Magnètes en Asie, des Eubéens à Rhégion². Plus tard, on ne voit plus rien de semblable ; s'il est encore question d'une dîme que les vainqueurs abandonnaient aux dieux³ elle était prélevée sans doute, non sur le nombre des habitants, mais sur leur fortune, et la résolution prise par les Grecs, après la seconde guerre médique, de livrer au dieu de Delphes la dixième partie des états qui avaient prêté leur concours à l'ennemi doit vraisemblablement être interprétée en ce sens que la dixième partie des biens-fonds était confisquée au profit du temple⁴.

Un singulier exemple de consécration humaine nous est donné par les Locriens Opontiens, obligés d'envoyer, de temps à autre, au sanctuaire d'Athéna dans Ilion, deux jeunes filles désignées par le sort dans cent des plus nobles familles, C'était le rachat des violences exercées lors de la prise de Troie, par le locrien Ajax sur la personne de Cassandre, dans le temple même d'Athéna. Les jeunes filles devaient gagner le sanctuaire sans être remarquées ; celles qui se laissaient prendre par les habitants d'Ilion, avant d'être rendues à destination, étaient immolées et leurs cendres étaient jetées dans la mer ; en arrivant au temple, elles devenaient esclaves de la Déesse⁵. Non moins bizarre est un autre exemple que nous fournissent les Locriens Epizéphiriens. Ils avaient fait vœu, étant en guerre avec les habitants de la Lucanie, de prostituer leurs filles, chaque année, le jour de la fête d'Aphrodite⁶. Était-ce bien là, en effet, l'engagement

¹ Athénée, XIII, c. 33, p. 573 ; cf. Pindare, *Fragm. ex Scol.*, I, avec les notes de Bœckh et de Dissen.

² Pausanias, IV, c. 34, § 9 ; Plutarque, *Thésée*, c. 16 ; *Quæstiones græcæ*, n° 35 ; *de Pythie oraculis*, c. 16 ; Conon, *Narrat.*, 29 ; Strabon, VI, p. 257. Les Magnètes sont appelés *ἱεροὶ τοῦ Δελφῶν ἄποικοι*, dans Athénée, IV, c. 74, p. 173, où il est question de ce qu'ils devaient fournir aux Delphiens qui visitaient leur pays : le logis, le sel, l'huile, le vinaigre, etc.

³ Diodore, XI, c. 65.

⁴ Hérodote, VII, c. 132 ; Diodore, XI, c. 3 ; cf. Bœckh, *Staatshaush, der Athener*, t. I, p. 444. Ott. Muller, *Dorier*, t. I, p. 257, et Schœll, dans ses notes sur Hérodote, *loc. cit.*, interprètent cet usage autrement et croient que les hommes mêmes étaient décimés.

⁵ Tzetzes, dans ses Notes sur Lycophron, v. 1141 ; cf. Polybe, XII, c. 5 ; Strabon, XIII, p. 601. D'après Timée cité par Tzetzes, les Locriens furent déchargés de cette obligation après la guerre de Phocide, probablement en raison des services qu'ils avaient rendus au temple de Delphes. Plutarque, *de sera Numinis vindicta*, c. 12, mentionne aussi l'abolition de cet usage ; voy. à ce sujet les notes de Wytttenbach. Æneas Tacticus (31, 15) en parle comme existant encore de son temps.

⁶ Justin, XXI, c. 3.

qu'avaient pris les Locriens ? Toujours est-il qu'ils se dispensèrent de le remplir, et que, lorsque plus tard leur vœu leur fut rappelé par le tyran Denys, ils s'en tirèrent par un expédient qui laissa leurs filles intactes, et n'eut d'autre résultat que de donner à ce prince l'occasion de s'approprier leurs atours.

CHAPITRE SIXIÈME. — LES SACRIFICES.

Comme les offrandes, les sacrifices sont des présents que les hommes prélèvent sur ce qu'ils possèdent, pour témoigner à la divinité leur vénération, s'assurer son appui ou désarmer sa colère ; mais tandis que les premières restent la propriété du Dieu, soit qu'elles ajoutent à l'ornement de son effigie et de son temple, soit qu'elles servent à, l'exercice du culte ou enrichissent son trésor, les seconds ont pour but de procurer à la divinité des satisfactions qui semblent n'appartenir qu'aux créatures, telles que le boire et le manger, nu bien d'immoler un animal, quelquefois même un homme, afin de détourner, par ce dérivatif, le danger qui menaçait l'auteur du sacrifice, Ce serait cependant une erreur de croire que tous les sacrifices aient été, à l'origine, des expiations, que l'on se soit uniquement proposé par là d'apaiser le courroux des dieux et de fléchir leur justice. Il est plus exact de dire que la fréquence des sacrifices doit être attribuée dès lors à un double sentiment : la reconnaissance envers les dieux, dispensateurs de tout bien, et la conscience du besoin que les hommes ont de leur appui. Les sacrifices consistaient presque toujours en libations ou en objets comestibles. On ne voulait pas jouir des bienfaits que l'on devait aux dieux sans les appeler à y prendre part et sans acquitter une sorte de péage ; on leur offrait ou on leur demandait l'hospitalité ; l'un et l'autre peuvent se dire¹. Sans doute aussi on fut guidé, au début, par cette pensée que les sacrifices étaient, pour ceux à qui on les offrait, une satisfaction matérielle. Dans les Védas, les dieux sont invités à boire le *Soma*, et cette liqueur a pour effet de les rafraîchir et de les fortifier. Des indices certains révèlent la même préoccupation non seulement chez Homère, mais jusque dans les temps de beaucoup postérieurs ; toute la question est de savoir quelle idée on se faisait au juste de ce mode de jouissance. Dans les choses de ce genre, il ne faut pas chercher des vues claires et généralement admises ; on doit se contenter de vagues conjectures, exprimées sous des formes tantôt plus délicates, tantôt plus grossières. Le sentiment le plus répandu était que les dieux aspiraient la vapeur de la chair brûlée, les exhalaisons du sang et celles des breuvages répandus en leur honneur². Si on lit çà et là qu'ils mangeaient la viande, qu'ils buvaient le vin ou le sang ; personne n'admettra que ces passages doivent être pris à la lettre³. Des auteurs comiques ou satiriques, comme Aristophane ou Lucien, présentent, il est vrai, les sacrifices comme des repas sans lesquels les dieux risquaient de mourir de faim ou de soif, mais on ne saurait supposer que cette idée bouffonne trouvât crédit même dans la foule la plus inintelligente. Les esprits clairvoyants, et il y en avait aussi parmi ceux qui témoignaient leur foi par des sacrifices, se dirent assurément que ces cérémonies ne pouvaient avoir qu'un sens symbolique. Le Jéhovah des Juifs n'était pas non plus insensible à l'odeur des sacrifices, ce n'était pas qu'ils lui servissent d'aliments ; il voyait là le signe de la vénération que ressentaient pour lui ses adorateurs ; c'était, je le suppose, par la

¹ Athénée, VIII, c. 65, p. 363.

² Origène, *contre Celse*, VIII, p. 397, (t. XX, p. 17, éd. Lommatzch) ; cf. Psellus, *de operat. Dæmonum*, p. 12, éd. Boissonade.

³ Les épithètes de *ὠμηστής*, *αἰγοφάγος*, *κριοφάγος*, dont sont accompagnés les noms des dieux (Hesychius s. v. et Pausanias, III, c. 15, § 7), le surnom de *ὄψοφάγος*, sous lequel est désigné Apollon, celui de *χοοπότης* attribué à Dionysos, celui de *εἰλαπινάστης* que l'on trouve joint au nom de Zeus (Athénée, VIII, c. 36, p. 346 ; XII, c. 45, p. 533 et IV, c. 74, p. 174) ne sauraient compter comme des arguments.

même raison que les divinités grecques y prenaient plaisir. Comme les Juifs à Jéhovah, les Grecs sacrifiaient à leurs dieux, non pour leur donner à boire et à manger, mais pour leur montrer qu'ils ne les oubliaient pas en jouissant de leurs dons, et leur témoigner, sous une forme matérielle, des sentiments qu'ils ne croyaient pouvoir mieux exprimer. On faisait des libations parce que c'était la manière la plus naturelle et la plus simple de se dessaisir d'une partie du breuvage que l'on allait boire ; on consumait la chair des animaux, parce qu'il était juste de penser aux dieux chaque fois que l'on profitait de leurs bienfaits et que la crémation était le mode de partage le mieux approprié. Autrement, il eût fallu laisser la chair se corrompre et les gâteaux moisir sur l'autel, à moins de jeter ou d'enfouir sous terre les présents destinés aux habitants du ciel. De là venait que le feu était considéré comme quelque chose de divin¹. D'après la légende, les dieux avaient eu jadis la possession exclusive de cet élément merveilleux² ; qu'ils en eussent fait don aux hommes, ou que Prométhée le leur eût dérobé, il n'était pas de nature terrestre. La flamme, en s'élevant, semblait indiquer la route du ciel ; aussi le feu était-il le plus puissant moyen de purification et le symbole de la régénération morale³. C'est pour cette raison que, dans un grand nombre de temples, on entretenait un feu perpétuel ou une lampe constamment allumée, et que l'offrande réservée aux dieux devait passer par les flammes. Cependant toute espèce de feu n'était pas indifféremment propre aux sacrifices, et aux autres usages du culte. L'élément le plus pur pouvait lui-même être altéré, et ce qui satisfaisait un dieu pouvait ne pas les satisfaire tous. Lorsque les Grecs, après la bataille de Platée, consultèrent l'oracle de Delphes, sur la façon dont il convenait de célébrer leur victoire, il leur fut enjoint d'éteindre tous les feux allumés dans la contrée, comme ayant été souillés par la présence des barbares, et de venir chercher la pure flamme à Delphes, foyer commun de la Grèce⁴. Une mort survenue dans la maison rendait aussi impur le feu du foyer domestique ; c'est pourquoi les Argiens avaient coutume de l'éteindre en pareille circonstance, et de le rallumer, après les funérailles, au feu d'une autre maison, pour faire rôtir les viandes destinées au repas funèbre⁵. A Lemnos, où l'on célébrait chaque année la fête de la purification, tous les feux étaient éteints, comme souillés par les fautes des hommes, et remplacés seulement le neuvième jour par un feu apporté de Délos⁶. Pour les fêtes mystiques de Lerne, les Argiens allaient chercher, dans le sanctuaire d'Artémis Pyronia, sur le mont Krathis, en Arcadie, un feu jugé apparemment plus propice qu'aucun autre pour l'accomplissement de leurs cérémonies⁷. Les Spartiates, lorsqu'ils partaient en campagne, emportaient du feu, afin de pouvoir, même en pays étranger, consumer les offrandes nationales avec un feu de même origine⁸ et, dans les colonies, le foyer public était allumé avec du feu pris au prytanée de la métropole. Le choix du combustible n'était pas non plus chose indifférente ; toute espèce de bois ne donnait pas une flamme

¹ La substance céleste et éthérée du feu a été surtout célébrée chez les Hindous, qui en ont fait, sous le nom d'Agni, un intermédiaire entre les hommes et les dieux ; voy. Pictet, *Origines Indo-Europ.*, t. II, p. 677.

² Voy. Schœmann, *Opusc. academ.*, t. II, p. 279.

³ Le mot *nūp*, du sanscrit *pû*, paraît même contenir l'idée de purification ; voy. J. Grimm, *Kleine Schriften*, t. I, p. 302, et Curtius, *Etymolog. Studien*, n° 385.

⁴ Plutarque, *Aristide*, c. 20.

⁵ Plutarque, *Quæst. græcæ*, n° 24.

⁶ Philostrate, *Heroica*, c. 20, § 24, p. 311, éd. Didot.

⁷ Pausanias, VIII, c. 15, § 9.

⁸ Xénophon, *de Re Rubl. Lacedæmon.*, c. 13, § 2.

également pure et aussi bienvenue des dieux. Pour les sacrifices offerts au Zeus d'Olympie, on n'employait que le peuplier blanc¹, et à Sicyone, Aphrodite n'avait pour agréables que les présents consumés par un feu de bois de genévrier, où l'on jetait des feuilles d'une plante croissant uniquement dans le voisinage du temple, le παιδέρωξ². La lampe qui brûlait à Athènes, dans le temple d'Athéna, n'était alimentée que par l'huile des oliviers consacrés à la déesse ; à un jour fixé, on la versait dans la lampe, et il y en avait pour une année³. Il est à supposer que des prescriptions analogues existaient ailleurs pour l'entretien des lampes ou du feu éternel qui brûlait dans un grand nombre de temples. Cet usage s'explique par une relation spéciale entre le feu et les attributs de telles ou telles divinités, ou par la croyance que sa nature éthérée le leur rendait particulièrement précieux, et que sa présence dans le sanctuaire était déjà, un sacrifice permanent⁴. Chez les Argiens, des torches enflammées étaient jetées, en l'honneur de Cora, dans une fosse consacrée à cette déesse⁵ ; c'était là aussi un sacrifice.

On peut distinguer deux classes de sacrifices, suivant la nature des objets offerts aux dieux : ceux dans lesquels le sang ne coulait pas, et qui consistaient en fruits, en gâteaux ou en breuvages, et les sacrifices sanglants, où l'on immolait des animaux que l'on brûlait en tout ou en partie. Des dispositions spéciales et très diverses, que les anciens eux-mêmes étaient embarrassés d'expliquer, réglaient les animaux que l'on devait immoler et les rites suivants lesquels s'accomplissait la cérémonie. Ces dispositions sans doute reposaient, les unes sur l'idée que l'on se faisait des personnes divines, de leurs caractères et de leurs goûts, d'autres sur des circonstances locales ; d'autres enfin étaient de pures fantaisies, ou n'avaient d'autres causes que les calculs des prêtres, intéressés à multiplier les préceptes mystérieux et à se rendre par là les intermédiaires inévitables entre l'homme et la divinité. Nous aurons l'occasion plus tard de citer quelques-uns de ces statuts ; en ce moment, nous devons nous borner à rappeler, d'une manière générale, que la pureté était, pour tous les dieux sans en excepter un, la condition essentielle de la satisfaction qu'ils trouvaient dans les sacrifices. A vrai dire, cette pureté fut d'abord toute extérieure. S'il était interdit d'aborder un homme à qui l'on voulait faire honneur avec des vêtements négligés, de lui tendre une main sale, de placer devant lui une vaisselle malpropre, ces inconvenances ne pouvaient être permises vis-à-vis des dieux, dont on se rapprochait aussi par les sacrifices. Le respect auquel ils avaient droit exigeait un corps net, des mains nettes, des ustensiles nets, des habits nets ; ces derniers étaient généralement blancs. A l'entrée du temple, des vases remplis d'eau bénite avertissaient les fidèles que tout ce qui était impur devait rester à distance de la divinité⁶ ; mais qu'appelait-on pur et impur, et quel était le moyen de passer d'un état à l'autre ? Les idées et les prescriptions des anciens étaient, sur ce point, fort diverses. Nous y reviendrons dans un des chapitres suivants, mais nous devons dès ce moment faire remarquer qu'à la pureté extérieure se rattachait la pureté intérieure, non moins précieuse pour les intelligences éclairées, qui même l'était d'avantage. De la part des criminels hors

¹ Pausanias, V, c. 14, § 2.

² Pausanias, II, c. 10, § 5.

³ Pausanias, I, c. 26, § 7.

⁴ Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 480.

⁵ Pausanias, II, c. 22, § 3.

⁶ Pollux, VII, 119 ; Æschine, c. *Ctésiphon*, § 77 ; Plutarque, *Aristide*, c. 21 ; Lucien, *Nigrinus*, c. 14.

d'état de se présenter dans les sanctuaires avec un cœur pur, les dieux repoussaient les plus riches présents, tandis que les hommes justes pouvaient leur offrir les objets les plus insignifiants, avec la confiance d'être bien venus¹. Il y avait des temples où des inscriptions rappelaient cette doctrine ; à l'entrée de celui d'Asclépios, on lisait :

Tu dois entrer pur sous la voûte du temple, et la pureté consiste dans une conscience irréprochable².

On attribue à la Pythie cet oracle :

Qui que tu sois, entre avec un cœur pur dans le temple d'un dieu qui est la pureté même, après avoir touché à l'eau lustrale ; car, pour les gens vertueux, la moindre oblation suffit, mais pour l'homme pervers, l'Océan tout entier ne saurait le laver de ses souillures³.

La question de savoir si les sacrifices sanglants ont précédé les autres est sans intérêt au point de vue de l'antiquité grecque. Si, en effet, nous ne pouvons douter qu'il n'y eût un temps où les hommes se nourrissaient uniquement de fruits et de lait et, ne tuant pas d'animaux, ne pouvaient en sacrifier⁴, ce régime avait depuis longtemps disparu pour les Grecs, lorsqu'ils se détachèrent de leur souche primitive. Habités dès lors à une nourriture variée, ils durent offrir les deux espèces de sacrifices. Il n'est pas moins rationnel de commencer par ceux qui ne faisaient, pas couler le sang.

Dans cette classe, les premiers à signaler sont les sacrifices qui consistaient en fruits de la terre, offerts aux dieux comme prémices des champs et des plantations. Ils ne s'adressaient pas seulement aux divinités qui présidaient à l'agriculture et, à l'arboriculture, comme Déméter et Dionysos, mais à tous ceux dont on pensait flatter les goûts, en raison de leur pays d'origine et des attributions ou des préférences qu'on leur prêtait. Ainsi, à Mykalessos, en Béotie, on apportait sur l'autel d'Héraklès tous les fruits de la saison⁵. La Mère des dieux avait coutume de recevoir des plats nommés κέρπη, dont les différents compartiments contenaient des productions de toute espèce : pavots, froment, orge, pois, lentilles, etc.⁶ Les habitants de Phigalie déposaient en outre sur l'autel placé devant l'ancre consacré à Déméter des rayons de miel et des toisons de brebis avec leur suint, et versaient de l'huile sur le tout⁷. Dans les Thargélies, on honorait Apollon et Artémis, en ajoutant des pains frais aux prémices des fruits⁸. Dionysos n'était pas le seul à qui on offrit des pampres et des grappes de raisin ; Athéna recevait les mêmes présents, à la fête des Oschophories⁹. En beaucoup d'endroits, on servait à Apollon et aux Heures les premiers fruits de la terre, après avoir pris soin de les faire bouillir, coutume d'où a tiré son nom le mois

¹ Porphyre, *de abstinentia Animalium*, I, § 19 ; Platon, *Leges*, IV, p. 716 ; Cicéron, *de Legibus*, II, c. 10.

² Porphyre, *ibid.*, I, § 19 ; Clément d'Alexandrie, *Stromata*, V, c. 1, § 13, p. 652, éd. Potter.

³ *Anthologia Palatina*, XIV, 71 et 74.

⁴ Platon, *Leges*, VI, p. 782 ; Porphyre, *ibid.*, II, § 6 et suiv. ; Ovide, *Fastes*, I, v. 337.

⁵ Pausanias, IX, c. 19, § 5.

⁶ Athénée, XI, c. 52, p. 476 ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 26 et 27, et Preller, dans son édition de Polémon, p. 142. Il est cependant certain que le κέρπος était offert à d'autres divinités, aussi bien qu'à la mère des dieux, et qu'il contenait, outre des fruits de la terre, du miel, de la laine et, autres objets semblables.

⁷ Pausanias, VIII, c. 42, § 11.

⁸ Voy. plus bas le chapitre XVII.

⁹ Proclus, dans la *Bibliothèque* de Photius, c. 239, p. 990, éd. Hoeschel.

Pyanepsion¹ ; Nous ne devons pas non plus passer sous silence la branche d'olivier entourée de laine, à laquelle on suspendait des fruits de toute espèce, des gâteaux et des vases remplis de miel, d'huile et de vin ; cette branche d'olivier, appelée εἰρεσιώνη, était portée en procession au temple. C'est ainsi, par exemple, que les choses se passaient chez les Athéniens, à la fête populaire des Pyanepsies, où la branche d'olivier était suspendue à l'entrée du temple d'Apollon². Les mêmes cérémonies se renouvelaient, surtout dans la campagne, au temps de la moisson. Des associations se formaient pour célébrer ces solennités en commun et organisaient des processions. De jeunes garçons, portant l'Eirésioné, allaient en chantant de porte en porte, et recueillaient des gerbes, soit pour leur usage personnel, soit pour la décoration de la fête, à peu près comme les enfants des cultivateurs avaient l'habitude de faire en Allemagne, le jour de la Pentecôte, dans les faubourgs et dans les villages, jusqu'au moment où la police trouva bon d'opposer son veto. Quelques exemples des chansons que chantaient, en ces circonstances, les jeunes Athéniens nous ont été conservés, et, si l'on en croit la légende, l'auteur de l'une d'elles ne serait autre qu'Homère³. Ce chant se termine par les vers suivants :

Si tu donnes quelque chose, merci ; sinon, nous allons ailleurs ;
nous ne sommes pas venus pour nous établir ici.

Ces Eirésionés toutefois n'étaient pas portées dans un temple ; on les déposait à la porte d'une maison privée et ils restaient là jusqu'à l'anniversaire suivant. On les brûlait alors et on les remplaçait par d'autres⁴.

Une seconde espèce d'offrande appartenant à la même classe de sacrifices consistait en gâteaux de forme et de nature diverses, dont chacun avaient un nom particulier. On appelait ἀμφιφώντες des gâteaux arrondis et bordés de cierges, que l'on offrait à Artémis, en tant que divinité lunaire. La Mère des dieux recevait des gâteaux de miel ou de la bouillie faite de lait et de farine d'orge, à laquelle on donnait le nom de γαλαξία. Des gâteaux grillés à la broche (άρτοι ὄβελιαί) étaient particulièrement agréables à Dionysos. On en fabriquait pour Apollon qui avaient la forme de lyre, d'arc, de flèches. Ceux que l'on consacrait à Artémis étaient échançrés en croissant ; on en préparait pour Dionysos, pour Déméter et pour Bora, qui représentaient les parties sexuelles de l'homme et de la femme. Bref, ces offrandes affectaient les formes les plus variées, suivant le caractère et les attributions des dieux. Souvent même, on leur donnait l'apparence d'animaux, et les pauvres étaient censés sacrifier ainsi les bœufs, les moutons et les porcs dont ils n'auraient pu faire la dépense. Les produits du sol tenaient quelquefois aussi la place des animaux absents. C'est ainsi que les Thébains offraient à Héraklès des pommes auxquelles on adaptait des pieds et des cornes en bois qui leur donnaient un faux air de béliers, et chez les Locriens des concombres furent, par le même procédé, transformés en bœufs⁵. Il y avait, en différents lieux, des autels réservés aux sacrifices innocents, sur lesquels ne pouvaient être déposés que des gâteaux et des productions de la terre, à l'exclusion de tout ce qui avait respiré. Tel était à Délos l'autel des âmes pieuses,

¹ Pollux, *Onomast.*, VI, 61 ; Harpocraton, s. v.

² Plutarque, *Thésée*, c. 22 ; Eustathe, *ad Iliadem*, XXII, v. 495.

³ Pseudo-Hérodote, *Vita Homeri*, c. 311 ; cf. Ilgen, *Opuscula*, t. I, p. 129.

⁴ Aristophane, *Plutus*, v. 1055.

⁵ Pollux, *Onomast.*, I, 30 ; Zénobius, *Proverb.*, cent. V, 5, et *Appendix Proverb.*, cent. III, 93, t. I, p. 116 et 434, éd. Leutsch et Schneidewin.

et, sur l'acropole d'Athènes, celui du Zeus suprême (ὑπατος)¹. De même, dans certaines fêtes, comme les Diasies ou celle de Zeus réparateur à Athènes (μειλιχιος), l'usage était de s'abstenir de tout animal². Ou bien on brûlait les gâteaux et, dans ce cas, ils étaient appelés πέλανοι³, ou bien ils étaient simplement placés sur les autels ou sur les tables de sacrifice, et enlevés, quelque temps après, par les prêtres, dont ils étaient le revenant bon. La divinité, qui n'avait que faire pour elle-même de ces présents, les abandonnait à ses serviteurs pour la satisfaction de leurs besoins⁴. On ne voyait là rien de choquant, non plus que dans l'usage de réserver également aux prêtres, après que l'on avait prélevé les membres destinés à la combustion, une part des animaux, qui n'était pas moins appelée la part du Dieu (θεομορία)⁵. Les esprits enclins à la superstition avaient la ressource de croire que les morceaux disparaissaient, sans que l'on sût ce qu'ils étaient devenus. Dans le *Plutus* d'Aristophane, lorsque les lampes sont éteintes, et tandis que les malades attendent le Dieu au milieu de l'obscurité, le prêtre d'Asklépios se glisse furtivement vers l'autel, pour dérober et cacher dans un sac les gâteaux et les figues. A Mykalessos, Pausanias se laissait dire que les produits végétaux, déposés sur l'autel d'Héraklès, se conservaient frais toute une année, jusqu'à ce qu'ils fussent remplacés par d'autres⁶ ; il ne se demande pas ce qu'ils devenaient à ce moment.

Les libations et les effusions se faisaient surtout avec du vin, qui était le breuvage habituel. Tantôt elles n'étaient qu'un accessoire dans les sacrifices, tantôt elles composaient, avec les invocations aux dieux, le sacrifice tout entier, comme on le voit dans *Illiade*, lorsque Achille envoie Patrocle combattre Hector⁷. Le héros prend une coupe d'or, la purifie avec du soufre, la remplit de vin et répand la liqueur, en adressant une prière à Zeus. Il n'y avait guère de repas sans libation : tantôt elle se faisait au commencement, suivant la coutume crétoise⁸, tantôt à la fin, au moment où l'on buvait un coup, eu invoquant le bon génie. Il était de règle que les libations se renouvelassent trois autres fois, lorsqu'on restait longtemps à table : la première avait lieu en l'honneur de Zeus olympien et des autres dieux, la seconde en l'honneur des héros, la troisième était consacrée à Ζεύς σωτήρ et Ζεύς τέλειος⁹. Dans les repas, on répandait le même mélange d'eau et de vin que buvaient les convives, mais dans les sacrifices on se servait de vin pur, excepté pour Hermès¹⁰. Quelques dieux cependant repoussaient les libations de vin, et n'agréaient que les νηφάλια ; c'était le plus souvent un mélange d'eau et de miel (μελικρατον), auquel on ajoutait parfois du lait¹¹. Les νηφάλια étaient surtout consacrées aux divinités

¹ Diogène Laërte, VII, 13 ; Porphyre, *de Abst.*, II, § 28 ; Pausanias, I, c. 26, § 5.

² Thucydide, I, c. 126.

³ Euripide, *Ion*, v. 227, et *Hélène*, v. 1336 ; Aristophane, *Plutus*, v. 661.

⁴ Voy. les annotateurs d'Horace, *Epist.*, I, 10, v. 10.

⁵ Ou θεομορία ; voy. Hesychius, s. v.

⁶ Pausanias, IX, c. 19, § 4.

⁷ *Illiade*, XVI, v. 225.

⁸ Athénée, IV, c. 22, p. 143, d'après Phrygion, *περί Κρητικών νομίμων*.

⁹ Pollux, *Onomast.*, VI, 15 ; voy. aussi Becher, *Chariklès*, t. II, p. 262. Personne ne s'étonnera que tous les témoignages ne s'accordent pas sur de semblables détails ; voy. par exemple Athénée, I, c. 28 ; II, c. 3 et 7 ; XV, c. 17 et 47 ; Diodore de Sicile, IV, c. 3. En pareille matière, les usages variaient suivant les temps et les lieux.

¹⁰ Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, v. 1133.

¹¹ Porphyre, *de Abst.*, II, § 20 ; Plutarque, *Quæst. conviv.*, IV, c. 6, § 2 ; Eustathe, *ad Odys.*, X, v. 519 ; Sophocle, *Electre*, v. 895 ; Schol. d'Æschine, c. *Timarque*, § 188 ; voy. aussi Bergk, dans les *Iahrb. für Philol.*, t. LXXXI, p. 382, où est mise en avant, non sans raison, la conjecture

souterraines, dont il ne faut pas séparer les Érinyes¹, et aux Nymphes, pour lesquelles, vraisemblablement, on s'abstenait de vin d'une manière absolue². Pour d'autres divinités, telles par exemple que Mnémosyne, les Muses, Éos, hélios, Séléné, Aphrodite Urania et même Dionysos³, l'interdiction existait aussi, mais seulement dans certains cas. Les libations faites en l'honneur des morts sur les tombeaux (χοαί) consistaient en melikraton, en vin et en lait ; on y joignait quelquefois de l'huile⁴. A part ces circonstances, on ne répandait d'huile sur l'autel que dans les holocaustes, afin de hâter la combustion⁵. Souvent aussi, on se servait d'huile pour oindre les pierres sacrées chargées de représenter les dieux ; dans ce cas, à la place d'huile, on employait aussi des onguents parfumés (μύρον)⁶.

La fumée qui s'exhalait de l'encens s'unissait tantôt aux sacrifices d'animaux ou d'objets inanimés, tantôt aux libations, mais quelquefois aussi, elle constituait le sacrifice à elle seule. Dans l'*Iliade*, les femmes troyennes se contentent de brûler de l'encens, en offrant un péplos à Athéna⁷. Hésiode recommande d'honorer les dieux matin et soir par les libations et par la fumée de l'encens⁸. Aux poèmes orphiques sont jointes des instructions spéciales sur les épices et les plantes que l'on devait brûler en l'honneur de chaque divinité, soit pour leur bonne odeur, soit en raison de quelque croyance superstitieuse. Il est vrai que ces hymnes ne nous renseignent pas sur les pratiques de la religion populaire, mais seulement sur les rites en usage dans le conventicule orphique et appartenant à une époque relativement récente⁹. La coutume constante de brûler des parfums dans les sacrifices d'animaux s'explique naturellement par la raison que donne le juif Mosès Maimonidès, pour justifier le même usage chez ses coreligionnaires¹⁰. C'était un moyen de combattre les mauvaises odeurs qu'exhalaient les viscères mis à nu et les parties de l'animal consommées sur l'autel. En partant de là, on en vint bientôt à penser que les parfums étaient agréables aux dieux, aussi bien qu'aux hommes, et on en brûla pour le seul désir de leur plaire. Avant que l'on tirât de l'Asie l'encens et les épices, on faisait brûler surtout le bois et les baies d'une espèce de cèdre connue sous le nom de θύον. Il est difficile d'admettre que les parfums exotiques soient devenus d'un usage général avant la fin du VIII^e siècle ou le commencement du VII^e¹¹.

En fait de victimes, Homère ne cite que des animaux domestiques, et parmi eux, ceux dont la chair entrait dans la nourriture de l'homme. Il n'y a d'exception que

que dans les plus anciens temps, les Grecs faisaient servir aux libations non du vin, mais la liqueur désignée proprement par le mot μέθυ.

¹ Pausanias, II, c. 11, § 4 ; Æschyle, *Euménides*, v. 107.

² Pausanias, V, c. 15, § 10. Voy. aussi Wolff, dans ses Notes sur le traité de Porphyre, de *Philosophia ex Oraculis*, p. 115.

³ Plutarque, de *Sanitate tuenda*, c. 17 ; Schol. de Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 100. Voy. aussi Preller, dans son édition des Fragments de Polémon, p. 74 et Wolff, *ibid.* D'après Philarque, cité par Athénée, XV, c. 48, p. 693, le vin n'était jamais employé dans les libations faites en l'honneur d'Hélios, mais seulement le miel ou mélikraton.

⁴ Æschyle, *les Perses*, v. 609 et suiv. Voy. aussi Nitzsch dans ses Notes sur l'*Odyssée*, III, v. 162, et Ovide, *Métamorphoses*, VIII, v. 275.

⁵ Pollux, *Onomast.*, X, 75 ; Athénée, XI, c. 71, p. 486.

⁶ Scholiaste de Platon, p. 155.

⁷ Homère, *Iliade*, VI, v. 270 et 301.

⁸ Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 338.

⁹ Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 395 et 405.

¹⁰ More *Nebuchim*, II, 46.

¹¹ Voy. Nitzsch, dans ses Notes sur l'*Odyssée*, t. I, p. 15 ; Voss, *Antisymbolik*, t. II, p. 456 ; cf. Ritter, *Erdkunde*, t. XII, p. 356 et suiv.

pour les chevaux offerts à la divinité fluviale Scamandros, et qui n'étaient pas immolés comme les autres, mais précipités vivants dans le fleuve¹ ; encore, cet usage existait-il seulement chez les Troyens, et non chez les Grecs. Il paraît cependant que, dans une haute antiquité, les habitants d'Argos sacrifiaient de la même manière des chevaux à Poseidon². On rapporte aussi que, chaque année, les Rhodiens précipitaient dans la mer un attelage de quatre chevaux, en l'honneur d'Hélios³. Enfin, dans l'île de Calaurie, on immolait des chevaux à Poseidon, et la même coutume s'était conservée jusqu'au temps de Pausanias, sur le sommet du Taygète⁴. D'après la légende, c'étaient des ânes que les Hyperboréens sacrifiaient à Apollon⁵ ; il en était peut-être de même à Delphes⁶, et le fait est certain pour Priape, à Lampsaque, pour les divinités des vents, à Tarente⁷. On offrait des chiens à Hécate et à une autre divinité qui lui tenait de près, si elle ne lui était pas identique, à Génétyllis⁸. Génétyllis présidait, aux accouchements, et, par conséquent, n'était pas essentiellement différente d'Ilithye, dont l'assistance était récompensée aussi par un animal de même espèce⁹. Les Spartiates célébraient, en l'honneur des Éphèbes, une fête où des chiens étaient également immolés sur l'autel d'Arès, ce que les anciens expliquaient par un rapport de caractère entre ces animaux batailleurs et le dieu des batailles¹⁰. Les chiens étaient prédestinés aussi aux sacrifices d'Hécate, parce que la nuit ils aboient à la lune¹¹, dont Hécate était la déesse ; et les ânes que l'on sacrifiait à Priape devaient sans doute cet honneur aux habitudes priapiques souvent signalées par les anciens. Comme les Grecs ne mangeaient ni chevaux ni chiens¹², les sacrifices dans lesquels figuraient ces animaux n'étaient pas, à vrai dire, des banquets auxquels étaient invités les dieux ; ils avaient un autre caractère, sur lequel nous reviendrons plus loin.

Parmi les volatiles appartenant à la classe des animaux domestiques, les coqs et les poules sont ceux qui reviennent le plus souvent dans les sacrifices offerts à Asklépios et aux divinités du même groupe ; c'est ainsi que l'on honorait Alexanor et Lvaméron, à Titana, près de Sicyone¹³. On immolait aussi les

¹ Homère, *Iliade*, XXI, v. 132.

² Pausanias, VIII, c. 7, § 2.

³ Festus, s. v. *October equus*.

⁴ Rangabé, *Inscript. hellen.*, t. II, p. 462, n° 821 à ; Pausanias, III, c. 20, § 4. D'après Tzetzes, dans ses Notes sur Lycophron, v. 483, des chevaux blancs étaient sacrifiés aussi en Arcadie, dans les anciens temps.

⁵ Eustathe, *ad Iliadem*, I, v. 41.

⁶ *Corpus Inscript. Græc.*, n° 1688 v. 14 ; cf. *ibid.*, p. 809. Cependant la leçon est incertaine, et Ahrens (*de Dialecto dorica*, p. 484) conjecture avec beaucoup de vraisemblance que le mot *ὄνους*, *ânes*, a été substitué à *ὄνους*, *prix*, bien qu'il en soit blâmé par Welcker (*Gætterlehre*, t. II, p. 360).

⁷ Lactance, *Institut. div.*, I, c. 21 ; *Etymolog. Magn.*, p. 103, 33.

⁸ Lycophron, v. 77 ; Hesychius, s. v. *Γενεθυλλίς*.

⁹ Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 52. Il n'y a pas de doute que, dans ce passage, il ne faille lire *Είλειθυία* au lieu de *Είλιονία*.

¹⁰ Pausanias, III, c. 14. § 9 ; Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 111.

¹¹ C'est l'opinion du Scholiaste de Lycophron, v. 77.

¹² Porphyre, *de Abstin. carnis*, I, c. 14. Chez quelques peuplades barbares, la chair du chien était d'un usage ordinaire (Sextus Empiricus, *Pyrrhon. Hypotyp.*, III, c. 24 ; Justin, XIX, c. 1). Lorsque des habitants de ces pays séjournèrent en Grèce, ils ne renoncèrent pas à leurs habitudes, et pouvaient même trouver des imitateurs ; telle est la conclusion à tirer d'un passage d'Alexis cité par Athénée (IV, c. 52, p. 161) ; Ananias (*Ibid.*, VII, c. 16, p. 282) mentionne parmi les animaux comestibles les ânes, les chiens et les renards. Dans certaines maladies, la chair du chien était ordonnée comme un remède.

¹³ Pausanias, II, c. 11, § 7 ; voy. aussi les annotateurs de Platon (*Phédon*, p. 118).

mêmes animaux à d'autres dieux, au moins dans les cultes domestiques¹. A Sparte, on les offrait en actions de grâces à Arès, à la suite d'une bataille gagnée². Les oies sont souvent mentionnées comme victimes, mais il paraît qu'elles n'étaient jamais sacrifiées aux divinités indigènes, d'origine purement grecque, et qu'elles ne trouvaient place que dans des cultes importés de l'étranger, comme celui de l'Égyptienne Isis³. Il en était ainsi des colombes, en supposant qu'elles aient effectivement servi de victimes, ce que l'on ne saurait même affirmer. Les animaux sauvages tués à la chasse ne pouvaient naturellement être immolés sur l'autel. Les chasseurs se contentaient d'offrir à Artémis une partie de leur butin, et c'était un présent plutôt qu'un sacrifice⁴. On offrait par exemple à la déesse les cernes, les pieds ou la peau du cerf. Si l'on y joignait quelque partie bonne à manger, elle revenait aux prêtres, comme les gâteaux. Le gibier faisait en particulier les frais d'une fête célébrée annuellement à Patræ, en l'honneur d'Artémis Laphria ; des sangliers, des cerfs et des chevreuils, voire même des ours et des lions, jeunes le plus souvent, quelquefois aussi adultes, étaient jetés vivants dans les flammes, avec des oiseaux et des animaux domestiques⁵. — Les poissons, pour en finir, ne passaient pas en général, chez les Grecs, pour des animaux propres aux sacrifices⁶ ; mais cette règle admettait des exceptions. Les Béotiens répandus sur les bords du lac Copais pêchaient des anguilles fort estimées, qu'ils ne jugeaient pas indignes d'être servies aux dieux, et, dans la saison favorable à la pêche du thon, ils offraient à Poseidon, lorsqu'ils avaient eu bonne chance, le premier ou le plus beau des poissons tombés dans leurs filets⁷. Priape recevait aussi sa part des poissons pris dans le Pont-Euxin⁸. De même, on sacrifiait à la triple Hécate (τρίμορφος) le poisson appelé τριγλή qui, en raison de l'analogie des noms, était censé lui revenir de droit⁹. Certains héros ne dédaignaient pas les offrandes de poissons salés¹⁰.

Cela n'empêchait pas que les victimes par excellence ne fussent partout et en tout temps les animaux domestiques servant à l'alimentation de l'homme : les bœufs, les chèvres, les moutons, les porcs ; mais lesquels, entre ces animaux, pouvaient ou devaient être sacrifiés à telle ou telle divinité ? les règles sur ces points variaient d'un pays à l'autre, et les prêtres chargés d'en assurer l'exécution ne pouvaient pas toujours en rendre compte¹¹. Il ne saurait donc être question ici de principes généraux, rigoureusement applicables. Un Athénien déclare, dans Aristophane¹², que les porcs ne peuvent être sacrifiés à Aphrodite ; un Mégarien soutient que ce sont, au contraire, les victimes qu'elle préfère. On peut prendre cette querelle pour une plaisanterie, mais l'assertion de l'érudit Callimaque, que parmi les différentes Aphrodites, une seule, Aphrodite

¹ Voy. Wolff, dans ses Notes sur Porphyre, de *Philos. ex Oraculis*, p. 189.

² Plutarque, *Agésilas*, c. 33.

³ Voy. Wolff, *Ibid.*, p. 191 et 192. On peut lire aussi une dissertation, du même critique sur les sacrifices de volailles, dans le *Philologus*, t. XXVIII, p. 188.

⁴ Arrien, de *Venatione*, c. 32.

⁵ Pausanias, VII, c. 18, § 12.

⁶ Plutarque, *Quæst. conviv.*, VIII, c. 8, § 3.

⁷ Athénée, VII, c. 5, p. 297 ; Polyen, VI, c. 211.

⁸ *Anthologie Palatine*, X, n° 9, 14 et 16.

⁹ Apollodore, cité par Athénée, VII, c. 126, p. 325.

¹⁰ Par exemple le héros Kyalbras, chez les Phaselites ; voy. Athénée, VII, c. 51, p. 297 et 298.

¹¹ Cicéron, de *Legibus*, II, c. 8 : *Quæ cuique divo decoræ gratæque sint hostiæ providentio (sacerdotes).*

¹² *Les Acharniens*, v. 301 et suiv. Pausanias (II, c. 10, § 5) remarque qu'à Sicyone non plus on ne sacrifiait jamais de porcs à Aphrodite.

Kastniétis, dont le temple était situé près d'Aspendos, en Pamphylie, recevait des porcs en sacrifice, est contredite par d'autres savants, dont les témoignages établissent que cet usage existait en beaucoup d'autres lieux¹. Il est même question quelque part d'une fête célébrée par les Argiens en l'honneur d'Aphrodite, dont les pores faisaient les frais, et qui s'appelait de leur nom ὑστήρια². Toutefois, c'est surtout à Déméter et à Dionysos que l'on immolait des porcs, probablement pour les punir des ravages qu'ils faisaient dans les champs et dans les plants de vigne³. On ne pouvait, à Épidaure, sacrifier de chèvres sur l'autel d'Asklépios, et la même interdiction était en vigueur à Tithorée, où le Dieu avait un sanctuaire, mais ailleurs on ne se faisait pas scrupule de les immoler comme d'autres victimes⁴. Nulle part ailleurs qu'à Sparte on n'offrait des chèvres à Héra⁵. Athéna les réprouvait aussi, et l'on pensait que cette rancune venait des dégâts qu'elles causaient aux oliviers. Pour la même raison, ces animaux ne pouvaient être conduits sur l'Acropole pour être sacrifiés à aucune des divinités dont les temples avoisinaient celui de la déesse-protectrice de la ville⁶. On prêtait sans doute à Dionysos un raisonnement contraire, car on croyait lui être particulièrement agréable en lui offrant des boucs, à cause des ravages qu'ils faisaient dans les vignes. Ou sacrifiait des chèvres à Aphrodite, en raison de leurs dispositions aphrodisiaques ; c'est ainsi du moins que quelques personnes expliquaient cet usage⁷. Cependant la chaste Artémis agréait le même présent⁸, et l'on avait coutume d'immoler aussi des chèvres à Apollon, notamment lorsqu'on allait à Delphes consulter l'oracle⁹. Les brebis et les béliers pouvaient, à ce qu'il paraît, être sacrifiés à tous les dieux, car la tradition d'après laquelle Zeus faisait fi des brebis, ne repose sur aucun témoignage certain¹⁰. Les bœufs étaient aussi bien venus de toutes les divinités. C'était en effet la victime la plus précieuse qu'on pût immoler ; de là vient que l'expression βουθυτεῖν s'applique parfois à des sacrifices d'une autre nature, dont on veut donner une haute idée¹¹.

Les conditions à remplir par les victimes variaient dans les divers pays, de même que les espèces parmi lesquelles on devait les choisir. Il y avait bien un principe général, à savoir que l'on ne pouvait offrir aux dieux que des animaux sains et irréprochables¹², mais cette règle n'était pas sans exceptions. Les Spartiates, par exemple, ne se faisaient pas scrupule de sacrifier des victimes estropiées ou mal venues (ἀνάπηρα) ; on pouvait aussi en immoler de telles à Artémis

¹ Strabon, IX, p. 435. Le surnom de Καστινήτις, donné à Aphrodite, vient du mont Kastnion, près d'Aspendos. Quelques critiques ont supposé que la déesse portait le même surnom en Thessalie ; mais cette conjecture n'est pas autorisée par le passage de Strabon.

² Athénée, III, c. 49, p. 96.

³ Schol. d'Aristophane, *les Grenouilles*, v. 333.

⁴ Pausanias, II, c. 26, § 9 et X, c. 32, § 12.

⁵ Pausanias, III, c. 15, § 9.

⁶ Athénée, XIII, c. 51, p. 537.

⁷ Lucien, *Dial. Meretricum*, n° 7 ; voy. aussi les notes du Scholiaste.

⁸ Par exemple à Athènes, dans la fête célébrée en souvenir de la bataille de Marathon ; voy. plus bas, chap. 17.

⁹ Voy. plus bas, chap. 11 ; mais voy. aussi Homère, *Iliade*, I, v. 41.

¹⁰ Cette conjecture repose uniquement sur une correction proposée à un passage d'Aristote (*Morale à Nicomaque*, V, c. 10), qui d'ailleurs, alors même que la correction serait adoptée, ne serait pas encore une preuve convaincante.

¹¹ On lit par exemple dans le Plutus d'Aristophane, v. 820 : βουθυτεῖν ὕν καὶ τράγον καὶ κριόν.

¹² Aristote cité par Athénée, XV, c. 16, p. 674. On lit aussi dans l'inscription mythique d'Andania, § 11, v. 71 : Εὐίερα καθαρὰ καὶ ὀλόκηρα.

d'Amarnthos¹. C'était seulement dans quelques cas déterminés qu'il était interdit d'immoler des animaux châtrés. On ne pouvait même, en fait de males, en offrir d'autres aux divinités souterraines². — L'âge des animaux n'était pas non plus indifférent ; il existait, sur ce point, des prescriptions qui variaient. à vrai dire, suivant les lieux et les circonstances. Dans une inscription trouvée à Céos et malheureusement mutilée³, il est question d'une fête dont on ne peut lire le nom, où sont sacrifiés des bœufs et des brebis qui ont jeté toutes leurs dents de lait, et des porcs qui n'ont pas plus d'un an et de quelques mois. Une autre inscription de Pergame, qui date de l'empire romain⁴, contient un oracle en vers relatif à un sacrifice dans lequel on a offert à Pallas une génisse de deux ans, à Zeus un taureau de trois ans. Des indications analogues sont fournies en ce qui concerne Bakchos et Asklépios. On ne saurait toutefois établir des règles absolues : le plus souvent, les victimes étaient adultes⁵. Homère mentionne des bœufs et des porcs de cinq ans et, dans un autre passage, une génisse d'un an, qui n'a pas encore subi le joug⁶. A Ténédos, on immolait en l'honneur de Dionysos un veau nouveau-né⁷. Les habitants de Thèbes témoignaient leur vénération aux divinités souterraines, non pas en immolant, mais un précipitant dans une fosse de jeunes porcs⁸. Les mêmes animaux, encore à la mamelle, étaient partout choisis pour les cérémonies expiatoires. Au contraire, d'après une loi athénienne, on ne pouvait sacrifier les agneaux avant qu'ils eussent été tondus, ni les brebis qui n'avaient pas encore mis bas⁹. A Sicyone, on offrait aux Euménides des brebis pleines¹⁰.

Pour le choix des sexes, on doit admettre, comme règle générale, que l'on sacrifiait des mâles aux dieux, des femelles aux déesses¹¹ ; mais cette règle non plus n'est pas absolue. A Aulis, par exemple, les prêtres d'Artémis n'avaient nul égard à la différence des sexes. Cette anomalie s'expliquait par une légende. Lorsque les Grecs, en route pour Troie, obtinrent enfin à Aulis des vents propices, ils sacrifièrent à Artémis, dans la précipitation du départ, les animaux qu'ils avaient sous la main, et depuis, toute victime fut réputée agréable à la déesse (δόκιμος)¹². La couleur avait aussi son importance. Dans l'Odyssée, on voue aux puissances souterraines des brebis noires¹³ ; les Athéniens offraient un agneau noir aux divinités qui déchaînaient les orages et les tempêtes¹⁴. Des taureaux de même couleur sont immolés à Poseidon, dans Homère¹⁵ ; mais, d'après d'autres témoignages, le dieu de la mer accepte des bœufs roux et

¹ Platon, *Alcibiade*, II, p. 119 a ; Ælien, *de natura Animal.*, XII, c. 34 ; Callimaque cité par le Scholiaste d'Aristophane (*les Oiseaux*, v. 873).

² Voy. Kühn, dans ses Notes sur Pollux, I, 29.

³ *Corpus Inscript. græc.*, n° 2360 ; voy. aussi Rangabé, *Antiq. hellen.*, n° 821.

⁴ *Corpus Inscript. græc.*, n° 3538.

⁵ C'est ce que l'on appelle *ἱερά τέλεια*. Quelquefois cependant on désignait aussi par ces expressions les sacrifices d'animaux âgés d'un an ou même seulement de dix jours ; voy. Hesychius, s. v. *τέλεια*.

⁶ *Iliade*, II, v. 403, et X, v. 292 ; *Odyssée*, XIV, v. 419.

⁷ Ælien, *de natura Animal.*, XII, c. 34.

⁸ Pausanias, IX, c. 8, § 1.

⁹ Philochorus, cité par Athénée, I, c. 16, p. 9, et IX, c. 17, p. 375.

¹⁰ Pausanias, II, c. 11, § 4.

¹¹ Arnobius, *adv. Gentes*, VII, c. 19.

¹² Pausanias, IX, c. 19, § 7.

¹³ *Odyssée*, XI, v. 33. Oreste sacrifia aussi un bélier noir aux Euménides, d'après le Scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 42).

¹⁴ Aristophane, *les Grenouilles*, v. 847, éd. Didot.

¹⁵ *Odyssée*, III, v. 6.

même des blancs¹. Il est clair d'ailleurs que pour des sacrifices accomplis dans les temples et dans des sanctuaires soumis à une direction sacerdotale, auxquels, par conséquent, assistait toujours un prêtre, ce personnage avait toujours le droit d'examiner les victimes et de rejeter celles qui n'étaient pas dans les conditions voulues. Pour les sacrifices privés au contraire, chacun était libre de faire ce que bon lui semblait ; c'était affaire de conscience. Dans les localités assez nombreuses, où les victimes étaient prises parmi des troupeaux consacrés aux dieux, il était d'usage de les marquer d'un certain signe². A Delphes, on s'assurait que les animaux destinés à servir de victimes étaient en bonne santé, en présentant aux bœufs de l'orge, aux porcs des pois. Ceux qui ne s'empressaient pas de manger étaient réputés malades et rejetés comme tels. Sur les chèvres, on répandait de l'eau froide, et elles étaient jugées malsaines, si elles se prêtaient tranquillement à cette aspersion³.

Les victimes étaient couronnées de bandelettes, de couronnes et de guirlandes ; quelquefois aussi, les cornes des bœufs étaient dorées⁴. Les dieux, en effet, étaient censés assister au sacrifice, et il convenait que ces offrandes leur fussent présentées parées comme pour une fête, ainsi que les ex-voto que l'on portait également au temple décorés de couronnes et de bandelettes. Pour la même raison, les sacrificateurs tenaient à se montrer dignes de la divinité. Non seulement ils prenaient soin de se purifier par des ablutions, et de revêtir des habits sans tache, mais eux aussi se couronnaient, du moins dans les temps postérieurs à l'épopée homérique, car, chez Homère, il n'est question de couronnes ni pour les hommes, ni pour les animaux, et on peut dire, d'une manière générale, que cette parure est pour lui chose inconnue⁵. Plus tard, au contraire, l'usage en est presque universel dans les sacrifices⁶. Naturellement, on les tressait de préférence avec les plantes agréables au Dieu, et l'on évitait soigneusement celles qu'on supposait devoir lui déplaire, ce en quoi, à la vérité, les opinions ne s'accordaient pas toujours. Le lierre par exemple, passait pour être cher à Dionysos, mais on le tenait écarté des sacrifices offerts aux dieux olympiens et des temples qui leur étaient consacrés. Cette précaution était prise tout particulièrement à Athènes pour Héra, à Thèbes pour Aphrodite⁷. La couronne n'était pas seulement pour le sacrificateur un ornement ; elle constatait le caractère sacré de ses fonctions, le plaçait sous la protection du Dieu et assurait son inviolabilité⁸.

¹ Pindare, *Pythiques*, IV, v. 365 (205, éd. Bœckh), et *Olymp.*, XIII, v. 98 (69). Dans ce passage, l'épithète ἀργάντα désigne, d'après le Scholiaste, non la couleur, mais l'état général de l'animal.

² Porphyre, *de Abst.*, I, c. 25. Porphyre parle du troupeau sacré de Perséphone, à Cyzique. Ailleurs (II, c. 55), il signale l'empreinte, σφραγίς, dont étaient marqués les troupeaux comme une coutume égyptienne, coutume décrite déjà par Hérodote et par Plutarque ; mais on lit dans l'inscription d'Andania (§ 11, v. 71) : τοῖς δὲ δοκιμασθέντοις ἱερείοις σμειῖον ἐπιβαλόντων οἱ ἱεροί. D'après le même texte, l'épreuve précédait de dix jours le sacrifice.

³ Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 49.

⁴ Athénée, XV, c. 16, p. 674 ; Platon, *Alcibiade*, II, c. 20, p. 149 C ; voy. aussi Homère, *Iliade*, X, v. 294, et *Odyssée*, III, v. 384.

⁵ Scholiaste d'Homère, *Iliade*, XIII, v. 736. Ce passage est le seul où le mot στέφανος soit employé chez Homère, et il y est pris dans un sens figuré. Στεφάνη, d'où vient εὐστέφανος, désigne les bandelettes qui entouraient la tête, comme une sorte de bonnet.

⁶ La coutume établie à Paros, en Crète, de sacrifier aux Charitines sans couronne, est citée comme une exception (Apollodore, *Biblioth.*, III, c. 15, § 7). On ne portait pas de couronne lorsqu'on était en deuil (Athénée, *Ibid.*). Quand Xénophon, occupé à un sacrifice, apprit la mort de son fils Gryllus, il arracha sa couronne (Diogène Laërte, II, c. 54.)

⁷ Plutarque, *Quæst. roman.*, n° 112.

⁸ Aristophane, *Plutus*, v. 21.

Une corbeille (κανοῦν) contenant le couteau sacré, l'orge, les couronnes, les bandelettes, et un vase rempli d'eau (χέρνιψ) étaient portés de gauche à droite autour de l'autel¹. Les vases employés à cet usage et tous ceux qui devaient servir au sacrifice étaient l'objet de prescriptions qui variaient suivant les lieux. A Argos, par exemple, et à Égine, on n'admettait que les vases d'argile fabriqués dans le pays ; ceux qui provenaient de l'Attique étaient spécialement interdits². On consacrait l'eau³, en y enfonçant un tison enflammé, et on la présentait à la ronde à tous les assistants qui y plongeaient leurs mains et en aspergeaient eux-mêmes et l'autel⁴. L'orge était distribuée ensuite, pour être répandue sur la tête des victimes, au moment où elles étaient conduites à l'autel ; de là, l'expression προχῦται. Le mot ὄλαι ou, dans Homère, les mots οὔλαι, οὔλοχῦται paraissent désigner des grains concassés ou grossièrement moulus. Les anciens interprètes parlent plutôt de grains entiers, en quoi ils peuvent avoir été guidés par une fausse étymologie⁵, bien que, d'autre part, cette méprise ne soit guère admissible, si en réalité l'on n'avait pas fait usage de grains à l'état naturel ; il est sûr du moins qu'ils étaient grillés, Rien n'indique, dans les documents dignes de foi, qu'ils aient été assaisonnés de sel, comme la *mola salsa* des Romains. Un fait singulier, que l'on signale sans l'expliquer, c'est que les Mégariens, dans un sacrifice annuel en l'honneur de Térée, se servaient de cailloux au lieu d'orge⁶. — C'était un mauvais signe, quand il fallait traîner la victime à l'autel ; le présage au contraire était heureux, lorsqu'elle s'avavançait librement et semblait, en inclinant la tête, aller d'elle-même au devant du coup fatal ; aussi arrivait-il quelquefois qu'on lui versât de l'eau dans l'oreille, pour amener l'effet désiré⁷. Avant l'immolation, on lui coupait quelques poils sur la tête, et on les distribuait aux personnes réunies pour le sacrifice, qui les jetaient dans le feu⁸.

Ces préparatifs achevés, après que l'assistance avait été invitée à se recueillir religieusement et à éviter toute cause de trouble⁹, que les dieux avaient été suppliés d'agréer le sacrifice et que les flûtes s'étaient fait entendre¹⁰, la victime était égorgée, opération qui s'exécutait de différentes manières, suivant les circonstances et la nature de l'animal. Le plus souvent, on l'abattait d'un coup de massue, ou on lui fendait le dos avec une hache, et lorsqu'il était tombé, on l'égorgeait avec le couteau sacré. Si le sacrifice s'adressait aux dieux du ciel, la tête était relevée en arrière ; elle était au contraire inclinée, lorsqu'il était offert

¹ Aristophane, *la Paix*, v. 947 et suiv.

² Hérodote, V, c. 88.

³ Euripide, *Hercule furieux*, v. 928 ; Athénée, IX, c. 76, p. 409.

⁴ Aristophane, *Lysistrata*, v. 1129 ; Athénée, *ibid.*, Hesychius s. v. δάλιον.

⁵ Vov. Bultmann, *Lexilogus*, t. I, p. 101, et en sens contraire Sverdsjö, *de Verbor. οὔλαι et οὔλοχῦται signific.*, dans les *Jahrb. für Philologie* de Jahn, supplém. IV, p. 439 et suiv. Les objections adressées à Buttman par Pott (*Etymol. Forschungen*, t. I, p. 789) reposent uniquement sur une étymologie contestable ; voy. aussi Curtius, *Etymol. Studien*, t. I, p. 322, n° 527. Dans Hérodote (I, c. 160), les mots οὔλαι κριθῶν paraissent désigner plutôt une préparation faite avec des grains d'orge que les grains mêmes, conservés dans leur intégrité.

⁶ Pausanias, I, c. 44, § 9.

⁷ Plutarque, *Quæst. conviv.*, VIII, 8, § 3 ; Schol. d'Apollonius, I, v. 415.

⁸ *Iliade*, III, v. 273, et XIX, v. 254 ; Euripide, *Électre*, v. 800. A cette opération s'appliquent spécialement les mots κατάρχεσθαι τοῦ ἱερείου ; voy. Kuster, dans ses Notes sur les *Oiseaux* d'Aristophane, v. 958, et Monk, dans son édition de l'*Alceste* d'Euripide, v. 74. Mais l'expression κατάρχεσθαι comprenait aussi d'autres cérémonies préparatoires ; on lit dans Homère (*Odyssée*, I, III, v. 445) : χέρνιβά τ' οὔλοχῦτας τε κατήρχετο. Cf. Hesychius, s. v. οὔλοχῦται, τὰ κατάργματα.

⁹ Voy. Homère, *Iliade*, IX, v. 171 ; Aristophane, *les Thesmoph.*, v. 301 ; *les Acharniens*, v. 237, et *les Oiseaux*, v. 958.

¹⁰ Dion Chrysostome, *Or.* XXXII, § 57 ; Hérodote, (I, c. 132), signale comme une coutume particulière aux Perses l'absence des flûtes dans les sacrifices.

aux dieux souterrains¹. A Méthydrion, en Arcadie, on observait un usage particulier, dans les sacrifices à Despoina : au lieu d'ouvrir la gorge, on détachait les membres². Le sang, recueilli dans un vase placé au-dessous, était répandu autour de l'autel. Dans quelques sacrifices, en particulier dans ceux par lesquels on se proposait de ratifier un engagement d'intérêt public, tous les assistants posaient la main sur la victime³. Après le coup mortel, l'animal était dépouillé et dépecé, et les morceaux qui revenaient aux dieux étaient mis à part. Homère, pour les distinguer, se sert du mot *μηρία*, qui désigne les os des cuisses auxquels restaient attachées quelques parties charnues. Plus tard, on préféra généralement pour cette destination le dos de la bête, ou le train de derrière, y compris la queue⁴. Les gens pieux, augmentaient la part des dieux, les autres la faisaient la plus petite possible et ne laissaient de chair adhérente aux os que ce que la bienséance exigeait⁵. Les os ainsi détachés, quelques intestins et, du moins au temps d'Homère, des morceaux de chair prélevés sur les différentes parties du corps, étaient enveloppés de graisse, placés sur l'autel et brûlés, en même temps que l'on faisait une libation et que l'on répandait de l'huile pour activer la flamme, avec accompagnement de flûtes sur un rythme consacré⁶. Il y avait cependant des sacrifices d'où les libations étaient absentes⁷. La chair qui n'était pas consommée pour l'usage des dieux servait aux repas des hommes. Lorsque les sacrifices étaient accomplis dans un sanctuaire placé sous l'autorité d'un prêtre, il prélevait sa part, qui était appelée la part du Dieu, sous prétexte qu'elle profitait à son serviteur. Celui qui offrait le sacrifice envoyait aussi des parts d'honneur à ses amis⁸. Si plusieurs personnes contribuaient aux frais, chacune d'elles, naturellement, était admise au partage⁹. On emportait chez soi ce qui n'était pas consommé sur place, et on s'en régalaient en compagnie, ou bien on le conservait pour plus tard¹⁰. Théophraste note comme un es caractères de l'avare qu'il se garde de faire profiter ses amis des reliefs de l'autel et emporte le tout à la maison pour le saler¹¹. Dans quelques sacrifices cependant, surtout dans ceux dont Hestia était l'objet, il était d'usage de ne rien enlever et de ne rien partager¹². On faisait ordinairement rôtir la partie de la chair qui devait être mangée durant la cérémonie¹³ ; les Athéniens seuls la faisaient bouillir, lorsqu'ils sacrifiaient aux Heures. La langue de l'animal était traitée d'une manière

¹ Eustathe, *ad Iliadem*, I, v. 459 ; cf. *Lexicon Seguer.*, p. 417, 8.

² Pausanias, VIII, c. 37, § 8.

³ Æschine, *de falsa Legatione*, p. 262, § 84.

⁴ Voy. Wieseler, dans le *Philologus*, t. X, 3, p. 385 ; Eubulide, cité par Clément d'Alexandrie (*Stromata*, VII, p. 716) ; cf. Meineke, dans les *fragm. Comic. græc.*, t. III, p. 270. Dans l'*Exode* (c. 29, v. 22), la queue de l'animal est spécialement mentionnée.

⁵ Voy. Hermann, dans ses Notes sur le *Prométhée* d'Æschyle, p. 100.

⁶ Homère, *Iliade*, XI, v. 774, et *Odyssée*, III, v. 459 ; Athénée, XI, c. 71, p. 486 ; Pollux, X, 65 ; les Scholies d'Héphestion, p. 82, éd. de Pauw ; Terentius Maurus, p. 62.

⁷ Scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 100). C'était le cas des sacrifices offerts, chez les Éléens, au dieu Sosipolis, dans lesquels on se contentait de brûler des parfums, voy. Pausanias, VI, c. 20, § 3. De même on ne répandait pas de vin sur l'autel de Ζεὺς ὑνατοῦς, situé dans l'acropole d'Athènes ; on n'y servait que des gâteaux.

⁸ Théocrite, *Id.*, V, v. 139 ; Plutarque, *Agésilas*, c. 177 ; *Aratus*, c. 15 ; Polyen, *Stratagem.*, II, c. 1, 3 ; Plaute, *Miles gloriosus*, v. 706.

⁹ Isée, *Or.* IX, c. 33.

¹⁰ Aristophane, *Plutus*, v. 227 ; cf. Plaute, *Pœnulus*, a. II, sc. 1, v. 44 et a. 3, sc. 3, v. 3. Sur le repas du sacrifice servi dans le sanctuaire même, voy. le *Rudens*, prol. v. 61 et a. II, sc. 3, v. 13.

¹¹ Théophraste, *Caractères*, c. 9.

¹² Hesychius, s. v. ἔσθια ; Eustathe, *ad Odysseam*, p. 1579, 43 ; Zénobius, *Proverb.*, cent. IV, n° 44 ; Diogenianus, *Proverb.*, cent. IV, n° 68.

¹³ Philochorus, cité par Athénée, XIV, c. 72, p. 656.

particulière, dans les temps héroïques. On la détachait, et le soir, le banquet terminé, on la coupait et on la jetait au feu, après une dernière libation¹. Suivant les anciens commentateurs, cette coutume était un hommage rendu à Hermès² ; c'est là au reste un détail qui importe peu. Dans les siècles qui suivirent, il n'est plus question de cette singularité. Nous voyons au contraire que chez les Athéniens et sans doute ailleurs les langues des victimes, coupées aussi par morceaux, étaient, dans certains sacrifices publics, le profit des hérauts en fonction. Cette attribution pouvait s'expliquer aussi comme un honneur rendu à Hermès, patron des hérauts³.

En principe, on devait sacrifier aux divinités du ciel le matin, aux divinités souterraines le soir⁴. Pour celles en effet qui habitaient et régnaient dans l'empire de la mort, le moment le plus convenable était le déclin du jour. On présumait au contraire que les divinités dont la vie était le domaine préféraient l'heure où tout renaît à la vie. Il était naturel, d'ailleurs, que les sacrifices qui se terminaient par un banquet précédassent l'heure fixée pour les repas ; or, un sait que l'ἀριστον avait lieu vers midi, quelquefois aussi pourtant dans la matinée, et que l'on attendait le soir pour prendre le repas principal⁵. Dans tous les cas, le fait de placer le sacrifice après le repas du matin était réputé une inconvenance. Lorsqu'il arrivait que l'on procédât, dans un sanctuaire, à un sacrifice privé, les viandes étaient rapportées à la maison de celui qui offrait le sacrifice, et le repas était donné chez lui⁶. Les gens vaniteux avaient coutume de suspendre à leur porte la tête de la victime, ornée de couronnes et de bandelettes, afin que pas un passant n'ignorât leurs largesses⁷. Dans les sacrifices dont le trésor faisait les frais, ou lorsqu'un grand nombre d'animaux étaient immolés, on ajoutait le plus souvent à la cérémonie un banquet populaire (δημοθονία, ἐστίασις, δεῖπνον δημοτελής)⁸. On peut juger des flots de sang qui coulaient en ces circonstances d'après les exemples cités dans le premier volume de cet ouvrage, à savoir, les cinq cents chèvres égorgées à l'anniversaire de la bataille de Marathon, les 5.114 drachmes versées par le trésor d'Athènes qui, s'il n'y avait que des bœufs, en représentaient cent environ, enfin les trois cents bœufs, dont parle Isocrate⁹, que l'on était toujours prêt à immoler, quand l'occasion s'en présentait. Le nom général de ces grands massacres était *Hécatombe*, ce qui ne veut pas dire que des bœufs fussent seuls sacrifiés, ni que le nombre de cent fut toujours exact. On rencontre même plus tard le mot χιλιόμβη¹⁰. Δωδεκίς ou δωδεκηῖς signifie un sacrifice de douze têtes ; τριπύς ou τριπύα indique qu'il n'y en avait pas plus de

¹ Homère, *Odyssée*, III, v. 332 et 341 ; cf. Apollonius de Rhodes, I, v. 517 ; Athénée, I, c. 28, p. 16.

² Eustathe, *ibid.*, p. 1470, 32 ; Athénée, *Ibid.* ; Cornutus, *de Nat. Deor.*, c. 16, p. 64, éd. Osann.

³ Aristophane, *Plutus*, v. 1111 ; *les Oiseaux*, v. 1710 ; *la Paix*, v. 1058. On lit dans le Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, I : ὅτι τῶν ἱερείων ἡ γλώττα τῷ Ἑρμῇ δίδοται ἐν ταῖς δημοτελέσι θυσίαις. Les langues étaient le profit des hérauts, parce que, d'après Kleidemus dans Athénée (XIV, c. 79, p. 660) : μαγείρων καὶ βουτύπων τάξιν εἶχον.

⁴ Schol. de Pindare (*Isthm.*, IV, v. 110) ; *Etymolog. Magn.*, p. 468, 31 ; Schol. d'Apollonius (I, v. 587) ; Proclus, *ad Hesiodi Opera et Dies*, v. 763.

⁵ Athénée, I, c. 19 p. 12 ; cf. Becker, *Chariklès*, t. II, v. 236.

⁶ Plaute, *Pœnulus*, a. II, se. I, v. 44 ; Aristophane, *Plutus*, v. 227.

⁷ Théophraste, *Caract.*, c. 21.

⁸ Pollux, I, 34, et VI, 8. Une inscription publiée par Ussing (n° 54) et par Rangabé (*Antiq. Hellen.*, n° 814) contient des renseignements spéciaux sur la Kreanomie ou distribution des viandes provenant des sacrifices, tant aux autorités qu'au peuple réparti par dèmes.

⁹ Dans l'*Aréopagitique*, § 29.

¹⁰ Eustathe, *ad Iliadem*, p. 49, 4, et *ad Odysseam*, p. 1454, 26 ; Théodoret, *Græc. affect. curatio*, VII, p. 282, éd. Gaisford.

trois¹, par exemple un taureau, une brebis et une truie, comme dans les *suovetaurilia*² des Romains, ou bien un porc, un bouc et un bélier ; d'autres combinaisons étaient encore possibles. La loi athénienne ordonnait que, lorsqu'on sacrifiait un bœuf à Athéna, la déesse Pandrosos reçût en même temps une brebis ; c'est ce qu'on appelait *ἐπίβοιον*³.

Les coutumes relatées plus haut s'appliquent toutes, dans leurs parties essentielles, aux sacrifices que l'empereur Julien appelle honorifiques, *θυσιαί τιμητήριαι*, et un ancien grammairien *ἀπλῶς θυόμενα*⁴, les distinguant ainsi des sacrifices intéressés, dont il sera question plus loin. Il ne s'agit jusqu'ici que de faire honneur aux dieux, en reconnaissance des bienfaits que l'on en a reçus ou pour en assurer la continuation. Ces sacrifices, sauf quelques exceptions, sont accompagnés de banquets, Des animaux sont immolés et une partie en est consacrée aux dieux. La communauté qui s'établit ainsi entre les dieux et les hommes sert à excuser ou à justifier le fait même de l'immolation⁵ ; car il ne faut pas rejeter légèrement la pensée exprimée par d'anciens écrivains que le meurtre d'un animal, s'il n'avait d'autre but que d'en manger la chair, et n'était pas relevé par l'idée d'une offrande à la divinité qui en agréait une part et abandonnait le reste aux hommes, n'était pas, pour les nations des temps reculés, une chose vraiment permise⁶. Ils n'ont pas tort non plus ceux qui croient qu'on ne se résolut que très tard à sacrifier les animaux qui venaient en aide à l'homme, en lui fournissant leur lait, leur laine et leur travail, comme les chèvres, les moutons et les bœufs, et que l'on commença par les porcs qui ne concouraient que par leur chair à la satisfaction de nos besoins⁷. Il était interdit, dans une haute antiquité, d'immoler les taureaux soumis au joug, qui avaient été les compagnons de travail de l'homme⁸, et même depuis, d'anciens usages témoignent que l'on ne s'affranchit pas sans scrupule de cette défense. Les Athéniens, aux fêtes des Bouphonies et des Diipolies, répandaient de l'orge et du froment sur l'autel, après quoi, l'on amenait la victime ; si elle mangeait le grain, devenu la propriété du Dieu, le prêtre, qui se tenait prêt, la frappait de sa hache pour la punir de ce sacrilège, et s'enfuyait en jetant son arme, qui était condamnée, par un simulacre de jugement, comme coupable de meurtre⁹. A une certaine solennité, où la coutume était de sacrifier des bœufs de travail, les habitants de Lindos, dans l'île de Rhodes, remplaçaient le recueillement religieux

¹ Hesychius. s. v. *δωδεκάδεις θυσιαί* ; Eustathe, p. 1306, 48 et 1676, 40.

² Aristophane, *Plutus*, v. 820 ; Pausanias, II, c. 11, § 7 ; Photius, p. 605, 13 ; *Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 811. Au contraire, d'après Istros, cité dans *l'Etymolog. Magn.*, s. v., on nommait *τριπλὴν τὴν ἐκ βοῶν, αἰγῶν, ὧν ἀρσένων πάντων τριετών*. Il ressort de là que ces particularités du culte n'étaient pas exactement connues, même des savants, soit parce qu'elles variaient, soit faute d'y attacher de l'importance.

³ Harpocrate, s. v. Il est à remarquer cependant que, dans quelques manuscrits, Pandora est remplacée par Pandrosos ; la même substitution existe dans Suidas et dans *l'Etymolog. Magn.*, p. 358, 13. Pandora doit être considérée comme un surnom de la Terre ; voy. Philostrate, *Vita Apollon.*, VI, c. 39, et Schoemann, *Opusc. acad.*, t. II, p. 295.

⁴ Julien, *Or.* V, 176 ; Schol. de *l'Iliade*, I, III, v. 310.

⁵ *Ἦγοῦντο γὰρ ὡσπερ συσσιτεῖσται τοῖς θεοῖς* dit le même scholiaste ; On lit aussi dans saint Paul, *Épître aux Corinthiens*, I, c. 10, v. 21 : *τραπέζης δαιμονίων μετέχειν*.

⁶ Platon, *les Lois*, VI, p. 782 C. ; Plutarque, *Quæst. conviv.*, VIII, c. 8, § 3 ; Porphyre, *de Abstin.*, II, c. 6 ; cf. Pausanias, VIII, c. 2, § 3.

⁷ Varron, *de Re rustica*, II, c. 4, 9 ; Ovide, *Métamorph.*, XV, v. 111 ; Porphyre, *de Abstin.*, I, c. 14, et III, c. 20, avec les remarques de Choer. On lit aussi dans Athénée, IX, c. 64, p. 401 : *οὐν οἶονεῖ θῶν εἰς θυσιᾶν ὑθετοῦντα*.

⁸ Ælien, *Var. Histor.*, V, c. 14 ; voy. aussi Ménage, dans ses Notes sur Diogène Laërte, VIII, c. 20 ; Jacobs, dans son édition de *l'Anthologie*, IX, p. 232 ; Lobeck, *Aglaophamus*, p. 677.

⁹ Pausanias, I, c. 28, 5 10 ; Ælien, *Var. Hist.*, VIII, c. 3.

prescrit d'ordinaire (εὐφημία) par des invectives et des imprécations contre le sacrificateur. Pour expliquer cet usage, dont le sens échappait, on invoquait une légende : Héraklès avait un jour enlevé à un paysan et tué l'un des bœufs avec lesquels il cultivait son champ. Gomme le paysan se répandait en malédictions, le dieu ne fit qu'en rire, et en souvenir de cette scène, fut introduit l'usage que nous venons de signaler¹. Il n'est pas bien difficile de démêler le sens de cette légende, non plus que de la coutume adoptée par les Athéniens ; l'une et l'autre tenaient à expliquer et à justifier la mort de la victime. Il est probable que des pratiques semblables étaient en vigueur en d'autres pays, notamment dans le cas où l'on immolait des bœufs associés au travail de l'homme, ce qui, d'ailleurs, fut longtemps une exception². Lorsqu'on expliquait le sacrifice des porcs à Déméter et celui des béliers à Dionysos par le dommage que les animaux causaient dans les moissons et dans les vignes, c'était là encore une tentative pour innocenter les meurtriers. On n'alléguait pas les mêmes excuses pour les victimes domestiques dont la chair n'était pas à l'usage de l'homme. Le choix était alors déterminé par quelque relation supposée entre la nature de ces animaux et les attributs des dieux, ainsi qu'on l'a vu pour les chevaux, les ânes et les chiens. Il est notoire que les chevaux, en particulier, représentaient symboliquement le dieu de la Mer et les divinités fluviales³. Du moment où l'on admettait que les sacrifices étaient une chose agréable aux dieux, il était naturel de leur offrir de préférence les animaux qui, par suite de quelque analogie, semblaient devoir trouver auprès d'eux plus de faveur. Il ne s'agit plus ici des sacrifices suivis de banquets, qui devaient en même temps donner satisfaction aux dieux et aux hommes ; les victimes étaient dévolues tant entières aux dieux. Les animaux qu'on leur consacrait comme leur étant particulièrement agréables étaient aussi ceux qu'on sacrifiait de préférence, soit qu'on les précipitât vivants au milieu des flots⁴, soit qu'on les brûlât, après les avoir immolés. D'ordinaire, dans les sacrifices honorifiques, les victimes étaient soumises entières à la crémation (ὀλόκαυστα, ὀλόκαυτα, ὀλοκαυτώματα), mais quelquefois aussi on se proposait un but accessoire : Il y avait par exemple des cérémonies destinées à l'assainissement et à la purification, dans lesquelles il était procédé différemment ; nous y reviendrons. D'un autre côté, la crémation intégrale s'appliquait même aux animaux susceptibles d'être servis dans les banquets des sacrifices, si quelque raison sérieuse ne permettait pas de partager avec les dieux. C'était en particulier le cas, lorsque l'hommage s'adressait aux divinités souterraines, qui, étrangères à la lumière et à la vie, ne pouvaient être les convives de l'homme. A elles seules appartenait l'animal que l'on immolait, l'existence à laquelle on mettait fin. C'est pour cette raison que le sang, réputé chez les anciens le siège de la vie⁵, était versé dans une fosse, pour s'écouler de là dans leur empire, après quoi le cadavre était coupé en morceaux et consumé sur l'autel, foyer du sacrifice, et les cendres étaient jetées dans la même fosse ou enfouies près de là⁶. On s'y prenait de la même manière dans les sacrifices funéraires, célébrés en l'honneur des héros ou de mânes moins illustres. Les ombres séjournant dans les

¹ Apollodore, II, c. 5, § 11, 10 ; Conon, *Narrat.*, c. 11 ; Philostrate, *Imagines*, II, c. 24 ; Lactance, *Institut. divin.*, I, c. 21, § 31.

² Ælien, *Var. Hist.*, V, c. 14, avec les notes de Périzonius ; Pausanias, IX, c. 12, § 1 ; Jacobs, dans ses notes sur l'*Anthologie*, II, 2, p. 232 ; Lobeck, *Aglaoph.*, p. 677.

³ Voy. Preller, *Mythol.*, t. I, p. 353.

⁴ Des taureaux étaient précipités aussi dans le lac formé par la source de Cyané, près de Syracuse.

⁵ On lit dans le *Lévitique*, c. 17, v. 11 : *Car la vie de la chair est dans le sang*. Voy. aussi Servius, *ad Æneidem*, IX, v. 348.

⁶ Voy. Muller, dans ses Notes sur les *Euménides* d'Æschyle, p. 180.

régions infernales se sentaient réparées, lorsqu'un élément de vie leur était envoyé d'en haut¹. Pour elles aussi, on versait le sang dans une fosse, on dépeçait l'animal, on le brûlait et on enfouissait ses cendres. Les mots en usage pour désigner ces opérations sont *ἐντέμνειν* et *ἐναγίζειν*, *έντομα* et *έγαγίσματα*². Des historiens mentionnent comme une singularité la façon dont les Sicyoniens sacrifiaient à Héraklès, qui d'un côté se rattache aux dieux de l'Olympe, de l'autre est compté parmi les héros habitants des régions inférieures. Une moitié de l'agneau immolé était traitée comme s'il s'agissait d'un sacrifice à un dieu, c'est-à-dire que les cuisses étaient consommées sur l'autel, et que l'on se nourrissait d'une partie des chairs ; le reste était réservé comme pour un sacrifice funèbre dont l'usage voulait que le héros seul profitât³.

Les sacrifices accomplis en vue d'un but déterminé, et que l'on peut appeler, par opposition aux sacrifices honorifiques, les sacrifices intéressés, étaient de trois espèces différentes : ceux qui étaient faits en vue d'obtenir la révélation de l'avenir, ceux qui accompagnaient les serments et les traités, enfin les sacrifices expiatoires et purificateurs. Les premiers étaient ceux dans lesquels le sacrificateur cherchait parmi les entrailles de la victime des pronostics sur l'issue probable d'une entreprise⁴ ; nous reviendrons plus loin sur ce mode d'observation appelé Hiéroskopie ; pour le moment, nous nous bornons à rappeler que les sacrifices de ce genre étaient fréquents surtout à la guerre, et que jamais un général ne livrait bataille sans s'être assuré, par cet examen, du succès de ses armes. On comprend facilement que, dans les sacrifices offerts au moment de l'action, et le plus souvent en grande hâte, on ne pouvait guère s'astreindre à suivre toutes les recommandations, tant pour le dépècement et la crémation des victimes que pour les libations et tous les rites applicables aux sacrifices honorifiques, suivis de banquets. Le temps manquait en face de l'ennemi. On s'élançait au combat dès que les signes avaient été reconnus favorables ; la cérémonie n'avait pas d'autre but. Les animaux égorgés servaient ensuite à la nourriture des troupes, mais il eut été difficile d'organiser ce qu'on appelait proprement le repas des sacrifices⁵.

Pour les sacrifices destinés à consacrer la sainteté des serments, on y recourait soit dans les affaires de la vie privée et les actions judiciaires, soit à l'occasion des traités publics. A Thuri, par exemple, la forme légale pour la cession de la propriété immobilière était que le vendeur et l'acheteur sacrifiasse à Apollon, que l'on y adorait sous le surnom d'*ἐπικώμμιος*, c'est-à-dire protecteur des *κώμμι*, et prêtassent serment devant le magistrat assisté de trois voisins, le premier qu'il vendait loyalement, le second qu'il achetait de même. Le sacrifice consistait uniquement en gâteaux pour les contrats de peu d'importance ; il est vraisemblable qu'il y avait aussi effusion de sang, lorsque les transactions étaient considérables. Sans doute, partant de cette idée que les divinités étaient surtout présentes dans les sacrifices, on ne songeait d'abord qu'à les prendre à témoin

¹ Lucien, *de Lictu*, c. 9, et *Contemplantes*, c. 22.

² On applique cependant quelquefois l'expression *θύειν* à ces sacrifices ; voy. Ross, *das Theseion*, p. 20. Dans Pindare (*Olymp.*, I, v. 146), le sacrifice annuel d'un bélier, que l'on avait coutume de faire à Elis en l'honneur de Pélops, est appelé *αιμακουρία* ; voy. Pausanias, V, c. 13, § 2.

³ Pausanias, II, c. 10, § 1 ; cf. Hérodote, II, c. 44.

⁴ Dans Macrobe (*Saturnales*, III, c. 5), le genre de sacrifice *in quo voluntas dei per exta disquiritur* est opposé à tous les autres. Les grammairiens grecs établissent que, pour les sacrifices destinés à interroger les dieux, on emploie le moyen *θύεσθαι*, à la place de l'actif, ce qui s'explique facilement ; mais la même observation peut s'appliquer à tous les autres sacrifices accomplis pour un but déterminé ; voy. Haase dans son édition de *de Republ. Lacedæm.*, p. 312.

⁵ Théophraste, dans Stobée, *Florileg.*, 44, n. 22, p. 202, éd. Gaisford.

du serment prêté, et même pour les traités publics, pour les armistices, pour la conclusion de la paix et des alliances, il suffisait rigoureusement d'accompagner le serment de libations, d'où est venu que les mots *οπονδαι* et *οπένδεσθαι* ont été appliqués à la conclusion des traités ; mais il est certain que des sacrifices plus coûteux pouvaient trouver place dans ces circonstances, et qu'il en était ainsi même à l'occasion de serments privés. Lorsque Démarate adjure sa mère de lui révéler quel est son père, il sacrifie un bœuf et la fait jurer, en lui mettant dans la main une partie des entrailles¹. Quelque chose d'analogue se passait pour les serments judiciaires, dans les cas solennels. On égorgeait généralement un taureau, un bouc et un bélier ; celui qui prêtait serment touchait les cadavres, avec la main, sans doute aussi avec le pied, et jurait dans cette posture². Il arriva quelquefois aussi, lors de la conclusion des traités publics, que les parties contractantes plongeaient leurs mains ou leurs armes dans le sang des victimes³. Dans ces serments solennels, le but n'était pas seulement d'appeler à soi les dieux et de les prendre à témoin ; l'immolation avait un sens symbolique : les dieux étaient suppliés, si celui qui les invoquait manquait à la parole donnée, de le faire mourir, comme on avait fait mourir la victime⁴. La malédiction qui devait poursuivre le parjure était représentée figurément dans le sacrifice ; aussi, aucune partie de l'animal n'était-elle séparée du reste, ni pour être brûlée sur l'autel, à l'usage des dieux, ni pour être consommée par les hommes. Le tout était mis de côté, puis enfoui dans le sol ou jeté à la mer⁵. Par la même raison, on faisait servir à ces sacrifices toute espèce d'animaux, propres ou non à l'alimentation. D'après la fable, Tyndare immola un cheval et l'enterra, lorsqu'il demanda aux prétendants d'Hélène de s'engager par serment à défendre le gendre qu'il aurait choisi⁶. A l'occasion du traité conclu entre les Grecs, commandés par Cléarchos, et les Perses, placés sous les ordres d'Arriæos, on adjoignit un loup aux victimes ordinaires, taureau, bouc et bélier⁷.

Il y avait analogie entre ces sacrifices, que l'on peut appeler sacramentaux, et les sacrifices expiatoires, en ce sens que les derniers avaient aussi une signification symbolique. Les souillures et les fautes qui avaient attiré aux hommes le courroux des dieux étaient rejetées sur la tête de la victime. On ne touchait pas non plus à ses restes ; si on ne les enfouissait pas, on les jetait dans la mer ou dans une fosse où le regard ne pouvait les atteindre⁸. Autre ressemblance encore : on faisait servir aux sacrifices expiatoires les animaux que l'on n'avait pas coutume de manger, en particulier les chiens. Toutes les fois même qu'il est question, chez les Grecs, de chiens immolés, il est permis d'en inférer qu'il s'agit d'expiation ou de purification, et effectivement, en présence de la redoutable Hécate, à qui surtout ces sacrifices s'adressaient, on devait toujours se sentir quelque chose à expier. Le sacrifice de ce genre offert à Ilithye, dans Argos, dont

¹ Hérodote, VI, c. 68.

² Démosthène, c. *Aristogiton*, § 68, p. 642. Cf. Æschine, *de falsa Legatione*, § 87, p. 264. On lit dans Antiphon, *de cæde Herodis*, p. 710 : *ἀπόμνηνοι τῶν σφαγίων* et dans Lycurgue, c. *Léocrate*, § 20 : *λαβόντες τὰ ἱερά*. Voy. aussi les notes de Mætzner sur ce passage.

³ Xénophon, *Anabasis*, II, c. 2, § 9 ; Æschyle, *Septem c. Thebas*, v. 43.

⁴ Eustathe, *ad Iliadem*, III, v. 273, p. 414, 43 ; à quoi il faut ajouter ce que l'on raconte des serments qui accompagnaient les sacrifices chez les Molosses ; Diogenianus, *Proverb.*, cent. III, 60 ; Zénobius, cent. II, 83 ; Suidas s. v. *βοῦς ὁ Μολόπτων*. Des formules semblables étaient en usage aussi chez les Romains ; voy. Tite-Live, I, c. 24, 8.

⁵ Voy. Eustathe, *ad Iliadem*, III, v. 310, et les Scholies sur le même passage ; Pausanias, I, V, c. 24, § 10.

⁶ Pausanias, III, c. 20, § 9.

⁷ Xénophon, *Anabasis*, II, c. 2, § 9.

⁸ Hippocrate, *de morbo sacro*, p. 16 et suiv., éd. Diez ; voy. aussi Pausanias, II, c. 31, § 8.

il a été parlé plus haut, peut être considéré comme une purification à la suite des relevailles, et les chiens que les éphèbes de Sparte immolaient en l'honneur d'Arès, avaient aussi un caractère purificateur¹, bien que d'autres interprétations aient été tentées plus tard, quand la véritable était perdue. De nombreux exemples, empruntés à l'histoire moderne aussi bien qu'à l'histoire ancienne, montrent assez comment le sens des usages traditionnels s'obscurcit, en traversant les âges, pour que personne ne s'étonne de ces altérations.

Nous ne devons pas non plus être surpris que les sacrifices humains, qui nous restent à considérer, aient donné lieu à des explications confuses ou fausses, tant de la part des anciens eux-mêmes que de celle des critiques modernes. Il est certain que les sacrifices humains n'ont pas seulement été en pratique chez les Grecs dans les temps les plus reculés, et que l'on en trouve des exemples isolés dans les siècles qui ont suivi² ; mais il n'est pas moins sûr que les Grecs n'ont jamais été des anthropophages, et l'on a eu tort de dire que certains de leurs cultes trahissaient des idées à ce point bestiales qu'ils croyaient, en accomplissant des sacrifices humains, offrir à leur dieux une véritable pâture³. On peut affirmer, je crois, d'une manière générale, ainsi que nous l'avons déjà vu au commencement de ce chapitre, que les sacrifices, sanglants ou non, n'ont jamais été servis aux divinités grecques comme de véritables repas, non plus qu'au Jéhovah des Juifs. Sans aucun doute, les dieux devaient avoir moins de goût encore pour la chair humaine que pour celle des chiens, des ânes, des loups ou des chevaux. Dionysos est appelé *ταυροφάγος*⁴, mais le poète qui le qualifie ainsi ne prenait certainement pas ce surnom dans le sens littéral ; il voulait dire que des taureaux étaient immolés en l'honneur du Dieu et consommés dans les repas qui suivaient les sacrifices. De même, les épithètes de *ταυροκτόνος* et de *κυνοσφαγής*, attribuées l'une à Cybèle, l'autre à Hécate⁵, ne signifiaient pas, sans contredit, que ces déesses égorgeassent et dévorassent elles-mêmes des taureaux ou des chiens ; les hommes leur en épargnaient la peine. Dionysos était adoré aussi sous le vocable de *ὠμηστής* ou *ὠμάδιος* ; ce surnom prouve uniquement que, dans certaines fêtes, la chair des victimes n'était pas, comme d'ordinaire, rôtie ou bouillie, et que, suivant un ancien usage, elle devait être mangée crue. Si des sacrifices humains étaient offerts à ce dieu, ce qui, d'ailleurs, rie saurait être mis en doute⁶, on ne peut conclure des surnoms qui précèdent que les sacrificateurs aient touché à la chair des victimes, ni que les Grecs se soient fait de Dionysos l'idée d'un mangeur d'hommes. Il n'existe aucune raison de penser que les sacrifices humains fussent accomplis dans des conditions essentiellement différentes de celles des autres. C'étaient aussi des sacrifices expiatoires, dans lesquels rien n'autorise à supposer que les

¹ Plutarque, à propos de ces chiens (*Quæst. rom.*, n° 111), emploie le mot *ἐντέμνειν*.

² Plusieurs des exemples cités à ce sujet reposent sur un simple malentendu, en particulier ce que racontent Clément d'Alexandrie (*Protreptica*, c. 3, § 42, p. 36 éd. Potter) et Eusèbe (*Præpar. evangel.*, IV, c. 16) sur les trois cents victimes sacrifiées par le messénien Aristodème. Il s'agissait en réalité d'un sacrifice d'actions de grâces, répété trois fois, à l'occasion d'une victoire dans laquelle cent hommes de l'armée ennemie avaient été tués ; voy. Pausanias, IV, c. 19, § 3.

³ Voy. Hermann, *Götterdienstl. Alterth.*, § 27. Sur les traces de sacrifices humains accomplis chez les Juifs, à qui l'idée de la mort expiatoire n'était nullement étrangère, voy. Duncker, *Alterth. Geschichte*, t. I, p. 170. On peut aussi consulter, sur les Hindous, Lassen, *Indische Alterth.*, t. I, p. 747, et Weber, dans la *Zeitschrift des Morgenl. Gesch.*, t. XVIII, p. 26-9.

⁴ Sophocle, dans un fragment de la tragédie de *Tyro*, cité par le Schol. d'Aristophane (*les Grenouilles*, v. 360) ; cf. Suidas, s. v. et *Etymolog. Magn.*, p. 747, 49.

⁵ Lycophron, *Cassandra*, v. 77 et 1069.

⁶ Voy, les preuves, à l'appui dans Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 444, et dans Preller, *Mythologie*, t. I, p. 542.

sacrificateurs s'appropriassent tout ou partie de la victime, ni qu'ils se représentassent la divinité prélevant pour son compte les prémices de pareilles offrandes. Les légendes relatives à ce sujet décrivent assez clairement les sacrifices humains offerts à Zeus Laphystios d'Orchomène, comme des sacrifices expiatoires¹, et, d'après les récits mythologiques qui nous ont transmis le souvenir d'e victimes humaines immolées aux dieux, telles que les filles d'Erechthée, Léon d'Athènes, Iphigénie à Aulis, Ménœcée à Thèbes, et d'autres encore, ces sacrifices, sans exception, sont des moyens de regagner la faveur des dieux, de réparer des crimes ou de détourner un danger menaçant. Ce sont donc bien des sacrifices expiatoires, non des sacrifices honorifiques. — Il est certain qu'au temps de Pausanias, c'est-à-dire dans le second siècle de notre ère ; des créatures humaines étaient encore immolées à Zeus Lycéen². Cette fête paraît avoir été périodique ; peut-être revenait-elle tous les neuf ans. L'expiation était accomplie sur le sommet de la montagne, dans une obscurité mystérieuse ; étaient seuls présents les prêtres avec leurs auxiliaires. Aucune donnée certaine, touchant ce qui se passait, ne transpirait au dehors. On peut cependant soupçonner que l'on égorgait, en même temps que les victimes humaines, différentes espèces d'animaux, et il paraît que celui des sacrificateurs que le sort avait désigné pour répandre le sang de ses semblables, était forcé de quitter le pays durant un laps de temps déterminé, neuf ans sans doute³.

Dans le peuple, on se racontait que tout homme ayant mangé de la chair humaine était changé en loup, et que les victimaires qui goûtaient les membres dépecés de la victime n'échappaient pas au même sort. Ils erraient, disait-on, neuf années sous cette forme, après quoi, ils reprenaient leur premier aspect, pourvu qu'ils se fussent abstenus de cette abominable nourriture⁴. Le loup est le symbole du meurtrier fugitif⁵, et bien que le sacrifice fût jugé nécessaire et commandé par les dieux, cette circonstance atténuante n'empêchait pas qu'il n'y eût un meurtre commis. Ce meurtre devait être expié par un exil temporaire. Les fautes dû peuple avaient mérité la mort ; le dieu voulait bien qu'un seul pérît pour tous ; mais celui qui versait le sang de la victime expiatoire ne devait pas moins être puni comme homicide. Le crime pieux qu'il avait commis criait aussi vengeance ; le meurtrier devait errer comme un loup. Nous avons vu plus haut quelque chose de semblable à propos du bœuf immolé dans les Diipolies. Un usage pratiqué, dit-on, dans l'île de Ténédos offrait plus d'analogie encore avec la légende de Zeus Lycéen. La plus belle vache était mise à part et consacrée au service de Dionysos ; lorsqu'elle avait mis bas, elle était soignée comme une femme en couche. On chaussait son veau de cothurnes et on l'immolait, mais le prêtre qui l'avait frappé était poursuivi à coups de pierres, et forcé de se sauver jusqu'au rivage⁶. Il est visible que, à l'origine, on sacrifiait une créature humaine,

¹ Voy. O. Muller, *Orchomenos*, p. 156 (161) ; Bæhr et Stein, dans leurs Notes sur Hérodote, VII, c. 197. On ne voit pas clairement quelle idée doit être attachée à l'épithète *λαφύστιος* qui a proprement le sens d'engloutisseur. Overbeck, dans les *Abhandl. der Sæchs. Gesellschaft der Wissench.*, t. IV, p. 41, y voit une allusion à l'absorption des nuages et de l'humidité ; on peut aussi penser aux canaux de décharge dans lesquels s'écoulait le trop plein du lac Copais.

² Pausanias, VIII, c. 38, § 7. Il résulte de plusieurs témoignages et entre autres d'un passage de la *Cité de Dieu* (XVIII, c. 17), dans lequel saint Augustin cite pour garant Varron, que l'on choisissait pour victimes de jeunes enfants. Voy. aussi Kettner, *Varron. Studien*, p. 711.

³ De ce que dit Pline (*Hist. natur.*, VIII, c. 22, p. 516 éd. Gronovius), on peut conclure que le sort ne décidait qu'entre les membres d'une même famille (*ex Antæi* ou *Anthi cujusdam gente*).

⁴ Platon, *de Republ.*, VIII, p. 565 D ; Pausanias, VIII, c. 2, § 6.

⁵ Voy. Ulrichs, *Reisen und Forsch. M Griechenl.*, p. 62. O. Jahn, *ueber Lykoreus*, dans les *Berichten der Sæchs. Gesellsch. der Wissensch.*, 1847, p. 423.

⁶ Ælien, *de nat. Animal*, XII, c. 311 ; voy. aussi Welcker, *Gætterl.*, t. I, p. 444.

et que l'on substitua plus tard un veau à un enfant ; mais les soins donnés à la vache, les chaussures dont on parait le veau comme autrefois l'enfant, rappelaient encore l'ancien usage ; c'est pourquoi le sacrificateur devait s'enfuir, comme faisait jadis celui qui avait versé le sang humain. La coutume avait existé aussi dans la ville béotienne de Potniæ de sacrifier à Dionysos un jeune garçon, qui, avec le progrès du temps, fut remplacé par un chevreau¹. De semblables substitutions eurent lieu chez d'autres peuplades, de sorte que l'on peut affirmer avec confiance que, dans les temps historiques on ne recourait guère aux sacrifices humains que par exception, lorsque les circonstances réclamaient des moyens plus énergiques de désarmer la colère céleste. C'est ainsi que, du vivant d'Epiménide, un Athénien s'offrit en victime, pour acquitter la dette de sang qu'avait contractée la ville². Si, dans quelques pays, ces sacrifices existaient encore à l'état d'institution régulière, ils étaient tellement adoucis dans la pratique que leur nom avait cessé d'être exact. A Rhodes, par exemple, où dans une certaine fête un homme devait être sacrifié à Kronos, nom sous lequel il faut entendre le dieu phénicien Moloch, on choisissait un condamné qui, de toute façon, devait mourir ; encore avait-on soin de l'enivrer, de façon à lui épargner, autant que possible, les angoisses de la mort³. La seule différence entre ces sacrifices et les exécutions ordinaires était que la mort du coupable ne servait pas seulement à expier son crime, et qu'il faisait en même temps, vis-à-vis de la divinité, l'office de bouc émissaire, chargé de payer pour ses concitoyens. Il est vraisemblable aussi, bien que les témoignages fassent défaut sur ce point, que, en Arcadie, les adorateurs de Zeus Lykaios lui sacrifiaient plus volontiers des coupables que des innocents. Chez les Athéniens, pendant la fête des Thargélies, deux hommes étaient promenés dans la ville, à coups de baguettes de figuier et de scilles marines, avec accompagnement de prières et de chants expiatoires, jusqu'au lieu où ils étaient mis à mort. On brûlait leurs cadavres et on jetait leurs cendres à la mer, mais un ancien témoin déclare que l'on choisissait, à cet effet, des hommes perdus de crimes ou du moins à ce point dépravés qu'ils ne méritaient pas de vivre⁴. De même, à Leucade, par obéissance à la loi religieuse qui, pour détourner la colère d'Apollon (ἀποτροπῆς χάριν), ordonnait de précipiter tous les ans un homme dans la mer, le jour de la fête du Dieu, on choisissait un criminel, que l'on ne se croyait même pas tenu de mettre réellement à mort ; il suffisait qu'il fût lancé du haut du rocher, et, pour atténuer sa chute, on lui attachait des plumes, voire même des oiseaux. On poussait les précautions jusqu'à disposer en dessous du rocher des barques, afin de le recueillir et de le transporter, s'il était encore vivant, hors du pays⁵. Ces boucs émissaires étaient appelés περιψήματα, parce que, grâce à eux, les souillures de toute la population étaient lavées et comme balayées ; c'est aussi le mot dont se sert saint Paul⁶, comme synonyme de κάθαρμα. Ailleurs, les victimes expiatoires sont désignées sous le nom expressif de remèdes (φαρμακοί). Enfin, en beaucoup de contrées, où les sacrifices humains avaient été jadis en usage, il suffit plus tard que le sang

¹ Pausanias, IX, c. 8, § 2.

² Athénée, XIII, c. 78, p. 602.

³ Porphyre, *de Abstin.*, II, c. 54.

⁴ Tzetzés, *Chiliades*, V, v. 25 ; Schol. d'Aristophane, *les Chevaliers*, v. 1136. O. Müller (*Dorier*, t. I, p. 329, 326 de la première édition) est d'avis que les hommes n'étaient pas effectivement mis à mort, mais précipités du haut d'un rocher, au bas duquel ils étaient recueillis pour être conduits à la frontière, comme cela se passait à Leucade.

⁵ Strabon, X, c. 2, p. 452.

⁶ Saint Paul, *Épître aux Corinthiens*, I, c. 4, v. 13.

fût vergé, sans que la mort s'ensuivit¹. C'est ce qui arriva le plus souvent dans le culte de l'Artémis de Tauride, divinité certainement étrangère, qui se trouva identifiée avec l'Artémis grecque. L'exemple le plus connu de ces adoucissements est la Diamastigosis, à laquelle étaient soumis les jeunes garçons de Sparte, en l'honneur d'Artémis Orthia. Nous avons vu plus haut, il est vrai, que cette flagellation entraînait quelquefois la mort ; mais lorsque le Bomonikas payait la victoire de sa vie, il n'était pas considéré comme une victime expiatoire, chargée de réparer les iniquités de tout le peuple, c'était un héros à qui sa constance assurait la faveur des dieux et le respect des hommes. On le portait au tombeau couronné de lauriers, et un monument perpétuait sa mémoire².

Nous devons cependant signaler, avant de terminer ce chapitre, deux exemples de sacrifices humains, réellement accomplis ou du moins commandés par les dieux, durant les temps historiques. Avant la bataille de Salamine, au moment où Thémistocle offrait un sacrifice, trois soldats de l'armée persane furent amenés prisonniers. Le devin Euphrantidès les eut à peine aperçus qu'il vit une lumière s'élever sur l'autel, et qu'il entendit éternuer à droite, signe non équivoque des volontés célestes. Il supplia Thémistocle de sacrifier les captifs à Dionysos Omestès ; les Grecs pouvaient, à ce prix seulement, compter sur la victoire. Thémistocle fut frappé d'horreur, mais la foule qui l'entourait ne lui permit pas de laisser tomber les paroles du devin, et cet acte de barbarie dut s'accomplir³. On voit qu'il ne s'agit, en ce cas, que de l'aberration d'un visionnaire fanatique, par lequel la multitude se laissa égarer, à la veille d'une lutte inégale. Les choses ne se passèrent pas ainsi, lorsque Pélopidas, au moment de livrer la bataille de Leuctres, vit en songe les ombres de jeunes filles ensevelies dans le voisinage, dont on racontait que, longtemps auparavant, elles avaient été violées et tuées par des Spartiates. Leur père Skédasos, ne pouvant obtenir vengeance, s'était suicidé sur leur tombeau, en se répandant en imprécations contre Sparte⁴. Donc, ces infortunées, apparurent en rêve à Pélopidas, avec leur père, et lui promirent la victoire, s'il consent à immoler une jeune fille blonde sur leur tombeau. Pélopidas révéla ce prodige aux autres chefs et aux devins ; les uns lui conseillèrent de déférer à l'avertissement qu'il avait reçu ; les autres, et c'était le plus grand nombre, ne voulaient pas entendre parler d'un acte réprouvé parla nature et par les lois. Au milieu de la discussion, une pouliche blanche vint à passer en courant ; le devin Théocritos, moins fanatique qu'Euphrantidès, s'écria que c'était là la victime réclamée par les jeunes filles de Leuctres. La pouliche fut solennellement immolée sur leur tombeau, et l'on porta à la connaissance de l'armée le songe et le sens vrai du sacrifice. Ainsi fut atteint le but en vue duquel, très probablement, tout avait été combiné, puisque l'ardeur des soldats, surexcitée au moment de la bataille, fut couronnée par une brillante victoire des Thébains sur les Spartiates.

¹ Porphyre, *de Abstin.*, II, c. 27 ; Euripide, Iphigénie à Tauris, v. 145 et suiv. : ὀσίᾳς ἕκατι.

² Lucien, *de Gymnast.* c. 38 ; Schol. de Stace, *Thébaïde*, IV, v. 227.

³ Plutarque, *Thémistocle*, c. 13, et *Aristide*, c. 9. Le garant de Plutarque est Phantias d'Éresos. Il n'est pas question de cet événement dans Hérodote.

⁴ Plutarque, *Pélopidas*, c. 20-22. Agésilas, lorsqu'il se trouvait à Aulis, prêt à passer en Asie pour aller combattre les Perses, vit aussi, en souvenir sans doute du sacrifice d'Iphigénie accompli dans ces lieux, une apparition qui réclama de lui un sacrifice humain. Il eut le bon esprit de ne pas prendre cette exigence à la lettre et se contenta d'immoler une biche ; voy. Plutarque, *Agésilas*, c. 6.

CHAPITRE SEPTIÈME. — LA PRIÈRE.

On comprend sans peine que les sentiments de vénération, de reconnaissance ou de repentir, dont témoignent envers les dieux les offrandes et les sacrifices, aient dû s'exprimer aussi par des paroles et des invocations¹, que même ils aient pu se manifester sous cette seule forme, sans accompagnement de présents ou de cérémonies. Cette forme est ce que nous appelons prière ou oraison, mots qui, si l'on s'en tient à l'usage habituel du discours, sans remonter aux étymologies², répondent à peu près exactement au mot εὐχή, avec cette différence toutefois que le mot grec ne s'applique pas d'ordinaire aux prières dictées par la reconnaissance et, dans ce cas, est remplacé par ἐπαινος³.

La conscience d'avoir besoin partout et en toute circonstance de la protection divine avait donné aux Grecs l'habitude constante de la prière. Tous les hommes, dit Platon, pour peu qu'ils aient de sagesse, implorent la divinité, soir et matin, par des libations, par la fumée de l'encens et par la prière⁴. Il a été question, un peu plus haut, des libations et des invocations qui trouvaient place dans les repas, et déjà nous avons vu que les débats du sénat., des assemblées populaires et des tribunaux étaient toujours inaugurés par des prières.

Naturellement, les prières ne s'adressaient pas toujours aux mêmes dieux ; elles variaient suivant les circonstances qui inspiraient ces actes de dévotion et les dispositions de ceux qui les accomplissaient. Si la prière n'était pas dirigée vers un objet qui rentrât spécialement dans les attributions de telle ou telle divinité, on invoquait les dieux en général, comme le fait Démosthène, au début de son discours de la Couronne, ou bien on implorait Zeus, maître souverain des dieux et des hommes, en lui associant surtout ses enfants, Athéna et Apollon, qui représentaient la toute-puissance de leur père et étaient réputés les intermédiaires par excellence entre lui et la race humaine⁵. Celui qui voulait faire les choses régulièrement et sans rien omettre devait, au moins lorsqu'il appelait à son aide plusieurs dieux ou les dieux en général, commencer par Hestia⁶, à qui, suivant les témoignages, étaient dues aussi les premières et les dernières libations dans les festins, de même qu'elle recevait une part au commencement

¹ Pline, *Hist. natur.*, XXVIII, c. 2 : *Victimas caedi sine precatione non videtur referre aut deos recte consuli*. Cette règle était appliquée chez les Grecs, aussi bien que chez les Romains.

² Originellement le verbe εὐχέσθαι signifie d'une manière générale la confiance avec laquelle on affirme ce que l'on a intérêt à faire croire et s'applique spécialement, tantôt à une situation personnelle que l'on veut constater, comme dans ce vers de l'*Iliade* (IX, v. 161) : γενηή προγενέστερος εὐχομαι εἶναι, tantôt à des promesses pour lesquelles on réclame créance, quelquefois enfin à des prières que l'on tient à voir exaucer. Les mots εὐχολή et εὐχος qui en sont dérivés se rencontrent aussi dans cette triple acception. Au contraire εὐχή qui se trouve une seule fois dans Homère (*Odyssée*, X, v. 526), ne s'applique qu'aux invocations des puissances supérieures et aux vœux que l'on peut y joindre ; de là l'expression εὐχήν ἀποθύειν. Voy. Diphilus, dans Athénée, VII, c. 39.

³ Platon (*les Lois*, VII, p. 801) donne pour définition du mot εὐχαί ces mots παρά θεῶν αἰτήσεις. Ailleurs (p. 415 B), on lit : εὐχή, αἰτήσεις ἀνθρώποις ἀγαθῶν ἢ δοκούντων παρά θεῶν. Sur le mot ἐπαινος, voy. Aristophane, *Plutus*, v. 745 ; Xénophon, *Convivium*, c. 4, § 49, et *Cyropédie*, IV, c. 1 ; cf. Schœmann, dans ses Notes sur Isée, p. 207.

⁴ Platon, *Timée*, p. 27 C ; Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 389. Voy. aussi Arrien, *Dissert. Epict.*, III, c. 21, § 12.

⁵ Par exemple *Iliade*, II, v. 3 71 ; IV, v. 288 ; VII, v. 132 et XVI, v. 97 ; *Odyssée*, VII, v. 311 ; XVIII, v. 234, et XXIV, v. 375.

⁶ Euripide, fragm. de *Phaéton*, v. 35.

et à la fin des sacrifices¹. Mais ces usages n'étaient sans doute applicables qu'aux sacrifices et aux festins qui n'étaient pas consacrés à une divinité unique. L'expression proverbiale ἀφ' Ἑστίας ἀρχεσθαι a trait évidemment à ce privilège ; nous ne sommes pas toutefois en état de déterminer, d'une manière plus précise, dans quelles occasions et dans quelle mesure il s'exerçait². Un trait, qui marque bien la crainte religieuse des anciens, et que nous ne devons pas négliger, c'est que souvent, en appelant un dieu par son nom, ils se prémunissaient contre une méprise possible. Nous autres hommes, dit Platon³, nous ne savons rien touchant les dieux ni sur leur nature, ni sur les noms qu'eux-mêmes se donnent et qui sont cependant les véritables, d'où vient que l'on a coutume, en les priant, de confesser cette ignorance et d'ajouter : de quelque nom qu'il vous plaise d'être appelés. De même le chœur d'Agamemnon, dans Æschyle⁴ : Zeus, qui que tu sois, si ce nom t'agrée, c'est sous ce nom que je t'implore. Les hymnes orphiques, quelle que soit leur date relativement récente, témoignent, par les nombreuses épithètes qu'ils décernent aux dieux, le désir de définir leur essence à l'aide d'efforts répétés et en approchant de plus en plus de la vérité ; la variété même de leurs noms n'a pas en général d'autre origine.

Il était difficile que des règles certaines fussent posées à propos de prières prononcées suivant les circonstances et les dispositions mobiles de l'âme. Toutes les fois cependant que cela était possible, et en tout cas, pour les prières solennelles qui revenaient à époque fixe, on se croyait tenu d'observer les coutumes traditionnelles. On devait au moins se laver les mains⁵ et l'on s'aspergeait avec de l'eau lustrale, s'il s'en trouvait dans le voisinage. Souvent aussi on faisait des libations et on brûlait de l'encens, opérations pour lesquelles on avait soin de se mettre une couronne sur la tête. Si l'on invoquait les dieux du ciel, l'usage était d'élever les mains et de faire face à l'Orient. Ceux qui s'adressaient aux divinités marines étendaient les mains vers la mer ; on les abaissait vers le sol, lorsqu'il s'agissait d'implorer les divinités souterraines⁶. La prière était-elle faite dans un temple ou au pied d'un autel, on se tournait naturellement vers l'image du dieu. Pour les prières provoquées par des conjonctures soudaines, les suppliants portaient à la main, s'ils en pouvaient trouver, une *ικετηρία*, c'est-à-dire un bâton enveloppé de laine ou une branche avec son feuillage, le plus souvent une branche d'olivier⁷. Quelquefois aussi, ils s'agenouillaient et se jetaient le visage contre terre ou tenaient embrassés les pieds de la statue ; mais, en général, on priait debout. Souvent, on envoyait des baisers au dieu⁸, hommage que l'on exprimait par le mot *προσκυεῖν*, pris dans sa seule acception spéciale, car il s'appliquait le plus souvent à l'action de se prosterner et de baiser la terre. Ce que dit Apulée⁹ de ses contemporains, que

¹ Hymne homérique, in *Vestam*, XXIX, v. 4.

² Voy. la dissertation de Preuner, *die erste und letzte Stelle der Hestia*, Tubingue, 1862, où le sujet a été traité d'une manière approfondie.

³ Platon, *Cratyle*, p. 400 D ; voy. Schoemann, dans son introduction au *Prométhée* d'Æschyle, et Heindorf, dans son édition d'Horace, *Sat.*, II, 6, v. 20.

⁴ Æschyle, *Agamemnon*, v. 150, éd. Bothe.

⁵ Dans l'*Odyssée* (IV, v. 750), Pénélope est invitée à se laver avant de faire la prière et à revêtir des habits sans tache.

⁶ Homère, *Iliade*, I, v. 351 et IX, v. 568 ; Hymne à Apollon, v. 333 ; Virgile, *Ænéide*, V, v. 233 ; VIII, v. 68, et XII, v. 172 ; Pseudo-Aristote, *de Mundo*, c. 6 ; Schol. de l'*Iliade*, XIX, v. 568.

⁷ Voy. Hermann, *Gottesdienstl. Alterth.*, § 24, 14.

⁸ Voy. Boettiger, *Kunstmythol.*, t. I, p. 52.

⁹ Apulée, *Apologie*, p. 301, Altenburg, 1778.

les gens pieux passaient rarement devant un sanctuaire sans porter la main à la bouche, était déjà vrai avant lui. Théophraste cite aussi comme un des traits de l'homme superstitieux, de se jeter à genoux et de faire acte d'adoration, chaque fois qu'il passe devant une pierre couronnée ou enduite de myrrhe et signalée par là comme sacrée¹. Il y avait des sanctuaires où l'on observait, en priant, des usages très particuliers : dans l'île de Délos, par exemple, les marchands qui abordaient et demandaient au dieu de protéger leur trafic couraient, en se flagellant, autour de l'autel, et de là, se traînaient sur le dos, en s'aidant des mains, jusqu'à un olivier placé dans le voisinage, dont ils détachaient avec les dents un morceau d'écorce². On expliquait cette singularité par diverses légendes.

Pythagore recommande à ses disciples de prier à haute voix³ ; mais telle n'était pas l'habitude. Ajax, lorsqu'il se prépare à combattre Hector, invite les Grecs à prier en silence (εὐχασθαισιγή), pour que les Troyens ne les entendent pas⁴. La raison, en ce cas, est facile à comprendre, mais il y en a d'autres, bonnes ou mauvaises, qui expliquent comment, en général, on préférait prier à voix basse. Il n'était pas non plus sans exemple qu'on présentât aux dieux des prières écrites. On se servait pour cela de tablettes ou d'écriveaux que le suppliant déposait, revêtus de son sceau, dans les plis des vêtements du dieu ou qu'il fixait sur ses genoux avec de la cire⁵. Un dialogue platonicien nous édifie sur l'idée que se faisaient de la prière les grands esprits de la Grèce. Socrate y propose ce modèle : Zeus, donne-nous les vrais biens, que nous les demandions ou que nous ne les demandions pas, et éloigne de nous les maux, quand même nous les demanderions⁶. Pour son compte, Socrate priait les dieux de lui envoyer ce qu'ils savaient lui être bon, parce qu'ils connaissent mieux que nous ce qui nous convient⁷. La conviction que l'homme ne doit pas seulement diriger ses prières vers les biens extérieurs ou remercier les dieux de les avoir obtenus, mais qu'il a besoin aussi de leur assistance pour devenir plus sage et meilleur, est souvent exprimée chez les philosophes grecs⁸, bien que parfois, à vrai dire, des sentiments contraires se fassent jour. Comme il n'existait pas de religion officielle et généralement reconnue, mais seulement des opinions diverses et variables, chacun se plaçait, pour prier, au point de vue de ses croyances, et il n'est que trop certain que le niveau de ces croyances était en moyenne fort peu élevé.

Les invocations et les prières qui accompagnaient les actes du culte étaient nombreuses et très variées, surtout dans les cérémonies publiques qui s'accomplissaient en présence d'assemblées populeuses. La forme la plus simple était, dans les sacrifices, l'όλολυγμός ou όλολυγή, sorte de lamentations que les femmes, en particulier, faisaient entendre sous le coup d'émotions violentes, en s'interrompant par de courtes oraisons que leur inspiraient les circonstances⁹. Des invocations plus longues et chantées étaient désignées par le mot général

¹ Théophraste, *Caractères*, c. 16 ; voy. aussi les remarques de Casaubon, p. 147, éd. Ast.

² Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 321, avec les remarques de Spanheim ; Hesychius, aux mots Δήλου κακός βωμός ; cf. Meineke, dans le *Philologus*, t. XV, p. 539.

³ Clément d'Alexandrie, *Stromata*, IV, c. 26, p. 641, éd. Poher.

⁴ Homère, *Iliade*, VII, v. 193.

⁵ Voy. Ruperti, dans son édition de Juvénal, *Sat.*, IX, v. 139.

⁶ Platon, *Alcibiade*, II, p. 143 A.

⁷ Xénophon, *Memorab.*, I, c. 3.

⁸ Voy. Schœmann ; dans ses Notes sur le *de Natura Deorum* de Cicéron, III, c. 36.

⁹ Hesychius, s. v. ; Scholiaste de Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 258, avec les remarques de Spanheim ; voy. aussi Boettiger, *Kunstmyth.*, t. I, p. 49.

d'ὑμνοί, quoique cette dénomination s'applique plus spécialement aux chants que des chœurs en permanence récitaient avec accompagnement de cithares¹. D'autres noms encore servaient à distinguer tantôt les différentes formes lyriques, tantôt les divinités auxquelles on les adressait, quelquefois aussi le mode de débit qui leur était propre. Toutefois, les limites de ces divers genres n'étaient pas nettement déterminées et nous ne pouvons pas toujours nous en faire des idées claires et certaines. Le mot νόμος exprime des mélodies chantées au son de la cithare ou de la flûte, et formant un cadre dans lequel il était loisible de faire entrer des textes appropriés². Le Dithyrambe appartenait en propre au culte dionysiaque ; les rythmes en étaient plus libres, et avaient une allure entraînante ; qui souvent même respirait l'enthousiasme. Arion l'assouplit aux règles de l'art et l'adapta aux chœurs cycliques dont les nombreux exécutants se mouvaient autour d'un autel ou d'un emplacement consacré. Προσόδιον est le nom général d'un chant que l'on entonnait en se rendant processionnellement au temple ou à l'autel ; et qui d'ordinaire était composé sur un rythme répondant aux mouvements d'une marche cadencée et appelé de là προσοδικός ou πομπευτήριος³. Durant le sacrifice, au moment où s'accomplissaient les libations (σπονδαί), on faisait entendre un chant soutenu par le son des flûtes, et dont le rythme empruntait à cette circonstance le nom de σπονδιακός⁴. Quelquefois les chants étaient accompagnés de danses mimiques, en rapport avec les paroles, et ils étaient alors appelés ὑπόρχημα⁵. Les Pæans étaient, à l'origine, des chants destinés à obtenir d'Apollon et d'Artémis la fin des maux dont on souffrait, ou à les remercier des bienfaits que l'on en avait reçus. Plus tard, le sens de ce mot se généralisa, et il comprit les invocations adressées à d'autres dieux, de sorte qu'il est difficile de reconnaître la limite au delà de laquelle il cessé d'être applicable⁶. Un Pæan était entonné par les chefs d'armée, avant la bataille, et toutes les troupes se mettaient à l'unisson, en s'ébranlant pour marcher à l'ennemi⁷. On chantait aussi un Pæan accompagné de libations, à la suite d'une prière prononcée par le héraut, lorsque la flotte quittait le port⁸. Des Pæans annonçaient, dans les festins, le moment où l'on cessait de manger et à partir duquel, après les libations d'usage, les convives se mettaient à boire⁹. Enfin des Pæans étaient chantés dans les noces et dans les funérailles solennelles¹⁰. En dehors de ces dénominations, nous trouvons encore un grand nombre de compositions lyriques, dédiées à telle ou telle divinité : les οὔπιγγοί, dans lesquels on célébrait Artémis, et qui paraissent avoir emprunté leur nom à l'un des surnoms de la déesse, Οὔπις¹¹ ; les ἴουλοι, adressés durant la moisson à Déméter, la dispensatrice des gerbes coupées à pleine faucille (οὔλοι) et le chant d'ἥλιος (ὠδή φιληλιάς), que l'on récitait, par un temps sombre et pluvieux, pour inviter cet astre à reparaître (ἔξεχ' ὦ φίλ' ἥλιε, etc.¹²). Mais ces chants divers

¹ Proclus, dans la *Bibliothèque* de Photius, p. 985, éd. Hoeschel.

² Voy. Bode, *Geschichte der Hellen. Poesie*, t. II, p. 194.

³ Scholiaste d'Héphestion, p. 82, 30, éd. de Pauw. Προσόδιον est une leçon incorrecte pour προσοδιον.

⁴ Scholiaste d'Héphestion, p. 82, 4. Ce chant était appelé aussi ἐπιβώμιον, d'après Pollux, IV, 79.

⁵ Athénée, I, c. 27, p. 15, et XIV, c. 30, p. 631. Voy. aussi O. Muller, *die Dorier*, t. I, p. 355 (351), et Hœck, *Kreta*, t. III, p. 356.

⁶ O. Muller, *ibid.*, p. 300 (298) et 354 (350).

⁷ Xénophon, *Hellen.*, II, c. 4 ; Plutarque, *Lycurgue*, c. 22.

⁸ Thucydide, VI, c. 31

⁹ Voy. Becker, *Chariklès*, t. II, p. 263.

¹⁰ Aristophane, *Thesmophor.*, v. 1035 ; Euripide, *Alceste*, v. 311-6.

¹¹ Pollux, I, 38 ; voy. aussi O. Muller, *die Dorier*, I, p. 373 (369).

¹² Athénée, XIV, c. 10, p. 619 ; Tzetzés, *ad Lycephrontem*, v. 23 ; Pollux, IX, 123.

appartiennent moins à la classe des hymnes liturgiques qu'à celle des poésies populaires que chacun chantait à l'occasion.

Nous ne sommes pas plus en mesure de donner des indications précises sur le contenu que sur la forme extérieure de ces compositions, dont aucune ne nous est parvenue complète. Celles qui, ainsi que les chœurs, étaient destinées à exprimer et à répandre les pensées communes de la multitude en liesse devaient nécessairement se proposer de faire connaître le mieux possible le Dieu de qui l'on célébrait la fête, et pour cela, de mettre en relief ses attributions et ses faits et gestes, non pas seulement d'une manière générale, mais en entrant dans tous les détails ; c'est aussi l'idée que nous en donne le peu qui en reste. L'auteur devait donc insister sur les légendes mythologiques, qu'il choisissait d'ailleurs suivant ses convenances, se donnant pour tâche de récréer et de charmer ses auditeurs plus encore que d'éveiller en eux des sentiments de piété, et appelant à son aide les ressources de la poésie et de la musique, de manière à faire surtout d'une solennité religieuse une jouissance des yeux et des oreilles. Nous ne pouvons rien dire de plus précis sur un genre de poésie dont nous ne possédons que des fragments épars. Les hymnes homériques, qui étaient des pièces de concours destinées à rehausser l'éclat des cérémonies religieuses beaucoup plus que des chants liturgiques, ne nous sont d'aucun secours¹. Il était d'usage, en effet, de joindre aux solennités du culte des combats gymniques et des concours qui, sans avoir avec ces fêtes de rapports directs, étaient supposés agréables aux dieux. Pour des raisons trop évidentes, il ne peut davantage être question ni des hymnes orphiques ni des hymnes de Callimaque². Le seul hymne vraiment religieux qui nous ait été intégralement conservé est celui que Cléanthe a consacré à Zeus ; encore ne pouvons-nous le prendre comme matière à discussion, attendu que c'est une œuvre philosophique, composée à loisir et destinée à servir de modèle, non un chant qui ait pu réellement avoir place dans les cérémonies du culte. Parmi les chants liturgiques, il dut nécessairement s'en trouver qui, se dégagant des fables mythologiques³ et de leurs traditions peu édifiantes, tendaient à élever les âmes et à les unir dans un même sentiment de respect, par l'éloge des dieux, par le récit de leurs bienfaits et par de nobles pensées. D'admirables chœurs des poètes tragiques, en particulier d'Æschyle, autorisent cette conjecture : témoin ces paroles que l'auteur de l'*Agamemnon* met dans la bouche des vieillards : Zeus, qui que tu sois, si ce nom t'agrée, c'est sous ce nom que je t'implore. J'ai beau réfléchir, et chercher de tous côtés, il n'est qu'un dieu qui puisse soulager l'homme du fardeau des vaines inquiétudes, c'est Zeus⁴. De tels chants, empreints d'un sentiment si vrai et si intime, ne pouvaient être exclusivement renfermés dans le théâtre ; on devait en entendre de semblables dans les temples et au pied des autels. En lisant ce fragment de Terpendre⁵ : Ô Zeus, maître tout-puissant, toi qui gouvernes le monde, que ce

¹ Ce caractère est facile à reconnaître au moins dans une partie des hymnes homériques ; voy. *Hymne à Vénus*, v. 19 ; *Hymne à la Lune*, v. 18, *Hymne au Soleil*, v. 18.

² L'hypothèse de Bernhardt (*Griech. Litteratur*, t. II, 2 p. 636), que les hymnes de Callimaque auraient été composés pour les besoins du culte hellénique en Égypte, me paraît complètement inadmissible. Sur l'utilité que pouvaient offrir les hymnes orphiques, pour les conjurations théurgiques, voy. plus bas, chap. XII.

³ Deux vers interpolés au début de la *Théogonie* d'Hésiode (v. 65-67) signalent *νόμους καὶ ἠθεα κεδνά ἀθανάτων*, comme des sujets chers aux Muses il en est cependant fort peu parlé dans la *Théogonie* elle-même.

⁴ Eschyle, *Agamemnon*, v. 150 et suiv., éd. Bothe.

⁵ Terpendre, cité par Clément d'Alexandrie, *Stromata*, VI, c. 2, p. 784, éd. Potter.

chant te soit consacré, il est bien permis de conjecturer que la suite répondait au début, et la perte de ces chants religieux est d'autant plus regrettable pour nous.

CHAPITRE HUITIÈME. — LES MALÉDICTIONS.

Les malédictions et les imprécations sont encore, dans leur genre, des invocations à la divinité. Parmi les mots qui expriment cette idée, *ἀρά, κατάρα, ἐπάρα*, le premier, dont le sens est le plus général, sert aussi à désigner les prières, de même que le verbe *ἀράσθαι*, d'où vient que le prêtre, à qui incombe surtout l'obligation de prier, est appelé *ἀρητήρ*¹ ; c'est qu'en effet la malédiction est un appel à la divinité chargée de punir l'injustice. Celui qui a été victime de la violence et qui est incapable par lui-même d'en obtenir réparation se tourne vers les dieux pour leur remettre le soin de sa vengeance, et il doit compter que ses vœux seront entendus, s'ils sont fondés sur la loi morale. Tous les dieux peuvent prendre en main la cause qui leur est confiée, mais c'est surtout aux Erinyes qu'est dévolue cette attribution. Aussi sont-elles, par excellence, les divinités des malédictions, et portent-elles le nom même d'*Ἄραι*².

Les malédictions et les imprécations ne se produisaient pas seulement dans la vie privée ; elles étaient aussi publiquement prononcées, au nom de l'État, contre les violateurs des lois auxquelles on tentait de donner par là une sanction plus puissante. Chez les Athéniens, un ancien usage voulait que les hommes coupables de lèse-humanité fussent voués à la colère divine ; il paraît même que dans des cas moins graves, les prêtres de Zeus appartenant à la *gens Βουζυγία*³ mêlaient, en certaines occasions, à leurs prières des imprécations contre les malveillants qui refusaient de montrer son chemin à un homme égaré ou de donner du feu à qui n'en avait pas, contre ceux qui corrompaient les eaux, qui tuaient un bœuf de travail, ou qui laissaient un mort gisant sur terre, sans l'ensevelir⁴. D'après une disposition de Solon, l'archonte, probablement à son entrée en charge, maudissait, sous peine d'une amende de cent drachmes⁵, les violateurs de la loi qui interdisait l'exportation des produits indigènes autres que l'huile. Dans la prière que devait faire le héraut, au moment où l'assemblée du peuple entrait en séance, il y avait place aussi pour des imprécations contre les traîtres et les ennemis de la patrie, parmi lesquels, depuis la seconde guerre médique, on continua, jusqu'au temps où florissait Isocrate ; de spécifier les dissidents qui avaient pris parti pour les Perses⁶. — Des exemples semblables nous sont fournis aussi par d'autres États. A Sparte, le possesseur d'un fonds de terre cultivé par des Hilotes, qui exigeait d'eux une redevance supérieure à celle qu'autorisaient les anciennes conventions, encourait la malédiction publique, comme aussi les citoyens qui empêchaient les rois en campagne de conduire leurs soldats où bon leur semblait. Des inscriptions de Téos contiennent des imprécations contre ceux qui n'obéissaient pas à l'autorité représentée par les *Æsymnètes*, et contre les *Æsymnètes* qui avaient appliqué injustement la peine de mort. D'après d'autres inscriptions, le même traitement était réservé aux

¹ Homère, *Iliade*, I, v. 11 et 94 ; V, v. 78.

² Æschyle, *Euménides*, v. 395.

³ Des prêtres de Zeus appartenant à cette gens sont mentionnés dans plusieurs inscriptions ; voy. *Corpus Inscript, græc.*, t. I, p. 473 ; *Ἐφημερ. ἀρχαιολ.*, 1862, p. 159 et 161 ; on pourrait citer d'autres exemples encore.

⁴ Diphilus, cité par Athénée, VI, c. 35, p. 238 ; Schol. de Sophocle, *Antigone*, v. 255 ; Cicéron, *de Officiis*, III, c. 13 ; S. Petit, *Leges atticæ*, p. 678 ; cf. Valckenaer, dans ses Notes sur Hérodote, VII, c. 231.

⁵ Plutarque, *Solon*, c. 24.

⁶ Voy. Schœmann, *de Comitibus Atheniensium*, p. 92 G ; cf. Isocrate, *Panégyr.*, c. 32, § 157.

violateurs des règlements institués dans certaines fêtes solennelles. La formule était celle-ci : Malheur à l'homme qui a fait telle chose, ou qui en a négligé telle autre, qu'ils soient maudits, lui et toute sa race¹.

Nous venons de voir la malédiction prononcée comme sanction des lois, au cas où elles seraient violées dans l'avenir. Elle pouvait l'être aussi, au nom de l'autorité publique, pour des crimes antérieurs, dont les auteurs échappaient à un autre châtement. Le mieux connu de ces exemples est emprunté à la vie d'Alcibiade, lorsqu'il fut, par contumace, déclaré coupable d'avoir violé les mystères, et prit la fuite, pour se dérober au châtement. Prêtres et prêtresses, la face tournée vers l'Occident, le vouèrent à la vengeance des dieux outragés, en agitant un drapeau rouge, emblème du sang qui devait être répandu. Seule Théano refusa de s'associer à cette proscription, disant qu'elle était prêtresse pour prier, non pour maudire². Quelquefois, on revenait sur les malédiction, et les prêtres recevaient mission de les rétracter ; c'est ce que nous prouve encore l'histoire d'Alcibiade³. Sans doute, ces actes réparateurs étaient accompagnés aussi de formalités solennelles ; mais, sur ce point, les informations nous manquent.

Afin de mettre les lieux consacrés, notamment les cimetières, à l'abri des violations et des dégradations, on élevait des colonnes sur lesquelles étaient gravées des inscriptions qui vouaient les profanateurs à la colère des dieux⁴. Souvent aussi, dans les testaments, des malédiction étaient prononcées contre ceux qui s'opposeraient aux volontés du testateur⁵. Enfin, il n'était pas sans exemple que l'on écrivît des imprécations contre ses ennemis ou ses adversaires sur des tablettes de plomb, que l'on déposait dans le tombeau d'un mort, chargé ainsi de les remettre aux divinités souterraines auxquelles on confiait le soin de sa vengeance⁶.

¹ *Corpus Inscript. græc.*, n° 3044, 3059 et 3562.

² Plutarque, *Alcibiade*, c. 22 ; *Lysias*, c. *Andocide*, § 51, p. 252.

³ Plutarque, *ibid.*, c. 33.

⁴ *Corpus Inscript. græc.*, n° 916, 989 et suiv. et 2826 ; cf. *N. Rhein. Museum*, t. XXI, p. 377.

⁵ Démosthène, *p. Phormion*, p. 960.

⁶ *Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 1186 ; voy. aussi Mencken, *de divis imprecatur. quas libris, tabulis et monum. addidere veteres*, dans ses *dissertat. litter.*, p. 21, et surtout Wachsmuth, dans le *N. Rhein. Museum*, t. XVIII. p. 560 et suiv.

CHAPITRE NEUVIÈME. — LES SERMENTS.

Considéré en lui-même, le serment n'est autre chose non plus qu'une invocation à la divinité prise à témoin et mise en demeure de punir le parjure¹. La crainte du châtement au devant duquel va le coupable est ce qui donne au serment la force obligatoire, exprimée par le mot grec ὄρκος² ; ce châtement est souvent énoncé tout au long dans la formule du serment. On jure par sa propre vie ou par celle de ses proches, c'est-à-dire qu'on en fait le sacrifice, au cas où l'on manquerait à sa parole³. On engage aussi comme enjeu quelque objet auquel on attache un grand prix et dont on fait le sacrifice, si l'on a menti. Ainsi le père jure par ses enfants, l'amant par sa maîtresse, l'ami par la tendresse qui le lie à son ami, l'hôte par le foyer, le sel et la table de son hôte, le prince par son sceptre, le guerrier par ses armes⁴ ; et comme le mot ὄρκος n'exprime, à proprement parler, que l'idée de contrainte, il en résulte qu'il est susceptible de s'appliquer aux objets par lesquels on se lie aussi bien qu'au serment lui-même. C'est ainsi qu'Archiloque appelle μέγας ὄρκος ; la table et le sel de son hôte et que le Styx est l'ὄρκος ; des dieux. On comprend facilement, d'après cela, que le mot ὄρκος désigne également, par analogie, le dieu vengeur éventuel du parjure, qui donne force au serment⁵, et que les poètes aient imaginé un démon particulier, appelé encore du même nom d'ὄρκος, à qui l'on s'enchaîne, pour ainsi dire, en jurant, et dont on accepte d'avance la condamnation. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, cet Horkos ou dieu du serment est représenté comme le fils d'Eris, évidemment parce que d'ordinaire les serments viennent à la suite des querelles ; et dans les *Œuvres et jours*, on lui donne pour compagne les Erinyes, chargées comme lui de punir l'impie qui a encouru la vengeance d'Horkos (ἀπίορκος)⁶. Lorsque Sophocle⁷ parle de l'Horkos de Zeus, il faut entendre par là un serviteur de ce dieu. De même chez Euripide⁸, Thémis est appelé ὄρκια Ζήνος, comme ayant mission de veiller avec lui à l'accomplissement de la justice et à la sainteté du serment ; car Zeus qui, en sa qualité de maître des dieux, domine toutes les relations humaines, punit aussi les manquements à la foi jurée ; aussi est-il appelé ὄρκιος, de même que, à d'autres points de vue, il est adoré sous les surnoms de ξένιος, φίλιος, ἔταιρειος, κέσσεος. Il ne faudrait pas en conclure qu'il fût le seul dieu que l'on invoquait dans les serments ; on jurait indistinctement par toutes les divinités, et chacune d'elles avait le droit de punir quiconque avait juré en vain, bien que Zeus fût, par excellence, chargé de cette attribution, qu'il

¹ On lit dans Plutarque, *Quæst. roman.*, n° 411 : πάς ὄρκος εἰς κατάραν τελευτά τῆς ἐπιορκίας.

² Scholiaste de l'*Iliade*, I, v. 239, dans les *Anecdota* de Cramer, t. III, p. 129. Voy. aussi Buttman, *Lexilogus*, t. II, p. 52 et suiv., et Dæderlein, *Homer. glossar*, III, p. 228.

³ Lysias, *c. Erastosthène*.

⁴ On peut voir des exemples de ces différentes formules dans Euripide, *Hélène*, v. 835 ; Xénophon, *Cyropédie*, VI, c. 4, § 6 ; Archiloque, *fragm.* 94 ; Homère, *Iliade*, I, v. 233 ; Æschyle, *les Sept contre Thèbes*, v. 510.

⁵ Pindare, *Pyth.*, IV, v., 166, et *Néméennes*, XI, v. 30 ; Babrius, *Fab. L.*, v. 18 ; voy. aussi Schœmann, *Comment. orit. ad Hesiodum*, p. 61.

⁶ C'est, je crois, la seule manière d'expliquer la proposition ἐπι. Si Ὀρκος était pris dans le sens de serment, on s'attendrait plutôt à πάρορκος qu'à ἐπιορκος ; voy. Dæderlein, *Homer. glossar.*, III, v. 229. La forme ἐπιορκος est comparable à ἐπικηρος, ἐπιμομφος, ἐπιτιμος, ἐπιζηλος, ἐπαιτιος, etc. D'après Ebel, dans la *Zeitschrift* de Kuhn, t. VI, p. 204, ἐπιορκος s'applique à l'homme qui s'affranchit du serment qui gêne sa liberté et va directement en sens contraire de sa parole.

⁷ *Œdipe à Colone*, v. 1764.

⁸ *Médée*, v. 209.

pût l'exercer sans avoir été pris à témoin du serment, et alors même que d'autres l'avaient été.

Le choix des dieux à invoquer dans les serments dépendait naturellement des circonstances. On adjurait de préférence ceux que devait intéresser davantage l'objet du serment ; mais, parfois aussi, on s'adressait aux dieux en général, sans mentionner en particulier tel ou tel¹ ; souvent même, après en avoir énoncé plusieurs, on concluait en leur adjoignant, sans autre désignation, tous les dieux et toutes les déesses². En beaucoup de pays, la tradition ou la loi voulait que l'on prît à témoin des serments solennels trois divinités qui n'étaient pas toujours les mêmes. Les Héliastes d'Athènes, en prêtant serment comme juges, invoquaient Apollon Patroos, Déméter et Zeus³. Solon avait ordonné de jurer par Hikesios, Katharsios et Exakasterios⁴. Ces noms ne désignent certainement pas trois divinités différentes ; ce ne sont que trois surnoms d'un Zeus unique. Le serment dont il s'agit était prêté par les accusés dans les affaires de meurtre non prémédité, qui laissaient place à la purification et à la réconciliation. Devant les tribunaux criminels établis sur l'Aréopage, on prenait à témoin, conjointement avec d'autres dieux, les vénérables déesses ou Euménides⁵. Des serments comprenant plus de trois dieux étaient aussi prescrits légalement, par exemple, lorsque les éphèbes arrivaient à l'âge de porter les armes ; on n'invoquait pas, dans cette circonstance moins de six ou sept divinités, suivant que l'on prenait Enyalios pour un dieu distinct, ce qui est la véritable interprétation, ou que l'on voyait seulement dans ce nom un surnom d'Arès. Chez les Béotiens, on appelait aussi, à l'appui de certains serments solennels, trois déesses désignées sous le nom collectif de Praxidikæ qui, du moins d'après quelques exégètes, n'étaient pas au nombre des divinités placées dans l'Olympe par la tradition mythologique, et appartenaient en propre à la religion populaire dès Béotiens. Elles portaient individuellement le nom de Thelxinia, Alalkomenia et Aulis ; on les disait filles d'Ogygès⁶.

Les serments mêlés aux accidents de la vie quotidienne, c'est-à-dire étrangers aux débats judiciaires et à tous les actes publics, n'étaient naturellement astreints à aucune prescription, mais cela n'empêchait pas que certaines formules traditionnelles ne fussent particulièrement en usage ; ainsi, l'on jurait par le Ciel, par Zeus, par Héraclès. Les Thébains prenaient aussi à témoin de leurs serments, Iolaos, les Mégariens Dioclès⁷. On pourrait encore citer d'autres exemples de ces coutumes locales. La teneur des serments variait aussi, suivant qu'ils étaient prononcés par des hommes ou par des femmes. Les femmes seules, chez les Athéniens, avaient coutume de jurer par les deux déesses, **μὰ τῷ**

¹ Un grand nombre d'exemples ont été recueillis par Lasaulx ; voy. sa dissertation, *ueber den Eid*, dans ses *Studien des class. Alterth.*, p. 179, n. 3.

² *Corpus Inscript. græc.*, n° 2555. Cf. *ibid.*, n° 3137, et Rangabé, *Antiquit. hellen.*, t. II, n° 1029. Il est à remarquer, ainsi que le fait observer Preuner, p. 13, que dans tous ces serments, comme dans celui que prononçaient les éphèbes de Dréros et dont il sera question plus loin, Hestia occupe toujours la première place.

³ Pollux, *Onomast.*, VIII, 122 ; Scholiaste d'Æschine, c. Timarque, 1fi4, p. 22, édit. de Zurich. Il n'y a aucun compte à faire de la formule insérée dans le discours de Démosthène contre Timocrate, p. 716, où Poseidon est nommé à la place d'Apollon, attendu qu'elle est très certainement interpolée. Voy. d'ailleurs, sur la confusion des deux noms, Meineke, dans le *Philologus*, t. XV, p. 139.

⁴ Dinarque, c. *Démosthène*, § 47.

⁵ Pollux, VIII, 142.

⁶ Dionysius Chalcidensis, cité par Photius et Suidas, s. v. **πραξιδικη** ; Pausanias, IX, c. 33, § 2.

⁷ Aristophane, *Acharnenses*, v. 782 et 875.

θεῶ¹, c'est-à-dire par Proserpine et Dora. Des personnes scrupuleuses préféraient s'abstenir de ces formules ; dans la pensée qu'il ne fallait pas attester en vain le nom des dieux. Lorsque Socrate, Zénon et d'autres juraient par le chien, par l'oie, par le platane ou par des termes équivalents, ils se donnaient l'air de prononcer un serment, ils n'en prononçaient pas en réalité, et ne faisaient que donner un peu plus de force à leur discours, comme ils auraient pu le faire aussi bien, en ajoutant les mots : sincèrement, sur ma foi, ou d'autres semblables². Ceux qui pensent que Socrate se proposait, par ces expressions bizarres, de prouver son mépris, pour les dieux, et qu'elles ne furent pas étrangères à sa con damnation, sont dans l'erreur³ ; elles étaient, au contraire, un témoignage de respect, et c'est ainsi que l'ont compris tous les esprits perspicaces⁴. Socrate, en effet, n'était ni le seul ni le premier qui employât ces formules ; on désignait même le législateur crétois Rhadamante, comme ayant recommandé de substituer à des serments inutiles des paroles sans conséquence⁵.

Nous avons vu plus haut qu'aux prestations de serments solennels étaient associées tantôt des effusions ou des libations, tantôt des sacrifices sanglants. Ces sacrifices étaient appelés ὄρκια, ce qui explique la locution ὄρκια τέμνειν. Le même nom d'ὄρκια s'applique aussi aux engagements et aux traités confirmés par des serments, mais non aux serments eux-mêmes, pour lesquels ὄρκοι est le seul mot usité. Les sacrifices que l'on peut appeler sacramentels avaient, nous le savons déjà, une signification symbolique ; ajoutons qu'ils étaient quelquefois accompagnés d'autres pratiques ayant le même caractère. On rapporte que les Phocéens, lorsqu'ils jurèrent de rester à tout jamais éloignés de leur patrie, pour ne pas tomber sous le joug des Perses, jetèrent une masse de fer dans les flots, et firent serment de ne pas revenir, avant qu'elle remontât à la surface⁶. De même, lorsque la symmachie athénienne s'organisa, à la suite de la seconde guerre médique, des masses de métal furent jetées dans la mer et des imprécations furent prononcées, d'après lesquelles ceux qui rompraient l'alliance devaient aussi disparaître sans retour⁷. La solennité du serment était relevée encore par cette circonstance qu'il était prononcé devant les autels et dans des lieux consacrés, où l'on croyait sentir de plus près la présence de la divinité⁸. Le Pétroma formé de la réunion de deux grandes pierres, près du temple de Déméter Eleusinienne, dans la ville arcadienne de Phénéos, était un de ces lieux ; et, en raison des documents sacrés qu'il renfermait, les serments que l'on y prononçait semblaient particulièrement redoutables⁹. A Corinthe, les serments les plus solennels étaient prêtés dans le sanctuaire de Palæmon ou Méricerte ; on

¹ Aristophane, *Ecclesiazusæ*, v. 155 et suiv. ; dans d'autres contrées, les hommes juraient aussi μὲν τῷ θεῷ. Voy. Hesychius s. v.

² Voy. les Scholies sur Hermogène, dans les *Orat. græci* de Reiske t. VIII, p. 925, où les ῥήτικοι ὄρκοι sont opposés aux πραγματικοί ὄρκοι.

³ Par exemple Tertullien, *Apologia*, c. 14, et *adv. Nationes*, c. 10 ; cf. Lactance, *Instit. div.*, III, c. 20, § 15.

⁴ Josèphe, c. *Apion*, I, II, c. 37.

⁵ Schol. d'Aristophane, *Aves*, v. 521. L'hypothèse de Preller (*Griech. Mythologie*, t. II, p. 130) que ces animaux et ces plantes avaient eu à l'origine un caractère sacré, qui expliquerait ce choix, est bien peu soutenable. Ce qui est certain, c'est que ni Socrate ni Zénon n'ont cru à la divinité de l'oie ou du platane. Voy. Philostrate, *Vie d'Apollonius*, VI, c. 19.

⁶ Hérodote, I, c. 165 ; voy. aussi les remarques de Bœhr, p. 324.

⁷ Plutarque, *Aristide*, c. 25.

⁸ Voy. Schœmann, dans ses Notes sur Isée, p. 215.

⁹ Pausanias, VIII, c. 15, § 2.

était convaincu que celui qui les violait était infailliblement puni¹. Chez les Syracusains, on était conduit, pour prêter serment, dans le sanctuaire des Thesmophores ; durant le sacrifice, on revêtait un manteau de pourpre et l'on tenait une torche à la main². La torche et le manteau étaient des attributs de la déesse qui, prise ainsi solennellement à témoin, était d'autant plus intéressée à punir le parjure.

Enfin, nous trouvons trace d'un acte lié quelquefois à la prestation du serment et qui peut être appelé le jugement de Dieu. Le Dieu, en effet, s'y révèle d'une manière immédiate et saisissante. Ceux qui prêtent serment s'engagent à accomplir un tour de force qui, sans l'appui manifeste de la divinité, entraîne danger de mort. Si donc ils l'accomplissent impunément, c'est la divinité même qui atteste leur bonne foi. Ainsi, dans l'*Antigone* de Sophocle, un des gardiens chargés de veiller sur la dépouille de Polynice, après avoir déclaré qu'il n'ont pas contrevenu aux ordres de Créon, et n'ont pris aucune part à l'ensevelissement du corps, ajoute qu'il sont prêts à tenir dans leurs mains un fer rouge, à traverser la flamme et à rendre les dieux garants qu'ils sont innocents du fait et ne savent qui en est l'auteur³. — La déesse Γῆ ne pouvait avoir pour prêtresses, dans le temple qu'elle possédait sur les bords du Krathis, en Achaïe, que des femmes n'ayant jamais eu commerce qu'avec un seul homme. Toute femme qui se présentait pour remplir cet office devait prouver qu'elle satisfaisait aux conditions voulues, en buvant du sang de taureau, breuvage réputé mortel pour celles qui en auraient imposé⁴. En Sicile, près de la ville de Palika, il existait des sources sulfureuses, consacrées aux dieux Paliques, près desquelles se prononçaient des serments solennels, ceux surtout qui avaient trait à des affaires litigieuses. Il fallait, pour jurer, s'avancer jusqu'au bord des sources et le toucher, après s'être purifié des souillures laissées par les plaisirs des sens ou de la table, On répétait ensuite la formule du serment, sous peine, si l'on mentait, d'être frappé instantanément de cécité ou même de mort. Au rapport d'Aristote, le serment était écrit sur une tablette que l'on jetait dans l'eau, et qui, en cas de parjure, s'enfonçait au lieu de surnager, à la suite de quoi⁵ le coupable était saisi et consumé par les flammes. Les Paliques et le mode de serment dans lequel ils étaient pris à témoin ne sont pas à proprement parler d'origine grecque. Ils appartiennent aux indigènes de la Sicile, gagnés avec le temps à la civilisation hellénique⁶. Il y avait près de Tyane, ville grecque de la Cappadoce, une source d'eau chaude nommée Asbamason, dont on buvait en prêtant serment ; le parjure était frappé d'une maladie grave et forcé de confesser son infamie⁷. Dans la Grèce proprement dite, la source arcadienne du Styx, située près de la ville de Nonakris, était aussi une eau consacrée aux serments⁸. En la buvant, on s'exposait à la mort ; ceux-là seuls échappaient qui n'avaient pas altéré la vérité. Cette source paraît avoir été en grande considération dans une haute antiquité.

¹ Pausanias, II, c. 2, § 1.

² Plutarque, *Dion*, c. 56.

³ *Antigone*, v. 240,

⁴ Pausanias, VII, c. 25, § 13.

⁵ Aristote, *de mirab. Auscultat.*, § 57 et suiv. ; Diodore de Sicile, XI, c. 89 et 90. Tous les passages relatifs à ce sujet ont été recueillis par Preller, dans ses Notes sur Polémon, p. 126-131 ; voy, aussi sa *œmiche Mythologie*, p. 523 (p. 357 de la trad. franç. de Dietz, 1886), et G. Michaelis, *die Paliken*, dans un programme publié à Dresde en 1856.

⁶ Ce que raconte Achilles Tatius (VIII, c. 12), d'un serment de virginité prêté par les jeunes filles d'Ephèse, avec épreuve par l'eau, paraît apocryphe ; il est donc inutile d'insister sur ce point.

⁷ Philostrate, *Vie d'Apollonius*, I, c. 6.

⁸ Pausanias, VIII, c. 18, § 4.

Plus tard, les hommes perdirent l'habitude de jurer par le Styx¹, et ce serment n'est plus mentionné que comme étant à l'usage exclusif des dieux ; encore est-il question du Styx souterrain qui coulait dans le royaume d'Hadès, non de la source arcadienne. Dans la *Théogonie* d'Hésiode², Zeus ordonne à Iris d'aller lui chercher de l'eau du Styx. Les immortels devaient, en jurant, répandre cette eau, vraisemblablement même en boire. Leur punition, s'ils manquaient à leur serment, était de rester toute une année en léthargie, et une fois réveillés, de passer neuf ans hors de la société des autres dieux.

On a vu déjà dans les précédents chapitres combien les serments tenaient de place dans la vie des Grecs. Le serment, dit un orateur³, est le lien de la démocratie ; l'État, en effet se compose de trois ordres : les personnages constitués en dignité, les juges, les simples particuliers. Le serment est la garantie que chacune de ces classes donne à l'État, et il est bon, ajoute-t-il, qu'il en soit ainsi, car on trompe les hommes ; beaucoup de crimes leur échappent, mais le parjure ne peut se soustraire à la vigilance des dieux, et le châtement, si personnellement il parvient à s'y dérober, retombe sur ses enfants et sur toute sa race. Il existe un grand nombre d'exemples des serments divers auxquels fait allusion Lycurgue. Nous savons formellement que chez les Athéniens, les magistrats et les membres du sénat étaient assujettis au serment⁴, et il n'est pas douteux qu'il n'en fût de même dans les autres cités. A Sparte, les rois ne se bornaient pas à prêter serment, en montant sur le trône ; tous les mois ils juraient conjointement avec les éphores, les uns de gouverner conformément aux lois, les autres de maintenir intacte l'autorité royale. Un serment semblable rendait solidaire en Épire les rois et le peuple. On ne peut douter que partout les juges ne fussent assermentés comme ils l'étaient à Athènes, bien que nous manquions sur ce point de témoignages précis. Il en était de même des citoyens qui avaient mission de décerner les prix dans les différents concours⁵, et par exemple, des Hellanodices d'Olympie. Le serment, à Olympie, était aussi déféré aux concurrents, à leurs parents, à leurs maîtres, et même aux hommes chargés d'examiner préalablement les jeunes garçons qui se présentaient pour combattre, et les chevaux qui devaient courir⁶. — Des exemples de serments civiques nous sont connus, non seulement pour Athènes, où les éphèbes arrivés à l'âge de porter les armes, prononçaient, dans le sanctuaire de la déesse Agraulos, les paroles sacramentelles dont nous avons déjà donné la teneur, mais aussi pour d'autres États. Une inscription découverte dans la ville de Dréros, en Crète, nous a fourni de curieux détails sur ce sujet⁷, et nous savons d'une

¹ On aurait tort de conclure le contraire de ce que dit Hérodote, VI, c. 74.

² Hésiode, *Théogonie*, v. 784 et suiv.

³ Lycurgue, c. *Léocrate*, § 79.

⁴ L'emplacement où les serments étaient prêtés est souvent désigné par les mots *πρὸς τῷ λίθῳ ἐν τῇ ἀγορᾷ*. On trouve aussi *βωμός* à la place de *λίθος*. Sur cet autel étaient accomplis les sacrifices qui accompagnaient les serments et où l'on exposait les débris des victimes : *ἐφ' οὗ τὰ τόμια*, est-il dit dans l'*Onomasticon* de Pollux (VIII, 86), d'après une correction certaine de Th. Bergk ; voy. aussi Harpocraton, s. v. et les notes des commentateurs.

⁵ Plutarque, *Cimon*, c. 8.

⁶ Pausanias, V, c. 24, § 9 et 10.

⁷ Cette inscription, publiée pour la première fois dans un journal d'Athènes, a été reproduite, avec commentaire, par C. F. Hermann, dans le *Philologus*, t. IX, p. 694. Le serment est prêté par les *ἀγεῖται*, c'est-à-dire par les éphèbes groupés en compagnies, que l'on désignait aussi sous le nom d'*ἀγελαστοί* ; on le prononçait en arrivant à l'âge de porter les armes. Le point à remarquer est que ces jeunes gens promettent de combattre les Lyttiens et de leur faire tout le mal possible. Les *κόσμοι*, s'ils négligent de faire prêter ce serment par les *ἀγέλαι*, devront être poursuivis devant le sénat, après leur sortie de charge, et condamnés chacun à une amende de cinq cents statères.

manière générale par Xénophon que partout les citoyens juraient de maintenir entre eux la concorde et d'obéir aux lois¹. Rappelons en outre que pour faire inscrire ses enfants dans la phratrie, il fallait que le père affirmât par serment la légitimité de leur naissance, disposition qui sans doute n'était pas particulière aux Athéniens. — Le nombre des serments judiciaires prescrits ou autorisés chez cette nation dépassait toute mesure. Au début du procès, le plaignant attestait la sincérité de l'accusation, et son adversaire celle de la défense. Devant les tribunaux criminels, le serment était accompagné d'un sacrifice. Les témoins étaient, sinon toujours, du moins le plus souvent astreints au serment ; ils ne pouvaient se refuser à déposer qu'en jurant qu'ils n'avaient aucune connaissance de l'affaire ; c'est ce que l'on appelait *ἐξωμοσία*. Les parties avaient ensuite le droit de se déférer réciproquement le serment sur les points contestés. Pour les demandes d'ajournement, il fallait aussi affirmer par serment les motifs qui les rendaient nécessaires (*ὑπωμοσία*). A l'*ὑπωμοσία* l'adversaire pouvait toujours opposer l'*ἀνθυπωμοσία*. Enfin, devant le tribunal du Palladion, qui connaissait des meurtres involontaires, l'accusé mis hors de cause jurait solennellement que les juges avaient bien jugé, et qu'il n'avait rien fait pour égayer leur conscience². Nous n'avons sur la procédure des autres États que des données fort insuffisantes. Platon, parlant de la Crète, nous dit bien que, d'après les lois de Rhadamanthe, tous les différends devaient être réglés par les serments des parties³ ; mais nous ignorons combien de temps un pareil usage put se maintenir. — Que la conclusion des traités entre divers États dût être accompagnée de serments, c'est là une énonciation qui n'a pas besoin d'être appuyée par des exemples.

Si l'on se demande avec quelle sincérité tous ces serments étaient prêtés et tenus, la réponse, à vrai dire, ne sera pas très flatteuse, au moins pour les temps qui nous sont le mieux connus, bien que l'expression *græca fides*, devenue proverbiale chez les Romains pour désigner la mauvaise foi, ne s'applique qu'aux Grecs de la décadence, qui seuls furent en rapport avec eux, et que la sortie de Cicéron rie puisse, dans sa généralité, avoir la force d'un témoignage⁴. Les plaintes abondent, même chez les Grecs du meilleur temps, contre la légèreté avec laquelle les serments étaient prononcés et rompus⁵. Aussi Platon bannit-il de son État-modèle tous les serments judiciaires. Ils n'offrent, dit-il⁶, aucune garantie, parce que ceux qui les prêtent, s'ils admettent l'existence des dieux, sont convaincus que les êtres supérieurs se soucient peu des affaires humaines. Il donne encore pour raison qu'il était trop facile au parjure de désarmer les dieux par des dons et des sacrifices, et d'échapper au châtement. Le mot de Lysandre, qu'il fallait amuser les enfants avec des osselets et les hommes avec des serments⁷, exprimait non seulement la pensée de cet homme d'État, mais celle du grand nombre, bien que tous n'en fissent pas aussi ouvertement l'aveu. Seuls les Athéniens, qui par tant de côtés étaient à la tête des Grecs, paraissent aussi faire exception sous ce rapport. La foi athénienne, les témoignages athéniens, inspiraient une considération particulière⁸. Ni chez ce

¹ Xénophon, *Memorab.*, IV, c. 4, § 16.

² Æschine, *de falsa Legat.*, § 87, p. 264.

³ *De Legibus*, XII, c. 4, p. 948.

⁴ *Pro Flacco*, c. 4 : *Testimoniorum religionem et fidem numquam ista natio coluit.*

⁵ Voy. Lasaulx, *ueber den Eid*, p. 200.

⁶ *Leges*, XII, c. 4.

⁷ Plutarque, *Lysandre*, c. 8, et *Apophth. lacon.*, Lysandre, n° 4.

⁸ Diogenianus, *Prov.* Cent. II, 80 et III, 11 ; Suidas, s. v. Ἀττικὴ πίστις.

peuple d'ailleurs, ni dans le reste de la Grèce, il n'y a trace certaine d'une poursuite pour faux serment, *γραφὴ ἐπιρκίας*¹. La plainte en faux témoignage, *δίκη ψευδομαρτυριῶν*, n'était qu'une demande en dommages-intérêts pour le tort qui en était résulté². La peine du parjure était laissée aux dieux. Ce principe du droit romain : *Juris jurandi contempta religio satis deum ultorem habet*, avait force de loi aussi chez les Grecs. Déjà dans Homère, c'est aux enfers que le parjure expie son crime³.

¹ Lasaulx (*ibid.*, p. 199) est d'avis que le parjure était puni de l'atimie, mais le texte qu'il cite à l'appui de son opinion (disc. *contre Neæra*, § 10, p. 1348) ne la confirme pas. Il s'agit simplement dans ce passage d'un individu qui avait intenté à tort une accusation de meurtre, et qui ayant échoué dans sa plainte, s'était par là fait la réputation d'un parjure ; il n'est nullement question d'atimie. De même, dans la Rhétorique à Alexandre, c. 17, il est dit seulement : *οὐδεὶς ἂν ἐπιρκεῖν βούλοιο φοβούμενος τὴν τε παρὰ τῶν θεῶν τιμωρίαν καὶ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις αἰσχύνην*. On lit encore dans Cicéron, *de Legibus*, II, c. 22 : *perjurii pœna divina exitium, humana dedecus*.

² Muller (*Prolegom. zur Mythologie*, p. 414) conjecture que ce qui est dit à propos des Lyciens dans le traité *de rebus publicis*, attribué à Héraclide de Pont, était vrai aussi à l'origine pour la Crète. Mais cette hypothèse repose sur un raisonnement très douteux, à l'appui duquel on ne peut invoquer le passage déjà cité de Platon sur Rhadamanthe (*de Legibus*, XII), p. 948, puisqu'il y est dit que ce législateur exigeait un serment des parties, non des témoins.

³ Homère, *Iliade*, III, v. 278 et XIX, v. 260.

CHAPITRE DIXIÈME. — LA DIVINATION.

Parmi les choses pour lesquelles l'homme sent le besoin d'invoquer l'aide de la divinité, doit être placée la révélation des secrets qu'il croit avoir intérêt à connaître et qu'il se sent incapable de pénétrer par lui-même. Ce désir ne vient pas seulement de la curiosité indiscreète qui nous porte à lever les voiles de l'avenir ; il repose, nous devons le reconnaître, sur un besoin véritable. Combien de fois l'homme ne souffre-t-il pas d'être privé de direction, dans des conjonctures difficiles ! Il est mis en demeure de prendre une résolution importante, d'où son sort dépend ; plusieurs voies s'ouvrent à lui ; il ne sait laquelle choisir, ni comment il parviendra plus sûrement à s'assurer l'appui de la divinité. C'est alors qu'il demande aux dieux, comme un bienfait, une décision supérieure qui mette fin à ses doutes. On lit dans Plutarque¹ : Apollon, à qui l'on s'adresse surtout pour obtenir la connaissance de l'avenir, a la charge de dissiper et d'éclairer les incertitudes de la vie, en signifiant à ceux qui l'interrogent la volonté des dieux. Tel est bien le sens du mot *θεμιστεύει* qu'emploie Plutarque, car on appelait *θέμιστες* les décrets divins auxquels l'homme devait sa prospérité, s'il s'y conformait ; sa perte, s'il osait les enfreindre : Zeus, dit un poète², a envoyé Apollon à Delphes, afin d'apprendre aux Grecs les règles de la justice et les préceptes divins. Aussi les devins sont-ils appelés *θεμιστων μάντιες*³. On comprend d'après cela que des hommes éclairés, comme Socrate et ses pareils, ayant conscience de la faiblesse humaine, aient demandé aux dieux, dans les occasions importantes, de leur prescrire ce qu'ils devaient faire ou éviter, pour pouvoir se flatter d'une issue favorable⁴.

Une seconde raison explique le désir chez l'homme de révélations surnaturelles, c'est la croyance que les événements malheureux, la famine, les épidémies et tous les fléaux sont les effets de la colère céleste. Quand on ne savait pas au juste quel dieu on avait irrité, quel était le motif de son ressentiment, ni comment on pouvait l'apaiser, la première idée qui se présentait à l'esprit, c'était de s'adresser aux dieux mêmes et de se faire renseigner par eux. On peut citer, comme exemple la peste que, au début de *Illiade*, Apollon courroucé a fait éclater dans l'armée des Grecs, et qui suggère à Achille la pensée d'interroger quelque devin, prêtre ou interprète des songes, par la Mouche duquel les dieux puissent faire connaître les motifs de leur colère. De même, dans les maladies ordinaires, lorsque les secours humains étaient devenus inefficaces, on se remettait aux mains des dieux, et plus généralement, soit qu'il s'agît d'obtenir une grâce ou de détourner un malheur, on se tournait en fin de compte vers la divinité, pour savoir comment s'y prendre, ou pour lui demander au moins s'il y avait plus lieu de craindre ou d'espérer. Enfin, la conduite à tenir dépend souvent de circonstances inconnues, pour lesquelles les dieux peuvent nous fournir des éclaircissements que l'on attendrait vainement des hommes. C'est ainsi que, dans la légende d'Œdipe, ce prince va s'enquérir auprès d'Apollon du secret de sa naissance.

¹ Plutarque, *de Ei apud Delphos*, c. 1.

² Alcée, cité par Himérius, *Or.* XIV, c. 10 ; cf. Matthiæ, dans son édition d'Alcée, p. 23.

³ Dans un vers de Pindare, cité par le scholiaste (*Pythiques*, IV, v. 4). Cf. Homère, *Odyssée*, XVI, v. 403, et *Hymne à Apollon*, v. 75 et 115.

⁴ Xénophon, *Memorab.*, I, c. 1, § 6, et *Anabasis*, III, c. 1, § 5 ; Cicéron, *de Divinatione*, I, c. 45,

Les incertitudes qui nous laissent à la merci du hasard, et ne nous permettent pas, tant qu'elles ne sont pas résolues, de nous décider en connaissance de cause, sont les seules considérations qui expliquent raisonnablement le besoin chez l'homme d'informations divines, propres à le remettre dans le droit chemin. De ce désir naît aussi la confiance que les dieux bienfaisants et amis des hommes, comme on se les représente avec raison, doivent être disposés à exaucer leurs prières et même à les aider de leurs révélations sans en être priés. C'est dans ce sens que Platon a pu appeler la Mantique l'ouvrière de l'amitié entre les dieux et les hommes¹, et que les stoïciens ont tenté de légitimer cette science². S'il y a des dieux, disent-ils, et s'ils n'entretiennent pas de communication de ce genre avec les hommes, il faut choisir entre les conclusions suivantes : les dieux ne veulent pas de bien aux hommes ; eux-mêmes sont incapables de connaître l'avenir ; ils ne croient pas cette connaissance avantageuse aux mortels ; ils jugent au-dessous de leur dignité d'entrer en correspondance avec eux, ou bien enfin ils n'ont aucun moyen de nous révéler les secrets qu'il nous importerait de connaître. De ces hypothèses aucune n'est soutenable : les dieux veulent du bien aux hommes, et connaissent les choses qui nous sont cachées ; il importe aux hommes de pénétrer ces mystères ; il n'en coûte rien à la dignité des dieux de témoigner leur bienveillance pour les hommes en les éclairant ; les moyens de le faire ne leur manquent pas. Ainsi argumentaient les stoïciens, et il n'est pas douteux que les croyances populaires ne fussent d'accord avec ces raisonnements. Il n'y a pas lieu cependant d'être surpris que, une fois la croyance à la divination enracinée, des motifs moins avouables se soient- fait jour, que l'on se soit hasardé à demander aux dieux des révélations qui n'étaient nullement un secours pour la faiblesse humaine et ne servaient qu'à satisfaire une curiosité indiscrette³. De là naquirent un grand nombre de pratiques frivoles, ridicules ou coupables, ayant pour but d'arracher à la divinité des confidences inutiles.

Les anciens distinguaient deux sortes de divination, la divination naturelle et la divination artificielle⁴. La première est celle par laquelle les dieux se manifestent directement dans les rêves ; ou même dans l'état de veille, lorsque l'âme surexcitée arrive par l'extase à démêler plus ou moins clairement ce qui reste un mystère pour d'autres et à percevoir les révélations célestes. La divination artificielle, au contraire, consiste à interroger et à interpréter certains signes convenus, qui servent aux dieux à éclairer les hommes sur ce qui leur importe de savoir. De ces deux espèces de divination, quelle est la plus ancienne ? nous ne saurions le dire. Dans les temps historiques ; nous les voyons toutes deux en honneur chez les Grecs, comme chez les barbares. Le nom grec qui est en possession de désigner le devin ou le voyant, *μάντις*, vient de *μαίνεσθαι*⁵ et exprime cette exaltation de l'âme qui permet à l'homme de recevoir les inspirations de la divinité. Le *mantis* toutefois ne se borne pas à prédire l'avenir sous le coup d'une impression momentanée et d'une suggestion directe ; il s'entend aussi mieux que d'autres à expliquer les signes par lesquels les dieux

¹ Platon, *Convivium*, p. 188, C.

² Cicéron, *de Divinatione*, I, c. 38, et II, c. 49. Voy, aussi Wachsmuth, *die Ansichten der Stoiker ueber Mantik und Dæmonen*, Berlin, 1860.

³ Plutarque, *de defectu Oraculorum*, c. 7 ; Athénée, V, c. 60, p. 219.

⁴ Plutarque (ou plutôt Porphyre) *de Vita Homeri*, c. 212. Cf. Cicéron, *de Divinatione*, I, c. 18.

⁵ Platon, *Phèdre*, p. 244 C, avec les remarques de Ast, p. 279 ; Euripide, *les Bacchantes*, v. 299. Voy. aussi Davisius, *ad Ciceronem, de Divinatione*, I, c. 1 ; Curtius, *Griech. Etymolog.*, t. I, p. 1129 ; Welcker, *Götterlehre*, t. II, p. 10. Sur la différence entre les mots *μάντις* et *προφήτης*, on peut consulter Platon, *Timée*, p. 72 B, avec les remarques de Stallbaum.

manifestent leurs volontés, de sorte qu'il n'est pas toujours facile de discerner si cette connaissance résulte d'une inspiration passagère et d'une observation pénétrante qui peuvent être considérées comme un don céleste et une illumination d'en haut, ou bien si elle repose sur des règles transmises par la tradition, si, par conséquent elle relève de la mantique artificielle. Ce que la poésie nous apprend touchant les devins célèbres de l'antiquité mythologique nous les fait envisager, tantôt comme des êtres possédés de l'inspiration céleste (ἐνθεοί, ἐνθουσιῶντες) qui dans cet état d'extase répètent ce que leur dicte la divinité, et dont Cassandre, Bakis et les Sibylles nous fournissent des exemples, tantôt comme des interprètes des signes, tels que Tirésias, dont le nom, dérivé de τέρας ou τεῖρας, indique par lui-même cette vocation. Comme d'ailleurs le dieu fatidique par excellence, Apollon, est, suivant les expressions de Pindare, l'interprète des signes envoyés par Zeus¹, nous sommes autorisé à commencer l'exposition des différentes espèces de Mantique par celle qui a pour objet les signes.

Les signes qui donnent matière à interprétation, et dont le nom général est τέρας, peuvent être répartis en deux classes : ou bien les dieux, pour les accorder aux hommes, attendent d'en être priés, ou bien ils les font paraître de leur propre mouvement. Nous demandâmes un présage au dieu, dit Nestor, racontant les incertitudes des Grecs sur le chemin à suivre en partant de Troie, et il ajoute que le dieu leur en accorda un, sans indiquer le procédé dont il fut fait usage². Il est présumable que parfois aussi on désignait l'objet qui devait servir à manifester la volonté céleste, et la marque à laquelle on la reconnaîtrait ; mais on supposait que les oiseaux avaient, sous ce rapport, les préférences des dieux, et cela nous amène à traiter d'abord de l'Oionistique ou Oionoscopie.

Les oiseaux se meuvent dans les airs et s'élèvent dans les espaces où les dieux sont supposés avoir établi leur domicile³. Ce seul rapprochement les désigne comme les messagers naturels des dieux⁴, soit que les hommes implorent un signe de la volonté céleste, soit que les dieux l'envoient d'eux-mêmes, sans en être priés. Avant de demander les signes par l'Oionoscopie, l'observateur a dû se placer dans un endroit favorable, pour observer quels oiseaux lui apparaîtront et de quel côté⁵. Le côté droit est d'un heureux augure, le gauche, au contraire, annonce un issue funeste. En outre, celui qui consulte le sort doit régulièrement tourner le visage vers le nord, de manière à avoir le levant à droite et le couchant à gauche⁶, mais cette loi n'est pas absolue : on pouvait n'avoir pas d'égard aux points cardinaux, et dans ce cas les signes qui se présentaient à droite étaient toujours favorables, qu'ils vinssent de l'orient ou de l'occident, du nord ou du midi. Il était permis aussi de calculer la droite et la gauche, non d'après la position de l'observateur, mais en prenant le soleil pour point de comparaison⁷. On sait assez que la religion grecque manquait, dans son

¹ *Olympiques*, VIII, v. 41 (53).

² Homère, *Odyssée*, III, v. 173. On peut voir aussi dans *Illiade* (XXIV, v. 292 et 310) des exemples de présages accordés par les dieux sur demande.

³ C'est pourquoi les vautours par exemple sont appelés, dans *Æschyle* (*Agamemnon*, v. 58), les μέτοικοι des dieux, μέτοικοι ou μετανάσται ; voy. sur cette explication, la seule admissible, Schoemann, *Opusc.*, t. IV, p. 157.

⁴ Ion, dans la tragédie de ce nom d'Euripide, v. 183, les qualifie par ces mots τοὺς θεῶν ἀγγέλλοντας φήμας θνατοῖς.

⁵ Οἰωνιστήριον, d'après Denys d'Halicarnasse, *ars Rhetor.*, I, c. 86 ; οἰωνοσκοπεῖον, dans Pausanias, IX, c. 16, § 1 ; θῶκος ὀρνιθοσκοπός, dans Sophocle, *Antigone*, v. 1012.

⁶ Voy. Nitzsch, dans ses notes sur l'*Odyssée*, t. I, p. 92.

⁷ Voy. Davisius, *ad Ciceronem, de Divinat.*, II, c. 39 ; Artémidore, *Onirocrit.*, II, c. 36.

ensemble, d'unité systématique, et laissait le champ libre aux vues les plus opposées ; il n'y a donc pas lieu de s'étonner que l'Oionoscopie ait été aussi appliquée diversement, suivant les lieux. Une fois les oiseaux adoptés comme les messagers et les interprètes des dieux, il était tout simple qu'on ne leur attribuât pas ce rôle seulement lorsqu'on réclamait leur entremise et qu'un pronostic fût attaché, en certaines circonstances, à leur apparition, alors même qu'ils n'avaient pas été appelés. Il était naturel aussi que l'on distinguât, les espèces des oiseaux¹, que l'on tint compte de la façon dont ils s'offraient aux regards, que l'on cherchât des indices dans leur voix et dans toute leur apparence extérieure, aussi bien que dans leur vol². Les oiseaux de proie qui s'élevaient le plus haut, et qui volaient isolément, ce qui les avait fait appeler οἰωνοί, de οἶος seul, étaient ceux auxquels on attachait le plus d'importance³, si bien que cette appellation, de même que ὄρνις, désigne tous les oiseaux dont on faisait cas, au point de vue de la divination, et s'applique même à des présages d'une tout autre nature⁴. L'aigle, roi des oiseaux, est aussi le messager du roi des dieux. Lorsque Priam se met en route pour aller réclamer à Achille les restes d'Hector, il invoque Zeus en ces termes : *Envoie-moi un messenger rapide, celui d'entre tous les oiseaux que tu aimes le mieux, et dont la force est la plus grande, et qu'il m'apparaisse à droite, afin que ce présage m'affermisse dans la résolution de me rendre aux vaisseaux des Grecs*. Zeus exauce sa prière et lui envoie un aigle qui, en effet, apparaît à droite⁵. Athéna ordonne à un héron de voler, comme un augure favorable, à la droite d'Ulysse et de Diomède, lorsqu'ils se préparent à faire une incursion nocturne dans le camp des Troyens⁶. L'autour, le faucon et le vautour sont les oiseaux dont les noms reviennent ailleurs le plus souvent. Le dernier est même désigné spécialement par les grammairiens sous le nom d'οἰωνός⁷. Tous fournissaient des pronostics dignes d'attention, tant par le fait de leur apparition à droite ou à gauche, que par la scène qu'ils offraient aux regards. Ainsi l'aigle qui plane au-dessus des Grecs et laisse tomber sur l'autel le faon qu'il porte dans ses serres est un heureux présage⁸ ; il en est tout autrement de celui qui se montre à Hector, luttant dans les airs contre un serpent qui lui déchire le cou et la poitrine, et forcé de lâcher sa proie⁹. D'autres oiseaux, corbeaux, corneilles ou roitelets, révèlent l'avenir surtout par le son de leur voix¹⁰, d'où est née la légende des anciens devins Mopsus et Mélampus, qui, dit-on, comprenaient le langage des oiseaux¹¹. A propos de Tirésias, Æschyle emploie l'expression de οἰωνών βοτήρ¹², c'est-à-dire nourricier des oiseaux fatidiques, qui pourrait faire soupçonner, ce qui n'est, à vrai dire, confirmé par aucun témoignage, que l'on entretenait des oiseaux en vue des pratiques

¹ Antoninus Liberalis (*Métam.*, p. 207, 219 et 221, éd. Westermann) donne quelques indications sur les oiseaux de bon et de mauvais augure, d'après l'*Ornithogonie* de Boios.

² Æschyle, *Prométhée*, v. 480.

³ Telle était du moins l'opinion des anciens. Suivant Curtius, *Griech. Etymol.*, p. 359, le mot οἰωνός serait dérivé de ὄφι équivalent de *avi*, avec addition d'un suffixe.

⁴ Aristophane, *Aves*, v. 719. Voy, aussi *Iliade*, XII, v. 243 ; Hérodote, IX, c. 91 ; Euripide, *Oreste*, v. 776 ; Xénophon, *Anabasis*, III, c. 2, § 5 ; on pourrait citer beaucoup d'autres passages.

⁵ *Iliade*, XXIV, v. 310 et suiv.

⁶ *Iliade*, X, v. 274.

⁷ *Etymolog. magnum*, p. 619, 39.

⁸ *Iliade*, VIII, v. 247.

⁹ *Iliade*, XII, v. 200. On peut voir des exemples semblables, *Odyssée*, II, v. 150, XIV, v. 160 et XV, v. 526 ; Æschyle, *les Perses*, v. 207, et *Agamemnon*, v. 110 et suiv. ; Hérodote, III, c. 76.

¹⁰ Plutarque, *de Pythiæ oraculis*, c. 22, cite le roitelet avec le héron et le corbeau.

¹¹ Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 351.

¹² *Les Sept contre Thèbes*, v. 24.

divinatoires, afin de les avoir sous la main, comme à Rome les poulets sacrés des Pullarii¹.

Après les oiseaux, les indices célestes les plus accrédités étaient les phénomènes météorologiques (διοσημια). Cette croyance n'est pas non plus difficile à expliquer. Un coup de tonnerre, un éclair à droite ou à gauche inspiraient, art début d'une entreprise, ou la confiance dans le succès ou la crainte d'un échec. Les Pythaïstes Athéniens qui se préparaient à aller consulter l'oracle d'Apollon se plaçaient près de l'autel de Zeus Astrapaïos et de là portaient leurs regards dans la direction d'Harma, sur le mont Parnès, attendant qu'un éclair les autorisât à se mettre en route². A certains moments, les éphores de Sparte observaient le ciel durant une nuit sereine, mais sans lune, et s'ils apercevaient une étoile filante, c'était la preuve que les rois avaient encouru la colère céleste, auquel cas ils les suspendaient, jusqu'à ce que l'oracle de Delphes eût définitivement prononcé. Les éclipses de soleil ou de lune, les comètes et d'autres phénomènes de même nature sont rangés parmi les prodiges qui frappaient les esprits d'effroi ; nous y reviendrons plus tard. Mais les prédictions tirées de la position des astres, l'horoscope calculé d'après le thème de la nativité ; les jours heureux ou malheureux suivant la position respective des corps célestes, tout ce qui a trait à la divination astrologique était pour les Grecs, durant la période florissante de l'hellénisme, une chose presque complètement inconnue. Hérodote³ signale comme une doctrine étrangère cette croyance des Égyptiens, que chaque jour du mois subit l'influence du dieu auquel il est consacré, et que du moment où chaque être est venu au monde dépendent sa nature, son sort et la façon dont il doit finir. Hérodote ajoute que des poètes grecs ont fait usage de cette science ; il ne nous en est parvenu cependant que de très rares et très faibles vestiges⁴. Hésiode donne, il est vrai, une liste de jours favorables ou funestes, mais sans indiquer leur relation avec les astres, et les poèmes attribués à Orphée, où sont formulés, en effet, des préceptes astrologiques, appartiennent à des temps postérieurs. Si, dans le nombre ; quelques-uns ont précédé le règne d'Alexandre, ce qu'il n'est pas plus facile de prouver que de contredire, il faut reconnaître que la doctrine fit peu de progrès. Ce que l'on enseignait, touchant l'influence des astres sur les phénomènes atmosphériques, et par suite sur les travaux de la terre et sur la navigation, notamment ce qu'en dit Aratus, dans ses Διοσημεία, diffère complètement de l'astrologie, qui paraît avoir été exercée pour la première fois, en Grèce, par un prêtre de Babylone, contemporain d'Alexandre, Bérose. Ce personnage obtint un tel crédit par ses prédictions que les Athéniens lui élevèrent, dans un de leurs gymnases, une statue dont la langue était dorée⁵.

¹ D'après Bursian (*Litter. Centralblatt.*, 1860, p. 274), le mot βοτήρ ne doit pas être pris à la lettre et veut dire simplement que, dans l'*Ornithoskopeion* de Tirésias, les oiseaux se rassemblaient autour de lui, comme les troupeaux autour du berger. Mais qu'est-ce qui les attirait ? apparemment la nourriture qu'il leur jetait, comme fait Mélampus dans Apollodore (I, c. 9, § 12, 5). Ce que dit Spanheim, dans ses notes sur Callimaque (*Lavacrum Palladis*, v. 123, p. 703, éd. Ernesti), que l'on entretenait dans le Prytanée d'Athènes des oiseaux pour les besoins des Oionopoloï, repose sur un passage mal compris du scholiaste d'Aristophane (*les Nuées*, v. 338).

² Strabon, IX, p. 1104 ; Eustache, *ad Iliad.*, II, v. 499. Sur la place qu'occupait l'autel ou εσχάρα de Zeus Atrapaïos, voy. Goettling, *Gesamm. Abhandl.*, p. 113.

³ Hérodote, II, c. 82.

⁴ Voy. Lobeck, *Agloaphamus*, p. 426 et 127. L'hymne homérique à Arès fait allusion, il est vrai, à la croyance astrologique dans la vertu des planètes, dont chacune est gouvernée par un dieu, mais on ne peut lire ce poème sans y reconnaître le caractère des prétendus hymnes orphiques, ce qui lui assigne une date relativement récente. Eusèbe (*Præpar. evang.*, VI, c. 1) rapporte des oracles astrologiques, empruntés à Porphyre.

⁵ Plin, *Hist. natur.*, VII, c. 37 ; Vitruve, IX, c. 4 (2) p. 247, éd. Schneider.

Depuis, ces pratiques superstitieuses, si elles trouvèrent des adeptes même parmi les philosophes, eurent aussi des détracteurs¹, et jamais elles ne s'établirent à l'état de croyance populaire.

La Hiéroskopie, ou divination par les entrailles des victimes, était vraisemblablement aussi d'origine étrangère. Quelque développement qu'elle ait pris dans les siècles historiques, les poésies d'Homère ne nous en montrent aucune trace. On y trouve sans cloute des indications autorisant à croire que l'on tenait compte, dans les sacrifices, des signes qui paraissaient dignes d'attention ; ainsi les prêtres, les sacrificateurs et autres devins sont désignés comme gens à qui l'on peut en confiance demander un conseil² ; mais ces signes étaient d'une autre nature que ceux auxquels s'attachaient les Hiérosopes, et rentraient surtout dans le domaine de l'Empyromantie, dont nous aurons l'occasion de reparler plus loin. Il n'est pas possible de déterminer sûrement à quel âge remonte, chez les Grecs, la Hiéroskopie et de quelle contrée elle leur est venue. Dans Æschyle, Prométhée se vante de l'avoir enseignée aux hommes³ ; c'est au moins la preuve que le poète considérait cette science comme ayant été mise en pratique de toute antiquité. D'autres en rapportaient l'invention à Delphos, fils de Poseidon et éponyme de Delphes⁴, attribution d'après laquelle on serait en droit de croire qu'avant de se répandre en Grèce, elle avait cette ville pour centre, et que l'autorité de l'oracle n'avait pas été sans influence sur ses progrès. Il est probable qu'elle avait été apportée à Delphes par les Ioniens ; Poseidon, père de Delphos, fait en effet songer à cette race. Des rapports essentiels, il est vrai, qui unissaient la Hiéroskopie étrusque et celle des Grecs quelques critiques ont conclu que les Grecs avaient appris cette science des Étrusques⁵, mais leur conjecture ne paraît pas justifiée. Il est très probable que les deux peuples avaient puisé à la même source. La divination par les entrailles des victimes était en usage dans l'orient, et rien, n'empêche d'admettre que de ces contrées elle se soit répandue en Grèce, aussi bien qu'en Italie.

La confiance dans les présages tirés des entrailles des victimes s'explique naturellement par l'habitude de ne considérer comme agréables aux dieux que les animaux exempts de tout défaut. Cette perfection ne devait pas se borner à l'extérieur, et consister uniquement dans la bonne constitution de tous les membres. Les organes internes fournissaient en partie les morceaux qui devaient être consumés sur l'autel ; on était d'autant plus disposé à leur donner de l'importance. S'y trouvait-il quelque chose d'anormal, d'incomplet ou de défectueux, on se demandait si un tel sacrifice pouvait être agréable à la divinité, si par cela même que le choix était tombé sur un animal sans prix, ou que les entrailles avaient été soudainement atteintes durant la cérémonie, car cela non plus ne semblait pas impossible, le Dieu ne témoignait pas assez qu'il repoussait la victime et refusait de s'associer aux desseins de celui qui l'offrait⁶. Une fois la confiance aux indications de la Hiéroskopie établie sur cette base, on ne tarda pas à entrer dans des détails plus précis et plus minutieux. Les adeptes distinguèrent les différentes parties des intestins, et les anomalies que pouvait présenter chacune d'elles. On réunit dans des recueils les observations et les

¹ Cicéron, *de Divinatione*, II, c. 421 et suiv.

² Cf., sur les fonctions des *θυοσκοποι*, Dœderlein, *Homer. Glossar.*, III, p. 345, et Nægelsbach, *Homer. Theologic*, p. 205.

³ Prométhée, v. 485.

⁴ Pline, *Hist. natur.*, VII, c. 56.

⁵ Voy. O. Muller, *die Etrusker*, t. II, p. 185.

⁶ Cicéron, *de Divinat.*, I, c. 52, et II, c. 15.

conséquences probables à en tirer, si bien que l'on finit par construire une école consacrée à la Hiéroskopie, dont les subtilités n'étaient connues que des adeptes, quoique certains principes rendus vulgaires permirent à tout le monde de distinguer si les victimes répondaient ou non aux conditions voulues. Le foie était le plus important des viscères, non pas seulement parce que l'on pouvait d'un coup d'œil en constater l'état pathologique, mais surtout parce qu'il était considéré comme l'organe essentiel, et que le sang, conducteur de la vie, était censé s'y former, pour se répandre de là dans le reste du corps¹. Les mentions les plus fréquentes portent sur les lobes du foie ; leur absence ou quelque particularité dans leur conformation était prise soit en bonne soit en mauvaise part². On observait aussi curieusement les portes, c'est-à-dire les vaisseaux placés à l'entrée du foie³. Enfin, on examinait sa couleur, sa surface plus ou moins lisse, et tous les accidents qu'il pouvait présenter. Après le foie, venaient la liqueur qu'il secrète, le cœur, la rate, les poumons. Tous les indices que fournissaient ces divers organes avaient des noms particuliers, souvent incompréhensibles pour nous, et qu'il ne vaut pas la peine de citer ici, de même qu'il est inutile de relever tant d'autres singularités de cette science compliquée, et de rechercher ce qui, en dehors des entrailles, était encore un sujet d'observation. Bornons-nous à remarquer que l'on ne faisait pas indifféremment servir à cet usage toutes les espèces d'animaux. Le gros et le menu bétail, bœufs, vaches et veaux, béliers, brebis et agneaux, sont ceux dont il est le plus souvent question. De l'île de Chypre vint la coutume d'interroger aussi les entrailles des pourceaux. Il ne paraît pas, qu'on l'ait fait jamais pour les chiens⁴. Cet examen n'était pas jugé nécessaire à tous les sacrifices : lorsqu'il s'agissait simplement d'une substitution symbolique, pour les sacrifices expiatoires par exemple, et pour ceux qui accompagnaient les serments, on pouvait s'en dispenser. Il en était de même toutes les fois que l'on ne se proposait pas directement d'éprouver les dispositions bonnes ou mauvaises des dieux ; on n'allait pas cependant, dans ces circonstances, jusqu'à négliger les signes qui se révélaient spontanément. Il semble même que les gens superstitieux ne laissent passer aucune occasion d'interroger le sort, mais ce n'était que dans les entreprises importantes, en particulier dans les opérations militaires, que l'on s'adonnait spécialement aux pratiques de la Hiéroskopie, soit que l'on franchît les frontières, que l'on traversât un fleuve⁵, que l'on embarquât l'armée, ou que l'on se préparât à livrer bataille. Les rois spartiates, lorsqu'ils entraient en campagne, avaient soin d'emmenner un certain nombre d'animaux, afin d'avoir toujours sous la main les sujets nécessaires⁶, et toutes les armées grecques étaient accompagnées d'un ou de plusieurs devins, que l'État adjoignait au général, ou qu'il laissait à son choix. Rarement le général se décidait à l'attaque, tant que les signes n'étaient pas favorables. A la bataille de Platée, les flèches des alliés des Perses avaient déjà causé des pertes sensibles dans les rangs des Grecs, lorsque les sacrifices donnèrent des signes de bon augure qui permirent enfin à

¹ Cicéron, *de Natura Deorum*, II, c. 55 ; Pollux, II, c. 213 ; voy. aussi Boëttiger, *Kunstmythol.*, t. I, p. 76 et suiv.

² Xénophon, *Hellen.*, III, c. 4, § 45 ; Plutarque, *Cimon*, c. 18 ; Polyen, IV, c. 20 ; cf. Stallbaum, dans ses Notes sur le *Timée* de Platon, p. 71 C.

³ Pollux, II, 250 ; Boëttiger, *ibid.*, p. 78.

⁴ Pausanias, VI, c. 2, § 5.

⁵ Voy. dans Hérodote (VI, c. 76) le passage où il est question d'un sacrifice offert au dieu du fleuve Erasinos.

⁶ Pausanias, IX, c. 13, § 4.

Pausanias de s'opposer à leurs progrès¹. Si les indices étaient défavorables, on renouvelait l'épreuve autant de fois que cela était nécessaire, ou l'on suspendait l'expédition en vue de laquelle avait été accompli le sacrifice². Les devins en crédit devaient, d'après cela, exercer une influence considérable sur les dévots. On ne se dissimulait pourtant pas que leurs pratiques pouvaient couvrir des supercheries. Xénophon³ fait initier Cyrus aux mystères de la Hiéroskopie, pour ne pas le laisser à la merci des devins, suspects d'interpréter les signes dans un sens tout autre que le véritable⁴. En fin de compte, le chef d'armée était toujours maître de consulter les devins quand et comme il lui plaisait de le faire, et de mesurer l'importance qu'il lui convenait de leur donner ; il avait la haute main et, le cas échéant, il ne lui en était pas bien difficile d'établir l'entente avec eux⁵.

En dehors des signes offerts par les entrailles des victimes, les sacrifices pouvaient encore en fournir plusieurs autres. On a vu plus haut que la résistance de l'animal, et la nécessité de le traîner à l'autel étaient un pronostic défavorable ; c'était, pis encore, s'il rompait ses liens et s'échappait, ou s'il venait à mourir avant d'avoir été frappé⁶. L'augure était au contraire favorable, s'il marchait de bon gré, et semblait aller an devant de son sort, ce à quoi on avait toujours un moyen de l'aider. On tirait aussi des présages de la manière dont les débris de l'animal étaient consumés sur l'autel, de la flamme plus ou moins vive que jetait le foyer, de la direction que prenait la fumée, et d'autres accidents du même genre⁷. D'après l'assertion d'un grammairien, la queue, qui restait attachée au dos de l'animal, avait aussi sa signification. Si elle se recourbait en brûlant, on pouvait compter, que les choses n'iraient pas toutes seules ; si elle se tenait horizontale ou pendante, tout était à craindre ; le succès et la victoire étaient au contraire assurés, lorsqu'elle se dressait en l'air⁸. Puisqu'on tenait compte de la façon dont le feu flambait sur l'autel, on devait choisir le bois avec soin. Tout le monde ne s'entendait pas à le disposer habilement, de manière à obtenir une flamme vive, qui donnât un augure favorable⁹. L'interprétation de ces signes rentrait dans le domaine de l'Empyromancie. Il est fait mention aussi de la Libanomancie qui s'appliquait à recueillir des pronostics d'après la façon dont brûlait l'encens et la fumée qu'il exhalait. Pythagore, dit-on, inventa ce mode de divination, ou du moins l'exerça de préférence à tout autre¹⁰. A la Libanomancie

¹ Hérodote, IX, c. 61.

² Xénophon, *Hellenica*, III, c. 1, § 17 ; Plutarque, *Aristide*, c. 18 ; Arrien, *Expéd. Alexandri*, IV, c. 4, § 3 ; Thucydide, V, c. 54.

³ *Cyropédie*, I, c. 6, § 2. Xénophon lui-même n'était pas étranger à l'art d'interpréter les signes ; voy. *Anabase*, V, c. 6, § 29.

⁴ D'après les Notes sur Démosthène qui portent le nom d'Ulpien (c. *Midias*, § 115, p. 552), les Hiéropoioi étaient chargés à Athènes de surveiller les devins durant les sacrifices. Mais comme le fait n'est attesté par aucun autre témoignage, il est permis de mettre en doute l'assertion de ce scholiaste en général très négligent.

⁵ Platon, *Lachès*, p. 199 A. Voy. aussi Xénophon, *Anabase*, I, c. 7, § 18 ; V, c. 6, § 17 et 34 : VI, c. 2, § 13 et c. 5, § 2.

⁶ Plutarque, *Pyrrhus*, c. 6.

⁷ Eschyle, *Prométhée*, v. 498 ; Euripide, *les Phéniciennes*, v. 1261, avec les remarques de Valkenaer ; cf. les Notes de Bœckh sur Pindare (*Olymp.*, VIII, v. 3).

⁸ Scholiaste d'Euripide, *les Phéniciennes*, v. 1262.

⁹ Aristophane, *la Paix*, v. 1026. Les sacrifices dans lesquels ne se présentait sous ces divers rapports aucun symptôme inquiétant étaient appelés *ἱερά καλά*. Dans les passages où à l'expression de *ἱερά καλά* est jointe celle de *σφάγια*, cette dernière n'a certainement pas trait, comme certains critiques l'ont prétendu, à la façon dont se comportaient les victimes, mais à l'état des entrailles, qui était l'objet principal.

¹⁰ Diogène Laërte, L VIII, c. 20, avec les remarques de Ménage ; Porphyre, *Vita Pythag.*, p. 185, éd. Holstenius.

se rattache aussi ce que l'on raconte d'un procédé de divination usité chez les habitants d'Apollonie, en Épire : Le sacrificateur jetait quelques grains d'encens dans le feu souterrain qui brûlait près de la rivière Anas ; si le feu les consumait, le présage était favorable ; lorsque, au contraire, ils restaient intacts, celui qui interrogeait le sort ne devait pas compter sur l'accomplissement de ses désirs. Il était permis en toute occasion de consulter ce feu prophétique, excepté à propos de mort et de mariage¹.

Généralement, les signes qui fournissaient des sujets d'observation à la Hiéroskopie, à l'Empiromancie, à la Libanomancie, étaient des signes obtenus sur demande. On immolait des animaux, et on brûlait de l'encens, afin d'amener les dieux à révéler l'avenir, par tel ou tel indice convenu. Il pouvait cependant arriver que, dans des sacrifices dont le but était autre, il se produisit des signes qu'on ne pouvait laisser passer inaperçus. Ces signes appartenaient à la classe de ceux par lesquels les dieux, à l'occasion d'un sacrifice, manifestaient leurs dispositions, sans en être priés. La même catégorie comprenait les indices qui pouvaient servir d'avertissements dans les circonstances graves, en dehors du cours naturel des choses, indices non moins variés que les objets qui nous entourent. Dans une religion qui d'un côté suppose les dieux disposés à aider les hommes de leurs conseils, et de l'autre considère que tout dans la nature est gouverné par l'action d'une force divine, il était tout simple que les phénomènes inaccoutumés fussent pris pour des avertissements surnaturels (τέρατα). Ces accidents n'étaient guère que des signes destinés à fixer l'attention, à éveiller l'inquiétude ou l'espérance et, en général, n'étaient pas assez intelligibles pour se passer de commentaires. La pénétration humaine s'exerce à deviner ces énigmes, et le meilleur dans le conseil est aussi le plus sûr interprète de la volonté divine, suivant une pensée d'Euripide qui peut s'appliquer à diverses espèces de Mantique, mais surtout à celle que l'on appelle proprement Tératoskopie². Le devin est sans contredit de bonne foi et rencontre les mêmes dispositions dans le peuple. Il faut bien que l'effet réponde parfois à ses paroles ; mais si souvent aussi le contraire arrive, le besoin de croire est tel que ces démentis passent inaperçus, ou que l'on trouve des expédients pour les expliquer, de manière que le devin ne perde rien de son crédit. Ce don de l'intelligence, qui permet de donner aux phénomènes une interprétation acceptée par la foule, est considéré d'ailleurs comme une faveur céleste. Le devin reconnaît lui-même qu'il n'agit pas par sa propre force, et qu'il est inspiré des dieux, de même que le poète fait honneur à la muse de l'art avec lequel il sait mettre en œuvre les antiques légendes et en composer des poèmes, de même encore que toute supériorité intellectuelle ou physique était pour les anciens une marque de la protection divine. Mais de ce qui, dans le principe, était l'effet d'un heureux génie, se forma peu à peu une doctrine traditionnelle. Certains signes prirent un sens qui se transmet de génération en génération, et ainsi fut constituée une méthode tératologique qui cependant, attendu que les signes ne pouvaient toujours se reproduire identiques dans les mêmes circonstances, laissait encore un champ libre à la perspicacité personnelle³.

Parmi les accidents merveilleux qui se prêtaient aux combinaisons des devins, nous en choisirons quelques-uns, afin de faire mieux ressortir ce qui précède. Les

¹ Dion Cassius, XLI, c. 45.

² Μάντις ὀρίστος ὅστις εἰκάζει καλῶς, passage cité par Plutarque, de defectu Oracul., c. 110.

³ Cicéron, de Divinatione, I, c. 18 : *Novas res conjectura persequuntur, veteres observatione didicerunt.*

phénomènes météorologiques, dont les rares apparitions frappaient vivement ceux qui en étaient témoins, semblaient surtout propres à révéler l'avenir. La victoire des Thébains fut annoncée aux Spartiates par une comète ayant la forme d'une poutre enflammée¹. Une pierre météorique, qui était tombée du ciel près d'Ægospotamoi, peu de temps avant la défaite des Athéniens, fut considérée comme l'annonce de cet événement². Les éclipses de soleil préparaient les esprits à la guerre, aux luttes intestines, aux mauvaises récoltes ou autres calamités publiques³. Une éclipse de lune détermina Nicias à différer son retour de Syracuse, qui eut pu alors le sauver⁴. Un tremblement de terre qui, peu avant la guerre du Péloponnèse, ébranla l'île de Délos, où rien de semblable n'était encore arrivé, fut pris pour un pronostic des événements postérieurs⁵. Lorsque, dans la maison de campagne de Périclès, une corne unique poussa au milieu du front d'un bélier, le devin Lampon interpréta ce signe en disant que Périclès serait un jour seul à la tête de l'État⁶. — A Pédasos, près d'Halicarnasse, il vint de la barbe à une prêtresse d'Athéna ; on en conclut que la ville était menacée d'une calamité, et, à cette occasion, Hérodote assure que le même prodige se renouvela plusieurs fois, et qu'il ne fut jamais trompeur⁷. Dès poissons salés, que faisait griller l'un des gardiens chargés de veiller sur le général perse Artayktès, remuaient sur le feu comme s'ils avaient été vivants ; Artayktès en inféra que le héros Protésilas, dont il avait jadis dépouillé le sanctuaire, revenait à la vie pour se venger⁸. La transpiration de la sueur ou du sang, que l'on a cru observer depuis sur les statues des Saints et de la Vierge, était, dans l'antiquité, connue des devins, et n'annonçait rien de bon⁹. Ce fut aussi un présage funeste, lorsque, à Delphes, une statue dorée de Pallas fut becquetée par des oiseaux qui tirent tomber les fruits du palmier sur lequel était posée la statue¹⁰. Le superstitieux Théophraste voyait également un pronostic fâcheux dans ce fait que les rats avaient fait une trouée dans son sac de farine¹¹. Lorsqu'un chien noir était entré dans une maison étrangère, ou qu'un serpent était tombé du toit dans la cour¹², on était averti qu'il fallait bien se garder ce jour-là d'entreprendre aucune affaire importante. Il en était de même, si les poutres craquaient dans la maison, si on répandait de l'huile, du vin ou de l'eau. Ces accidents intérieurs formaient dans l'art de la Mantique un chapitre à part, désigné sous le nom d'οἰωνιστική¹³. Un autre chapitre traitait des pronostics qui se présentent sur les chemins et que l'on rencontre en sortant de chez soi, ou dans le cours d'un voyage (σύμβολοι ἐνόδιοι)¹⁴. Timoléon s'était croisé avec des mulets qui portaient de l'ache ; ses soldats prirent peur, parce que cette plante servait à l'ornement des tombeaux ; Timoléon détourna habilement l'augure, en rappelant que l'on

¹ Diodore de Sicile, XV, c. 50.

² Plutarque, *Lysandre*, c. 12.

³ Pindare, *Fragm. hyporchemata*, n° 4.

⁴ Thucydide, VII, c. 50 ; Plutarque, *Nicias*, c. 23.

⁵ Thucydide, II, c. 8.

⁶ Plutarque, *Périclès*, c. 6.

⁷ Hérodote, I, c. 175. Hippocrate (*Epidemica*, VI, p. 823, éd. van der Linden) parle aussi de femmes auxquelles avait poussé de la barbe.

⁸ Hérodote, IX, c. 120.

⁹ Cicéron, *de Divinatione*, I, c. 34 ; Plutarque, *Timoléon*, c. 12, et *Alexandre*, c. 14 ; Diodore de Sicile, XVII, c. 10.

¹⁰ Plutarque, *Nicias*, c. 13 ; Pausanias, X, c. 15, § 5.

¹¹ Théophraste, *Caractères*, c. 16.

¹² Térence, *le Phormion*, acte IV, sc. 4, v. 25 et suiv.

¹³ Suidas, s. v. οἰωνιστική.

¹⁴ Æschyle, *Prométhée*, v. 485 ; Lobeck, *Aglaophamus*, p. 828.

couronnait d'ache les vainqueurs aux jeux isthmiques¹. L'homme enclin à la superstition ne manquait pas, avant de se mettre en route, d'interroger quelque devin qui lui répondait : Si vous rencontrez un voyageur avec telle ou telle apparence, portant tel ou tel objet, tirez-en telle ou telle conséquence². Les instructions de ce genre abondent ; il ne faut donc pas s'étonner si même l'éternuement, le tintement des oreilles, le clignotement des yeux n'étaient pas choses indifférentes ; mais ces bagatelles et autres semblables rentrent dans le domaine de la superstition, beaucoup plus que dans celui de la religion. Elles ne pouvaient trouver crédit qu'auprès des esprits sans culture, et étaient pour les autres un objet de risée, qui ne mérite pas d'être relevé ici.

En revanche, nous ne devons pas passer sous silence les voix du sort, appelées *φήμαι* ou *κληδόνες*, dont on était, en certaines occasions, disposé à tenir compte, bien que ne les ayant pas sollicitées, et au-devant desquelles on allait aussi parfois³. Lorsque Ulysse, de retour à Ithaque, demande à Zeus de lui envoyer, pour l'affermir dans ses projets de vengeance, un mot, *φήμη*, et un prodige extérieur, *τέρας*, le dieu exauce sa prière : un coup de tonnerre éclate, et Ulysse entend une vieille femme qui souhaite la mort des prétendants⁴. De même, dans l'assemblée populaire convoquée par Télémaque, le vieil Ægyptios souhaite toutes sortes de prospérités à celui qui la réunit, sans savoir à qui les félicitations s'adressent, et Télémaque en tire un heureux présage⁵. C'est ainsi encore que le spartiate Léotychidès, pressé par les Samiens d'attaquer les Perses à Mycale, ayant demandé à celui qui parlait en leur nom, comment il s'appelait, et celui-ci ayant répondu Hégésistrate, nom qui signifie général d'armée, s'écria : *J'en accepte l'augure, δέχομαι τὸν οἰωνόν*⁶. On crut entendre également une voix du sort dans ces mots par lesquels la prêtresse d'Athéna arrêta sur le seuil du temple le roi Cléomène : *Il n'est pas permis aux Doriens d'entrer ici*⁷, et dans ces paroles de la Pythie à Alexandre, lorsque ce prince voulut la contraindre à monter sur le trépied en dehors des moments où elle rendait ses oracles : *Tu es irrésistible*⁸. — Il existait dans quelques contrées des sanctuaires où, en accomplissant certaines cérémonies, on demandait aux dieux la faveur d'une parole prophétique, comme par exemple à Phase, en Achaïe. Sur la place de cette ville, devant une statue d'Hermès, était placée une table de pierre servant aux sacrifices, à laquelle étaient attachées trois lampes. Celui qui voulait consulter le Dieu venait le soir ; il brûlait de l'encens sur la table, remplissait les lampes d'huile, les allumait, plaçait devant la statue une pièce de monnaie et lui glissait sa question dans l'oreille. Il traversait ensuite la place en se fermant les oreilles avec les mains, et ne les ouvrait, qu'après en être sorti. Le premier mot qu'il entendait était la réponse qu'il était venu chercher⁹. On procédait de même à Thèbes, sur l'autel d'Apollon Spodios. Enfin on voyait tout proche de Smyrne un sanctuaire consacré aux *κληδόνες*¹⁰, sur lequel nous ne possédons aucun

¹ Plutarque, *Timoléon*, c. 26 ; Polyen, V, c. 12.

² Cramer, *Anecdota*, t. IV, p. 241.

³ Voy. la dissertation très complète de Wyttenbach sur le discours I de l'empereur Julien, dans la *Biblioth. critica*, t. III, p. 56, ou dans l'édition de Julien donnée par Schæfer, p. 150.

⁴ Homère, *Odyssée*, I, XX, v 98 et suiv.

⁵ *Odyssée*, II, v. 35 et suiv.

⁶ Hérodote, IX, c. 91.

⁷ Hérodote, V, c. 72.

⁸ Plutarque, Alexandre, c. 14 ; Diodore (XVI, c. 27) rapporte une anecdote semblable, à propos de Philomélus.

⁹ Pausanias, VII, c. 22, § 1.

¹⁰ Pausanias, IX, c. 11, § 7 ; Aristide, *Or.* XL, p. 754, éd. Dindorf.

autre renseignement. Déméter est désignée comme la divinité qui se prêtait à ce mode de communications¹.

Plus fréquente encore était l'application du sort à la Mantique (κληρομαντεία)². Sous quelque forme que le hasard se produisît, la Cléromancie reposait toujours sur cette croyance que les dieux, si on les en prie bien, arrangeront les choses en apparence fortuites, de manière à ce qu'elles répondent aux questions des intéressés. A Bura, en Achaïe, Héraclès avait une grotte pour sanctuaire ; ceux qui venaient le consulter, après avoir fait une prière, prenaient des marques de caractères différents, dont il y avait toujours un grand nombre devant la statue du Dieu, en jetaient quatre sur la table et allaient chercher sur un tableau le sens des signes dont ils étaient empreints³. Ailleurs on faisait servir, en guise de sorts, des cailloux de formes et de couleurs diverses. Ce procédé de divination était également en usage dans le temple de Delphes, où la Pythie, comme on sait, ne rendait ses oracles qu'à certains moments. On le faisait remonter aux temps les plus reculés, et on en attribuait l'invention, soit à Athéna, soit à trois nymphes nommées Θριαί et désignées comme les nourrices d'Apollon⁴. Dans un des hymnes homériques, il est dit qu'Apollon se désista de ses droits à ce genre de divination en faveur d'Hermès⁵. Le nom de Θριαί rappelle sans doute le nombre des cailloux dont on se servait. — A Dodone, la Cléromancie avait aussi sa place marquée entre beaucoup d'autres pratiques divinatoires que nous aurons l'occasion d'examiner plus loin⁶ ; on peut même dire qu'elle y était le mode le plus, ancien et le plus répandu⁷. La confiance qu'elle inspirait n'était pas d'ailleurs plus absurde que celle avec laquelle beaucoup de gens, qui n'appartiennent pas toujours à la classe illettrée, s'adressent à des tireuses de cartes. — Il y avait encore beaucoup d'autres moyens, plus ou moins bizarres, de démêler les secrets de l'avenir ; nous devons nous borner à les signaler rapidement, tous les détails dans lesquels nous entrerions à ce sujet ne pouvant aider à faire mieux connaître l'état religieux de la Grèce, pas plus que de nos jours les superstitions idiotes qui ont cours parmi les classes inférieures de la société n'intéressent l'histoire religieuse et ecclésiastique. A cette catégorie appartient la Kaskinomantie ou l'art de prédire l'avenir avec un sas ; c'était un moyen de découvrir les voleurs, de se renseigner sûr les chances que l'on pouvait avoir de plaire, et de guérir les vaches malades⁸. Puis viennent l'Aleucomancie, l'Alphitomancie et la Krithomancie qui consistaient à examiner certains signes sur de la farine ou des grains d'orge que l'on jetait au feu⁹. Dans

¹ Philochorus cité par Hesychius s. v. *ξυμβόλους* ; Scholiaste de Pindare, *Olymp.*, XII, v. 10.

² Il est certainement plus naturel de dériver κλήρος de κλάν que de κέλεσθαι, comme le propose Dœderlein (*Homer. Glossar.*, III, p. 124).

³ Pausanias, VII, c. 25, § 10.

⁴ *Etymol. Magnum*, p. 455, /i9 ; Zenobius, *Proverbia*, cent. V, n° 75, d'après Philochorus.

⁵ *Hymne à Hermès*, v. 552 et suiv., cf. Apollodore, III, c. 10, § 2, 9.

⁶ Cela résulte clairement d'un passage de Cicéron, *de Divinat.*, I, c. 34.

⁷ On sait que cet usage était répandu aussi chez les Juifs ; voy. Duncker, *Gesch. der Alterth.*, t. I, p. 331. C'est avec raison que Lobeck (*Aglaophamus*, p. 814) justifie le mot ἀναιρεῖν, appliqué d'une manière générale aux dieux qui rendent des oracles, par cette considération que, à l'origine, les oracles obtenus à l'aide des sorts étaient les plus ordinaires. Le prêtre levait les sorts au nom du Dieu ; en réalité c'était le dieu qui les levait par l'intermédiaire du prêtre dont il conduisait la main. — L'emploi du mot latin sortes pour désigner toute espèce d'oracles témoigne que ce mode de divination se généralisa de très bonne heure.

⁸ Théocrite, *Id.*, III, v. 31, avec les remarques de Wüstemann.

⁹ Théocrite, *Id.*, II, v. 18 ; Pollux, VII, 188 ; Suidas, s. v. προφητεία ; voy. aussi *Lexicon Seguer.*, p. 52 et 382, où l'épithète de Ἀλευρόμαντις est attribuée à Apollon, à qui se trouvait ainsi rattachée l'invention de ce mode de divination.

l'Ooscopie, on observait, en tenant un œuf au-dessus de la flamme, la façon dont il éclatait et la transpiration qui se produisait à l'une ou l'autre extrémité, mode de divination sur lequel il existait un poème orphique¹. Dans l'Alekrinomancie, après avoir disposé sur le sol des grains de blé, figurant des lettres ou des mots, on amenait des poulets et l'on observait la place occupée par les grains qu'ils choisissaient². La divination par l'anneau était aussi un procédé ingénieux : on plaçait sur une table consacrée par diverses cérémonies et formée de branches de laurier entrelacées un plat composé de divers métaux, au bord duquel, et le dépassant un peu, étaient rangées à intervalles égaux les vingt-quatre lettres de l'alphabet. Au-dessus du plat, on avait suspendu un anneau que l'on faisait osciller et l'on examinait les lettres auxquelles il s'arrêtait³. Enfin les anciens mettaient encore en pratique d'autres combinaisons, dont les noms seuls nous sont connus. De ce nombre étaient la Spondylomancie, peut-être la divination par les osselets, et l'Hydromancie⁴. On ne se faisait pas faute non plus de chercher la révélation de l'avenir dans la main (Chiromancie) ou dans les traits du visage (Métoposcopie, Morphoscopie)⁵. Nous ne trouvons guère mention de ces divers procédés que dans les écrivains de la décadence ; s'il arrive aux auteurs classiques de les citer, ce n'est jamais qu'avec dédain. Artémidore, qui faisait profession d'interpréter les songes, au II^e siècle de l'ère chrétienne, ne veut pas lui-même en entendre parler⁶. Et cependant ces extravagances avaient trouvé dès lors et trouvèrent surtout bientôt après de nombreux adhérents, jusque chez les esprits cultivés et les soi-disant philosophes, qui trouvaient moyen de les faire entrer dans leur Démonologie et leur Théosophie⁷.

Nous abordons maintenant la divination naturelle, ainsi dénommée parce qu'elle s'applique aux révélations divines que l'âme reçoit, sans les provoquer, dans le rêve ou dans l'extase. L'homme considère qu'il est, durant le rêve, soumis à une puissance surhumaine il entrevoit des pensées et des images flottantes, qui, il en a la conscience, ne lui sont pas venues par les voies ordinaires, à l'occasion d'objets réellement perçus, ou n'ont pas été créées par sa propre activité ; c'est là une croyance si générale et si naturelle que, même durant les siècles les plus éclairés, depuis que l'on a pu se rendre compte de l'origine véritable des songes, on a continué à voir dans un grand nombre de ces visions des suggestions étrangères ou du moins les effets d'une surexcitation de l'âme qui, maîtrisée dans la veille, mais affranchie durant le sommeil, permet de contempler ce que ne pouvaient voir les yeux ouverts. **Chez l'homme éveillé, lisons-nous dans un écrit attribué à Hippocrate⁸, l'âme est enchaînée par le corps ; répandue dans tous les membres, elle n'est, en réalité, présente nulle part. Pendant le sommeil, au contraire, elle se concentre et peut agir par elle-même avec toute l'intensité de ses forces⁹.** Platon est aussi d'avis que dans le sommeil la partie intellectuelle de l'homme a, sous certaines conditions, la faculté de reconnaître le vrai, tout en avouant que si ces conditions ne sont pas remplies, et si les parties

¹ Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 410.

² Cedrenus, t. I, p. 848, dans la Collection byzantine de Bonn.

³ Ammien Marcellin, XXIX, c. 1 ; voy. aussi Tertullien, *Apologie*, c. 23, et Sozomène, *Hist. ecclés.*, VII, c. 35.

⁴ Pollux, VII, c. 188 ; Apulée, *Apologie*, c. : 32 ; saint Augustin, *de Civit. Dei*, VII, c. 35 ; Casaubon, *ad Spartiani D. Julianum*, c. 7.

⁵ Suidas, s. v. οἰωνιστική ; voy. aussi Bœttiger, *Kunstmythol.*, t. I, p. 64 et suiv.

⁶ Artémidore, *Onirocrit.*, II, c. 69.

⁷ Jamblique (?), *de Mysteriis*, III, c. 17.

⁸ *De Insomniis*, t. I, p. 633, éd. van der Linden.

⁹ *De Republica*, IX, c. 1, p. 571, et *Timée*, p. 71 D.

déraisonnables de l'âme dominant, l'homme est le jouet des rêves sans vérité et sans raison. Aristote¹ n'admet pas que les rêves nous soient envoyés par les dieux ; il croit cependant qu'il y en a de véridiques, et que certaines âmes y sont plus prédisposées que d'autres. Un médecin contemporain, Hérophile, professait, au contraire, qu'il y a des rêves de provenance divine, et les distinguait de ceux qui s'expliquaient par des causes naturelles². Les préjugés populaires établissaient aussi une différence entre les songes vains et les songes prophétiques. Homère déjà nous apprend que deux portes donnent passage aux songes, l'une d'ivoire pour les songes qui égarent les hommes, l'autre de corne pour ceux qui méritent leur confiance³. Une classe spéciale de démons était en possession de créer les visions nocturnes. La *Théogonie* d'Hésiode les appelle les enfants de la Nuit, et l'*Odyssée* leur assigne pour séjour la région située à l'extrême occident, près de l'entrée du monde souterrain⁴ ; Euripide leur donne pour mère la Terre, Χθών⁵. Des poètes postérieurs en font les fils du Sommeil, Ὕπνος, et désignent quelques-uns d'entre eux par des noms distincts. On cite en particulier Morpheus, qui se présente toujours sous la figure humaine, sauf à changer souvent d'aspect ; Ikélos, susceptible de revêtir toutes les formes d'animaux et appelé aussi Phobétor, Phantasus qui reste toujours à l'état d'objet inanimé⁶. Les dieux d'en haut ont autorité sur ces démons, et expédient tantôt l'un, tantôt l'autre vers les hommes. Au second livre de l'*Iliade*, Zeus envoie à Agamemnon le songe trompeur, cause de tant de désastres⁷. Souvent il arrive que les dieux, à qui rien n'est impossible, créent exprès une image εἰδωλον, et la font apparaître durant le sommeil⁸, ou qu'ils ne dédaignent pas de pénétrer eux-mêmes, sous une forme empruntée, dans la demeure d'un homme endormi⁹. Les âmes des morts peuvent aussi se rendre visibles en rêves, tant qu'ils ne sont pas parvenus dans le royaume d'Hadès, c'est-à-dire tant que leur dépouille mortelle n'a pas reçu les honneurs funèbres¹⁰. Toutes ces imaginations en cours aux temps homériques se conservent plus tard dans les croyances populaires, et les révélations par les rêves continuent à se reproduire de plus d'une manière : tantôt un fantôme s'adresse à l'homme plongé dans le sommeil et lui dit ce qu'il veut lui faire savoir, tantôt les événements se déroulent dans le rêve, tels qu'ils doivent s'accomplir plus tard ou s'annoncent par des allusions symboliques. Pénélope songe qu'un aigle a mis à mort toutes les oies qui peuplent sa basse-cour, et bien que l'aigle ait pris soin de déclarer qu'il n'est autre qu'Ulysse et que les oies figurent les Prétendants, cette princesse, dès qu'elle est éveillée, ne juge pas inutile de demander à un homme sage ce qu'il en pense¹¹. Les songes qui

¹ Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς, c. 2.

² Plutarque, de Placitis Philosoph., V, c. 2.

³ *Odyssée*, XIX, v. 516. Le choix d'une porte de corne pour les songes vrais et d'une porte d'ivoire pour les songes trompeurs repose sur l'apparente analogie des mots κέρας et κραινω, ἐλέφας et ἐλαφκίρομαι.

⁴ *Théogonie*, v. 212 ; *Odyssée*, XXIV, v. 12.

⁵ Hécube, v. 70 ; *Iphigénie à Tauris*, v. 1262.

⁶ Ovide, *Métamorph.*, XI, v. 633 et suiv. Lucien, dans son *Histoire véritable*, II, c. 32 et suiv., décrit l'île des Songes, placée dans l'Océan Atlantique et gouvernée par Hypnos, qui a pour satrapes Taraxion et Phantasion.

⁷ *Iliade*, II, v. 6 ; *Odyssée*, XX, v. 87.

⁸ *Odyssée*, IV, v. 796.

⁹ *Odyssée*, VI, v. 15.

¹⁰ *Iliade*, XXIII, v. 65. La limite de temps qui ne devait pas être dépassée avant les obsèques est en rapport avec les idées homériques sur l'état des âmes dans le royaume d'Hadès. Aussi les écrivains postérieurs, dont les idées étaient différentes, n'ont-ils pas admis cette limite ; voy. Welcker, *Gættelchre*, t. I, p. 807 et 808.

¹¹ *Odyssée*, XIX, v. 535 et suiv.

s'expliquaient d'eux-mêmes tant bien que mal étaient nécessairement rares ; il fallait donc bien recourir à des interprètes. C'est ainsi que Cimon ayant rêvé qu'une lice aboyait après lui et lui disait d'une voix humaine : **Tu deviendras mon ami et celui de mes petits**, interrogea son devin et en obtint pour réponse que c'était un présage de mort prochaine, attendu qu'un chien se montre l'ennemi de l'homme contre lequel il aboie, et que ce qu'on peut faire de mieux pour un ennemi, c'est de mourir¹. Quand Socrate, après sa condamnation, entendit en songe une femme lui adresser ce vers d'Homère : **Tu verras dans trois jours les fertiles campagnes de Phthie**, il en conclut de lui-même qu'il n'avait plus que trois jours à vivre². La mère de Phalaris rêva qu'une statue d'Hermès laissait tomber du sang de la coupe qu'elle tenait à la main et que la maison avait fini par en être inondée ; on reconnut plus tard que ce pronostic annonçait le règne sanglant de son fils³. L'interprétation des songes, aussi bien que celle des prodiges, exigeait un esprit pénétrant ; on croyait cependant que certaines règles fournies par l'expérience pouvaient servir de fil conducteur, et ainsi l'Onéiromantie devint un art comme la Tératologie. Même dans le Livre des Songes attribué à Hippocrate, on trouve çà et là quelques préceptes sur les conséquences à tirer de telle ou telle vision⁴. Mais le premier traité spécial sur la matière, dont nous ayons connaissance, est l'œuvre d'un certain Antiphon, contemporain de Socrate⁵. Vers le même temps, un petit-fils d'Aristide, Lysimaque, composait un tableau, **πινάκιον ὄνειροκριτικόν**, à l'aide duquel il expliquait les songes, moyennant salaire⁶. Plus tard, on vit éclore divers ouvrages sur le même sujet, dont un, qui date des règnes d'Adrien et des Antonins, nous a été conservé sous le nom d'Artémidore⁷.

De même que l'on croyait voir dans les songes les inspirations d'êtres supérieurs ou les effets d'une surexcitation de l'âme, on fut amené à penser que des hommes privilégiés pouvaient posséder le don de double vue à l'état de veille et démêler le sens des choses cachées, d'une manière plus ou moins claire et précise. De tout temps et partout il a existé des visionnaires qui voyaient ou entendaient avec les yeux ou les oreilles de l'esprit ce qui ne tombe pas sous les sens dans les circonstances ordinaires. Ils paraissaient devoir leur lucidité, tantôt à l'énergie de l'âme délivrée de ses entraves et passée à l'état extatique, tantôt à l'action de puissances surhumaines. Il en fut ainsi en Grèce, et ce mode de divination, qui était, en effet, la Mantique par excellence, y fut toujours prisé plus haut que l'Oionistique et la Hiéroskopie⁸. La source d'où émanaient la plupart de ces inspirations, sinon toutes, était Apollon, le dieu de la lumière, qui éclairait aussi les âmes⁹. Il ne présidait pas seulement aux oracles de Delphes et d'autres sanctuaires, où les prophéties étaient un effet de l'extase ; le Calchas d'Homère, bien que les symptômes de cet état psychologique ne soient pas sensibles chez lui, relève aussi d'Apollon ; c'est à lui qu'il demande de l'inspirer. Cassandre,

¹ Plutarque, *Cimon*, c. 18.

² Platon, *Criton*, c. 2, p. 44 A.

³ Cicéron, *de Divinatione*, I, c. 25.

⁴ *De Insomniis*, c. 4 et suiv., p. 635.

⁵ Le temps où vécut Antiphon est indiqué par Diogène Laërte, II, c. 46 ; voy. aussi Hermogène, *περί ιδεών*, II, c. 11, p. 387, éd. Walz.

⁶ Plutarque, *Aristide*, c. 27.

⁷ Voy. G. Wolff, dans ses Notes sur Porphyre, p. 59.

⁸ Platon, *Phèdre*, p. 244 C ; Proclus, dans son Commentaire sur le *Cratyle* de Platon, p. 4. Hippocrate parle aussi avec mépris de l'Oionistique et de la Hiéroskopie, dans son traité *de diæta acutorum*, c. 5 (t. II, p. 271).

⁹ Voy. Schœmann, *Opusc. academ.*, t. I, p. 337.

dans Æschyle, est possédée du Dieu, [θεοφόρητος](#), et animée, en dépit d'elle-même, du souffle fatidique¹. Les vierges connues sous le nom de Sibylles, qui habitaient des grottes humides et profondes d'où l'on percevait le son de leur voix, et que la légende transporte à travers le temps et l'espace, étaient à coup sûr étroitement unies à d'autres personnages de la fable, mais elles étaient surtout en rapport intime avec Apollon², Aux Sibylles répondent les Bacides, personnification mâle de la vertu divinatrice. Les Bacides habitaient les grottes et les eaux, ce qui leur a valu d'être considérés comme les interprètes des Nymphes ; tel est, en effet, le sens de leur nom. De même que les Sibylles, on les fait voyager à travers différentes contrées³. On attribuait aux Sibylles et aux Bacides de nombreux oracles dont on se vantait de posséder des recueils manuscrits, et dont on tenait grand compte, chaque fois que l'on pouvait trouver quelque rapport entre les prédictions et les événements. D'autres collections de même nature étaient dues à d'anciens prophètes : à Musée, fils d'une nymphe ou de Séléné⁴ ; à Lycos, fils du roi d'Athènes Pandion⁵ ; à Laios, roi de Thèbes⁶ ; à Eucléos de Chypre, peut-être encore à d'autres⁷. On sait que chez les Romains un recueil d'oracles sibyllins était placé sous la garde de l'État, pour être consulté dans les occasions importantes. Si l'usage de ces collections n'était pas général chez les Grecs, plusieurs exemples prouvent au moins qu'il ne leur était pas étranger. Les Pisistratides en conservaient une dans l'Acropole, qu'ils abandonnèrent en fuyant, et qui, trouvée par le roi de Sparte Cléomène, fut transportée à Sparte⁸. Les Spartiates possédaient en outre un recueil contenant au moins des oracles pythiques, dont les rois avaient confié la garde aux Pythiens ou Poithéens. Dans un fragment d'Euripide, il est question, probablement à Argos, d'un grand nombre de livres remplis de sentences dues à Apollon Loxias⁹. Le faux prophète de Lucien, Alexandre, consignait les réponses de son dieu, dans un livre où il était suspect de remplacer celles que l'événement n'avait pas confirmées par d'autres mieux en rapport avec les faits¹⁰. Il est permis même de supposer que, ailleurs aussi et longtemps auparavant, il y avait eu des exemples de cette fraude pieuse. En dehors des recueils officiels, confiés à la vigilance de l'État ou des prêtres, il y avait une quantité de collections privées, dont les possesseurs expliquaient tant bien que mal la provenance, et qui leur fournissaient des réponses à l'usage des croyants. A ces diseurs de bonne aventure appartient surtout le nom de [χρησμολόγοι](#), bien que souvent aussi on désigne par là ceux qui n'allaient pas chercher leurs prédictions dans les

¹ Æschyle, *Agamemnon*, v. 1111 (1140) et 1188 (1216).

² Voy. surtout Clausen, *Æneas und die Penaten*, I, p. 203 et suiv. et l'exkursus I dans l'édition des *Oracles sibyllins* donnée par Alexandre, Paris, 1841, dont une recension a paru dans le *Philologus*, t. XV, p. 318.

³ En Béotie, dans l'Attique, dans l'Arcadie ; voy. le schol, d'Aristophane (*la Paix*, v. 1069), et Périzonius, dans ses notes sur Ælien, *Variæ histor.*, XII, c. 35. Bakis vient de [βάζω](#). Voy. Tzetzes, *ad Lycophrontem*, v. 472, et Potter, au vers 28. Ce nom n'a rien de commun avec celui de Sabazius, quoi qu'en dise Gœtting, dans son programme de *Bacide fatiloquo*, Jenæ, 1859, p. 7 (*Opusc.* p. 198), et il est difficile de croire qu'il doive éveiller l'idée de l'exaltation produite par le vin.

⁴ Hérodote, VII, c. 6 ; cf. Passow, dans son édition de Musée, p. 21.

⁵ Pausanias, X, c. 12, § 11.

⁶ Hérodote, V, c. 43.

⁷ Pausanias, *ibid.* ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 300, et M. Schmidt, dans la *Zeitschrift* de Kuhn, t. IX, p. 361.

⁸ Hérodote, V, c. 90.

⁹ Euripide, *Fragmenta*, éd. Wagner, p. 323, n° 625 ; (n° VII, p. 771, éd. Didot) ; voy. aussi Welcker, *der epische Cyclus*, t. I, p. 381.

¹⁰ Lucien, *Alexandre*, c. 27 et 28.

livres, mais qui se donnaient eux-mêmes pour inspirés (θεμάντις) et puisaient leurs révélations dans un commerce direct avec la divinité¹. C'était le cas d'Amphilytus que Platon rapproche de la Sibylle et du Bakis. Lorsque Pisistrate retournait d'Érétrie dans l'Attique, Amphilytus se plaça sur son chemin, et sous le coup d'une inspiration divine, ἐνθεάζων, comme dit Hérodote, lui adressa une sentence prophétique en vers hexamètres². Lysistratus, cité également par Hérodote, et qui, longtemps avant les guerres médiques, annonça aussi en hexamètres la bataille de Salamine, ne paraît pas non plus avoir emprunté sa prédiction à un livre d'oracles, mais en être lui-même l'auteur³. Au contraire Diopèthès qui, au temps d'Agésilas, mit, par quelques vers, les Spartiates en garde contre un *règne boiteux*, avait en sa possession un grand nombre d'oracles antiques. Il passait d'ailleurs pour être lui-même très versé dans les choses divines⁴, et les gens sceptiques le traitaient volontiers de fou et de visionnaire⁵. Il se fit un mélange des deux méthodes : Un grand nombre de chresmologues prophétisèrent, tantôt d'après un livre, tantôt en donnant cours à leur propre inspiration. Ils commentaient aussi les oracles, qui souvent affectaient une forme énigmatique⁶, et faisaient entre temps métier d'interpréter les signes, quoique cette industrie n'eût, à proprement parler, rien de commun avec la Chresmologie. Plusieurs passages d'Aristophane⁷, qui mettent en scène des hommes adonnés à cette profession, noirs permettent d'apprécier l'idée que s'en faisaient les esprits éclairés, et qui naturellement n'était pas celle de la multitude ; il faut tenir compte toutefois de ce que ces portraits sont des caricatures. L'origine et le développement des prophéties que l'on rattachait aux Sibylles, aux Bacides et autres devins des temps préhistoriques, appartiennent à la période de la civilisation hellénique dans laquelle les principes traditionnels ne peuvent plus suffire au peuple, et où il cherche des satisfactions nouvelles à clé nouveaux besoins⁸. Les tendances qui, au VIIe siècle avant notre ère, provoquèrent partout des efforts en vue d'obtenir des constitutions civiles moins imparfaites firent souhaiter aussi, en matière religieuse, une intervention plus effective de la Providence dans les choses humaines. Le même besoin de croire, qui permit à un Epiménide de gagner de la considération et de l'influence avec son système sévère de purifications et d'expiations, prépara aux prédictions des Chresmologues un auditoire complaisant, en même temps qu'elle assurait aux sanctuaires des oracles une action plus réelle et plus dominatrice. Parmi les écrivains classiques de la Grèce, il n'en est pas qui pousse la crédulité plus loin qu'Hérodote. Tous ses récits semblent avoir pour objet de prêcher le respect des oracles et des prophéties ; il peut, en fait de tendances superstitieuses, être comparé aux historiens juifs. Xénophon aussi est crédule ; non seulement il accomplit scrupuleusement en campagne les pratiques de la Hiéroskopie, mais il ne perd pas une occasion de raconter ses rêves, pour peu qu'ils offrent d'intérêt. — A l'extrémité opposée se place Thucydide, l'esprit le plus indépendant,

¹ Voy. Bæhr, dans ses notes sur Hérodote, VII, c. 6, p. 441.

² Platon, *Théagène*, p. 124 D ; Hérodote, I, c. 62.

³ Hérodote, VIII, c. 96.

⁴ Plutarque, *Agésilas*, c. 3 ; Xénophon, *Hellen.*, III, c. 3, § 3.

⁵ Schol. d'Aristophane, *les Oiseaux*, v. 988 ; *les Chevaliers*, v. 1085 ; *les Guêpes*, v. 380.

⁶ Voy. par exemple Hérodote, VII, c. 142 et 143. On trouvera des exemples de ces oracles ambigus dans le même historien, I, c. 55 ; III, c. 57 ; VI, c. 97 et VIII, c. 20.

⁷ *Les Oiseaux*, v. 960 et suiv. ; *la Paix*, v. 1045 et suiv. ; *les Chevaliers*, v. 970 et 1006.

⁸ La première mention des Sibylles se trouve dans un passage d'Héraclite, cité par Plutarque, *de Pythiæ Oraculis*, c. 6. L'idée qu'elles représentât paraît être originaire de l'Asie-Mineure ; voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 175 et suiv. ; Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. III, p. 190.

l'historien le plus ami de la vérité que l'antiquité ait produit. La même opposition qui existe entre Thucydide et Hérodote se retrouvait dans la foule avec des nuances diverses. Il y avait des croyants superstitieux et des croyants éclairés ; il y avait aussi des contempteurs de toute croyance religieuse par légèreté ou par passion. La plupart des Chresmologues ne pouvaient d'ailleurs prétendre à l'estime des hommes judicieux. Beaucoup ne croyaient pas eux-mêmes à la prétendue science qu'ils professaient, et abusaient de la crédulité populaire, pour rançonner ceux qui prêtaient l'oreille à leurs discours, car leurs prédictions étaient loin d'être gratuites : La race des devins, dit Sophocle, est toujours amoureuse de l'argent¹. Æschyle parle de prophètes menteurs qui implorent la pitié de porte en porte, sous prétexte de débiter leur marchandise². Enfin, il est question dans Hérodote de gens qui voyageaient au loin et s'étaient fait de l'art de prédire l'avenir une industrie lucrative³, se ravalant ainsi au rang des mendiants qui expliquaient les rêves moyennant deux oboles⁴, et des personnages de même volée, que nous avons mentionnés ci-dessus. A ces faiseurs de dupes nous devons encore en adjoindre d'autres, doués au moins d'une aptitude qu'il n'est pas donné à tout le monde d'acquérir, je veux parler des Ventriloques (Ἐγγαστρίμουθοι). Un de ces bateleurs nommé Euryclès, qui exerçait son industrie à Athènes au temps d'Aristophane, persuadait aux badauds qu'un être surnaturel parlait en lui, sans que lui-même eût la peine d'ouvrir la bouche⁵, d'où vint que, par la suite, on donna à ses imitateurs le nom d'Εὐρυκλεῖς ou d'Ευρυκλεῖδαι ; plus tard, ils s'appelèrent aussi Πύθωνες, par allusion au démon qui s'agitait au dedans d'eux⁶.

Quel que fût le discrédit où étaient justement tombés les charlatans, la foi générale en une divination cligne de ce nom n'en fut pas ébranlée. Non seulement les sanctuaires des oracles, et avant tout celui de Delphes, ne perdirent rien dans l'estime publique et continuèrent à être consultés tant par les États que par les particuliers, mais on eut toujours recours, pour les affaires privées et pour les affaires publiques, à la Hiéroscopie et aux autres modes d'interprétation. On a vu plus haut que jamais une armée n'entraît en campagne sans emmener quelques devins de l'ordre des Hiéroscopoi, pour assister les généraux dans les cérémonies religieuses. Tantôt le devin est seul, tantôt il y en a plusieurs ; quelquefois ils accomplissent eux-mêmes le sacrifice, quelquefois aussi ils se bornent à étudier, suivant les règles de l'art, les signes de la volonté divine que présentent les sacrifices offerts par les chefs⁷. A Sparte, des devins faisaient toujours partie de la δαμοσία, c'est-à-dire de la suite des rois entretenue aux frais du public⁸. L'histoire de Péléen Tisaménos, à qui les Spartiates accordèrent, non seulement pour lui mais pour son frère, le droit de cité dont aucun étranger n'avait jamais joui, disait-on, atteste le prix qu'ils

¹ *Antigone*, v. 1036 (1055).

² *Agamemnon*, v. 1168.

³ Hérodote, IX, c. 95.

⁴ Aristophane, *les Guêpes*, v. 52.

⁵ Aristophane, *les Guêpes*, v. 1019, éd. Didot ; Suidas, s. v. ἔγγαστρίμουθος ; Apostolius, *Prov.*, cent. VI, n° 46, avec les remarques de Leutsch ; Spanheim, dans ses Notes sur Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 90.

⁶ Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 9.

⁷ Xénophon, *Anabase*, IV, c. 3, § 18 ; V, c. 3, § 2 ; VI, c. 2, § 13, et c. 3, § 1. Cf. Polyen, IV, c. 20, où l'on peut voir un exemple de la façon dont on faisait naître les signes désirés, et Plutarque, qui cite un trait tout pareil. (*Apophtegm. lacon.*, Agéilas, n° 77.)

⁸ Xénophon, *de Republ. Lacedæm.*, c. 13, § 7.

attachaient à posséder quelque devin célèbre¹. Une statue fut élevée à Delphes, dans le sanctuaire du Dieu-prophète, en l'honneur du devin Abas, qui se tenait aux côtés de Lysandre, à la bataille d'Ægospotamoï². Souvent, si ce n'est habituellement, des devins prenaient part aux délibérations de la Gêrousia³. Chez les Athéniens, nous trouvons le collège des trois Exégètes dont, malgré l'absence de témoignages formels, on peut affirmer qu'ils étaient consultés par l'État, aussi bien que par les particuliers, sur la portée des prodiges et sur le sens souvent obscur des oracles. De ce collège faisait sans doute partie Lampon, qui obtint la faveur d'être nourri dans le prytanée et figure parmi les dix commissaires à qui l'on demanda conseil pour la fondation de Thuriï⁴. Il n'existe, d'ailleurs, aucune trace certaine d'interprètes des signes, revêtus chez les Athéniens d'un caractère officiel. La Mantique était exercée librement, à leurs risques et périls, par tous ceux qui en connaissaient les secrets et qui inspiraient confiance au public, comme cela se pratiquait déjà au temps d'Homère⁵. Il est question dans Isocrate d'un personnage à qui un devin de ses amis avait transmis, avec ses livres, les préceptes de son art, et qui avait fait en voyageant de fort bonnes affaires⁶. Cette industrie était si lucrative que l'État, l'assimilant à d'autres commerces, la frappa d'un impôt. Nous savons qu'il en était ainsi à Byzance, et nous pouvons considérer le fait comme vraisemblable pour Athènes et pour d'autres cités⁷.

Il y avait, en certains pays, des familles qui s'attribuaient une vocation spéciale pour la Mantique, et chez lesquelles l'art d'interpréter les signes de la volonté céleste, et les facultés que cet art suppose, étaient considérées comme des dons héréditaires, dont l'origine remontait à quelque ancêtre mythologique. Telle était la *gens* des Iamides ; à Élis, dont faisait partie Tisamène, cité plus haut et, à laquelle se rattachaient les Klytiades et les Telliades⁸. Cette *gens* avait des ramifications en dehors de l'Élide, par exemple à Mantinée, à Crotone, à Sybaris, à Syracuse. C'est à elle qu'appartient, sans aucun doute, le devin Tellias, qui, ne à Élis antérieurement aux guerres médiques, alla vivre en Phocide, et rendit de grands services aux habitants de cette contrée, dans leurs guerres contre les Thessaliens⁹. Il existait également en Acarnanie une *gens* vouée à la divination qui, sans doute, tirait son origine d'Acarnan, l'éponyme du pays, lequel descendait lui-même des célèbres devins Melampus et Amphiaraüs. C'était aussi un devin d'Acarnanie, ce Mégistias, qui se trouvait aux Thermopyles, et qui, congédié par Léonidas, s'obstina à rester, pour mourir avec les héroïques compagnons de ce prince¹⁰. Amphilytus, qui annonça à Pisistrate l'heureuse issue de ses projets, était aussi acarnanien, mais paraît avoir vécu dans Athènes, confondu avec les Métèques¹¹. Enfin, Hésiode, à qui l'on attribuait plusieurs

¹ Hérodote, IX, c. 33 et suiv. ; Pausanias, III, c. 11, § 9.

² Pausanias, X, c. 9, § 7.

³ Cicéron, *de Divinat.*, I, c. 43.

⁴ Schol. d'Aristophane, *la Paix*, v. 1084 ; *les Nuées*, v. 331 ; *les Oiseaux*, v. 521 ; Diodore, XII, c. 10 ; *Lexicon Seguer.*, p. 96, 19.

⁵ *Odyssée*, XVII, v. 383.

⁶ Isocrate, *Ægineticus*, c. 5 et suiv.

⁷ Voy. Bœckh, *Staatshaush. der Athener*, t. I, p. 449.

⁸ Voy. Bœckh, *Explicat. Pindari*, p. 152 et suiv. voy. aussi Eckermann, *Melampus und sein Geschlecht*, p. 122 et suiv., Bæhr, dans son édition d'Hérodote, IX, c. 33.

⁹ Pausanias, X, c. 1, § 8.

¹⁰ Hérodote (VII, c. 221) dit expressément que Mégistias descendait de Mélampus. Il existe dans l'*Anthologie palatine* (VII, n° 677), une épigramme de Simonide à son sujet.

¹¹ Il est acarnanien suivant Hérodote (I, c. 62) ; Platon (*Théagène*, p. 124 D) le désigne par le mot ἡμεδανός, et Clément d'Alexandrie (*Stromata.*, I, § 132) le qualifie d'Ἀθηναῖος. Ces contradictions

poèmes ayant trait à la divination, un entre autres sur Mélampus, passe pour avoir appris cet art en Acarnanie¹. Arrien parle aussi d'une ou plusieurs familles établies à Telmissus ou Telmessus en Lycie, dont tous les membres, y compris les femmes et les enfants, cultivaient avec succès l'art divinatoire². Ils se vantaient de remonter à Telmissus, fils d'Apollon, et à la fille du troyen Anténor, que le Dieu avait gratifiée du don de prophétie³. Le plus célèbre entre les devins de Telmissus est Aristander⁴, qui servit successivement Philippe et Alexandre, et est cité comme l'auteur d'écrits sur l'Onicromancie et sur les prodiges⁵. Les devins de cette *gens* paraissent aussi avoir exercé leur industrie en nomades et s'être adonnés surtout à l'interprétation des songes⁶. Pour en finir, il y avait en Sicile, sur le mont Hybla, une famille de devins, les Galéotes, qui prétendaient remonter aussi à un fils d'Apollon⁷ ; mais ils sont expressément signalés comme n'étant pas d'origine hellénique⁸. Leur nom même n'est pas grec et n'autorise pas à supposer qu'ils aient fait servir, comme on l'a dit, les lézards (γαλεῶται) à leurs pratiques divinatoires⁹.

apparentes peuvent s'expliquer, comme on vient de le voir, sans qu'il soit besoin de changer, dans le texte d'Hérodote, Ἀκαρνάν en Ἀχαρνεύς.

¹ Pausanias, IX, c. 31, § 5.

² Arrien, *Expéd. Alex.*, II, c. 3.

³ Photius, s.-v., et *Fragm. histor. græca.*, t. IV, p. 394, éd. C. Müller.

⁴ Plutarque, *Alexandre*, c. 2, 33 et 50 ; Arrien, *ibid.*, I, c. 117 § 2 ; III, c. 2, § 2 et passim.

⁵ Artémidore, *Onirocrit.*, I, § 32, et III, § 28 ; Pline, *Hist. natur.*, XVII, c. 25 et 38.

⁶ Eudocia, *Violarium*, p. 41 et 315 ; :voy. aussi Aristophane, *Fragm.*, n° 446 et 450, éd. Dindon.

⁷ Etienne de Byzance, s. v.

⁸ Pausanias, V, c. 23, § 6.

⁹ Comme le pensent Welcker, *Antiq. Denkmæler*, t. I, p. 408, O. Müller, *die Dorier*, t. I, p. 341, et d'autres. Hugo Weber (*Etymolog. Untersuch.*, t. I, p. 56) est d'avis que le nom des Galéotes leur venait de leurs vêtements bigarrés.

CHAPITRE ONZIÈME. — LES ORACLES.

Les sanctuaires dans lesquels les oracles étaient rendus au nom de la divinité par la voix ou du moins sous la direction des prêtres étaient appelés **μαντεῖς** ou **χρήστηρια**. Le premier de ces mots désigne surtout le siège de la puissance prophétique, le second évoque de préférence l'idée du parti que, dans un tel lieu, l'homme peut tirer de l'appel fait à la sagesse divine¹. La réponse que l'on obtenait s'appelait aussi **μαντεῖον**, mais plutôt encore **χρησμός**. Ce dernier mot s'applique toutefois plus particulièrement aux oracles que le Dieu faisait entendre par la bouche d'un prophète inspiré, et qui d'ordinaire revêtaient la forme poétique².

Hérodote raconte que Crésus, voulant éprouver quelle confiance était due aux plus célèbres oracles, envoya des députés dans les temples de Delphes et d'Abæ, pour consulter Apollon, à Dodone, pour avoir sur les mêmes questions l'avis de Zeus, à Argos dans le sanctuaire d'Amphiaräus, à l'autel de Trophonius, auprès du dieu des Branchides que l'on appelait aussi Apollon, à Milet, et jusqu'en Libye, dans le temple d'Ammon³. Ce dernier oracle est en dehors de nos études ; le récit d'Hérodote prouve que les autres étaient les plus considérables de la Grèce, mais ils n'étaient pas les seuls. Il en existait un grand nombre qui ne nous sont connus que de nom ; les noms mêmes de quelques-uns nous échappent. Nous disposerons par groupes ceux dont nous sommes en mesure de parler, en commençant par les oracles verbaux, dans lesquels des prophètes possédés du Dieu, énonçaient les réponses aux questions qui lui étaient posées. Nous passerons ensuite à ceux qui manifestaient la pensée divine à l'aide de signes. Parmi ces signes, nous distinguerons ceux qui se produisent sans l'entremise de l'homme, c'est-à-dire les phénomènes naturels, et les accidents provoqués d'une manière artificielle, par exemple à l'aide des sorts. Les révélations faites à l'intérieur des sanctuaires par les rêves et les apparitions nocturnes forment une troisième classe d'oracles. Enfin, on en peut distinguer une quatrième, à savoir les réponses aux questions adressées non plus aux dieux, mais aux âmes des morts⁴.

¹ **Χρησθαι τῷ θεῷ**. Par suite on disait du dieu : **ὁ θεὸς χρᾶ**. Chez Homère, le verbe est souvent employé dans ce sens, mais on ne trouve ni **χρησμός** ni **χρηστήριον**. Les premiers exemples de ce dernier mot se trouvent dans un fragment des *Eoées* d'Hésiode, cité par le scholiaste de Sophocle (*Trachiniennes*, v. 1174, n° 80 de l'édition de Goettling), et dans les Hymnes homériques à *Apollon de Délos* (v. 81), à *Apollon Pythien* (v. 36) et *passim*.

² Scholiaste de Thucydide, II, c. 8. Il est reconnu que l'assertion du scholiaste : **λόγιά ἐστι τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ λεγόμενα καταλογάδην, χρήσοι δὲ χρηστήριον**, est sans fondement. Voy. les remarques de Poppo sur un autre passage de Thucydide, III, c. 2, p. 37.

³ Hérodote, I, c. 46.

⁴ Il est à peine nécessaire de remarquer que ce travail sur les oracles n'a pas la prétention d'être complet. En admettant qu'une pareille tâche fût possible, elle serait sans utilité. Il y a eu beaucoup d'oracles dont nous ne connaissons que le fait de leur existence en tel ou tel lieu. Nous en citerons ici quelques-uns, parmi lesquels il y en a que l'on ne sait pas même dans quelle catégorie ranger. Pausanias (IX, c. 24, § 3 et VII, c. 21, § 12), mentionne à Hyettos en Béotie et à Patræ deux oracles, l'un appartenant à Héraklès, l'autre à Déméter, qui rendaient la santé aux malades. Dans ce dernier, un miroir suspendu à une corde très fine était descendu à la surface d'une source. Après avoir prié et sacrifié à la déesse, on regardait le miroir qui représentait le malade vivant ou mort. Pausanias (II, c. 32, 5 6) parle encore d'un temple de Pan, à Trézène, où l'oracle révélait l'avenir par des songes. Le même dieu avait, au rapport du scholiaste de Théocrite (I, v. 121), un autre temple sur le mont Lycée en Arcadie. Il y a trace dans Strabon (VIII, p. 380) d'un oracle de

Autant que nous pouvons en juger, les oracles de la première espèce, c'est-à-dire ceux qui rendaient des réponses verbales, étaient presque tous placés sous l'invocation d'Apollon. Il n'en est pas dans le nombre qui ait exercé plus d'influence et ait subsisté plus longtemps que l'oracle de Delphes. Apollon, d'après l'hymne homérique qui lui est consacré, en était lui-même le fondateur. Le Dieu descend de l'Olympe et traverse différents pays ; nulle part il ne trouve d'emplacement à son gré pour s'établir, jusqu'au moment où il arrive à Krisa, au pied de Parnasse. C'est là qu'il se décide à élever son temple ; lui-même en trace les fondements, sur lesquels travaillent les architectes Trophonios et Agamède, tous deux fils d'Erginos, roi d'Orchomène. A peu de distance coulait la source où avait autrefois séjourné Python, le dragon femelle (δράκαινα) qui avait nourri Typhon, monstre enfanté par Héra dans un jour de colère, et avait désolé la contrée, jusqu'au moment où il fut vaincu par Apollon. Dans le concours de ces circonstances il faut voir une allusion à des eaux stagnantes et à des vapeurs pernicieuses, que dissipe le dieu de la lumière, revenant au printemps avec une force nouvelle¹, bien qu'à la vérité cette nature insalubre n'ait pas de rapport essentiel avec l'institution de l'oracle. Python est le symbole des eaux croupissantes ; Typhon représente les vapeurs mortelles. Héra, qui nous apparaît dans cette fable comme la déesse de la Terre, a engendré ce monstre, et Python l'a nourri, parce que les vapeurs putrides sont produites et entretenues par la terre et les eaux stagnantes. Après avoir établi son sanctuaire à cette place, Apollon, cherchant des hommes qu'il puisse préposer à son culte, et choisir pour intermédiaires entre lui et les mortels, aperçoit un vaisseau monté par des Crétois de Knossos, qui naviguaient pour affaires de commerce. Il se change en dauphin, saute sur le vaisseau et le dirige vers Krisa, puis il s'évanouit et reparaît sur le rivage aux yeux des matelots, sous la forme d'un bel adolescent. Là, il leur révèle sa nature divine et leur ordonne de lui élever un autel sous l'invocation d'Apollon delphinien. Il les conduit ensuite au mont Parnasse, dans le temple déjà existant, qui doit devenir leur demeure, et leur promet une existence facile, grâce aux présents de ceux qui viendront visiter le sanctuaire et consulter l'oracle. — Evidemment l'auteur de cet hymne se propose de rattacher l'oracle à l'île de Crète, et, en effet, il est hors de doute que ce lien exista jadis, que la Crète exerça sur l'oracle une influence considérable, et que des colons crétois, fixés sur la côte de Krisa, furent propriétaires ou du moins co-propriétaires du temple. Peut-être même fut-ce du milieu d'eux que sortit la race sacerdotale qui prit une part prépondérante à l'organisation et à la direction de l'oracle². Mais on n'est pas autorisé à conclure de là que le sanctuaire ait été à l'origine une fondation crétoise. L'hymne homérique se borne à faire coïncider l'institution de l'oracle avec l'établissement d'une colonie venue de Crète, et cette tradition même peut être révoquée en doute. Elle repose, en effet, sur cet unique témoignage, et d'autres légendes relatives au même événement ne font aucune mention des Crétois³. D'après Æschyle, c'est à Gæa *πρωτόμαντις*, comme il

Héra Akraia, près de Corinthe. Enfin nous trouvons encore dans Pausanias (IX, c. 22, § 7) la mention d'un oracle de Glaucus, à Anthédon, en Béotie, sur lequel on peut consulter un article de Leutsch, dans l'Encyclopédie *der Wissenschaften und Kunste*, I, 68, p. 208, et (V, c. 111, § 16) celle d'un oracle consacré à la déesse la Terre, qui était situé à Olympie. La prêtresse de la même déesse prédisait également l'avenir à Ægira, après avoir bu quelques gouttes de sang de taureau ; voy. Plin., *Hist. natur.*, I. XXVIII, c. 9, p. 209, éd. Gronovius.

¹ Voy. Preller, *Griech. Mythologie*, t. I, p. 187 et 188.

² . Voy. Schœmann, *Opusc. Academ.*, p. 344 ; Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 503.

³ D'autres nommaient à sa place la déesse de la Nuit ; voy. le scholiaste de Pindare, dans l'*Hypothèse* des Pythiques. Euripide (*Iphigénie en Tauride*, v. 1259 et suiv. éd. Didot) parle d'un

l'appelle, qu'appartint en premier lieu l'oracle de Delphes ; elle le transmet à sa fille Thémis qui, à son tour, s'en démit en faveur de sa sœur Phœbé, de qui Apollon le reçut en don, à sa naissance¹. De cette succession, on peut inférer qu'avant l'introduction du culte d'Apollon, Delphes avait dû au caractère particulier du paysage sur lequel nous reviendrons d'être choisi comme centre prophétique, et que le soin de dispenser les oracles était attribué à Gæa ; mais on est libre d'y voir aussi un essai pour expliquer comment un oracle dont la vertu reposait sur une force souterraine ne pouvait appartenir non pas à la Terre, qui pourtant avait des oracles ailleurs, mais bien au Dieu de la lumière. Thémis n'est qu'une autre figure de Gæa ; elle est la Terre elle-même, considérée au point de vue moral et non seulement comme la source des choses matérielles, mais comme la régulatrice des lois en vertu desquelles ces choses suivent leur cours. Phœbé, à qui Æschyle accorde une simple mention, paraît n'avoir été intercalée qu'à cause de son nom, afin d'expliquer d'une manière naturelle la transmission volontaire de l'oracle à Phœbus Apollon, qui est censé l'avoir reçu en même temps que le nom de la donatrice, tandis que, suivant d'autres récits, il aurait enlevé violemment l'oracle à Gæa². Il s'est conservé une autre légende, d'après laquelle Poseidon aurait partagé l'oracle avec Gæa, symbolisant ainsi l'alliance des eaux et de la terre³. Sans rechercher quelle part revient dans ces fables à l'observation de la nature physique et à la tradition, nous nous bornerons à dire que, historiquement parlant, autant que l'histoire peut être invoquée en semblable matière, l'oracle de Delphes ne nous est connu que comme l'apanage d'Apollon.

La particularité géologique qui semblait désigner ce lieu comme le siège par excellence de la divination était un gouffre, d'où s'échappaient des vapeurs froides, ayant la propriété de jeter dans l'état extatique ceux qui les respiraient⁴. Ce gouffre était situé au haut d'un plateau, sur le versant méridional du Parnasse, à plus de mille pieds du niveau de la mer, et à huit cents pieds au-dessous des roches Phædriades et des monts Hyampeia. Le temple avait été bâti de manière à enfermer le gouffre dans son adyton. Il en remplaçait un autre qui avait été construit, suivant la tradition rapportée plus haut, par Trophonios et Agamédès, et qui fut brûlé en 548 (Olymp. LVIII, 1). Ce fut alors que les Amphictyons en firent ériger un nouveau, plus magnifique que le premier. Les promoteurs de l'entreprise furent les Alcæonides, alors bannis d'Athènes ; qui confièrent la direction des travaux à un Corinthien nommé Spintharos. Dans l'adyton, coulait une source appelée Kassotis qui, sortie du sol à peu de distance du temple, venait se perdre en ce lieu. Un haut trépied était placé au-dessus de l'ouverture du gouffre et supportait une sorte de bassin arrondi et échancré (ὄλμος), surmonté lui-même du siège où la prophétesse prenait place. Devant le trépied se tenaient deux aigles d'or, à droite et à gauche de l'Omphalos, pierre blanche de forme conique, qui marquait le point central de la terre où, en effet, s'étaient joints jadis deux aigles envoyés par Zeus à la rencontre l'un de l'autre,

antique oracle par lequel la Terre annonçait l'avenir à l'aide des songes, qui provoqua de la part d'Apollon une protestation favorablement accueillie par Zeus. Voy. aussi Wolff, *Ueber die Stiftung des Delphischen Orakels*, dans les *Verhandl. der philolog. Versamml.*, Augsburg, 1862, p. 64.

¹ Æschyle, *Euménides*, v. 1 et suiv.

² Voy. Schœmann, dans ses notes sur les *Euménides* d'Æschyle, p. 163.

³ Pausanias, X, c. 5, § 6, et c. 24, § 4. Voy. aussi Bæumlein, dans la *Zeitschr. für die Allert. Wissenschaft*, 1839, p. 1211.

⁴ Pour ces détails et la plus grande partie de ce qui suit, il suffit de renvoyer à la 2e partie du substantiel mémoire de Preller sur Delphes, dans la *Real-Encyclop.* de Pauly.

du levant et du couchant¹. La prophétesse, nommée Pythia ou Pythias, était dans le principe une fille à la fleur de l'âge ; mais, un enlèvement, dont se rendit coupable un certain Échékratès de Thessalie, décida à prendre de préférence des femmes qui avaient dépassé la cinquantaine, tout en leur laissant, comme souvenir de l'ancien usage, le costume des jeunes filles². Les familles dans lesquelles on les choisissait devaient être honorables, sans tenir le premier rang par leur fortune ou leur condition. Du vivant de Plutarque, la Pythie appartenait à de pauvres campagnards, et n'avait point reçu une éducation distinguée ; elle ne se recommandait que par une origine irréprochable et parla sévérité de ses mœurs³. D'abord, la Pythie ne montait qu'une fois par an sur le trépied ; c'était dans le mois que les habitants de Delphes appelaient Bysios et qui tombait vers l'équinoxe du printemps⁴. Ce mot Bysios est une forme dialectique pour Pysios ou Pythios et signifie le mois des consultations, d'après la même dérivation qui a fait donner au temple le nom de Pytho et au dieu l'épithète de Pythios, Plutarque rapporte que, de son temps, l'oracle était accessible une fois par mois⁵ ; mais avant lui, lorsque le crédit de la Pythie était mieux établi, et sa clientèle plus considérable, quelques jours seulement étaient rayés comme étant de mauvais augure (ἀποφράδες)⁶. Tout le reste du temps, la Pythie se tenait prête, à condition que l'on eût préalablement observé les signes pour s'assurer si le jour était ou non favorable (αἰσία)⁷. Il existait alors deux Pythies qui se relayaient, et une troisième était tenue en réserve, afin de soulager les deux autres. Pour juger des dispositions du Dieu, on se référait aux signes que fournissaient les sacrifices offerts à cet effet par les consultants et que l'on appelait χρηστήρια. Les victimes étaient d'ordinaire des chèvres, quelquefois aussi des taureaux et des sangliers⁸. Les prêtres les examinaient soigneusement, et s'assuraient si elles étaient saines et sans défauts, telles qu'elles devaient être pour plaire au Dieu. Lorsque l'épreuve n'était pas satisfaisante, on en concluait qu'Apollon n'était pas disposé à rendre ses oracles en ce jour ; au cas contraire, la Pythie entrait dans l'Adyton, après les ablutions et les purifications préparatoires⁹, buvait de l'eau puisée à la source Kassotis, mâchait des feuilles de laurier¹⁰ et prenait possession du siège prophétique, placé au-dessus du trépied¹¹. Un prêtre qui portait le nom de

¹ C'est pour cette raison que la Pythie est appelée par Pindare (*Pythiques*, IV, v. 7) χρυρέων αἰητῶν πάρεδρος.

² Diodore, XVI, c. 26. Cet historien n'indique pas le temps où vécut Echekratès ; il se borne à dire : ἐν τοῖς νεωτέροις χρόνοις. Un passage d'Æschyle (*Euménides*, v. 38) et un autre d'Euripide (*Ion*, v. 1339) dans lesquels la Pythie est présentée comme une vieille femme, ne contredisent pas l'assertion de Diodore, puisqu'on peut supposer qu'elle avait vieilli dans l'exercice de ses fonctions.

³ Plutarque, *de defectu Oraculorum*, c. 51, et *de Pythiæ oraculis*, c. 22.

⁴ Voy. Hermann, *Griech. Monatsk.*, p. 51.

⁵ Plutarque, *Quæst. græc.*, n° 9. Il faut cependant en excepter les mois d'hiver, ἀποδάμου Ἀπόλλωνος τυχόντος, suivant l'expression de Pindare (*Pythiques*, IV, 5). On croyait que le dieu allait passer cette saison chez les Hyperboréens. Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 158.

⁶ Plutarque, *Alexandre*, c. 14.

⁷ Euripide, *Jon*, v. 421. Dans l'Hymne homérique à *Hermès*, v. 5110, il est question aussi d'auspices. De même, d'après un fragment d'Hésiode (n° 80 de l'édition de Goettling), on interrogeait l'oracle de Dodone δῶρα φέρων σὺν οἰωνοῖς ἀγαθοῖσιν. Cet usage doit avoir existé pour tous les anciens oracles.

⁸ Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 49.

⁹ Plutarque, *de Pythiæ orac.*, c. 6, mentionne des fumigations faites avec des feuilles de laurier et de la farine d'orge.

¹⁰ Lucien, *bis Accusatus*, c. 1.

¹¹ Sur le trépied et sur l'holmos, voy. Wieseler, dans les *Abhandl. der Gœtting. Gesellsch. der Wissensch.*, t. XV.

προφητής¹ l'accompagnait et se tenait près d'elle. Les consultants étaient introduits dans l'ordre que leur avait assigné le sort, sauf ceux qui avaient obtenu un tour de faveur, **προμαντεία**² L'usage n'était pas de soumettre directement les questions à la Pythie ; verbales ou écrites, elles passaient par l'intermédiaire de l'un des prophètes³. On attendait, paraît-il, la réponse dans une pièce attenante à l'Adyton⁴. La Pythie, jetée dans une sorte d'ivresse extatique par les vapeurs qui sortaient du sol entr'ouvert, donnait alors un libre cours à l'inspiration, qui se manifestait tantôt par des sons entrecoupés, tantôt par des paroles claires et suivies. Les prophètes présents recueillaient ses réponses et les traduisaient en vers. L'hexamètre était le rythme consacré ; plus tard seulement, on employa le trimètre iambique, qui était la mesure élégiaque ; parfois aussi on se contentait de la prose⁵. Un exemple emprunté à Plutarque prouve, entre autres, que l'extase de la Pythie était un état violent, qui pouvait même entraîner danger de mort⁶. Un jour, d'après le récit de cet historien, la prophétesse, dont la voit d'une rudesse inaccoutumée avait déjà trahi la surexcitation, se précipita du haut du trépied, en poussant un grand cri et s'élança vers l'issue de l'Adyton, entraînant épouvantés dans sa fuite, non seulement les consultants qui se trouvaient près d'elle, mais les prophètes et tous les **όσιοι** présents. Lorsque, remis de leur émotion, ils rentrèrent, la Pythie avait repris ses sens, mais elle rendit l'âme au bout de quelques jours. Le consciencieux rapporteur explique cet événement par la contrainte dont avaient usé les prêtres, qui, après avoir obtenu à grand'peine des présages en apparence favorables, avaient forcé la Pythie, malgré sa répugnance, à monter sur le trépied ; il est probable que, même en dehors de ces circonstances, pareille chose eût pu arriver.

Si maintenant, revenant sur un point que nous avons déjà effleuré plus haut, nous nous posons cette question : les oracles de la Pythie étaient-ils intelligibles et cohérents, ou se composaient-ils de paroles et d'exclamations sans liaison entre elles ? la réponse sera qu'ils présentaient alternativement ce double caractère⁷. Dans le premier cas, le prophète qui servait d'intermédiaire pouvait

¹ Hérodote (VIII, c. 36) et Plutarque (*de defectu Oracl.*, c. 51) parlent d'un seul prophète ; il peut se faire cependant qu'il y en ait eu plusieurs, car Ælien (*de nat. Animal.*, X, c. 26) et Plutarque, dans un autre passage (*Quæst. græcæ*, n° 9), se servent du pluriel. Il n'y a rien à conclure d'un passage de l'Ion d'Euripide (v. 480) : **Δελφῶν ἀριστεῖς οὐς ἐκλήρωσεν πάλος** peuvent avoir trait aussi aux **όσιοι**, qui étaient tirés au sort parmi les familles privilégiées. Le prophète ou les prophètes devaient être désignés aussi par le sort, ainsi que le prouve, pour un prophète de l'Apollon de Didyme, une inscription de la période romaine publiée par Welcker (*Sylloge Epigramm.*, n° 161) et par Bœckh (*Corpus Inscript. græc.*, n° 2884, t. II, p. 564 ; cf. n° 2880). Le sort toutefois ne devait prononcer qu'entre des hommes reconnus d'avance propres à ces fonctions.

² Photius, s. v. ; *Lexicon Seguer.*, p. 289., 98 ; Curtius, *Anecdota delphica*, p. 79 et suiv. ; cf. Hérodote, I, c. 54 ; Démosthène, *Philippiques*, III, p. 119, et *de falsa Legat.*, p. 446 ; Plutarque, *Périclès*, c. 21.

³ De là la question que fait Xouthos dans l'Ion d'Euripide : **τίς προφητεύς θεοῦ** ? Voy. Gœtting, *Gesamm. Abhandl.*, t. II, p. 59.

⁴ Voy. Ulrichs, *Reisen und Forsch.*, t. I, p. 81 ; mais voyez aussi Wieseler, dans les *Jahrb. für Philol.*, t. LXXV, p. 689.

⁵ Voy. Wolff, dans ses Notes sur Porphyre, p. 89 et suiv. Hérodote (I, c. 174) cite un oracle en vers iambiques remontant au temps de Cyrus.

⁶ *De defectu Oracl.*, c. 51.

⁷ Les assertions telles que celles d'Hérodote (I, c. 47 et 65, V, c. 92, et VII, c. 141) d'après lesquelles la Pythie aurait, dès l'entrée des consultants dans le Mégaron, donné ses réponses en hexamètres réguliers ne doivent pas être prises à la lettre. Il est à peine besoin de remarquer que l'exposé d'Héliodore (*Ethiopiennes*, II, c. 26, 27 et 35) ne mérite aucune confiance, mais évidemment Euripide, dans sa tragédie d'Ion, ne s'est pas non plus astreint à suivre l'ordre des

se contenter de donner ou de faire donner à l'oracle la forme poétique ; dans le second, qui était certainement le plus habituel, il s'appliquait à dégager de l'original un sens susceptible d'être exprimé en termes courants. On ne peut douter qu'il n'y eut là un travail d'imagination plutôt que d'interprétation, et cependant les prophètes, ou ceux qui étaient chargés de ce soin à un titre ou à un autre, pouvaient être de bonne foi. Ils avaient la ressource de croire que le Dieu avait voulu dire en effet ce qu'ils lui faisaient dire. S'il y avait fraude, ce n'était pas une fraude intentionnelle et consciente, que l'on put qualifier de mensonge ; c'était une illusion à laquelle ils se laissaient prendre eux-mêmes. L'histoire des commentateurs, et tel était l'office que remplissaient les prêtres, nous montre combien il est facile de faire sortir d'un texte ce qui, en réalité, n'y est pas. Il est souvent arrivé aux hommes les plus dignes d'estime, à ceux qui font le plus sincèrement profession d'aimer la vérité, de trouver dans un écrit, par prévention ou par esprit de système, un sens que n'y peuvent découvrir les esprits plus libres de préjugés. Les prêtres et les prophètes du sanctuaire delphique avaient, sur les dieux et les choses divines, des idées arrêtées qui composaient une sorte de théologie dogmatique ; ils jugeaient à leur manière de ce qui était conforme au droit divin (θέμιστος) ou de ce qu'il proscrivait. De plus, ils connaissaient exactement les personnes qui venaient interroger l'oracle et les circonstances qui les amenaient. Partant de ces données et des conjectures qu'ils y ajoutaient, ils entreprenaient d'interpréter de leur mieux les oracles obscurs de la Pythie, suivant les conclusions de leur jugement et les inspirations de leur conscience. Souvent il leur arriva d'apporter aussi des réponses que de bonne foi ils croyaient émanées du Dieu, et qui pouvaient être les erreurs judicieuses d'esprits sincères et religieux, mais non des mensonges impies. Si, plus tard, leurs prévisions étaient démenties par l'événement, on avait la ressource de croire qu'elles avaient été réellement suggérées par le Dieu, disposé à punir de leur indiscretion les hommes qui le poursuivaient dans le sanctuaire, en dépit des signes qui leur en défendaient l'entrée, aussi bien qu'à révéler la vérité à ceux qui en étaient dignes¹. Souvent, d'ailleurs, les réponses des prêtres étaient elles-mêmes obscures et conçues dans des termes vagues et métaphoriques, qui avaient à leur tour besoin d'interprétation, cas auquel on pouvait, pour éclaircir ses doutes, s'adresser à un exégète² ; mais nous ne nous croyons pas autorisé à penser que cette obscurité fût toujours un calcul habile, tendant à mettre la responsabilité de l'oracle à couvert³. Les prêtres étaient plutôt d'avis que la divinité ne devait pas livrer, en toute occasion, des révélations dont le sens fût manifeste, mais maintenir parfois une certaine ambiguïté, afin de laisser quelque chose à faire à l'intelligence de l'homme, pour qui, d'ailleurs, ce n'est pas

opérations. Strabon (IX, p. 419) parle de poètes au service de l'oracle, qui étaient chargés de mettre en vers les réponses de la Pythie. Voy. aussi Plutarque, *de Pythiæ orasulis*, c. 25.

¹ C'est ce que donne à entendre l'Hymne homérique à *Hermès*, v. 543-549.

² Pausanias, X, c. 10, § 7 ; Cicéron, *de Divinat.*, I, c. 51. Il paraît même qu'il y eut des exégètes officiellement institués auprès des oracles ; voy. Lucien, *Alexandros*, c. 23 et 49. Une inscription d'Olympie datant de la période romaine et recueillie par Beulé (*Études sur le Péloponnèse*, p. 263) nomme deux exégètes immédiatement après les devins, sans fournir aucun éclaircissement sur leurs fonctions. Pétersen (*das heilige Recht der Griechen*, p. 55) croit pouvoir, d'après Pausanias (I, c. 34, § 4), affirmer la présence d'un exégète auprès de l'oracle d'Amphiaräus à Oropos ; mais Iophon de Knosos, nommé dans ce passage, était simplement un exégète, qui avait composé un écrit dans lequel il était question d'Amphiaräus. Voy. les Notes de Ruhnkenius sur le *Lexique* de Timée, et Wolff, dans son édition de Porphyre, *Prolegom.*, p. 44 ; cette rectification n'autorise pas d'ailleurs à contester l'existence d'exégètes attachés aux oracles, soit à Oropos, soit ailleurs.

³ C'est, il est vrai, l'opinion de Lucien (*Dialogues des dieux*, XVI, 1) et de beaucoup de modernes, mais voyez en sens contraire Jacobs, *vermischte Schriften*, t. III, p. 356.

toujours un avantage de prévoir l'avenir d'une manière certaine. Les réponses énigmatiques étaient faites le plus souvent à ceux qui interrogeaient l'oracle, poussés par une curiosité indiscreète. Lorsque, au contraire, les consultants étaient amenés, comme c'était le cas le plus fréquent, par le désir de fixer un point de droit douteux où de se raffermir dans une résolution chancelante, l'oracle se piquait de précision et de clarté. Malgré tout, il est certain que l'on put de bonne heure relever des exemples de fraude. Nous ne chercherons pas à éclaircir ici la question de savoir si le conseil donné aux Spartiates d'aider les Athéniens à secouer le joug des fils de Pisistrate appartient à cette catégorie¹ ; mais les prêtres eux-mêmes reconnurent que l'oracle qui avait déclaré Démaratus bâtard et exclu du trône, était mensonger, et que la Pythie s'était laissé corrompre par un adversaire de ce prince². Lysandre, dit-on, s'assura, à l'aide des mêmes moyens, le concours de la Pythie, pour changer plus facilement la constitution de Sparte, ce qui, d'ailleurs, ne lui réussit pas³. Dans les siècles d'incrédulité et d'irréligion qui suivirent, ces fraudes devinrent nécessairement plus fréquentes, et l'on peut être assuré que, même parmi les prêtres, il y eut des esprits forts qui ne se firent pas scrupule de mettre en pratique l'adage : *mundus vult decipi*. Mais on ne saurait admettre que, dans les temps de foi, l'oracle ait été un instrument de politique sacerdotale, lorsqu'on voit le respect qu'il inspire à des esprits éclairés, tels que Socrate. Les chrétiens mêmes, durant leurs luttes contre le paganisme, ne présentent pas les prêtres de Delphes comme des imposteurs, qui se seraient proposés d'égarer les hommes de parti pris et avec préméditation. Ils les reconnaissent pour les interprètes fidèles de leurs dieux ; seulement ils ne voient dans ces dieux que des anges déchus, appliqués à tromper le genre humain⁴. — J'ai parlé ailleurs de l'influence que l'oracle de Delphes exerça dans ses années florissantes ; il suffit de renvoyer les lecteurs à ce passage. Parmi les textes d'oracles que citent les historiens, notamment Hérodote, un petit nombre seulement sont authentiques, en ce sens qu'ils émanaient réellement des prêtres ; beaucoup ont été imaginés plus tard dans le but de fortifier la foi aux oracles. Il est impossible de dire si les prêtres eux-mêmes prirent part à ce travail ténébreux ni dans quelle mesure. — Quelle que fût l'atteinte portée à la considération et à l'influence de l'oracle delphique, il ne tomba jamais dans un complet discrédit. Il passa par différentes phases, suivant les circonstances et les variations de l'esprit public⁵. Il se tut sous le règne de Néron, à la suite des fureurs auxquelles ce prince se livra contre Apollon, soit parce qu'il en avait reçu des réponses qui n'étaient pas de son goût, soit pour quelque autre cause. Toujours est-il que Néron fit égorger des hommes

¹ Hérodote, I, V, c. 63.

² Hérodote, VI, c. 66. La Pythie fut déposée. Peut-être était-elle innocente, et lui fit-on expier la faute des prêtres. Quoiqu'il en soit, deux conclusions semblent devoir être tirées des accusations dont elle fut victime : que l'on avait le moyen de s'entendre avec elle, avant qu'elle montât sur le trépied, et que les réponses achetées devaient être claires et intelligibles.

³ Diodore, XIV, c. 13, et Plutarque, *Lysandre*, c. 25.

⁴ Voy. en particulier l'ouvrage de Baltus dirigé contre van Dale et Fontenelle : *Réponse à l'histoire des Oracles*. Strasbourg, 1707, et *suite de la Réponse*, 1708. Le philosophe cynique Œnomaüs, contemporain d'Adrien, s'en prend aussi, dans ses attaques contre les oracles, dont Eusèbe a cité des extraits dans le Ve livre de la *Préparation évangélique*, non aux prêtres mais aux dieux eux-mêmes, Apollon et autres, bien qu'Eusèbe conclue en disant (c. 21) que, suivant les déclarations d'Œnomaüs, les réponses des oracles étaient des supercheries. Si tel était en effet le sentiment de ce philosophe, il aurait été mal exprimé dans les extraits que nous a conservés Eusèbe.

⁵ On peut, sur ces questions, lire avec profit, dans le *Philologus*, t. X, 1, un mémoire de A. Schœll, *Herodots Entwicklung und sein Beruf*.

au-dessus du gouffre sacré, qui reçut leur sang et peut-être leurs cadavres¹. Plus tard l'oracle rentra en fonctions, et l'on a la preuve qu'il subsista jusque sous le règne de Constantin².

Parmi les autres oracles qui se recommandaient du nom d'Apollon, l'oracle de Didyme, près de Milet, auquel était préposée la race des Branchides, est celui qui rivalisa le mieux avec l'oracle de Delphes. Les Branchides tenaient leur nom d'un personnage mythologique, Branchos, favori d'Apollon, que ce dieu avait lui-même institué prophète, en lui conférant la couronne et le sceptre. Les diverses fables mises en circulation sur Branchos et sur ses auteurs, tout en témoignant d'un effort pour établir un lien généalogique entre l'oracle de Delphes et celui de Didyme, prouvent que le second n'était pas, à proprement parler, d'origine grecque, mais carienne³. Un dieu, dans lequel les Grecs retrouvaient leur Apollon, était adoré sur les côtes de l'Asie-Mineure, longtemps avant que la Grèce eût envoyé dans ces contrées des colonies ioniennes, éoliennes, doriennes, et, comme d'ailleurs les Grecs avaient cette -tendance, d'accord avec les principes du polythéisme, de reconnaître et d'accueillir toutes les divinités qui n'étaient pas essentiellement différentes des leurs, il leur sembla naturel de s'approprier le dieu des Branchides et son sanctuaire⁴. On ne sait rien de précis sur la manière dont étaient rendus ces oracles ; un seul détail nous est connu⁵, c'est qu'il existait dans le temple une source ayant la propriété de faire naître une extase divinatoire, et dont la prêtresse buvait l'eau ou respirait les vapeurs, avant de monter sur le disque en forme de roue, d'où, un bâton à la main, elle rendait des oracles qu'un prophète transmettait aux intéressés, comme à Delphes. Lorsque, peu de temps avant la première guerre médique, les populations ioniennes se soulevèrent contre Darius, et que Milet fut assiégé par les Perses, le temple tomba entre leurs mains, fut pillé et incendié⁶. Reconstitué tant bien que mal, il fut de nouveau bridé par Xerxès. Les Branchides, après avoir livré à ce prince les trésors dont ils avaient la garde, émigrèrent dans l'intérieur de l'Asie et s'établirent dans la Bactriane ou la Sogdiane⁷. Le temple fut de nouveau rebâti par les Milésiens, mais il resta inachevé. L'oracle, toutefois, était rentré en fonction et existait encore au temps de Jamblique ou de l'écrivain, quel qu'il soit, à qui est dû le livre sur les mystères égyptiens, c'est-à-dire au commencement du IV^e siècle après Jésus-Christ⁸.

D'après le passage cité plus haut, dans lequel Hérodote mentionne les richesses du temple d'Abæ, en Phocide, et les nombreux ex-voto dont était rempli le trésor, l'oracle qu'Apollon possédait en ce lieu devait, au temps de Crésus,

¹ Dion Cassius, LXIII, c. 111.

² Saint Julien, cité par Cyrille, VI, p. 198 c ; Cedrenus, t. I, p. 532, édit. de Bonn, où sont relatées les dernières paroles qui auraient été prononcées par l'oracle. Voy. aussi Wolff, *de novissima Oraculorum ætate*, Berolini, 1854, p. 9.

³ Ces récits ont été recueillis d'une manière complète par Schœnborn, *das Wesen des Apollon und die Verbreitung seines Dienstes*, Berlin, 1854, mais je ne puis approuver les conclusions qu'il en tire.

⁴ Pausanias (VII, c. 2, § 6) dit expressément que le sanctuaire des Branchides existait avant l'arrivée des Ioniens.

⁵ Jamblique, *de Mysteriis*, III, c. 11.

⁶ Hérodote, VI, c. 18 et 19.

⁷ Strabon, XIV, p. 634, et XI, p. 518. Voy. aussi Urlichs, *Anfänge der griech. Kunstgeschichte*, t. I, p. 18, t. II, p. 6, et Brunn, dans les *Sitzungsber. der Bayerisch. Akademie der Wissench.*, 1871, p. 523.

⁸ Wolff, *de noviss. Oraculorum ætate*, p. 11.

compter parmi les plus renommés¹. Pausanias le cite, mais seulement comme un souvenir du passé ; il y avait longtemps en effet que l'oracle avait disparu, lorsque ce voyageur parcourait la Grèce, bien qu'il existât encore un temple, rebâti par Adrien sur les ruines de celui qu'avait incendié Xerxès et que les Thébains avaient complètement détruit dans leurs guerres contre les Phocidiens². — Les Béotiens possédaient auprès d'Akræphiæ, sur le Ptoon, en territoire thébain, un temple, dans lequel Apollon prédisait l'avenir par la bouche d'un prêtre qualifié de *πρόμαντις*³. Lorsque, dans la seconde guerre médique, un envoyé de Xerxès, nommé Mys et natif d'Europos en Carie, interrogea le Dieu, il lui fut répondu en langue barbare, et comme ses compagnons s'en étonnaient, Mys leur dit que le dieu lui avait parlé carien⁴. Après le sac de Thèbes, par Alexandre, l'oracle cessa de se faire entendre, et au temps de Pausanias, il n'existait plus⁵. Il paraît cependant que plus tard il reprit une nouvelle vie, car il est mentionné dans une inscription supposée contemporaine de Caracalla⁶. — Apollon avait un autre oracle dans la ville béotienne de Tégyre qui, d'après une tradition locale, prétendait à l'honneur de lui avoir donné naissance. On rapporte que, durant la seconde guerre médique, le prophète de Tégyre avait promis la victoire aux Grecs. Cet oracle avait cessé de fonctionner au II^e siècle de notre ère⁷. — Il y avait eu aussi à Eutrésis, entre Thespies et Platée, un oracle jouissant autrefois d'un grand crédit, mais dont le souvenir s'effaça plus tard⁸. Il en fut de même pour celui d'Hysiæ, où une source sacrée jetait ceux qui buvaient de son eau dans l'ivresse prophétique⁹. — On prédisait également l'avenir à Thèbes, dans le sanctuaire d'Apollon Isménios. Le Dieu y avait institué lui-même comme *mantis* son fils Ténéros, qu'il avait eu de la nymphe Mélia¹⁰. La divination portait sur les signes fournis par les sacrifices¹¹, avec ce caractère particulier que le prophète, surexcité vraisemblablement par des moyens dont nous ne saurions préciser la nature, ne se contentait pas d'annoncer d'une manière générale l'issue heureuse ou funeste d'une entreprise, comme le faisaient les Hiérosopes, mais entrait dans des révélations circonstanciées, qui étaient mises en vers, de même que les oracles de la Pythie¹². — On a vu plus haut que dans la même ville, sur l'autel d'Apollon Spodios, la divination se pratiquait d'après les voit du destin (*φήμαι* ou *κληδόνες*). — Dans Argos, le temple d'Apollon *sur la hauteur* (*δειραιώτης*), ainsi appelé de sa situation au pied de la citadelle, était aussi pourvu d'un oracle, dont la devineresse faisait vœu de virginité. Chaque mois on sacrifiait un agneau, et dès qu'elle avait goûté du sang de la victime, elle était possédée du Dieu. Pour le reste il est probable que les choses se passaient comme à Delphes, d'où était originaire l'oracle d'Apollon

¹ Hérodote, VIII, c. 33.

² Pausanias, X, c. 35, § 2 et 3.

³ Sur la richesse de la Béotie en oracles, qui a valu à cette contrée l'épithète poétique de *πολύφωνος*, voy. Plutarque, *de defectu Oraculorum*, c. 5.

⁴ Hérodote, VIII, c. 135. Brunn (*Sitzungsber. der Bayerischen Akad. der Wissensch.*, 1871, p. 528) suppose avec vraisemblance un lieu entre l'oracle du Ptoon et celui auquel étaient préposés les Branchides, en pays carien.

⁵ Pausanias, IX, c. 23, § 6.

⁶ *Corpus Inscript. græc.*, n° 1625, v. 41 ; cf. Bœckh, *Pindari fragm.*, p. 595.

⁷ Plutarque, *Pélopidas*, c. 16 ; *de defectu Oracul.*, c. 5.

⁸ Étienne de Byzance, s. v.

⁹ Pausanias, IX, c. 2, § 1.

¹⁰ Pausanias, I. IX, c. 10, § 5 ; cf. Pindare cité par Strabon, IX, p. 413 ; de là vient que Tzetzés, dans ses Notes sur Lycophron (v. 1211), nomme cet oracle l'oracle de Ténéros.

¹¹ Hérodote, VIII, c.134. Peut-être le vers 1005 de l'Antigone de Sophocle a-t-il trait à cet usage.

¹² Cela résulte d'un passage de Plutarque (*Lysandre*, c. 29) et d'un autre de Diodore (XVII, c. 10).

Diradiotès. Cet oracle était encore en activité au temps de Pausanias¹. Plutarque cite, dans Argos, une prophétesse d'Apollon Lycéen², dont il n'est question nulle part ailleurs, ce qui peut faire supposer qu'il a confondu et que les deux sanctuaires n'en font qu'un. — D'après le témoignage de Strabon, il y avait aussi un oracle d'Apollon dans l'île d'Eubée³, mais le fait de son existence est tout ce que nous en savons ; nous ignorons même sous quel surnom le Dieu était adoré⁴.

Apollon comptait de nombreux oracles en Asie-Mineure. Outre le célèbre et antique sanctuaire auquel étaient préposés les Branchides, il en existait un à Claros, près de Colophon, dont les Grecs attribuaient la fondation à Manto, fille de Tirésias⁵. Strabon en parle comme n'existant plus de son temps ; mais il est cité plus tard comme fonctionnant encore, et il paraît avoir duré jusqu'au milieu du IV^e siècle⁶. La divination s'exerçait par le ministère d'un prêtre choisi dans la région environnante, surtout parmi les familles milésiennes, et toujours dans le même *ἕννοχος*⁷. Il lui suffisait de connaître le nombre et les noms des consultants ; il descendait dans une grotte, buvait de l'eau d'une source qui s'en échappait, et donnait ses réponses en vers, bien que souvent, à ce qu'on assure, il fût complètement illettré⁸. Les propriétés excitantes de cette eau semblent avoir eu une influence pernicieuse, car les prêtres ne vivaient pas longtemps⁹. — On trouve dans Strabon la trace de deux oracles d'Apollon situés en Troade, l'un à Adrastée, entre Priapos et Parion, le second à Zéléé, mais l'un et l'autre avaient hessé d'être, du vivant de cet historien¹⁰. Il est probable que dans la même contrée, il existait un oracle, placé sous l'invocation d'Apollon Thymbréen¹¹, et, dans le voisinage d'une autre Thymbra, sur le Méandre, se trouvait un lieu appelé *ἱερὰ κώμη*, célèbre par un temple et un oracle consacrés à Apollon, dont le prophète s'exprimait en vers¹². L'existence d'un oracle à Grinion, près de Smyrne, est aussi attestée formellement¹³. — A Séleucia, en Cilicie, Apollon Sarpédonien¹⁴ avait un oracle, et sa sœur Artémis, honorée aussi sous le surnom de Sarpédonienne, prédisait l'avenir par la bouche de devins inspirés¹⁵. Enfin la ville cilicienne de thalles possédait vraisemblablement un oracle, interprète d'Apollon¹⁶. — En Lycie, près de Cyanée, un oracle d'Apollon Thyrsus rendait ses réponses à l'aide d'une source, sur laquelle on tenait les yeux fixés. Les objets que l'on y voyait représentés étaient chargés de résoudre les doutes¹⁷ ;

¹ Pausanias, II, c. 24, § 1.

² Plutarque, *Pyrrhus*, c. 31.

³ Strabon, X, p. 445.

⁴ Étienne de Byzance, s. v. *Κορώνη* ; cf. le Schol. de Nicander (*Theriaca*, v. 614).

⁵ Pausanias, VII, c. 3, § 1 ; schol. d'Apollonius de Rhodes, I, v. 308.

⁶ Strabon, XIV, p. 642 ; cf. Wolff, *de noviss. Oracul. ætate*, p. 11 et 12.

⁷ Le poète de Colophon, Nicander, était prêtre de l'Apollon de Claros, ainsi que s'exprime le scholiaste, au début des *Theriaca* ; voy. p. 67 de l'édition de Nicander donnée par Schneider, qui combat avec raison les doutes élevés à ce sujet.

⁸ Tacite, *Annales*, II, c. 54.

⁹ Plinie, *Hist. natur.*, II, c. 103, p. 111, éd. Gronovius.

¹⁰ Strabon, XIII, p. 588.

¹¹ Klausen, *Æneas und die Penaten*, p. 185 et suiv.

¹² Tite-Live, XXXVIII, c. 13, § 1.

¹³ Strabon, XIII, c. 3, § 5, p. 622 ; Étienne de Byzance, s. v.

¹⁴ Zosime, *Hist. nova*, I, c. 57.

¹⁵ Strabon, XIV, c. 5, § 19, p. 676.

¹⁶ Strabon, XIV, c. 5, § 16, p. 675.

¹⁷ Pausanias, VII, c. 21, § 13. Sur la ville de Cyanée, que certains critiques tels que Clausen (*Encyclop. der Wissenschaft, und Künste*, t. III, 4, p. 320), et C. F. Hermann (*Gottesd. Alterthümer*, § 40, 23) ont confondue avec les îles Cyanées, situées à l'entrée du Pont-Euxin, voy. Plinie, *Hist.*

mais était-ce le prêtre qui, à la suite de certaines opérations mystérieuses, regardait la source, ou le consultant lui-même ? on ne le dit pas. Plus connu est l'oracle de Patara¹ : La prêtresse ou la prophétesse (ἡ πρόμαντις τοῦ θεοῦ) s'enfermait la nuit dans le temple, où le Dieu la visitait et lui dictait ses réponses². L'oracle de Patara existait encore au temps du grammairien Servius, c'est-à-dire au commencement du Ve siècle ; la prophétesse n'était pas toujours sur les lieux, ce qui tenait peut-être à la croyance que le Dieu ne visitait son temple que passagèrement, durant les mois d'hiver ; en son absence l'oracle chôma³. On pensait en effet qu'Apollon passait de préférence l'été dans l'île où il avait reçu le jour. Il ne pouvait manquer d'y avoir un oracle à Délos, mais les historiens n'en font mention que très rarement, et il faut bien en conclure qu'il le cédait à beaucoup d'autres en importance et en crédit⁴.

Parmi les oracles qui prédisaient l'avenir par les signes, le plus considérable est celui de Zeus, à Dodone, en Épire. Homère est le premier qui en rende témoignage : Zeus, s'écrie Achille, toi qui veilles sur cette Dodone lointaine, empire des hivers, où veillent à l'entour tes Hypophètes, les Selles, qui ne purifient jamais leurs pieds et couchent sur la terre⁵... Mais où était située cette Dodone ? C'est une question qui, déjà douteuse dans l'antiquité, l'est encore pour les modernes⁶. Quelques critiques la plaçaient en Thessalie, aux environs de la patrie d'Achille, et voulaient qu'elle fût la métropole de celle qui fleurit plus tard en Épire. Le Catalogue des vaisseaux mentionne en effet une Dodone thessalienne, mais comme d'ailleurs aucun document ne constate en Thessalie l'existence d'une localité ainsi nommée, et comme le Catalogue, interpolé et remanié par les rhapsodes sous des influences diverses, jouit d'une autorité médiocre, il n'y a pas lieu de rejeter de prime abord l'hypothèse d'après laquelle Achille aurait eu en vue la Dodone d'Épire. C'est évidemment de celle-ci qu'il est question dans l'Odyssée, à l'endroit où le poète raconte qu'Ulysse s'est rendu à Dodone pour demander au Chêne touffu l'avis de Zeus sur son retour à Ithaque⁷. Il est très douteux que l'épithète χαμαιῆῦναι, qui couchent sur le sol, appliquée par Homère aux Selles, doive donner, comme on l'a supposé, l'idée d'une divination tellurienne⁸. Il faudrait voir alors dans le Zeus dont ils sont les ὑποφήται une divinité chthonienne, non le dieu du ciel qui plane dans l'Éther⁹. Tous les témoignages dignes de foi se bornent à parler de la divination à l'aide

natur., V, c. 27, p. 270 ; cf. *Corpus Inscr. græc.*, t. III, n° 4288, et Letronne, dans le *Journal des savants*, 1825, p. 333. Welcker (*Götterlehre*, t. II, p. 339) croit pouvoir expliquer l'épithète de Thyrsæus comme désignant les formes élancées de la jeunesse.

¹ D'après Schœnborn (*ueber das Wesen des Apollon*, p. 25), Patara doit signifier le pays des interprètes. Voy. aussi Preller, *Griech Mythologie*, t. I, p. 160 et suiv.

² Hérodote, I, c. 182.

³ Servius, *ad Æneid.*, IV, v. 143.

⁴ Lucien, *bis Accusatus*, c. 1 ; Servius, *ibid.*, v. 141 ; Lucain, VI, v. 425 ; Virgile, *Ænéide*, III, v. 90 ; Théodoret, *Hist. ecclés.*, III, c. 21. Voy. aussi Wolff, *de noviss. Oracul. ætate*, p. 17 et 18.

⁵ *Iliade*, XVI, v. 233.

⁶ Strabon, VII, p. 329 ; Étienne de Byzance, s. v. Δοδώνη ; voy. aussi Heyne, *Excursus ad Iliad.*, t. VII, p. 283 et suiv. ; Usteri, dans les *Vorlesungen ueber Ilias*, de Wolf, 2e part. p. 157 ; Ritter, *Vorhalte griech. Völkergesch.*, p. 381 ; Kruse, *Hellas*, t. I, p. 405 et 407 ; Clausen, *Quæst. Herod.*, p. 20 ; Heuzey, *le Mont Olympe*, p. 60 ; H. D. Müller, *Mythol. der griech. Stämme*, p. 195 et 198 ; Gerlach, *Dodona*, Basel, 1859, p. 9 et 17 ; G. F. Unger, *ueber die Annahme einer thessal. Dodona*, dans le *Philologus*, t. XX, 4 ; Schenkl., *ueber die Zeusrelig.* Grätz, 1866 ; Th. Bergk, dans le *Philologus*, t. XXXII, 1, p. 126 ; on pourrait multiplier encore ces indications.

⁷ *Odyssée*, XIV, v. 327, et XIX, v. 296.

⁸ Eustathe, *ad Iliad.*, XVI, v. 233.

⁹ C'est aussi l'opinion de Welcker (*Götterlehre*, t. I, p. 201), mais il ajoute qu'en Épire on distinguait le Zeus céleste du Zeus chthonien, quand on les confondait encore en Thessalie.

du Chêne sacré, dont les bruissements interprétés par les prophètes étaient l'expression de la volonté divine. Beaucoup ont pensé que les colombes qui nichaient dans l'arbre ou qui volaient autour, étaient pour quelque chose dans ces manifestations, mais c'est là une hypothèse qui ne peut supporter l'examen. Elle repose uniquement sur la double entente à laquelle se prête le mot **πέλειαι** ou **πελειάδες**, par lequel on désignait les colombes à cause de leur couleur¹, car **πελειός** signifie gris. C'est pourquoi les vieillards, hommes et femmes, s'appelaient dans plusieurs contrées **πελειοί** et **πελειαί**², ou, en modifiant l'accent, **πέλειοι**, pourquoi aussi ce nom fut attribué aux prêtresses de Dodone, en raison de leur fige. Cette homonymie entre les femmes et les colombes fit naître chez des esprits trop ingénieux l'idée que les prêtresses étaient ainsi désignées en souvenir des colombes qui, dans une antiquité reculée, auraient fait à Dodone fonction d'oiseaux prophétiques³. Ce qui est acquis au moins, c'est que, durant les temps historiques ; il n'est plus question de colombes prédisant l'avenir⁴. Une autre hypothèse, d'après laquelle les femmes qui, du vivant d'Hérodote étaient au nombre de trois⁵, auraient succédé aux hommes, seuls investis à l'origine des fonctions de prophètes⁶, est aussi pour moi fort douteuse. Elle n'a d'autre fondement que le passage d'Homère où il est question des Selles ; mais quand même il serait prouvé qu'il y eût eu jadis à Dodone des hypophètes males, il n'en résulterait nullement que les femmes eussent été exclues de ce sacerdoce. Elles pouvaient, aussi bien que les prophètes de Delphes, transmettre aux intéressés les oracles rendus par la prêtresse. Plus tard, lorsque la présence des femmes ne peut plus être contestée, il n'est pas douteux qu'il n'y eût encore auprès d'elles des hommes faisant l'office de devins, et nous savons par Éphore⁷ que, d'après une ancienne coutume, lorsque des Béotiens interrogeaient l'oracle, des hommes devaient seuls leur répondre, règle qui, selon l'usage en pareil cas, fut justifiée plus tard par une légende. Pour comprendre les signes que le dieu donnait par le murmure du Chêne sacré, il était besoin d'un don spécial, d'un esprit ouvert aux révélations divines. Cela résulte clairement de ce fait que les Péliades de Dodone sont assimilées aux Sibylles et à la Pythie delphique⁸. Ainsi, l'oracle de Dodone prédisait bien l'avenir par les signes, comme cela est dit formellement⁹, mais il se distinguait des autres oracles de même nature, en ce que ces signes ne pouvaient être interprétés qu'en vertu d'une inspiration divine. Pour amener

¹ Aristote, *Histor. Animal*, V, c. 13.

² Hesychius, s. v.

³ Hérodote (II, c. 57) donne une explication un peu différente : suivant lui, ces prêtresses étaient originaires d'Égypte et auraient reçu le nom de Colombes, parce qu'on avait cru trouver de la ressemblance entre leur langage étranger et le roucoulement de ces oiseaux ; il n'a pas entendu dire que les colombes fussent des oiseaux fatidiques. Stein, dans son Commentaire sur Hérodote, est d'avis que ce nom, appliqué aux prêtresses, n'a eu, à l'origine, qu'un sens symbolique ; comme ailleurs celui de **μέλισσαι**, et que la légende s'est formée plus tard.

⁴ Il est clair que le vers 172 des *Trachiniennes* de Sophocle n'a rien à voir ici. Le poète rappelle l'oracle tel qu'il a dû être dans une haute antiquité, d'après la croyance dominante ; il en est de même d'un passage de Pausanias (VII, c. 21, § 2), quoique le mot **πέλειαι** y désigne réellement des colombes, ainsi que le déclare Welcker (*ibid.*, t. I, p. 358), car l'événement dont parle Pausanias est aussi du domaine de la mythologie, **μυθολογούμενον**. Enfin, si Philostrate (*Imagines*, III, c. 33) parle d'une colombe, et si les médailles représentent cet oiseau perché sur un chêne, personne ne peut voir là un témoignage applicable aux temps historiques. Voy. H. F. Perthes, *die Pelciaden zu Dodona*, Moers, 1869, p. 33.

⁵ Hérodote, II, c. 55 ; Strabon donne le même nombre.

⁶ Strabon, VII, c. 7, § 12, p. 329.

⁷ Strabon, IX, c. 2, § 4, p. 402 ; cf. Proclus, dans la *Bibliothèque* de Photius, p. 989, éd. Hoeschel.

⁸ Platon, *Phèdre*, p. 244 A ; Pausanias, X, c. 12, § 10.

⁹ On lit dans Strabon (*fragm. Vatic.*, VII, c. 1) : οὐ διὰ λόγων, ἀλλὰ διὰ τινων συμβόλων.

cet état, certaines préparations sans doute étaient nécessaires ; toutefois ici les renseignements nous manquent. Nous ne savons seulement qu'il existait une source miraculeuse, appelée la source de Zeus, qui, malgré sa basse température et tout en éteignant les torches que l'on y plongeait, avait la propriété de les rallumer, si on les en approchait éteintes¹ ; peut-être avait-elle une vertu enivrante, et la prêtresse en buvait-elle avant de rendre ses oracles. Un ancien grammairien signale aussi au pied du Chêne une source dont la Péliade interprétait les murmures². Les deux sources pouvaient bien n'en faire qu'une ; nulle part ailleurs il n'est dit que les prédictions de la prêtresse se soient réglées sur le bruit de l'eau.

Outre la prédiction par le Chêne sacré, l'existence à Dodone d'une sorte de cléromancie nous est révélée par un témoignage très digne de foi, bien qu'il soit unique³. La manière de procéder paraît avoir été celle-ci : les consultants apportaient dans un endroit déterminé, sans doute sur un autel, un vase renfermant les sorts. On faisait des prières et on offrait des sacrifices, après quoi les sorts étaient tirés ; on ne sait s'ils l'étaient par un prêtre ou par les intéressés eux-mêmes ; il paraît qu'en tout cas le sens en était fixé par la prêtresse. Il est souvent fait allusion, chez les anciens, au bassin d'airain de Dodone. Ce bassin était un ex-voto offert au dieu par les Corcyréens. Au-dessus, était la statue d'un jeune garçon tenant à la main un fouet formé de trois chaînes, auxquelles étaient suspendus des des (ἀσπράγαλοι). Ces des, agités par le vent, frappaient le bassin et en faisaient sortir des sons⁴. Il paraît bien en effet que le son fut utilisé, du moins à une époque relativement récente, pour la prédiction de l'avenir⁵, mais les expressions d'*airain* ou de *bassin* de Dodone ne sont employées chez les écrivains plus anciens que dans un sens proverbial, pour désigner les bavards qui ne pouvaient se résigner à se taire.

Bien que l'oracle de Dodone ne pût, pour la considération, rivaliser avec celui de Delphes, il n'était pas seulement consulté par les habitants des environs ou par de simples particuliers ; on y venait de loin, et les États y envoyaient des députations. Nous le savons pertinemment pour Athènes et pour Sparte⁶ ; Crésus le fit aussi interroger. Au temps de Strabon, il était, comme tous les autres oracles, frappé de discrédit ; cependant Pausanias constate encore son existence, et il paraît n'avoir disparu qu'au milieu du IV^e siècle⁷.

Il a été question plus haut de l'oracle de Bura, qui, au nom d'Héraklès, dévoilait l'avenir à l'aide de coups de des, et nous avons fait remarquer rapidement que ce mode de divination fut aussi en usage à Delphes. Il est certain cependant qu'il n'y fut jamais exercé sous l'autorité d'Apollon ; de semblables pratiques étaient étrangères au dieu Pythien. D'après l'hymne homérique, Apollon avait cédé ce

¹ Pline, *Hist. natur.*, II, c. 103, p. 109 ; Pomponius Méla, II, c. 3, p. 49, éd. Gronovius ; Solin, *Polyhistor*, c.9.

² Servius, *ad Æneid.*, III, v. 466.

³ Cicéron, *de Divinat.*, I, c. 34. L'événement mentionné dans ce passage avait précédé de très peu la bataille de Leuctres.

⁴ Strabon, *Excerpta Palat.*, VII, p. 329 (p. 274, éd. Didot). On peut voir, dans l'édition de Polémon par Preller, p. 57 et suiv., quelques détails un peu différents, qu'il est inutile de rapporter ici.

⁵ C'est là peut-être ce qui a fait appeler les Selles, dans l'*Hymne à Délos* de Callimaque (v. 286), *θεράποντες ἀσιγήτοιο λέβητος*.

⁶ Cicéron, *de Divinat.*, I, c. 34 ; Plutarque, *Apophthegm. lacon.*, *Agésilas*, n° 10 ; Diodore, XV, c. 72 ; Xénophon, *de Vectigalibus*, § 6 ; Pausanias, VIII, c. 11 ; Démosthène, c. *Midias*, p. 531, de *Corona*, p. 310, et de *falsa Legat.*, p. 437 ; Hypéride, p. *Euxénippus*, p. 11, éd. Schneidewin ; Dinarque, c. *Démosthène*, § 78 ; Plutarque, *Phocion*, c. 28.

⁷ Voy. Wolff, *de noviss. Oracul. ætate*, p. 13.

procédé à Hermès¹ ; mais comme les hommes y avaient souvent recours et s’y fiaient autant et plus qu’aux réponses de la Pythie, il demanda à Zeus que tout caractère de véracité fût enlevé à la divination par les sorts, θρῖαι². Si donc les prêtres de Delphes eurent recours aux θρῖαι, si même, ainsi qu’on le rapporte³, le vase qui les contenait fut placé sur le trépied de la Pythie, cela ne put se faire que pour céder aux instances des consultants, lorsque la Pythie était muette, et contrairement à la volonté du Dieu. On a bien prétendu que la Pythie, même au milieu de ses emportements prophétiques, ne dédaignait pas de recourir aux θρῖαι ; nous nous permettons d’en douter. La vérité est qu’en tous pays les cléromanciens exerçaient de préférence leur industrie dans le voisinage et sous les vestibules des temples, afin de se donner aux yeux de la foule l’apparence d’une consécration divine.

Dans certains sanctuaires, une autre espèce de divination par les signes, la Hiéroscopie, n’était pas seulement pratiquée sous la forme ordinaire, c’est-à-dire que l’on ne se bornait pas à se renseigner, d’après les signes fournis par les sacrifices, sur l’issue heureuse ou funeste d’une entreprise, mais que l’on sollicitait aussi des révélations sur des événements auxquels on ne prenait pas directement part. Il en était ainsi à Olympie où, sur l’autel mantique de Zeus, suivant une expression de Pindare⁴, les Iamides, famille indigène attachée depuis longtemps au service du Dieu, avaient la réputation de découvrir dans les signes plus de choses qu’il n’était donné aux autres d’en voir. Pindare les appelle des devins ayant mission de démêler dans les signes des sacrifices les pensées secrètes de Zeus qui lance la foudre⁵. D’autres témoignages nous apprennent qu’ils ne tenaient pas compte seulement des indices fournis par les entrailles des victimes ; ils examinaient aussi les peaux découpées en lanières et les débris consumés sur l’autel⁶. Il était naturel que les Iamides fussent surtout interrogés par les étrangers qu’attirait à Olympie la célébration des jeux, en particulier par les rivaux et parleurs parents, désireux de savoir à l’avance s’ils pouvaient compter sur la victoire⁷ ; mais l’oracle d’Olympie était aussi consulté par les États, entre lesquels Sparte est spécialement désignée, par exemple lorsque les Éphores avaient constaté un signe révélant que leurs rois étaient en butte à la colère céleste, et les avaient, pour ce motif, suspendus de leurs fonctions jusqu’à plus ample informés⁸. Le roi Agésipolis s’adressa également aux devins d’Olympie, afin de savoir s’il pouvait en conscience refuser l’armistice que les Argiens réclamaient pour célébrer une fête⁹. — L’examen des victimes était aussi pratiqué à Delphes, sous la garantie du sanctuaire¹⁰ ; nous avons vu même que certains témoignages attribuaient à Delphos l’invention de la Hiéroscopie. Ce Delphos était un fils de Poseidon, du dieu qui, avant Apollon, avait été le maître de l’oracle, en commun avec Gaea, et avait plus tard conservé en ce lieu son

¹ Hymne à Hermès, v. 552 et suiv.

² Zénonius, *Proverbia*, cent. V. n° 75 ; Etienne de Byzance, s. v. Θρία. Voy. aussi le passage d’Euripide (*Iphigénie à Tauris*, v. 1259 et suiv., M. Didot) cité déjà plus haut.

³ Suidas, s. v. Πυθώ.

⁴ Pindare, *Olymp.* VI, v. 6.

⁵ Pindare, *Olymp.* VIII, v. 3.

⁶ Schol. de Pindare, *Olymp.* VI, v. 111 et 419.

⁷ Pausanias, VI, c. 3, § 2 ; Philostrate, *Heroica*, II, c. 6 ; *Anthologie palat.*, XI, n° 163.

⁸ On attendait l’arrivée de l’oracle demandé à Delphes ou à Olympie, dit Plutarque, *Agis*, c. 11.

⁹ Xénophon, *Hellenica*, IV, c. 7, § 2. Il y a lieu de remarquer dans ce passage l’expression ἐπεσήμηνεν αὐτῷ et de la rapprocher de celle qu’employa plus tard l’oracle de Delphes, lorsque Agésipolis lui posa la même question : ὁ δ’ ἄν.κρίνατο.

¹⁰ Voy., dans les *Jahrbücher für Philologie*, t. LXXV, p. 681 et 682, ce que dit à ce sujet Wieseler, avec qui je ne puis toutefois m’accorder en ce qui concerne le passage d’Euripide, *Ion*, v. 416.

autel et son culte. Les interprètes chargés à Delphes d'observer les signes des sacrifices et qui exerçaient ce que l'on appelait spécialement l'Empyromancie, portaient le nom de **νυρκόοι**¹, et leur éponyme Pyrkon est désigné comme un serviteur de Poseidon². Les prêtres pratiquaient aussi la Hiéroskopie et l'Empyromancie à Thèbes, sur l'autel d'Apollon Isménien³.

Parmi les oracles appliqués à l'interprétation des songes, il convient de mentionner d'abord ceux d'Asclépios, dans les sanctuaires duquel les malades obtenaient, par l'incubation (**ἐγκοίμησις**), la révélation des remèdes qui devaient leur rendre la santé. Plusieurs contrées en possédaient de tels⁴ : le plus célèbre était celui d'Épidaure, en Argolide, dont le péribolos, agrandi tout exprès, était rempli de constructions pour le service des malades, et où des colonnes et des tables portant leurs noms, avec indication des maux dont ils avaient souffert et des traitements qui les avaient guéris, attestaient la puissance bienfaisante du Dieu⁵. Des temples semblables existaient à Triikka, en Thessalie, et dans l'île de Cos, patrie d'Hippocrate, qui dut puiser dans ces documents une grande partie de ses notions médicales. Comme preuve de l'antique célébrité à laquelle était parvenu l'établissement de Triikka, on peut citer cette circonstance que, dans l'*Iliade*, deux Asclépiades, Polidarius et Machaon, sont signalés comme les souverains de cette ville⁶. C'est sur le même modèle, que, fut plus tard organisé le temple d'Asclépios à Gérénia, en Messénie⁷. Il existait aussi en Messénie une autre Triikka, qui disputait à celle de Thessalie l'honneur d'être le séjour d'Asclépios⁸. La Messénie et la Laconie étaient particulièrement riches en sanctuaires de ce dieu, mais il y en avait aussi à Pellène en Achaïe, à Corinthe, à Phliunte, à Argos, à Tilana près de Sicyone⁹, et dans Athènes, où Aristophane nous le montre redonnant la vue à Plutus¹⁰. Le plus renommé, après le temple d'Épidaure, était celui de Pergame, dans l'Asie-Mineure, qui n'en était qu'une colonie ou une succursale, mais qui fut magnifiquement enrichi et agrandi sous la domination des Attalides¹¹. La raison de leur destination, tous les sanctuaires d'Asclépios étaient situés dans des lieux que rendait propre à cet usage la salubrité de l'air et des eaux¹². Les prêtres étaient versés dans la médecine. Ils fixaient aux malades un régime, leur ordonnaient des bains, des frictions, des purgations, les mettaient à la diète¹³, et à la suite de sacrifices et de prières, les faisaient coucher dans le temple, jusqu'à ce qu'un songe leur apportât les révélations divines¹⁴, car il était bien rare que les malades ne rêvassent pas, après les opérations préparatoires par lesquelles ils avaient passé. Au réveil, on

¹ Hesychius, s. v.

² Pausanias, X, c. 5, § 6.

³ Hérodote, VIII, c. 134 ; Philochorus, cité par le Scholiaste de Sophocle, *Œdipe-Roi*, v, 21.

⁴ G. Krüger en donne l'énumération, dans ses *Theologumena Pausaniæ*, Lipsiæ, 1860, p. 46.

⁵ Strabon, VIII, p. 374 ; Pausanias, II, c 27, § 3.

⁶ *Iliade*, II, v. 729.

⁷ Strabon, VIII, p. 360.

⁸ Pausanias, IV, c. 3, § 2.

⁹ Pausanias, III, c. 23, § 6 et 10, c. 24, § 2 et 5 ; IV, c. 30, § 1, c. 34, § 6, etc. 36, § 7 ; II, c. 10, § 2, c. 11, § 5, c. 13, § 5, et c. 23, § 4.

¹⁰ D'après le scholiaste (v. 621), outre le temple d'Asclépios situé en dedans des murs, il y en avait un autre dans le Pirée ou dans le dème d'Acharnie, mais il paraît même que dans la ville celui que cite Pausanias (I, c. 21, § 7) n'était pas le seul ; voy. Lenormant, *Recherches archéol. à Éleusis*, p. 261.

¹¹ Voy. Wegener, *de Aula Attalica*, Hafniæ, 1836, p. 278.

¹² Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 94.

¹³ Philostrate, *Vie d'Apollonius*, I, c. 8-10 ; Aristide, *Orat.*, I, p. 570.

¹⁴ Pline, *Hist. natur.*, XXVIII, c. 2.

racontait les songes aux prêtres chargés de les interpréter et de régler d'après ces indications le traitement ultérieur¹. Sans doute, les prescriptions dépendaient moins des songes que des symptômes observés par les prêtres versés dans l'art de guérir ; ces visions pouvaient cependant avoir une influence bienfaisante, grâce à la confiance qu'elles inspiraient et qui suffit souvent pour amener la guérison. Ce n'était pas seulement dans les temples d'Asclépios que l'on faisait servir les songes au traitement des malades ; d'autres dieux témoignèrent de la même façon leur bienveillance pour les hommes. Chez les Amphicléens de la Phocide, Dionysos faisait aussi servir les songes à la guérison des populations voisines², et en Lydie, entre Tralles et Nysa, il existait un sanctuaire de Pluton, où ce n'était pas le malade, mais les prêtres qui devaient dormir et rêver³. L'oracle d'Amphiaräus, le héros mythique d'Argos, issu du fameux devin Mélampus, ne se bornait pas à des ordonnances médicales et fournissait des consultations sur divers sujets. Amphiaräus avait suivi les sept chefs devant Thèbes et avait été englouti sous terre, après la défaite des siens. On lui rendait des honneurs héroïques dans plusieurs localités, mais son sanctuaire le plus renommé était celui d'Oropos, sur les confins de l'Attique et de la Béotie, ce qui amena des conflits entre les deux peuples ; généralement il fut rattaché à l'Attique. Il était situé à douze stades de la ville, sur l'emplacement même où Amphiaräus avait disparu⁴ ; près de là était une source qui portait son nom. Avant d'interroger l'oracle, on était tenu de se soumettre à des purifications et d'offrir des sacrifices, non seulement à Amphiaräus, mais à plusieurs divinités réunies dans différents compartiments de son autel : à Héraklès, Zeus, Apollon Pæon, à des héros et des héroïnes qui ne sont pas même désignés par leurs noms, à Hestia, Hermès, Amphilocheus, fils d'Amphiaräus, Aphrodite, aux divinités médicales Panacée, Jaso, Hygie. Athéna Pæonia participait aux mêmes honneurs, ainsi que les Nymphes, Pan et les divinités fluviales Achéloüs et Céphissus. Les consultants, devaient, en outre, s'abstenir trois jours de vin, avant d'être admis à l'incubation, et sacrifier en particulier à Amphiaräus un sanglier, sur la peau duquel ils se couchaient dans le temple, en attendant les révélations des songes⁵. Ceux qui étaient venus chercher la santé, puisque l'oracle n'était pas seulement visité par des malades, étaient tenus, une fois guéris, de jeter une pièce d'or et une pièce d'argent dans la source, où aucun autre objet ne devait être déposé et dont on ne pouvait employer l'eau ni pour les purifications ni même pour se laver les mains, On vient de voir que des questions étrangères à la santé pouvaient être soumises à l'oracle ; cela ressort d'une circonstance qui confirme en outre le crédit dont il jouissait, à savoir qu'il fut un de ceux à qui Crésus envoya des ambassadeurs. Mardonius le fit également interroger⁶, et un discours d'Hypéride, récemment découvert, nous apprend qu'au sujet d'un terrain dépendant du temple, et dont la propriété était contestée, le peuple athénien donna mission à Euxénippus d'aller dormir dans le sanctuaire

¹ Welcker, dans ses *Kleine Schriften*, t. III, p. 151, nie avec raison que le magnétisme ait été employé comme agent médical.

² Pausanias, X, c. 33, § 10. Comme divinité médicale, Dionysos est appelé aussi *ιατρὸς*. Un oracle de la Pythie, cité par Athénée (I, c. 41, p. 23), recommande aux Athéniens de l'honorer sous ce nom. On lui attribuait aussi l'épithète de *ὑγιάτης*. Cf. *ibid.*, II, p. 36.

³ Strabon, XIV, p. 649 et 650 (t. II, p. 377 des *Orat. atticis* de Didot).

⁴ Pausanias, I, c. 34, s 2 ; on peut voir des indications différentes dans Eckermann, *Mélampus*, p. 61, et surtout dans Preller (*Berichte der Sæchs. Akad. der Wissensch.*, 1852, p. 166 et suiv.)

⁵ Philostrate, *Vita Apollonii*, II, c. 37.

⁶ Hérodote, VIII, c. 134.

d'Amphiaräus et d'y attendre ce qu'en décideraient les songes¹. Les Thébains, en souvenir de la haine dont ils avaient poursuivi Amphiaräus, n'étaient pas admis à l'incubation, non plus que les barbares et les esclaves. On ignore si ce procédé de divination était aussi en usage dans ses autres temples, mais on sait que l'incubation était pratiquée en Laconie, dans le sanctuaire d'une déesse connue sous le nom de Pasiphaé, dont la filiation a donné matière à des divergences ; quelques-uns, eu effet, la considéraient, comme la fille d'Atlas, d'autres lui donnaient pour père Amycléas, d'autres encore l'identifiaient avec la Troyenne Cassandre ; mais, pour le plus grand nombre, elle n'était autre qu'Ino, fille de Cadmus². Le temple de Pasiphaé était situé à Thalamæ, sur la côte occidentale de la Laconie, et fréquemment les Éphores de Sparte s'y rendaient pour s'éclairer sur l'avenir, en dormant³. L'oracle de la Nuit, à Mégare, sur lequel nous ne possédons pas plus de renseignements, prédisait sans doute aussi l'avenir par les songes, de même que celui de Gæa, dans Olympie⁴. La Nuit est, d'après Hésiode, la mère du Sommeil et des Rêves, et la déesse Brizo, qui avait, à Délos, un oracle consulté en particulier sur les chances de la navigation et de la pêche, n'est autre que la Nuit sous une forme différente⁵. Sans doute, il y avait en Grèce beaucoup d'autres oracles semblables, dont les noms ne nous sont pas parvenus⁶ ; mais il en existait aussi hors de la Grèce, qui étaient célèbres, même chez les Grecs. Tel était l'oracle de Mallos, en Cilicie, qui, suivant leurs poètes, avait été fondé par Mopsus, petit-fils de Tirésias, et par Amphilocus, fils d'Amphiaräus⁷. Calchas avait aussi un sanctuaire en Apulie, sur une colline appelée Drion. Les consultants lui immolaient un bélier noir et s'étendaient, pour dormir, sur la peau de la victime. Dans la même contrée, sur les bords de la rivière Althænos, dont les eaux étaient réputées pour les maladies des bestiaux, était situé un autre héron, où l'Asclépiade Podalirius prononçait des oracles⁸. — Les Telmissiens, dont il a été question plus haut, étaient célèbres comme devins en général et comme interprètes des songes, mais nulle part il n'y a trace d'oracles rendus dans leur voisinage.

L'oracle de Trophonius, près de Lébadée, en Béotie, avait un caractère tout particulier. Le temple était situé dans un bois sacré, près d'un Téménos enfermant un autre sanctuaire consacré au bon génie (*Ἄγαθοδαίμων*) et à la bonne fortune (*Ἄγαθή τύχη*). Au temple de Trophonius se rattachaient des bâtiments où les clients devaient passer un certain nombre de jours à se baigner dans la

¹ Hypéride, *p. Euxénippus*, p. 8 et suiv., éd. Schneidewin.

² Pausanias (III, c. 26, § 1) désigne le temple et l'oracle de Thalamæ comme étant consacrés à Ino, et mentionne les statues de Pasiphaé et d'Hélios dans la partie découverte du temple. Plutarque (*Agis*, c. 9) ne nomme, pas trio, mais il énumère toutes les autres combinaisons ; voy. Schœmann, dans son Commentaire sur les *Vies d'Agis et de Cléomène*, p. 125, et Hœck, *Kreta*, t. II, p. 61 et 62.

³ Plutarque, *Cléomène*, c. 7.

⁴ Pausanias, I, c. 40, § 6, et V, c. 14, § 10.

⁵ Athénée, VIII, p. 335.

⁶ Nous savons, par Philostrate (*Heroica*, p. 670 et 678), qu'il existait à Elaios, sur la pointe méridionale de la Chersonèse de Thrace, un temple appartenant au héros Protésilaüs, et comme Protésilaüs est rapproché, dans Pausanias (I, c. 34, 2), d'Amphiaräus et de Trophonius, il n'est pas invraisemblable que son oracle ait prédit aussi l'avenir par les songes. A Trézène, d'après Pausanias (II, c. 31, § 5), on sacrifiait sur un même autel au Sommeil et aux muses ; il est permis de croire que les songes jouaient aussi un rôle dans ce culte. A Hyattos, en Béotie, Héraclès avait un temple où l'on soignait les malades, probablement par l'incubation ; voy. Pausanias, IX, c. 24, § 3 ; cf. Keil, dans les *Jahrb. für Philol.*, t. IV, suppl., p. 621.

⁷ Strabon, XIV, p. 615 ; Conon., *Narrat.*, c. 6.

⁸ Strabon, VI, p. 284 ; Schol. de Lycophon, v. 1050.

rivière d'Hercyna, qui coulait en ce lieu, et à pratiquer différentes purifications. Leur nourriture, pendant ce temps, consistait en viandes provenant des sacrifices que l'on devait offrir, non seulement à Trophonius et à ses fils, mais à Apollon, à Kronos, à Zeus, à Héra Hénioché et à Déméter Luropé, mère-nourrice de Trophonius. A chacun de ces sacrifices assistait un devin, qui consultait les entrailles de la victime, pour voir si Trophonius était disposé à recevoir le visiteur. Le sacrifice accompli dans la nuit qui précédait la consultation était seul décisif ; s'il donnait des signes défavorables, les autres étaient non avenues. La victime était un bélier, que l'on immolait dans une fosse, en invoquant Agamède, frère de Trophonius. Agamède et Trophonius sont évidemment les personnifications de l'esprit chthonien, le dernier représentant, ainsi que son nom l'indique manifestement, la fécondité nourricière du sol, l'autre la puissance souveraine et par cela même divinitrice de la Terre¹. Lorsque les signes s'étaient montrés propices, le consultant était mené à la rivière Hercyna, où il était baigné et frotté d'huile par deux garçons âgés environ de treize ans, nés de père et mère jouissant des droits de cité à Lébadée, et qui, dans l'exercice de ces fonctions ; étaient appelés Hermès. Après le bain, on était conduit à deux autres fontaines, coulant l'une près de l'autre : à la première ; appelée la fontaine de l'Oubli (λήθη), afin d'oublier tout ce dont on avait eu l'esprit occupé jusque-là, à la seconde, appelée la fontaine du Souvenir (μνημοσύνη), pour retenir ce que l'on devait voir bientôt après dans le sanctuaire. On était admis ensuite à contempler une statue d'une haute antiquité, œuvre présumée de Dédale, que les prêtres laissaient voir uniquement aux pèlerins résolus à descendre dans l'ancre de Trophonius. Devant cette statue, le consultant faisait sa prière, puis, revêtu d'une tunique de lin et ceint par-dessus de bandelettes, chaussé d'une manière particulière au pays, il était conduit au siège de l'oracle, situé sur une hauteur dominant le bois sacré. La plate-forme était entourée d'un mur circulaire en pierres blanches et avait la dimension d'une petite aire à battre le blé². La hauteur du parapet n'atteignait pas tout à fait deux coudées, ou un mètre. Sur ce mur étaient fixés des piquets de cuivre, reliés entre eux par des traverses de même métal. C'est dans cette grille qu'étaient ménagées les portes. Au dedans de l'enceinte se trouvait une ouverture pratiquée de main d'homme (χάσμα γῆς), et ayant l'aspect d'un four à cuire le pain, dont le diamètre était environ de quatre coudées (πήχεις) et la profondeur de huit. On descendait dans cette ouverture à l'aide d'une échelle étroite et légère ; au bas, sur l'un des côtés, entre le sol et la maçonnerie, on rencontrait une autre ouverture, large environ de deux spithames, ou d'un demi-mètre, et haute d'une spithame seulement. On se couchait alors à terre, en tenant à la main des gâteaux pétris avec du miel, et l'on avait à peine avancé les pieds dans le trou que tout le corps était entraîné par une force comparable à celle d'un tourbillon. C'est seulement à l'intérieur de cet adyton souterrain que l'avenir était dévoilé, et non pas à tous de la même

¹ Trophonius est quelquefois appelé Zeus, quelquefois Hermès (Strabon, IX, p. 414 ; Cicéron, *de Natura Deorum*, III, c. 21) ; ces deux appellations sont également justes ou également erronées. Pour les nombreuses légendes qui présentent Agamède et Trophonius comme les fils du roi Erginus d'Orchomène, et les constructeurs du temple de Delphes, voy. l'*Orchomenus* d'O. Muller.

² C'est là, il est vrai, une mesure très vague : *Aream modicam esse oportet pro magnitudine segetis*, dit Varron, *de Re rustica*, I, c. 51. Pausanias a eu l'idée de prendre une aire pour terme de comparaison, parce que la plate-forme devait avoir, dans son ensemble, beaucoup de ressemblance avec une aire. Ces emplacements, en effet, étaient d'ordinaire élevés et entourés de murs ; *robustis cancellis munitæ*, dit Palladius, I, c. 26, § 1. La suite de la description dans Pausanias a été mal comprise par Goettling (*Gesamm. Abhandl.*, t. I, p. 162) et par Wieseler (*ueber das Orakel des Trophanius*, Gœtting., p. 9, 14 et 16). Ulrichs s'en est mieux rendu compte, dans ses *Reisen und Porschungen in Griechenl.*, t. I, p. 170.

manière. Les uns voyaient de leurs yeux ce qui devait leur arriver, les autres entendaient une voix. Les gâteaux de miel servaient à apaiser les animaux de toute espèce, les serpents et les monstres à figure de démon qui entouraient et menaçaient les visiteurs. Enfin, on se retirait par le même chemin, toujours les pieds devant. Au retour, les prêtres s'emparaient de nouveau des fidèles, les faisaient asseoir sur le siège de Mnémosyne, près de l'adyton, leur faisaient répéter ce qu'ils avaient vu et entendu, et les remettaient, épouvantés, presque sans connaissance, aux mains de ceux qui les avaient accompagnés, pour être reportés dans l'édifice consacré à Agathodémon et à Tyché. Tel est le récit de Pausanias¹, qui ne fait que raconter ce dont lui-même avait été témoin, car il avait visité l'oracle et était descendu dans l'ancre. D'autres descriptions diffèrent sur quelques points de la sienne, mais en confirment les parties essentielles². Il est facile de reconnaître dans ces épreuves préparatoires des manœuvres combinées par les prêtres pour mettre les patients hors d'état de s'expliquer les apparitions qui devaient les frapper de stupeur, dans le sanctuaire souterrain. De quelle nature étaient ces phénomènes, par quels moyens étaient-ils mis en jeu ? Naturellement, nous ne pouvons le dire³. Des critiques modernes ont pensé que les consultants étaient plongés dans une sorte de somnambulisme, mais aucun témoignage ancien ne semble confirmer cette hypothèse. Toutes les précautions étaient prises pour que l'adyton ne fût accessible qu'aux croyants et à ceux dont on n'avait pas à craindre qu'ils y regardassent de trop près. Si un témoin importun se pré ; sentait, il était facilement écarté par des signes défavorables, et en admettant qu'il forçât les barrières, il y avait toujours moyen de s'en débarrasser. C'est ce qui advint à mi soldat de Démétrius dont, quelque temps après, on retrouva le cadavre à une certaine distance. La preuve que l'oracle de Trophonius était en crédit au temps de la seconde guerre médique, c'est que Mardonius l'envoya consulter⁴. Les Thébains y recoururent aussi avant la bataille de Leuctres, et reçurent, à ce qu'il paraît, de Trophonius une réponse en vers⁵ ; on ne dit pas si elle fut verbale ou écrite. Suivant l'opinion judicieuse de Diodore, cette consultation fut une ruse d'Épaminondas, pour rassurer ses soldats⁶. Il est inadmissible qu'Épaminondas ou plus généralement un personnage quelconque, imbu des idées qui s'étaient déjà fait jour de son temps, ait pu ajouter foi à l'oracle, mais la foule était superstitieuse, et Trophonius était toujours en crédit auprès d'elle. Au temps de Plutarque, tous les autres oracles de la Béotie, qui en possédait tant autrefois, étaient devenus muets. Seul Trophonius était encore consulté, et il en fut ainsi jusqu'à Tertullien⁷. Peut-être même la ville de Lébadée dut-elle à l'oracle, dont elle était proche, de compter plus tard parmi les localités

¹ Pausanias, IX, c. 39 ; la caverne de Saint-Patrice, à Dungall, en Irlande, décrite par Meiners (*Geschichte alter Religionen*, t. II, p. 404) forme un pendant intéressant à l'ancre de Trophonius.

² C'était par exemple une opinion très répandue qu'en descendant chez Trophonius, on perdait, sa vie durant, la faculté de rire ; de là le proverbe conservé par Zénobius (*Cent.* III, n° 61) : εἰς Τροφωνίου μεμάντευται ἐπὶ τῶν ἀγέλᾶστων καὶ συνωφρωμένων. Pausanias contredit cette assertion, au § 13 du passage cité plus haut. Le biographe d'Apollonius, Philostrate, raconte (VIII, c. 19) que ce thaumaturge, après sept jours passés dans l'autre, avait reparu à la lumière du jour près d'Aulis, rapportant un livre de doctrines pythagoriciennes.

³ Ce récit que Plutarque met dans la bouche de Timarque (*de genio Socratis*, c. 22) serait fort intéressant, si l'on pouvait distinguer ce qu'il y a de vrai et ce qui a été imaginé, sur le modèle peut-être du récit prêté à Er par Platon (*de Republica*, X, p. 614 B).

⁴ Hérodote, VIII, c. 134.

⁵ Pausanias, IV, c. 32, § 5.

⁶ Diodore, XV, c. 53.

⁷ Plutarque, *de defectu Oraculorum*, c. 5 ; Tertullien, *de Anima*, c. 46 ; voy. aussi Wolff, *de noviss. Oracul. ætate*, p. 17.

les plus importantes de la Béotie et d'étendre son nom, d'abord à la contrée puis finalement à toute la Grèce centrale (Livadia).

La troisième classe d'oracles comprenait ceux qui exerçaient la divination par les morts, en d'autres termes, qui évoquaient les ombres, pour en obtenir la connaissance de l'avenir (νεκρομαντεία, ψυχομαντεία ou ψυχοπομπεία). Nous avons déjà vu, dans l'Odyssée, trace de ces opérations magiques¹. Ulysse, à l'entrée de l'empire des morts, appelle, au milieu des sacrifices et des libations, l'âme de Tirésias, pour apprendre de lui les secrets du destin. Nous savons, en outre, que Tirésias avait eu déjà autrefois un oracle en Béotie, probablement dans le voisinage d'Haliarte, près de la fontaine Tilphusa, où il était mort, disait-on, et où l'on montrait encore son tombeau à Pausanias². L'oracle alors avait perdu la parole, ce que Plutarque attribue à la disparition des vapeurs miraculeuses qui s'exhalaient autrefois du sol³, d'où il résulterait que ceux qui le consultaient étaient dupes d'hallucinations que les physiologistes expliquaient par des émanations souterraines, et les croyants par les suggestions de Tirésias. Il est vraisemblable que cet état pathologique était produit par des fantômes entrevus en songe, et que l'incubation jouait un rôle dans ces sorcelleries. L'oracle de Trophonius n'aurait donc pas différé essentiellement de tous ceux qui prédisaient l'avenir par les songes, en particulier des oracles de son petit-fils Mopsus, à Mallos, et d'Amphiaräus, à Oropos. Il est tout naturel qu'Homère, en le supposant même au courant des pratiques de Tirésias, n'ait pas fait passer Ulysse par l'incubation et les visions du rêve, puisque ces opérations ne pouvaient s'accomplir que dans le sanctuaire et sur le tombeau du devin. Or, Ulysse n'avait pas cette ressource ; il ne pouvait que se rendre à l'entrée du royaume des morts où il devait rencontrer et interroger l'âme de Tirésias. Il est hors de doute que l'incubation fut un procédé habituel aux oracles qui exerçaient la divination par les morts⁴. Cela ne veut pas dire, néanmoins, que tous sans exception y eussent recours ; il y avait des cas où, même à l'état de veille, une âme, je ne dis pas celle de tel ou tel prophète mythologique, mais une âme quelconque, pouvait être mise en demeure de répondre aux questions qu'on lui posait⁵. C'est ainsi que les choses se passaient à Cume, dans la basse Italie, sur les bords du lac Avernus. Ce lac, d'après la description de Strabon, était enfermé entre des rivages escarpés et couverts de forêts, dont l'aspect était propre à jeter dans les esprits une terreur religieuse. On parlait de vapeurs pestilentielles qui s'élevaient des eaux et frappaient de mort les oiseaux qui volaient au-dessus ; c'est ce qui avait donné l'idée de placer près de là l'entrée des enfers. On ne s'embarquait pas sur le lac Avernus sans avoir préalablement tenté d'apaiser les divinités souterraines par des sacrifices que dirigeaient des prêtres préposés à l'oracle. Les prières, les libations et les sacrifices accomplis, on évoquait l'âme que l'on voulait voir face à face. Elle apparaissait sous une forme vague et vaporeuse, mais avait cependant l'usage de la parole, et pouvait répondre aux questions qui lui étaient posées. Du temps de Strabon, l'oracle de Cume avait disparu ; Éphore toutefois signale encore son existence⁶. Cet oracle avait été

¹ Du reste Ulysse était lui-même honoré chez les Eurytanes, en Étolie, comme un héros rendant ces oracles. L'existence en ce lieu d'un *μανθείον Ὀδυσσεώς* avait pour garants Aristote et Nicander, au rapport de Tzetzes, dans ses scholies sur Lycophron, v. 799.

² Pausanias, VII, c. 3, § 1, et IX, c. 18, § 4.

³ Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 44.

⁴ Plutarque, *Consol. ad Apollonium*, c. 48.

⁵ C'est là ce que l'on appelle, à proprement parler, *ψυχοπομπεία*.

⁶ Strabon, V, c. 4, p. 244 ; Diodore, IV, c. 22 ; cf. Maxime de Tyr, *dissert.* XIV, c. 2.

institué probablement sur le modèle du Psychomanteion de Thesprotie, situé près de Kichyros, l'ancienne Éphyra. On rendait à Hadès, dans cette contrée, un culte tel qu'il n'en avait pas d'autre dans toute la Grèce¹. C'est là que se trouvaient le lac Aornos ou Achérousios et deux fleuves nommés, comme ceux des enfers, l'Achéron et le Cocyte². L'oracle de Cume nous est surtout connu par le passage où Hérodote raconte que Périandre y envoya des ambassadeurs pour évoquer l'ombre de Métissa, laquelle apparut en effet et rendit réponse aux messagers³. — Un troisième oracle exploitait aussi les morts à Héraclée, sur le Pont, dans le pays des Bithyniens. Le général spartiate, Pausanias, s'y rendit un jour, pour apaiser le ressentiment d'une jeune Byzantine tuée par lui, et se délivrer des terreurs que lui causait son fantôme. Elle lui dit qu'il verrait la fin de ses maux, dès qu'il serait rentré à Lacédémone, prédiction qui se réalisa, en ce sens qu'à peine de retour il fut mis à mort dans cette gille, en punition des intelligences qu'il avait nouées avec les Perses⁴. Il avait consulté auparavant des psychagogues, à Phigalie, en Arcadie⁵, d'où l'on peut inférer qu'il existait dans cette ville un Psychopompéion, bien qu'il n'en soit pas fait mention. Nous savons, d'une manière certaine, qu'il y en avait un en Laconie, sur le cap Ténare, près d'une grotte qui était supposée aussi donner accès dans les enfers⁶. D'autres portes s'ouvraient encore dans le monde souterrain, près d'Hermioné et de Trézène, dans le Péloponnèse, et près de Coronée, en Béotie, où rien n'indique l'existence d'oracles faisant parler les morts⁷. Mais çà et là on rencontrait des charlatans, dont la profession était d'évoquer les ombres pour leur compte, sans relever d'aucun sanctuaire reconnu, et qui se vantaient de les faire comparaître partout où l'on acceptait leurs services, non pas seulement dans tel ou tel lieu consacré. Après que Pausanias fut mort de faim dans le temple d'Athéna Chalkiækos, son fantôme errait dans les environs et frappait d'épouvante tous ceux qui s'approchaient de ces lieux, si bien que les Spartiates appelèrent d'Italie ou, ce qui est plus vraisemblable, de Thessalie, des exorcistes pour les en délivrer⁸. La Thessalie était la contrée de la Grèce où la sorcellerie était le plus florissante. Cette fantasmagorie grossière n'avait rien de commun avec la religion. Elle ne pouvait être considérée et ne l'était, en effet, par les esprits éclairés, que comme une aberration et une dépravation du sens religieux. Nous n'en devons pas moins lui consacrer quelques pages.

¹ On lit dans le scholiaste de l'*Iliade*, IX, v. 158 : ἐν οὐδεμίᾳ πόλει Ἄιδου βωμός ἐστι. Il faut cependant excepter Élis, d'après Pausanias (VI, c. 25, § 3), qui explique cette exception par des raisons mythologiques. Strabon (VIII, p. 3114) mentionne aussi un τέμενος d'Hadès, dans la Pylos de Nestor.

² Pausanias, IX, c. 30, § 6, et I, c. 177, § 5.

³ Hérodote, V, c. 92.

⁴ Plutarque, *Cimon*, c. 6, et *de sera Numinis vindicia*, c. 10.

⁵ Pausanias, I, III, c. 17, § 9.

⁶ Plutarque, *de sera Num. vind.*, c. 17 ; Pausanias, III, c. 25, § 5.

⁷ Xénophon, *Anabasis*, VI, c. 2, § 2 ; Schol. d'Apollonius de Rhodes, I, v 353 ; Pausanias, II, c. 35, § 10, et c. 31, § 2 ; IX, c. 34, § 5.

⁸ Schol. d'Euripide, *Alceste*, v. 1138 ; voy. aussi Meineke, *Fragm. comica*, t. IV, p. 705.

CHAPITRE DOUZIÈME. — CONJURATIONS ET SORTILÈGES.

Il était dans l'essence du paganisme que des dieux en si grand nombre, faits à l'image des hommes et partout en contact avec eux, fussent disposés à user de leur puissance pour intervenir dans le cours naturel des événements, et à témoigner aux mortels, suivant l'occasion, leur bienveillance ou leur ressentiment. Aussi les fidèles croyants invoquaient-ils l'assistance surnaturelle de la divinité, lorsqu'ils reconnaissaient l'insuffisance de leurs propres forces et des moyens dont ils disposaient. Tant qu'ils attendaient patiemment la réalisation de leurs prières, et s'en rapportaient aux dieux du soin de juger s'ils étaient dignes de l'appui qu'ils réclamaient ; il n'y avait rien de contraire aux principes de la piété païenne (εὐσέβεια). Mais s'ils se figuraient qu'il y avait des moyens d'amener la divinité, en dehors des mérites qu'ils avaient pu se créer, à satisfaire leurs désirs, sans qu'elle s'inquiétât de savoir si l'objet de leur demande était bon ou mauvais, juste ou injuste, là commençait la superstition, qui n'était pas moins condamnable aux yeux des païens qu'à ceux des chrétiens ou des juifs. A vrai dire, le paganisme rendait la confusion d'autant plus facile qu'il n'imposait pas à ses dieux les conditions de sagesse, de justice et de sainteté qui semblent leurs attributs nécessaires. La pente fut surtout glissante depuis que fut admise l'existence de démons intermédiaires, sans doute fort inférieurs aux dieux en dignité, doués, néanmoins d'une puissance surhumaine, dont ils pouvaient se servir, à leur gré, pour le mal et pour le bien. La croyance que l'homme avait la faculté de mettre en mouvement, suivant sa fantaisie, les forces divines et démoniaques, ou même de se les assujettir d'autorité, est le point de départ de la sorcellerie, μαγεία. Ce nom, qui paraît trahir une origine orientale, se trouve pour la première fois dans Sophocle¹, et selon toute apparence, n'était pas en usage longtemps avant lui, bien que la chose même, au moins dans ses pratiques élémentaires, ne fût pas inconnue des Grecs. La sorcellerie était aussi appelée μαγγανεία, mot dont la dérivation ne saurait être fixée d'une manière certaine, mais qui semble appartenir à la même famille que μηχανή et μηχανάσθαι². Un troisième nom γοητεία, de γοάσθαι, fait allusion aux formules d'incantation qui, dans la bouche du sorcier (γόης), ressemblaient à des gémissements³. Le mal avait déjà fait des progrès dans Athènes, au temps de Platon, si l'on en juge par les divers passages où il prend à partie les imposteurs qui prétendent par leurs sorcelleries, contraindre les dieux à se faire leurs serviteurs (ὑπηρετεῖν)⁴. Déjà, avant ce philosophe, Empédocle se faisait fort de guérir les maladies et de prolonger l'existence à l'aide de sortilèges, même d'évoquer les furies et de déchaîner les ouragans⁵ ; mais l'homme qui contribua le plus à répandre chez les Grecs les pratiques de la magie fut un Perse nommé Osthane, qui accompagnait Xerxès, lors de la seconde guerre médique, et

¹ *Œdipe-Roi*, v. 388.

² C'est l'avis de Bultmann (*Museum für die Alterthumsw.*, t. II, 1, p. 47), mais je dois dire que ce n'est pas celui de Pott (*Etymolog. Forschungen*, t. I, p. 172 de la Ire édit.), ni de Pictet (*Kühn's Zeitung*, t. V, p. 41), qui tous deux remontent au mot sanscrit *mañj*, *purificare*.

³ On lit dans *Æschyle (les Perses*, v. 670) : ψυχαγωγούς ὀρθιάζοντες γόοις. Voy. aussi Eustathe, *ad Iliad.*, VI, v. 373 et XVIII, v. 352.

⁴ Platon, *la République*, II, p. 364 D ; *les Lois*, X, p. 909 et XI, p. 933.

⁵ Diogène Laërte, VIII, c. 59 et 60 ; voy. aussi Sturz dans son édition d'Empédocle, p. 35 et suiv.

écrivit, dit-on, sur cette science¹. Démocrite, qui peu après y fut initié par un Égyptien, Apollobéchès, de Koptos, passe pour avoir mis à profit des livres attribués à Dardanus, qu'il aurait découverts dans le tombeau de ce personnage mythologique, et en avoir fait lui-même, d'où l'on doit conclure qu'il existait en effet des compositions de ce genre, couvertes de fausses mises par eux sur le compte de Démocrite². On voit que les Grecs eux-mêmes considéraient la magie comme un produit exotique. Les sorciers, en effet, s'adressaient de préférence aux dieux étrangers³ ou aux esprits intermédiaires qui pullulaient, sans qu'on pût les distinguer par leurs noms, les uns bons, les autres mauvais, ainsi qu'Empédocle, à ce qu'on rapporte, en fit le premier la remarque⁴. Parmi les divinités nationales, il en est une cependant, Hécate, qui devint avec le temps la déesse des sortilèges et obtint, en raison du rang qu'elle occupait chez les morts, une puissance magique qui n'entraîne pas dans les attributs des dieux de l'Olympe. Elle apparaît pour la première fois dans la *Théogonie* d'Hésiode, mais elle n'y tient pas encore la place qui lui sera dévolue plus tard. Elle est la fille de Persès et d'Astéria, deux divinités de l'ancienne race titanique, dans lesquelles paraissent avoir été personnifiées les forces qui déterminent le cours des astres et le mouvement de translation du ciel. Hécate elle-même représente la force divine, à l'aide de laquelle les habitants du ciel agissent de loin (*ἐκαθεν*), sans rapprochement matériel. C'est pourquoi il est dit qu'elle participe au gouvernement des dieux dans le ciel, sur la terre et dans la mer ; pourquoi aussi on a soin, en priant, de ne pas l'oublier. Plus tard, sa physionomie est tout autre : tantôt elle se confond avec Perséphone, souveraine du royaume souterrain, ou lui est associée ; tantôt elle devient la déesse de la lune et se confond avec Artémis, adorée en cette qualité. Parfois enfin, elle s'identifie avec des divinités étrangères offrant des ressemblances soit avec elle-même, soit avec Artémis⁵.

Les traces de sorcellerie que l'on trouve dans Homère se réduisent à peu de chose, et les pratiques de ce genre auxquelles se livrent ses héros, ont un caractère très innocent. Ils se contentent d'arrêter le sang et de guérir les blessures à l'aide d'incantations (*ἐναοιδαί*). C'est le mode de traitement qu'Asclépios lui-même applique aux blessures et en général aux affections douloureuses⁶ ; sans doute, il reposait sur la croyance que les dieux bienfaisants communiquent à certains mots et à certaines formules une puissance mystérieuse dont les hommes pouvaient se servir, quand ils avaient essayé inutilement d'autres remèdes. Les vertus curatives des plantes et d'autres médicaments, aussi bien que les propriétés pernicieuses de certaines substances, faisaient l'effet de mystères dont la connaissance ne pouvait s'expliquer que par une révélation divine. Remèdes et poisons portent le même nom de *φάρμακα*, et les médecins qui s'y connaissent, Polidarius et Machaon, sont des rejetons divins, fils d'Asclépios. Hélène a reçu en don de l'égyptienne Polydamna le Népentès

¹ Pline, *Hist. natur.*, XXVIII, c. 19 et XXX, c. 2. On trouvera des détails sur ce personnage dans la Bibliothèque grecque de Fabricius, t. I, c. 14, § 1, éd. Harless, et dans Schmieder, *Gesch. der Alchemie*, p. 37.

² Pline, *Hist. natur.*, *ibid.* ; mais voy. aussi Aulu-Gelle (*Noctes atticæ*, X, c. 12), qui s'étonne avec raison que Pline ait pu se laisser tromper par ces impostures.

³ C'est pour cela que les conjurations étaient conçues d'ordinaire en termes barbares et inintelligibles ; voy. Plutarque, *de Superstit.*, c. 3. Ovide a dit (*Metam.*, I. XIV, v. 366) : *Ignotos que deos ignoto carmine adorat.*

⁴ Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 17 : Apulée, *de Magia*, c. 43.

⁵ Voy. Schœmann, *de Hecate hesiodea*, dans les *Opusc. acad.*, t. I, p. 215-249, et Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 562 et suiv.

⁶ Homère, *Odyssée*, XIX, v. 1157 ; Pindare, *Pythiques*, III, v. 91 (52).

qui calme les douleurs. Les Égyptiens possèdent les secrets des φάρμακα, parce qu'ils tirent leur origine du dieu-médecin Pæon¹. Circé, qui par ses enchantements change les hommes en bêtes, est aussi une déesse. L'épisode de Ménélas et de Protée n'est autre chose qu'une allusion détournée aux moyens par lesquels les hommes pouvaient contraindre les dieux de se soumettre à leurs désirs. Il n'y a point là de sortilège, c'est simplement une victoire remportée sur le démon de la mer, qui est un dieu d'ordre inférieur ; mais déjà Euripide fait entendre que l'on peut, par des moyens qu'à la vérité il n'indique pas, forcer les dieux à révéler ce qu'ils veulent taire², et Platon, comme on l'a vu plus haut, s'élève contre les imposteurs qui se vantent d'asservir les dieux ; enfin, dans Callimaque, Apollon s'écrie, en s'adressant à la ville de Thèbes : **Ne me force pas à révéler l'avenir malgré moi**³. Les exemples de contrainte abondent chez les écrivains postérieurs, et l'on voit les dieux eux-mêmes apprendre aux hommes les formules à l'aide desquelles peut être exercée cette violence⁴. Les néoplatoniciens érigèrent ce non-sens en système, et distinguèrent la sorcellerie noire et la sorcellerie blanche, la première honorée du nom de Théurgie, la seconde appelée Magie ou Goétie⁵. Les sorciers s'appliquaient surtout à faire comparaître les dieux et les démons, et à leur arracher des prédictions ou une intervention secourable. Porphyre avait écrit un traité sur la sagesse que l'on peut faire sortir des oracles et des révélations divines, *περί τῆς ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας*. Nous sommes à même de nous représenter les sommations qu'on adressait aux dieux (ἐπαγωγαι), d'après les prétendus hymnes d'Orphée, qui ont certainement servi à des évocations théurgiques⁶. On mentionne aussi, comme faisant partie du bagage des sorciers, des pierres mystérieuses qui se mouvaient en différents sens, s'élevaient dans les airs, et d'où les démons qui les animaient faisaient entendre leur voix. Ces pierres s'appelaient Bætyles, d'un mot sémitique signifiant qu'elles étaient habitées par des dieux⁷. Le poème orphique *περί λίθων* parle d'une pierre animée, *ὄστριτης* ou *σιδηρίτης*, remarquable par sa forme et les signes dont elle est marquée. Pour la faire servir au but qu'on se propose, il faut avoir jeûné trois fois sept jours, et s'être abstenu de tout commerce sexuel, ainsi que de bains pris en commun. On doit la laver dans l'eau pure d'une source, l'emmailloter comme un nourrisson, allumer des flambeaux dans une partie de la maison nette de souillure, brûler de l'encens et répéter des prières. Au moment où l'on fait semblant de bercer la pierre, on entend sortir la voix d'un enfant. Il faut prendre garde de le laisser tomber, car il se mettrait en colère. Une fois que l'on s'est servi de ce talisman, on le lave de nouveau, et l'on s'aperçoit que peu à peu la vie l'abandonne⁸. Ce mode bizarre de sortilège fut introduit à une époque relativement récente, lorsque c'en était déjà fait de la Grèce, et fut toujours pratiqué en Asie plus qu'en Europe. Chez les Grecs, la Thessalie fut de bonne heure un foyer de sorcellerie, entretenu surtout par des femmes. Dans les *Nuées* d'Aristophane, le vieux Strepsiade propose d'acheter

¹ Homère, *Odyssée*, IV, v. 220-232.

² Euripide, *Jon*, v. 375.

³ Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 89.

⁴ Porphyre, cité par Théodore, *Therapeutica*, X, p. 139 (p. 380, éd. Gaisford) ; Eusèbe, *Præpar. evang.*, V, c. 8, § 9 ; c. 10, § 8 ; c. 11, § 1 ; voy. aussi Wolff, *ad Porphyrium*, p. 156.

⁵ Saint Augustin, *de Civitate Dei*, X, c. 9 et 10.

⁶ Voy. surtout Dilthey, dans le *N. Rhein. Museum*, t. XXVII, p. 375 et suiv.

⁷ Damascius, dans Photius, p. 1061, éd. Hoeschel.

⁸ Orphée, *de Lapidibus*, v. 355 et suiv.

une enchanteresse thessalienne, pour faire descendre la lune du ciel¹. Pareil tour de force est souvent attribué aux femmes de cette classe et de ce pays, si bien que le nom de Thessalienne était devenu synonyme de sorcière, de même que celui de Chaldéen s'appliquait à tous les astronomes. Nous savons déjà, par l'exemple d'Empédocle qui se piquait d'habileté en ce genre, que certains hommes avaient le don de disposer des éléments ; on cite à Corinthe des *ἀνεμοκοῖται* qui se chargeaient de calmer les tempêtes². L'Éole d'Homère a reçu de Zeus le pouvoir de les apaiser et de les exciter à son gré. Par l'outre qu'il donne à Ulysse, il faut entendre sans aucun doute un moyen magique de tenir les vents passagèrement enchaînés. A Méthana, en Argolide, on conjurait le vent du sud-ouest, qui soufflait pendant la floraison de la vigne et en desséchait les grappes. Voici comment on s'y prenait : On tuait un coq tout blanc et on le partageait en deux ; deux hommes, portant chacun l'une de ces moitiés, couraient en sens contraire autour du plant, jusqu'à ce qu'ils fussent revenus au point de départ, et là ils enterraient les restes du coq³. En Arcadie, lorsque la sécheresse se prolongeait, le prêtre de Zeus Lycaios se rendait à la fontaine Agné, située sur la montagne, et après avoir accompli, suivant les rites, des sacrifices et des prières, promenait une branche de chêne à la surface de l'eau ; ainsi agitée, l'eau produisait un brouillard épais, puis des nuages qui en attiraient d'autres, et finalement se déversait sur l'Arcadie en pluie bienfaisante⁴. Il y avait à Cléoné, et sans doute ailleurs, des surveillants spéciaux, publiquement institués pour détourner la grêle (*χαλαζοφύλακες*) ; ils se servaient à cet effet de sang de taupes et de linges imprégnés de menstrues, sans préjudice des sacrifices de toute espèce, qu'offraient les personnes intéressées à se préserver de ce fléau⁵.

Que les magiciens pussent opérer des métamorphoses à leur gré ou revêtir eux-mêmes les formes les plus diverses, cela de faisait pas de doute pour les croyants en sorcellerie. Chez Homère, c'est le privilège des dieux et des déesses. Athéna, par exemple, touche Ulysse de sa baguette, pour le changer en un vieillard inconnu, et lui rend par le même moyen la beauté, la force et la jeunesse. Circé se sert aussi de sa baguette, mais elle a recours en même temps à des breuvages enchantés pour transformer les hommes en bêtes. Lucien et Apulée nous apprennent que les sorcières de Thessalie se servaient pour leurs métamorphoses d'une pommade⁶. Les plantes vénéneuses avaient aussi la propriété de changer les hommes en loups⁷. Les charmes auxquels on recourait le plus souvent et qui offraient les combinaisons les plus variées, étaient ceux qui avaient pour objet d'inspirer l'amour. Aphrodite, dans Homère, possède une ceinture magique, dont il suffit d'entourer sa taille pour rendre la séduction irrésistible⁸. Les simples magiciennes composaient des philtres, en invoquant les dieux ou les démons. Cette industrie fut exercée en particulier à Athènes, durant la guerre du Péloponnèse, par une femme appelée Ninus, évidemment de race

¹ Aristophane, *les Nuées*, v. 7118 ; comp. les notes de Voss sur les églogues de Virgile (VII, v. 69). Cependant ce miracle n'était pas sans danger pour les magiciennes ; elles pouvaient devenir aveugles et percluses ; voy. Platon, *Gorgias*, p. 513 A et les remarques d'Heindorf.

² Eustathe, *ad Odysseam*, X, v. 22, p. 1645, 41 ; Hesychius, s. v. et *Lexicon Sequer.*, p. 397.

³ Pausanias, II, c. 34, § 2.

⁴ Pausanias, VIII, c. 38, § 3.

⁵ Plutarque, *Quæst. Sympos.*, VII, c. 2, § 2 ; Sénèque, *Quæst. natur.*, IV, 6. Voy. aussi les notes de Kühn sur Pausanias, III, c. 34, p. 191. Cf. Welcker, *Kleine Schriften*, t. III, p. 62 et 63.

⁶ Lucien, *Lucius s. asinus*, c. 12 ; Apulée, *Métamorphoses*, III, c. 21.

⁷ Virgile, *Eglogues*, VIII, v. 97 ; Ovide, *Métamorphoses*, XV, v. 359.

⁸ Homère, *Illiade*, XIV, v, 214 et suiv.

étrangère, qui se donnait comme prêtresse du dieu phrygien Sabazius, et qui, citée en justice, fut condamnée à mort¹. Il y avait aussi des méthodes plus compliquées, pour lesquelles, outre les sacrifices et les évocations, on se servait d'un oiseau appelé lynx, dont Pindare fait déjà mention². Cet oiseau ou ses intestins coupés en morceaux étaient étendus sur une roue à quatre jantes, que l'on faisait tourner, en accompagnant ce mouvement de formules magiques, adressées surtout à Hécate. On faisait ensuite fondre dans le feu une figure de cire représentant l'aimé, sans compter beaucoup d'autres cérémonies dans le détail desquelles nous ne saurions entrer³. On pensait encore que certaines maladies pouvaient être produites par des sortilèges. Il y avait des personnes dont les yeux possédaient une puissance démoniaque, et qui rendaient malades ceux sur lesquels ils se fixaient, même sans mauvaise intention, ou leur jetaient un sort. Ce danger du mauvais œil menaçait surtout les jeunes enfants et les animaux domestiques ; aussi cherchait-on soigneusement à les en préserver⁴. Parmi les maladies dues aux divinités malfaisantes ou aux démons, figuraient en premier rang l'épilepsie, que pour cette raison on appelait la maladie sacrée, et la folie⁵. Ces affections étaient aussi celles que provoquaient le plus souvent les opérations magiques (ἐπαγωγῆι) des sorciers ou des sorcières qui prétendaient asservir les dieux à leurs fantaisies⁶.

Pour se mettre à l'abri de ces sortilèges ou pour s'en délivrer, si l'on en était déjà victime, il y avait plusieurs moyens. Déjà, dans Homère, Ulysse est protégé contre les breuvages de Circé, par la plante que lui avait remise Hermès, μῶλυ⁷. Quelle était cette plante ? Nous l'ignorons⁸, mais nous connaissons plusieurs végétaux, arbres, plantes ou racines, auxquels la croyance populaire attribuait la propriété de combattre les effets de la magie. Nous nous bornerons à en citer trois : le laurier, un arbuste épineux nommé le rhamnus, qui était peut-être l'épine vinette, et la scille marine. Partout où se trouvait un laurier, on se croyait suffisamment défendu contre l'épilepsie et contre toutes les atteintes des démons. De là l'usage de planter un de ces arbustes devant les maisons ou du moins d'en placer des rameaux à l'entrée⁹. On portait en outre sur soi des morceaux de bois de laurier, et les gens superstitieux en prenaient, en sortant, des feuilles dans leur bouche¹⁰. L'épine, à l'entrée des habitations, était également un talisman contre les maladies ; mais pour être réellement efficaces, il fallait que les branches de cet arbuste eussent été coupées à la nouvelle lune¹¹.

¹ Schol. de Démosthène, *de falsa Legat.*, 5 281. Pour la détermination du temps où cet événement arriva, voy. Schœmann, *de Relig. exteris apud Athen.*, p. 5 et 6 (*Opusc. acad.*, t. III, p. 430).

² Pindare, *Pythiques*, IV, v. 380.

³ Théocrite, *Id.*, II, et Virgile, *Eglog.* VIII, avec les notes des commentateurs ; Tzetzés, *ad Lycophr.*, v. 309.

⁴ Plutarque, *Quæst. sympos.*, I. V, c. 17. Héliodore (*Æthiopica*, III, c. 7) donne une explication singulière de ce prétendu phénomène. Le sujet a été traité d'une manière complète et très judicieuse par O. Jahn, *ueber den Aberglauben des bösen Blickes bei den Alten*, dans les *Berichte der Sachs. Gesellschaft der Wissensch.*, 1855, p. 28 et suiv. Th. Mandt, dans son livre *Rom and Neapel* (t. II, p. 187 et suiv.), dit que cette superstition est encore dominante en plusieurs pays, notamment à Naples.

⁵ Hippocrate, *de Morbo sacro*, p. 14 et suiv., éd. Diez.

⁶ Voy. Ruhnkenius, *ad Timæum*, p. 114, et Lobeck, *Aglaophamus*, p. 221 et suiv. Il est question dans l'hymne à Hermès, v. 37 de l'ἐπηλυσίη qui est à l'ἐπαγωγῆι comme l'effet à la cause.

⁷ Homère, *Odyssée*, X, v. 292 et 302-305.

⁸ Voy. des conjectures sur ce sujet dans Tzetzés, *ad Lycophr.*, v. 679 ; Giérig, dans son édition des *Métamorphoses*, XIV, v. 292, ; Wolff, *ad Porphyrium*, p. 196.

⁹ Boissonade, *Anecdota græca*, t. I, p. 425 ; *Geoponica*, XI, c. 2.

¹⁰ Théophraste, *Charact.*, c. 16, avec les notes de Casaubon.

¹¹ Diogène Laërte, IV, c. 7.

; on en attachait aux bestiaux et on en couronnait les navires¹. La scille marine était tantôt fixée aux portes, tantôt enfouie sous le seuil². Les gens de la campagne avaient aussi l'habitude, pour conjurer les sortilèges, de suspendre des têtes ou des pattes de divers animaux aux arbres plantés devant leurs maisons ou dans leurs champs³. Des ouvriers, par exemple les potiers et les forgerons, mettaient leur confiance dans des poupées et des images bizarrement figurées, qu'ils exposaient devant leurs boutiques ou qu'ils peignaient sur les murailles⁴ ; d'autres joignaient à des préservatifs de même genre des inscriptions qui recommandaient le logis à telle ou telle divinité, et en interdisaient l'accès à la malchance. Des têtes de loups, des têtes de méduses, des masques de silènes étaient attachés aux portes ; on en dessinait même les images sur son corps⁵. Le phallus exerçait une protection toute particulière. Non seulement on l'utilisait de la même manière que les autres emblèmes, mais on le gardait sur soi comme une amulette⁶. Il y avait aussi des amulettes en forme d'anneaux, empreintes de caractères mystérieux, auxquelles on communiquait la vertu magique par certaines cérémonies⁷. Des signes de même nature et des aphorismes propres à conjurer les maléfices, étaient inscrits sur des tablettes ou sur des morceaux de parchemin, que l'on portait au cou, clans une bourse de cuir⁸. A cette classe de talismans appartiennent les formules éphésiennes (ἐφέσια γράμματα) inventées, disait-on, par les Dactyles du mont Ida ou de Phrygie, ce qui sans doute les a fait appeler aussi τὰ τῶν Ἰδαίων ὀνόματα⁹. La qualification d'éphesia leur venait de ce qu'elles étaient surtout en usage à Éphèse, où nous savons qu'un grand nombre d'ouvrages de magie furent brûlés par les chrétiens nouvellement convertis¹⁰. On trouve aussi mentionnés des livres égyptiens contenant des formules d'enchantements et d'exorcismes¹¹. Les mots suivants, qui composaient, dit-on, une sentence éphésienne, donnent une idée des termes barbares dans lesquels ces rituels étaient conçus¹² : *Aski kataski lix tetrax damnameneus aision*. Un second exemple est cité comme ayant servi aux Milésiens à conjurer une épidémie, du temps de Branchus : *bedy zaps chthon plectron Sphinx Knaxbi chtyptes phlegmon dropis*¹³. Ces formules, dont plusieurs mots trahissent l'origine étrangère, inspiraient, à vrai dire, moins de confiance

¹ Schol. ad Anonym. de Herbis, dans les *Poetæ bucol. et didact.* publiés par Dübner, p. 169.

² Pline, *Hist. natur.*, XX, c. 9, p. 623, éd. Gronovius. Cf. Meineke, *Fragm. com.*, t. II, p. 151.

³ Schol. d'Aristophane, *Plutus*, v. 944.

⁴ Pollux, VII, 108 ; cf. *Lexicon Seguer.*, p. 30, 5.

⁵ Voy. O. Jahn, *ueber den Abergl. des bæsen Blickes*, p. 75, et la dissertation du même auteur *ueber die Lauersforter Phaleræ*, Progr., Bonn, 1860, p. 21 et suiv.

⁶ Voy. O. Jahn, *ueber den bæsen Blick*, p. 73.

⁷ Schol. d'Aristophane, *Plutus*, v. 885 ; voy. aussi Meineke, *Fragm. com.*, t. II, p. 454, et t. III, p. 97.

⁸ Athénée, XII, c. 70, p. 548. Sur les diverses espèces d'amulettes (περιάμματα, περιάντα), voy. surtout Jahn, *ibid.*, p. 41. Le mot arabe *amulet*, *Hamâlet*, de *hamal*, porter, répond exactement au mot grec.

⁹ Plutarque, *de Profect. in Virtute*, c. 15, p. 85. B, avec les notes de Wyttenbach. Voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1163 et 1330.

¹⁰ *Actes des Apôtres*, c. XIX, v. 19.

¹¹ Lucien, *Philopseudès*, c. 31.

¹² Hesychius, s. v. ἐφέσια γράμματα.

¹³ Clément d'Alexandrie, *Stromata*, V, c. 49, p. 674, éd. Potter. Alexandre de Tralles (*Therapeut.*, XI, p. 657) cite quelques autres exemples du même genre. Entre autres preuves, le texte que Meineke a discuté dans l'*Hermès* (t. IV, p. 56), démontre que des formules semblables étaient intercalées dans les prétendus hymnes d'Orphée, durant les cérémonies magiques. Pour celle qui concernait les amoureux, on peut s'en tenir à la leçon donnée par Reineke Vos, p. 21 de l'édition de Scheller : *Gaudio statzi salphenio casbou gorfous barbas as bulfrio*. Il n'y a pas lieu d'après cela de s'étonner que dans certains pays on croie encore à la vertu curative de pareils grimoires.

dans la Grèce proprement dite que dans les contrées où les Grecs se trouvaient mêlés aux barbares et"en rapports fréquents avec eux ; il en fut ainsi, surtout durant la période classique. Mais partout régnait la croyance que les purifications et les expiations religieuses, outre qu'elles servaient d'une manière générale à conserver ou à regagner la faveur des dieux, étaient aussi applicables aux maléfices, et pouvaient, soit les prévenir, soit en délivrer ceux qui en étaient déjà victimes ; et par là se trouve naturellement amené le chapitre suivant.

CHAPITRE TREIZIÈME. — PURIFICATIONS ET EXPIATIONS.

L'idée religieuse sur laquelle reposent les expiations est facile à comprendre, et nous avons eu déjà l'occasion d'en indiquer le sens. Tout ce qui est impur et souillé inspire de l'éloignement aux dieux ; peuvent seuls s'approcher d'eux les hommes purs et sans tache. Pour leur adresser des prières, pour leur témoigner sa vénération, pour implorer leur appui, la pureté est une condition indispensable. D'abord il ne s'agit que de la pureté corporelle : pour toutes les cérémonies religieuses, on se lavait et on revêtait des habits dont rien n'altérait la netteté. Mais la pensée que la pureté du corps ne suffit pas à elle seule, qu'elle ne peut par elle-même être agréable aux dieux, si sous une enveloppe pure se cache une âme souillée, devait nécessairement faire des progrès, à mesure que se développait la conscience morale, et que l'on se créait une image plus noble de la divinité. Ainsi la pureté extérieure tendit bientôt à devenir le symbole de la pureté intérieure, et fut acceptée à ce titre par les esprits intelligents. Les autres croyaient s'acquitter envers les dieux par des dons et des sacrifices, et considéraient les purifications comme une œuvre méritoire en elle-même, capable de remplacer la pureté intérieure, à la condition d'y apporter un soin scrupuleux. Un pareil principe s'accommode trop bien avec l'immoralité pour ne pas trouver toujours de nombreux adhérents. En même temps que les meilleures consciences, dont les anciennes légendes ne pouvaient plus satisfaire les aspirations religieuses, se réfugiaient avidement dans les enseignements mystiques qui avaient cours sous le nom d'Orphée, on voit la multitude s'attacher de plus en plus à des pratiques de purification extérieure, comme à un moyen assuré d'être agréable aux dieux et d'obtenir ou de regagner leur appui. La Grèce homérique connaît peu ces compromis ou les ignore tout à fait. Les passages d'Homère où il est parlé de purification s'expliquent par ce sentiment naturel que la malpropreté est une inconvenance vis-à-vis de la divinité dont on veut s'approcher par les prières et les sacrifices. Dans le premier livre de l'*Illiade*, la purification de l'armée n'a pas un sens symbolique et ne tend nullement à laver les souillures morales, pas plus que n'y pensent Ulysse, en brûlant du soufre dans son palais après la mort des poursuivants de Pénélope, ou Achille, lorsqu'il nettoie soigneusement et purifie aussi avec du soufre la coupe dont il doit se servir pour faire une libation à Zeus. Nous avons vu déjà qu'il n'y a pas trace dans Homère de la purification à laquelle les meurtriers furent plus tard inévitablement soumis. Autant que l'on peut affirmer pareille chose, il en est question pour la première fois dans l'*Æthiopis* d'Arctinus, où Achille est relevé par Ulysse, à Délos, des suites du meurtre de Thersite¹. On aurait tort cependant de tirer de là cette conclusion que l'idée de purification, à la suite d'un meurtre, soit postérieure à Homère. Homère connaît au moins Ilion, que la mythologie représentait habituellement comme le premier homicide purifié de son crime par la grâce de Zeus ; et en effet, le nom d'Ixion semble bien être celui d'un suppliant (ἰκέτης)². Un dogme étroitement associé à cette légende ne pouvait donc être étranger à Homère ; il faut supposer ou que le poète n'y croyait pas, ou qu'il ne jugea pas devoir attribuer à ses héros de semblables pratiques. C'est,

¹ D'après l'analyse qu'en a donnée Proclus dans sa *Chrestomathie* ; voy. Bekker, *Scholia in Homeri Iliadem*, et les critiques modernes qui ont traité des poètes cycliques.

² Æschyle, *Euménides*, v. 1119. Il faut reconnaître pourtant que la signification de ce nom est incertaine, ainsi que l'a remarqué Preller, *Griech. Mythologie*, t. II, p. 12.

selon toute probabilité, l'influence de l'oracle delphique qui contribua à les répandre, si même il n'en fut pas la cause première. Apollon avait par son propre exemple appris aux hommes à laver le sang et à purifier le meurtrier. Lorsqu'il eut mis à mort Python, il dut, sur l'ordre de Zeus, accomplir des purifications à Tempé. Suivant une variante, il se rendit dans l'Ægialée, puis en Crète, faute d'avoir pu obtenir ce qu'il cherchait¹. Ce récit indique que dès les plus anciens temps, les purifications étaient en usage en Crète, aussi bien que dans l'Ægialée, et que de là elles passèrent à Delphes, conjecture d'autant plus vraisemblable que l'on peut reconnaître en beaucoup d'autres circonstances l'influence de la Crète sur Delphes et sur son oracle. Du passage où Platon prescrit que dans sa Cité modèle les purifications soient ordonnées suivant les statuts de Delphes, on peut inférer que chez les Athéniens et sans doute dans la plupart des autres États, elles étaient pratiquées conformément aux rites en usage dans ce grand centre religieux². D'après Hérodote on s'y prenait, en Lydie, exactement comme en Grèce³. Il est donc permis de considérer ces cérémonies comme originaires de l'Asie, d'où elles se sont répandues en Crète d'abord, puis à Delphes⁴.

Nulle part on ne trouve de plus amples détails sur les purifications des meurtriers que dans les *Argonautiques* d'Apollonius⁵. Le poète décrit la manière dont Jason et Médée sont purifiés par Circé du meurtre d'Absyrtus, en ayant soin d'ajouter que l'on a observé les formes traditionnelles. La magicienne commence par égorger un cochon de lait et en fait couler le sang sur les mains des coupables. Puis elle procède à une ablution dont le détail est omis, mais que, d'après d'autres exemples, on peut supposer opérée avec une eau bénite dont on augmentait la vertu, en y plongeant un tison enflammé pris sur l'autel du sacrifice, et en ajoutant du sel, peut-être encore d'autres ingrédients. Cela fait, Circé invoque Zeus, comme le refuge des suppliants et le dieu qui préside aux purifications. L'eau qui a servi à laver le sang est emportée par des suivantes, et jetée, on peut du moins le supposer, dans un lieu écarté, hors de la portée des hommes. Enfin Circé fait brûler des gâteaux et d'autres offrandes (μειλικτρα), et accomplit des libations sans vin (νηφάλια), en demandant à Zeus d'apaiser la colère des Vénérables déesses, et de se montrer lui-même bienveillant envers les homicides. Tout cela se passe sans que Circé sache quel meurtre ont commis Jason et Médée ; de même que, dans Hérodote, Crésus ne demande à Adraste son nom et celui de sa victime qu'après l'avoir purifié. Il suffisait donc que le suppliant se présentât comme impur pour obtenir la grâce qu'il sollicitait. Nous constatons aussi, d'après le récit d'Apollonius, que la purification se divisait en deux actes : le premier comprenant la purification elle-même et consistant à répandre sur les mains de la victime le sang de l'animal égorgé et à en laver la

¹ Ælien, *Variæ historiæ*, III, c. 1 ; Pausanias, II, c. 7, § 7 ; voy. aussi les scholies de Pindare, *Pythiques*, *Hypothesis*, p. 485, éd. Heyne, 1798. Dans l'Ægialée, c'est à Sicyone, autrement appelée Mekoné, que se rend Apollon. Cette ville paraît avoir eu dans l'ancienne histoire religieuse une certaine importance, dont il est difficile aujourd'hui de se faire une idée précise ; voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. II, p. 272 et suiv.

² Platon, *Leges*, IX, p. 865.

³ Hérodote, I, c. 35.

⁴ Petersen, *das heilige Recht der Griechen*, p. 40, essaie de confirmer une prétendue relation qui aurait existé entre les pratiques de purification usitées à Delphes, d'un côté, l'institution du culte dionysiaque et les Mystères de l'autre, et vante la pénétration de Boëtticher qui a, le premier, conclu ce rapport d'un passage de Plutarque (*de Iside et Osiride*, c. 35), et d'un autre de Lycophron (v. 207), auquel il faut joindre les scholies. Je n'ai pas, quant à moi, la pénétration nécessaire pour découvrir tant de choses. Les derniers aperçus de Boëtticher sur les rites de la purification se trouvent dans les *Denhmæler und Forschungen* de Gerhard, 1860, n° 137, p. 61 et suiv.

⁵ Apollonius, *Argonautica*, IV, v. 702-717.

trace, pour marquer par là que le crime a disparu ; le second, donnant satisfaction aux dieux par des prières et des offrandes. Zeus, comme dispensateur des purifications, est honoré sous le nom de καθάρσιος ; en tant qu'il se laisse désarmer par le coupable, il est appelé μιλίχιος. Mais ces deux attributions se tiennent de si près qu'il n'y a pas lieu d'être surpris si, dans quelques passages des anciens, le surnom de Meilichios a prévalu et est uniquement employé¹. Par cela seul qu'il agit comme Catharsios. Zeus a droit aussi à l'épithète de Meilichios. La purification est le préliminaire du pardon, qui ne saurait être accordé qu'à des mains pures².

Dans les exemples de purification à la suite de sang versé, que nous fournit la mythologie, il n'est pas tenu compte des différents genres d'homicides³. La purification est accordée au meurtrier de dessein prémédité, comme à celui qui a commis un crime involontaire, au lâche qui a fait tomber sa victime dans un piège, comme à celui qui a triomphé de son adversaire dans un combat loyal, pourvu qu'il se réfugie à l'étranger, et que là il invoque la protection puissante des dieux. Le meurtrier ne peut obtenir d'être régénéré dans le pays même où le meurtre a été commis⁴, mais une fois qu'il en est dehors, les égards dus aux suppliants ne permettent pas de lui refuser cette grâce ; on doit même la lui accorder, ainsi qu'on l'a vu plus haut, sans s'informer qui il est, ni de quoi il s'accuse. Dans les temps historiques, on procède différemment, selon que le meurtre est prémédité ou involontaire, juste ou injuste, excusable ou condamnable. Athènes est, à vrai dire, la seule cité qui nous fournisse des détails précis sur ce sujet, mais il n'y a pas de raisons de douter que les principes adoptés chez elle aient été aussi en vigueur dans d'autres contrées⁵. Il était permis au mari ou à l'amant de tuer le séducteur qu'il surprenait auprès de sa femme ou de sa concubine, pourvu que cette dernière fût de condition libre. Le même droit était reconnu au père qui défendait l'honneur de sa fille, au fils si l'on s'en prenait à sa mère, au frère qui frappait le suborneur de sa sœur. L'impunité était également assurée à celui chez qui un voleur s'était introduit nuitamment et avait fait résistance. Enfin on pouvait tuer, sans redouter les suites, quiconque avait été déclaré hors la loi, et dans cette classe étaient compris tous les hommes convaincus ou que l'on pouvait convaincre d'avoir trahi leur pays, d'avoir conspiré contre la constitution ou tenté d'établir la tyrannie⁶. Non seulement le meurtrier, dans ce cas, n'encourait aucun châtement, il n'avait pas même besoin de purification religieuse, bien que des personnes scrupuleuses aient pu s'imposer cette mortification⁷. — Le meurtre prémédité, quand il n'était pas excusable, était puni de mort ; mais alors même les lois athéniennes

¹ Voy. par exemple Pausanias, I, c. 37, § 4, et II, c. 20, § 2. Apollonius (IV, v. 401) donne à Zeus la qualification d'ἰκέσιος, parce que, dans ce passage, ceux qui demandent à être purifiés se présentent en suppliants.

² Chez Hérodote (VI, c. 91), la purification (ἀγος ἐκθύσασθαι) et la réconciliation avec la divinité (ἰλεων γένεσθαι τὸν θεόν), paraissent n'être qu'une seule et même chose. De même Plutarque (*Thésée*, c. 12) réunit les mots ἀγνίσαντες καὶ μιλίχια θύσαντες.

³ Des exemples semblables ont été recueillis par Lobeck (*Aglaophamus*, p. 968), et d'une manière plus complète encore dans le livre de Lomeier, *de Lustrat.*, p. 214 et suiv.

⁴ Tzetzés, dans ses Notes sur Lycophron, v. 1034, p. 913.

⁵ Cela résulte d'un passage d'Isocrate (*Panegyrique*, c. 10), où les choses sont présentées de façon à faire croire qu'Athènes aurait servi de modèle aux autres États. Platon, dans ses *Lois*, établit une foule de distinctions subtiles qui pouvaient difficilement trouver place dans les législations en vigueur, et que, pour cette raison, nous ne rapportons pas ici.

⁶ Voy. Meier et Schœmann, *der attische Process.*, p. 308 ; Mætzner, dans son édition de Lycurgue, p. 288.

⁷ C'est ce qu'affirme Porphyre, *de abstin. Animal.*, I, c. 9, p. 15.

atténuait la pénalité, en permettant à l'accusé de s'expatrier avant la sentence, ce qui équivalait à l'aveu du crime ; aussi l'exil était-il perpétuel et entraînait-il la confiscation des biens. Le prévenu renvoyé des fins de la plainte, ou bien était déclaré innocent, et alors il ne lui restait plus qu'à offrir un sacrifice en action de grâces aux Euménides¹, ou bien l'acte qui lui était reproché était reconnu n'être qu'un homicide involontaire, et il en était quitte pour disparaître durant un certain temps, au bout duquel il était libre de revenir, sous la condition de composer avec la famille du mort et de se soumettre à une purification religieuse. S'il arrivait, dans des manœuvres militaires ou dans une bataille, de donner, par accident, la mort à un camarade, la purification suffisait, sans qu'il fût nécessaire de quitter le pays. Il en était de même, lorsqu'on avait tué un adversaire dans des jeux publics, sans préméditation.

Le bannissement temporaire s'appelle ἀπενιαυτισμός. L'exilé devait partir par le chemin qui lui était prescrit². Nous ne saurions dire quelle était la durée de l'absence ; il est vraisemblable qu'elle variait suivant les cas, comme le propose Platon dans ses *Lois*³. D'après ce philosophe, l'Apéniautismos devait être précédé d'une purification, et sans doute-la législation en vigueur en avait décidé ainsi, bien que le fait ne soit attesté par aucun témoignage formel. La purification préliminaire ne valait que pour la contrée assignée comme séjour au condamné ; une seconde cérémonie était nécessaire pour le rendre capable de rentrer dans sa patrie et devait être précédée d'un accord avec les parents de la victime'. Il est probable que l'exilé revenait par le même chemin qu'il avait pris au départ. A un endroit fixé, il se rencontrait avec les parents du mort⁴ ; l'accommodement était conclu, et enfin s'accomplissait la purification, qui rendait décidément au meurtrier involontaire l'accès de la patrie.

Suivant Platon, les prescriptions qui précèdent reposaient sur cette idée que l'âme du mort est courroucée et ne peut souffrir que le meurtrier se meuve librement dans les lieux que lui-même fréquentait durant sa vie. Elle le poursuit sans trêve et exige qu'il disparaisse au moins pendant une année⁵. On peut ajouter que les dieux protecteurs de la contrée partagent ces sentiments, et que leur colère ne porte pas seulement sur l'homicide qui a versé le sang d'un concitoyen ; qu'ils comprennent dans leur réprobation le pays qui ne l'a pas rejeté de son sein. La souillure qui s'attache au coupable et qui, par une sorte de contagion, se communique à tous ceux qui l'approchent, est appelée μύσος ou μίασμα. Elle ne peut être effacée dans le pays oit le sang crie vengeance, avant que le coupable ait expié sa faute par l'exil. De là, l'Apéniautismos ; mais dans le pays même où la peine doit s'accomplir, une purification est nécessaire, afin qu'il puisse communiquer avec les habitants sans danger pour eux. Elle lui est accordée avant son départ, car, à titre de meurtrier involontaire, il a droit à la pitié et ne saurait être privé de tout commerce avec les hommes ; il suffit qu'il

¹ Pausanias, I, c. 28, § 6.

² Démosthène, c. *Aristocrate*, p. 644.

³ Platon, *Leges*, IX, p. 868 et 869. Le scholiaste de *l'Illiade* (II, v. 665) dit : Σόλων πέντε ἔτη ὤρισεν ; c'était sûrement un maximum.

⁴ Cela paraît ressortir clairement du passage de Démosthène cité plus haut. Les deux opérations se suivaient toujours dans le même ordre : la purification d'abord, ensuite la réconciliation.

⁵ Platon, *Leges*, IX, p. 865. Nous pouvons aussi mentionner rapidement l'acte barbare désigné par le mot μασχαλίζειν, c'est-à-dire la mutilation commise par le meurtrier, qui coupait à sa victime toutes les extrémités du corps et les lui plaçait sous les aisselles, comme pour se mettre plus sûrement à l'abri de ses atteintes. Cette sauvagerie est attribuée par les tragiques grecs aux meurtriers d'Agamemnon ; voy. Æschyle, *Choéphores*, v. 1139 et Sophocle, *Electre*, v. 445. A l'occasion de ce dernier passage, Jahn cite tous les témoignages qu'il a été possible de recueillir.

ne puisse frayer avec les concitoyens de sa victime. La purification à laquelle il est admis n'a d'effet que pour les lieux qu'il doit habiter ; la preuve en est que si, une fois en exil, il était poursuivi dans sa patrie pour un autre meurtre, il n'avait pas le droit d'y rentrer pour se défendre, et devait comparaître devant le tribunal institué au Pirée pour les cas de ce genre, sans sortir du bâtiment qui l'avait amené¹. Lorsque, au contraire, il avait accompli le temps légal, cette expiation avait désarmé les dieux et apaisé l'âme de la victime. Sa patrie lui était rouverte, à la condition que préalablement il se fût mis en règle avec les parents du mort, ayant qualité pour prendre en main la réparation du meurtre ; après quoi, purifié de nouveau, il était reconnu cligne de rentrer parmi ses concitoyens, auxquels il ne risquait plus de communiquer sa souillure. L'accord avec la famille allait de droit, à la suite de l'Apéniautismos ; il pouvait même arriver que le meurtrier involontaire échappât à l'exil, si la victime lui avait pardonné avant de mourir², ou si la famille se déclarait satisfaite. Elle agissait en effet aux lieux et place du mort, et lorsqu'elle ne réclamait pas l'application de la peine, lui-même était censé se désister, ou l'on supposait que s'il gardait son ressentiment, il devait s'en prendre à ses parents plus qu'au meurtrier lui-même. Aussi était-il nécessaire, dans le cas où celui-ci réclamait l'accommodement, sans la satisfaction préalable de l'Apéniautismos, que tous les parents, ayant qualité pour cela, y consentissent à l'unanimité ; l'opposition d'un seul rendait l'exemption impossible³. S'il n'existait pas de parents appelés à décider la question, les membres de la phratrie à laquelle le mort avait appartenu désignaient dix d'entre eux, choisis parmi les plus considérables, pour traiter, au nom de tous, avec le meurtrier et arrêter les conditions de l'accord. Il est vraisemblable que les mêmes délégués assistaient à la purification qui devait suivre, et y étaient parties intervenantes, bien que les détails manquent sur ce point⁴. La purification était accomplie par des *καθαρταί* de la race des Phyalides⁵. Le dieu invoqué-en cette circonstance était Zeus Katharsios ou Meilichios, honoré aussi sous le vocable de *φύξιος*, parce que, grâce à lui, le coupable échappait au châtement⁶. Bien que les purifications eussent été instituées d'après l'exemple d'Apollon et les instructions données par son oracle, on n'offrait pas, autant que l'on en peut juger, de sacrifices à ce dieu, mais on pouvait implorer son entremise⁷. Du rôle que les Phyalides jouaient dans les

¹ Voy. Schœmann, *Antiq. Juris. publ. Græc.*, p. 294.

² C'est à quoi fait allusion Euripide, *Hippolyte*, v. 1447.

³ Voy. la loi citée par Démosthène, *c. Macartatos*, p. 1069. L'accommodement, *αἰδεσις*, auquel un membre est supposé s'opposer, *ὁ κωλύων κρατεῖν*, ne peut évidemment s'appliquer qu'au cas exposé ci-dessus.

⁴ Les expressions *οἱ ἄλλοι οἱ σπλαγγνεύοντες*, employées par Athénée (IX, c. 78, p. 410), peuvent bien être prises dans ce sens. D'après Cincius, cité par Festus, s. v. *Subici*, un bélier devait être donné aux parents de la victime *pœnæ loco*, c'est-à-dire comme équivalent de la rançon en argent, non comme un sacrifice offert en vue de la purification ; voy. Servius, dans ses Notes sur Virgile, *Georg.*, III, v. 387 ; *Bucol.*, IV, v. 43. Le meurtrier était encore redevable aux parents d'argent ou de divers objets ; voy. Harpocraton et les autres lexicographes au mot *ὑποφόνια*.

⁵ Pausanias, I, c. 37, § 4 ; Plutarque, *Thésée*, c. 12. Athénée, *ibid.*, cite un détail relatif au cérémonial de la purification et extrait des *πάτρια* des Phyalides, car la correction de Lobeck (*Aglaophamus*, p. 185), *Φυταλιδῶν* pour *Θυγατριδῶν*, est plus vraisemblable que celle de Muller et de Petersen (*das heilige Recht*, p. 13), qui proposent *Εὐπατριδῶν*, puisqu'il est acquis que les Phyalides remplissaient les fonctions de *καθαρταί*.

⁶ Pausanias, III, c. 17, § 8.

⁷ D'après l'analyse du poème d'Arctinus par Proclus, Achille va à Lesbos, offre un sacrifice à Apollon, à Artémis et à Léto, avant d'être purifié par Ulysse. Un passage d'Æschyle, *Agamemnon*, v. 143-153 et un autre d'Euripide, *Ion*, v. 482, établissent que les dieux étaient invoqués comme intermédiaires auprès d'autres dieux.

purifications, il est permis d'inférer qu'une part était faite aux divinités chthoniennes, en particulier à Déméter, car de toute antiquité, les Phytalides étaient, de père en fils, voués au culte de Déméter, et l'autel de Zeus Meilichios était placé sur les bords du Céphise, près du sanctuaire de Déméter et de Cora, auquel les Phytalides paraissent avoir été préposés¹.

Les fautes et les souillures personnelles n'étaient pas les seules pour lesquelles la religion imposât des purifications et des expiations, à l'aide de sacrifices sanglants. Il y avait des cérémonies expiatoires, ayant un caractère public et pour ainsi dire officiel. De ces cérémonies, les unes revenaient à des époques fixes, les autres étaient annoncées suivant les occasions. Les premières tiraient leur origine de la conviction que la vie de l'homme est remplie de fautes qui excitent le courroux des dieux, d'autant que plusieurs d'entre eux sont plus disposés à la sévérité qu'à l'indulgence. De là, la nécessité de les désarmer par des réparations et des expiations. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet, dans le chapitre des Fêtes. L'exemple le plus connu de purification extraordinaire, nous est fourni par l'histoire d'Athènes. On crut la contrée tout entière souillée par le massacre des partisans de Cylon, et l'on reconnut la main des dieux dans plusieurs signes effrayants. Les purifications traditionnelles étant jugées insuffisantes, on fit venir le Crétois Epiménide², qui passait pour être plus versé que personne dans la connaissance des moyens propres à fléchir la colère céleste. Epiménide ordonna de lâcher dans toutes les directions, du haut de l'Acropole, où était situé le sanctuaire des Erinyes, des brebis blanches et des brebis noires, et après les avoir laissées vaguer en liberté, de les offrir en sacrifice sur les points où elles se seraient couchées. Les autels dressés pour cet usage ne devaient pas être consacrés à tel ou tel dieu, mais à qui il conviendrait, τῷ προσήκοντι, d'où vient que longtemps après on rencontrait encore en plusieurs lieux de l'Attique des autels qui ne portaient aucune dédicace et que l'on avait pris l'habitude d'appeler les autels sans nom ou les autels des dieux inconnus. Epiménide déclara en outre qu'un sacrifice humain était nécessaire, et l'on raconte qu'un jeune Athénien s'offrit spontanément comme victime³. — Les Argiens purifièrent leur ville à la suite d'un soulèvement, dans lequel le peuple avait surpris et massacré un bataillon permanent de mille hommes d'élite ; en dehors des autres moyens expiatoires, une statue, œuvre de Polyclète, fut élevée à Zeus Meilichios⁴. — En Arcadie, les Cynéthéens, armés les uns contre les autres, avaient versé des flots de sang ; non seulement quelques-uns des coupables qui passaient par Mantinée en furent chassés par les habitants, mais des victimes expiatoires furent promenées autour de la ville et dans la campagne⁵. — L'émotion ne fut pas moins grande chez les Athéniens, lorsqu'ils apprirent le massacre en masse qui avait coûté la vie à plus de douze cents Argiens, entre les plus considérables. Ils estimèrent que l'assemblée du peuple, alors réunie, était souillée par le seul fait d'avoir entendu cette nouvelle, et crurent devoir renouveler les purifications qui avaient inauguré la séance, car, ainsi qu'on l'a vu déjà, la coutume était d'immoler de jeunes porcs avant le

¹ Voy. Meier, *de Gentibus atticis*, p. 53.

² Plutarque, *Solon*, c. 12 ; Diogène Laërte, I, § 110 et 112 ; d'après ce dernier passage, ce fut Epiménide qui, le premier, apprit à étendre les purifications religieuses aux habitations et aux champs.

³ Les indications d'Athénée sur ce point (XIII, c. 78, p. 602) sont plus précises que celles de Diogène ; il est permis cependant de mettre en doute l'ensemble de ces faits. Plutarque, *Solon*, c. 12, n'en fait pas mention.

⁴ Pausanias, II, c. 20, § 1 et 2.

⁵ Polybe, IV, c. 21, § 8 et 9.

commencement des débats et d'arroser le sol de leur sang¹. Il est probable qu'une cérémonie semblable avait lieu au théâtre avant les représentations et dans toutes les assemblées réunies pour la célébration des fêtes². Les fêtes ayant pour but d'honorer la divinité, il était naturel d'effacer, au moins symboliquement, les souillures qui lui déplaisent, de même que chaque individu devait être purifié, avant de s'approcher des dieux ; toutefois, pour ces cérémonies particulières, il n'était pas nécessaire de répandre le sang. Il y avait cependant des fonctions sacerdotales dont on ne pouvait être investi sans s'y être préparé par un sacrifice sanglant. C'était le cas par exemple pour les Hellanodices et pour les seize femmes d'Élis, chargées, entre autres soins relatifs au culte de Héra, de tisser son péplos. Ces femmes devaient, avant d'entrer en fonctions, se laver dans la source Piéra et se purifier par le sacrifice d'un jeune porc³. Ces animaux étaient par excellence, sinon d'une manière exclusive, les victimes désignées pour les sacrifices qui tendaient plutôt à effacer les impuretés désagréables aux dieux qu'à détourner leur colère et à obtenir la remise de ses fautes. Les sacrifices expiatoires proprement dits, qui doivent, comme tels, être distingués de ceux dont les purifications étaient l'objet, bien que ces deux idées se mêlent souvent, consistaient surtout en béliers. Les victimes étaient spécialement immolées à Zeus ; mais on avait soin, l'expiation accomplie, de réserver une toison, qui prenait le nom de *Διός κώδιον*, pour servir plus tard à des purifications. On étendait la peau à terre ; le coupable⁴ qui devait être régénéré entraînait le pied gauche en avant, et la cérémonie commençait. Il est très vraisemblable que les *καθάρματα*, c'est-à-dire les impuretés, effacées par les divers agents de purification, comme le sang et l'eau, étaient recueillies sur cette peau et mises de côté. C'est là sans doute l'origine de l'expression *ἀποδιοπομπεῖσθαι*⁵, prise aussi, il est vrai, dans un sens plus général par ceux qui, en invoquant Zeus, chassent, en son nom, les éléments mauvais ou tentent de les conjurer. Dans les solennités publiques qui avaient le double caractère d'expiation et de purification, on promenait aussi un Dioscodion sur l'emplacement de la fête, comme pour ramasser et emporter les souillures, dont on se débarrassait ensuite.

Les incidents de la vie privée donnaient lieu également à des purifications plus ou moins minutieuses. Le superstitieux de Théophraste⁶ purifie sa maison, toutes les fois qu'à certains indices il croit s'apercevoir que les dieux ou les démons lui sont contraires. A-t-il fait un mauvais rêve, il court chez les devins et les interprètes, pour savoir quel dieu ou quels dieux il doit invoquer. L'usage était de faire précéder les prières par des purifications, mais alors même qu'on négligeait d'implorer la divinité, on ne manquait pas de se purifier après un songe inquiétant. On se lavait dans l'eau pure d'une source, pour effacer le rêve, comme on le voit dans Aristophane, et on sacrifiait aux dieux qui détournaient les calamités, *θεοῖς ἀποτροπαίοις*, en particulier à Apollon, dont le nom est plus souvent accompagné de cette épithète⁷. Les maladies étaient considérées aussi comme envoyées par les dieux, en expiation des fautes commises, ou comme

¹ Plutarque, *Præcepta Reipubl. ger.*, c. 17.

² Voy. Harpocraton, Photius, Suidas, s. v. *καθάριον*.

³ Pausanias, V, c. 16, § 8.

⁴ Hesychius, s. v. *Διός κώδιον* ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 183, et Preller, dans ses Notes sur Polémon, p. 140.

⁵ Voy. *Lexicon Seguer.*, p. 7, 15, et Ruhnkenius, dans son édition de Timée, p. 40.

⁶ Théophraste, *Caractères*, c. 16.

⁷ Aristophane, *les Grenouilles*, v. 1370 (4379) ; Xénophon, *Econom.*, c. 4, § 33 ; voy. aussi Æschyle, *les Perses*, v. 199 (207), et le *Glossaire* de Blomfield.

l'effet de maléfices ; c'est pourquoi les malades étaient soumis à des purifications¹. Dans les épidémies, on ordonnait des cérémonies publiques et des prières. On voyait encore à Athènes, du temps de Pausanias, une statue due au ciseau du sculpteur Calamis, et représentant Apollon secourable, *Ἀπόλλων ἀλεξίκακος*, dont les habitants avaient invoqué la protection, lors de la peste qui marqua le commencement de la guerre du Péloponnèse². — Le contact des cadavres était une autre cause d'impureté chez les Grecs, comme chez les Juifs et chez beaucoup d'autres peuples. Il suffisait même d'en approcher pour être atteint de la souillure. Les dieux partagent avec les hommes cette horreur instinctive ; ils évitent le spectacle de la mort et de tout ce qui s'y rattache ; c'est pourquoi quiconque a touché un cadavre doit se purifier, avant de se présenter devant eux. Du même sentiment vient la précaution de tenir les tombeaux à distance des lieux consacrés. Il suffisait même que l'on fût menacé d'une fin prochaine, pour être exclu des sanctuaires ; on cite en particulier celui d'Asklépios à Épidaure³ et l'île entière de Délos, qui fut regardée comme profanée, et soumise à des purifications, parce que cette défense n'avait pas été observée. A cette occasion, on transporta ailleurs tous les tombeaux qui s'y trouvaient. Le même fait se reproduisit deux fois, sous le règne de Pisistrate et au commencement de la guerre du Péloponnèse⁴. Lorsque quelqu'un venait à mourir, on plaçait à la porte de l'habitation un vase, *ἄρδάνιον*, rempli d'une eau bénite, que l'on était allé chercher au dehors, et avec laquelle tout le monde s'aspergeait en sortant⁵. Tous les habitants de la maison se purifiaient, en outre, après les funérailles, au moins par des ablutions⁶. Cette opération ne semblait pas suffisante aux gens superstitieux : Ils y joignaient des sacrifices et diverses cérémonies, pour lesquelles ils pouvaient se faire aider d'une *ἀγγυτρίστρια*, c'est-à-dire d'une magicienne entendue à ces pratiques, qui apportait dans un vase les ingrédients nécessaires et remportait dans le même vase les souillures. — Naturellement, les femmes en couches étaient aussi convaincues d'impureté ; les personnes enclines à la superstition évitaient soigneusement leur voisinage, crainte de malheur⁷. Lorsque approchait le moment de leur délivrance, les malades n'avaient pas accès dans le temple d'Asklépios, à Epidaure, non plus que dans l'île sainte de Délos. Elles restaient, après leurs couches, à l'état impur pendant quarante jours, c'est-à-dire tout le temps qui chez nous précède les relevailles⁸, et devaient, durant cet intervalle, se tenir éloignées des sanctuaires. Elles se purifiaient ensuite, sans doute par de simples ablutions, et offraient un sacrifice, soit sur un autel domestique, soit dans un temple, peut-être bien dans celui de la déesse qui présidait aux naissances, Artémis *Χιτώνη*, à qui on avait coutume de consacrer les vêtements de l'accouchée⁹. Le nouveau-né et les personnes dont la présence était nécessaire à l'accouchement avaient aussi besoin de purifications, que l'on accomplissait d'ordinaire le cinquième, le septième ou le dixième jour, avec des cérémonies sur lesquelles nous

¹ Horace, *Satyres*, II, 3, v. 290, et Diez, dans son édition du traité d'Hippocrate, *de Morbo sacro*, p. 149.

² Pausanias, I, c. 3, § 4.

³ Pausanias, II, c. 27, § 6.

⁴ Thucydide, III, c. 104 ; Hérodote, I, c. 611.

⁵ Pollux, *Onomast.*, VIII, 65 ; Hesychius, s. v. *ἄρδάνιον* ; Suidas, s. v. *τοῦστρακον* ; voy. aussi Monk et Wüstemann, dans leurs Notes sur l'*Alceste* d'Euripide, v. 100.

⁶ Scholiaste d'Aristophane, *Les Nuées*, v. 811 (836) ; Suidas, s. v. *καταλούει*.

⁷ Platon, *Minos*, p. 315 D ; voy. aussi le schol. d'Aristophane, *Les Guêpes*, v. 289.

⁸ Censorinus, *de Die Natali*, c. 11, 7, p. 28, éd. Jahn.

⁹ Schol. de Callimaque, *Hymne à Zeus*, v. 77.

reviendrons plus loin. — Le commerce des sexes était aussi une cause d'impureté : il n'était pas permis, au moins le lendemain, de se présenter devant les dieux avant de s'être purifié. Les préceptes hésiodiques interdisent même, dans ce cas, de s'approcher du foyer domestique¹. Tout le monde cependant ne se piquait pas de la même austérité, ainsi qu'on en peut juger par la réponse de la pythagoricienne Théano. Interrogée sur la question de savoir après combien de jours une femme qui avait pu commerce avec un homme pouvait pénétrer dans le sanctuaire : tout de suite, répondit-elle, si elle a couché avec son mari, jamais, si elle a couché avec un autre². La même diversité d'appréciations se retrouvait sans doute sur beaucoup de points analogues, et les prescriptions minutieuses auxquelles l'homme superstitieux s'astreignait dévotement étaient non avenues pour les esprits éclairés³.

Les moyens de purification mis en œuvre, et les formes dans lesquelles ces cérémonies s'accomplissaient, ne variaient pas moins que les causes de souillures. Les sacrifices sanglants n'étaient sans doute indispensables que dans les cas graves. Les victimes, ainsi que nous l'avons vu déjà, étaient surtout de jeunes porcs. Toutefois, pour certaines purifications qui devaient être un préservatif contre les maléfices d'Hécate et de son cortège, on sacrifiait des petits chiens, et avant de jeter les débris de leurs cadavres, on en frappait trois fois la personne à purifier, non sans doute sans faire un même nombre d'invocations⁴. En Béotie, les restes des chiens offerts en sacrifice étaient éparpillés sur le sol, et il fallait se frayer un chemin au travers, sans y toucher. La même coutume existait en Macédoine, pour la lustration de l'armée⁵. L'eau suffisait dans les occasions moins importantes. On employait de préférence l'eau de mer⁶ ou de l'eau de source fraîche, dont on croyait augmenter la vertu, en y plongeant un tison enflammé, pris sur l'autel, et en y mêlant les cendres du sacrifice, du sel, des lentilles et d'autres substances⁷ : même après que l'on avait appliqué tel ou tel moyen de purification, on finissait toujours par se laver avec de l'eau. On avait recours aussi au feu et à la fumée produite, tantôt par le soufre ou par l'encens, tantôt par la combustion, de différents bois, en particulier du laurier et de diverses plantes, parmi lesquelles on cite la fumeterre (περιστερών) et le capillaire (ἀδιάντον)⁸. Théocrite, dans le poème où il raconte l'enfance d'Hercule et sa victoire sur les serpents envoyés par Héra, fait une description détaillée de cette cérémonie : à minuit, d'après les instructions de Tirésias, on allume un feu avec les essences appropriées à cet usage ; on y brûle les serpents étouffés par le jeune héros, et le lendemain, au point du jour, les cendres, emportées de l'autre côté du fleuve, sont jetées aux vents par une servante qui ne doit pas regarder derrière elle. L'habitation est en outre assainie

¹ Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 7311 ; voy. aussi Grævius, *Lect. Hesiodææ*, c. 15, p. 588, éd. Lœsner.

² Clément d'Alexandrie, *Stromata*, IV, c. 19, p. 619, éd. Potter ; Diogène Laërte, VIII, § 43 ; Stobée, *Florilegium*, tit. LXXII, p. 443.

³ D'après Arrien, par exemple (*de Venat.*, c. 32), on ne doit pas seulement, après la chasse, se purifier soi-même, mais associer aussi ses chiens à cette cérémonie ; la manière dont les choses sont présentées prouve qu'il ne s'agissait pas là uniquement d'un soin de propreté et que le sentiment religieux y était aussi intéressé.

⁴ Théophraste, *Caractères*, c. 16 ; voy. aussi les Notes de Casaubon, p. 54 de l'édition de Ast, et Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 68, avec les remarques de Wyttenbach. Sur la vertu des opérations répétées trois fois, voy. Athénée, I, c. 3, p. 2.

⁵ Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 111 ; Tite-Live, XL, c. 6.

⁶ Euripide, *Iphigénie à Tauris*, v. 1193.

⁷ Ménandre, cité par Clément d'Alexandrie, *Stromata*, VII, c. 4, 27.

⁸ Eustathe, *ad Odysseam*, XXII, v. 1181, p. 1935.

par des fumigations de soufre, et arrosée avec une eau consacrée et salée, à l'aide d'une branche de laurier servant de goupillon ; on termine en sacrifiant encore à Zeus un porc mâle¹. Le soufre est déjà mentionné dans Homère, comme un moyen de purification et un remède, *κακῶν ἄκος*². La confiance dans l'efficacité religieuse du soufre venait de l'odeur qu'il exhale en brûlant et qui rappelle celle de la foudre, ce qui lui vaut de recevoir l'épithète de *θειῖον*³. On ne se contentait pas de brûler les plantes, on en faisait une infusion ou une décoction, que l'on répandait tout autour, ou qui servait à laver les objets impurs⁴. Il pouvait suffire de toucher ces objets avec les plantés, auquel cas on employait surtout la scille marine⁵. D'autres substances, telles que le blé, l'argile et la terre, servaient aussi à ces usages⁶, et probablement il en était de même des veufs, que l'on trouve également cités comme moyen de purification⁷. Toutes ces choses, douées de la propriété de guérir l'impureté, en l'absorbant en elles-mêmes, étaient appelées *καθάρσια* ou *καθάρματα*. Aussitôt que l'on s'en était servi, elles étaient tantôt enfouies sous terre, tantôt jetées dans des carrefours ou au contraire dans des endroits peu fréquentés. On devait, en s'en débarrassant, détourner le visage et continuer son chemin, sans regarder autour de soi⁸.

Il est à peine nécessaire de remarquer que la plupart de ces purifications n'étaient pas l'objet de prescriptions religieuses, généralement admises, et ne faisaient, à vrai dire, partie intégrante ni du culte public ni même du culte privé ; ce fut toujours une affaire de conscience individuelle. Les hommes intelligents les considéraient comme inutiles et sans valeur, parce qu'ils comprenaient que les dieux tenaient compte des intentions, non des formalités extérieures. Pour les superstitieux, au contraire, ces formalités étaient autant d'œuvres pies, et ils jugeaient que l'on ne pouvait jamais en faire trop. Cette manière de voir était répandue surtout parmi les femmes et parmi les hommes grossiers. On en trouve déjà la trace dans les préceptes hésiodiques. S'il n'y est pas fait mention expresse de purifications, on y rencontre au moins un grand nombre de recettes puériles dont on ne saurait, est-il dit, se dispenser sans offenser les dieux, d'où l'on peut facilement conclure la nécessité des purifications elles-mêmes. A ces recettes se rattache une liste des jours favorables ou funestes, qui doivent être choisis ou évités en tel ou tel cas⁹. Deux fois seulement Hésiode prend soin d'expliquer ces préférences ou ces répulsions ; il n'y a encore nulle trace d'influences astrologiques. Empédocle donnait sans doute aussi dans son poème didactique des *Καθαρμοί*, des instructions en vue de purifications religieuses,

¹ Théocrite, *Idylle* XXIV, v. 86-94.

² *Odyssée*, XXII, v. 1181.

³ *Iliade*, VIII, v. 135, et XIV, v. 1115 ; *Odyssée*, XIV, v. 307 ; cf. Aristote, *Problem.*, c. XXIV, § 19. — On disait aussi *θειῶσαι* pour *θειώσαι*, et *θειῶμα* pour *θειώμα* ; voy. Bekker, *Anecdota*, t. I, p. 99, 32, et Hesychius, s. v.

⁴ Plutarque, *Quæst. conviv.*, I, c. 1, § 4.

⁵ Voy. Casaubon, dans ses Notes sur Théophraste, *Caractères*, 16.

⁶ Plutarque, *de Superstitione*, c. 3, avec les notes de Wyttenbach, p. 1006 ; Démosthène, *de Corona*, § 259, p. 313.

⁷ Lucien, *Dialogues des morts*, I, § 1, et *Cataplus*, § 7 ; Clément d'Alexandrie, *Stromata*, VII, c. 4, § 26, où l'on a imprimé *ῶτα* pour *ῶά*, au moins dans l'édition de Klotz. On peut voir des aperçus sur la signification religieuse des œufs, dans Bachofen, *Græbersymbolik*, p. 132.

⁸ Eustathe, *ad Odysseam*, I. XXII, v. 481 ; Harpocraton, s. v. *ὄξυθύμια* ; Schol. d'Æschyle, *Choéphores*, v. 98.

⁹ Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 779 : le septième jour du mois est sacré, parce que c'est celui où est né Apollon ; le cinquième jour est de mauvais augure, parce que les Érinyes errent çà et là.

mais nous n'avons sur ce livre aucun renseignement précis¹. On attribue à Démocrite un tableau des bons et des mauvais jours, et il paraît, d'après le témoignage de Pline, que Virgile aurait puisé à cette source les règles qu'il pose dans le premier livre de ses *Géorgiques*². L'Athénien Philochorus, habile à interpréter les signes et versé dans la connaissance de l'antiquité, avait aussi laissé un écrit sur les Jours, où étaient exposés les principes et les calculs ayant cours touchant ces matières chez les Athéniens, probablement avec des explications à l'appui. En Orient, cette superstition était invétérée³ ; a-t-elle de là passé en Grèce, c'est une question que nous laisserons indécise. Il est difficile de fixer avec précision le temps auquel remontent les instructions sur les jours fastes ou néfastes que nous a conservées le poème hésiodique, composé, comme on sait, de pièces et de morceaux, mais elles ne sauraient guère être reportées au delà du vite siècle. On peut assigner à peu près le même âge à un autre poème qui porte aussi le nom d'Hésiode, à la *Melampodia*, où étaient chantés les faits et gestes, non seulement de Mélémpus, mais de plusieurs devins, tels que Tirésias, Mopsus, Calchas, Amphiaräus, d'autres encore. Le héros principal, à qui le poème a emprunté son nom, y était célébré comme initié à la connaissance de purifications et d'expiations particulièrement efficaces, et l'œuvre avait évidemment pour but de recommander ces pratiques aux croyants qui ne voulaient pas se contenter des cérémonies traditionnelles et vulgaires⁴. On attribuait aussi à Mélémpus l'introduction en Grèce du culte dionysiaque. Hérodote, se fondant sur les ressemblances que ce culte offre avec celui d'Osiris⁵, est d'avis que Mélémpus l'avait emprunté à l'Égypte. Il est possible aussi que le nom même de Mélémpus signalât ce personnage comme un disciple de la sagesse égyptienne, l'Égypte étant appelée dans de vieilles poésies le pays des Mélémpodes, c'est-à-dire peut-être des populations aux chaussures noires⁶. La renommée d'Orphée surpassait encore celle de Mélémpus. On ne lui faisait pas seulement honneur d'avoir répandu aussi le culte de Dionysos, on lui attribuait l'invention de pratiques religieuses dont l'effet ne se bornait pas à purifier les souillures, et étaient un préservatif contre les maladies et les calamités déchaînées par les dieux en courroux. Ses disciples formèrent une secte séparée qui professait sur les dieux et les choses divines les doctrines prétendues orphiques, mais qui couvrait du nom du Maître beaucoup d'impostures et de pratiques coupables.

¹ Voy. *Empeccoclis fragm.*, p. 67, où l'éditeur Karsten rappelle, d'après Strabon (X, p. 479), les *Καθαροί* attribués à Epiménide ; cf. *Ænomaüs*, cité par Eusèbe, dans la *Præpar. evang.*, V, c. 31, § 3.

² Pline, *Hist. natur.*, XVIII, c. 32 (75).

³ *Lévitique*, c. 19, v. 26 : vous ne ferez pas attention aux cris des oiseaux, et vous ne choisirez pas les jours.

⁴ Pausanias, VIII, c. 18, § 7, et V, c. 5, § 10 ; voy. aussi Eckermann, *Melamp.*, p. 14 et suiv.

⁵ Hérodote, II, c. 49.

⁶ Apollodore, *Biblioth.*, II, c. 1, § 4 et 5, avec les remarques de Heyne. D'après Reinisch, dans le *Compte Rendu des séances de l'Académie des Sciences de Vienne*, 1859, p. 381, le nom national de l'Égypte signifie *terre noire*, et les Grecs ont pu le traduire par *Μελάμπεδον*.

CHAPITRE QUATORZIÈME. — LES ORPHIQUES.

Il est constant qu'Orphée est un personnage imaginaire ; déjà cette conviction est nettement exprimée par Aristote¹. Homère ni Hésiode ne le connaissent ; pour Hérodote, son avis est que tous les poètes censés plus antiques qu'Homère et Hésiode en réalité sont plus jeunes². Il avait donc, sans nier l'existence d'un Orphée, reconnu le caractère apocryphe des œuvres qui portent son nom. On cite plusieurs poètes d'un âge postérieur qui ont mis ainsi leurs compositions sous la protection d'Orphée. Le plus ancien est Onomacrite, chresmologue en crédit à la cour des Pisistratides³ à qui l'on fait honneur d'avoir inventé notamment la fable de Dionysos ou Zagreus, déchiré par les Titans, laquelle forme une partie essentielle de la théologie orphique⁴. Le nom d'Orphée n'était donc pas inconnu au vie siècle ; toutefois il n'est pas possible de dire quand ni par quelle entremise cette notoriété s'était répandue dans la Grèce⁵. Sans doute la fausse attribution des poésies d'Onomacrite et de celles d'un pythagoricien plus récent, Cercops, ainsi que le recueil des *Orphica*, collectionnés vers le même temps par Phérécyde⁶, ne contribuèrent pas peu à la renommée d'Orphée ; elle dépassait de beaucoup celle que Mélampus, comparable d'ailleurs sous beaucoup de rapports au chanteur de la Thrace, dut à la *Mélampodie* d'Hésiode. Ce poème avait pour objet de faire ressortir la nécessité et l'efficacité des expiations et des purifications ; c'était aussi le but des poésies orphiques, mais tandis que la *Mélampodie* suivait pas à pas la tradition mythologique, les poèmes orphiques contenaient une foule de nouveautés empruntées à la religion de l'Égypte et aux différents cultes de l'Orient, qui frappaient les esprits par leurs caractères mystiques et répondaient mieux à ce besoin de croire que la tradition était impuissante à satisfaire. Les légendes prétendues orphiques racontaient un péché originel, une race d'hommes issue des cendres de Titans ennemis des dieux, un cycle accompli par les âmes à travers des enveloppes terrestres où elles étaient enfermées comme dans une prison, en expiation de l'antique péché, jusqu'à ce que, purifiées, elles abordassent, dans les astres, à un séjour plus heureux. Il était question encore du châtement réservé à ceux qui persévéraient dans leur impureté et de la nécessité de soigner son âme par des initiations religieuses, en puisant aux sources de grâces qu'Orphée avait révélées⁷. Les initiés formaient une confrérie dont les ramifications s'étendirent peu à peu dans toute la Grèce, sans que l'on puisse savoir de quelle souche elles étaient sorties. A cette association se joignirent les restes épars de l'Institut Pythagorique, rejeté

¹ Cicéron, *de Natura Deorum*, I, c. 38 ; voy. les remarques de Schoemann sur ce passage.

² Hérodote, II, c. 53.

³ Hérodote, VII, c. 6. Voy. aussi Ritschl (*Encyclop. der Wissensch. und Künste*, t. III, 4, p. 4 et suiv.), et Eichhoff, *de Onomacrito*, Elberfeld, 1840.

⁴ Pausanias, VIII, c. 37, § 5. Voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 335. Un archéologue soi-disant prétend reconnaître, dans la *Théogonie* d'Hésiode, la part qui reviendrait à Onomacrite. C'est une prétention qui ne peut que faire rire les connaisseurs en ces matières.

⁵ Muller a exposé sur ce point des conjectures qui ne sont pas sans vraisemblance, dans ses *Proleg. z. Wissensch. Mythologie*, p. 388. Voy. aussi Brandis, *Gesch. der Griech. Röm. Philos.*, t. I, p. 58.

⁶ Sur les *Orphica* de Phérécyde, voy. Suidas, s. v. *Φερεκύδης*, et sur la littérature orphique en général, Gieseke, dans le *N. Rhein. Museum*, t. VIII, p. 70. On peut consulter aussi, sur la partie théogonique, Schuster, *de vet. Orph. Theogoniæ indole atque orig.*, Lipsiæ, 1869.

⁷ Platon, *Cratyle*, p. 400 C.-D. Voy. aussi, pour de plus amples détails, Lobeck, *Aglaophamus*, p. 365 et suiv., 763, 795 et suiv. ; 808 et suiv., et Muller, *Prolegom.*, p. 385.

hors de la basse Italie. Les Orphiques et les Pythagoriciens se rencontraient en effet sur plusieurs points, et pouvaient facilement s'accorder sur d'autres¹. Si en Italie l'institut Pythagorique avait mêlé à ses aspirations religieuses une tendance politique, il y avait renoncé depuis. Ses clubs ou loges, car on peut se servir de ces expressions, n'avaient plus que la religion pour objet, et se distinguaient des profanes en observant des préceptes de vie ascétique, rédigés sous forme de rituel. C'est ainsi qu'ils s'abstenaient de fèves et de toute nourriture animale, qu'ils pratiquaient avec un soin minutieux des purifications et autres exercices de piété à leur usage spécial, qu'ils ensevelissaient leurs morts dans des étoffes de lin et non de laine². On n'était admis dans les loges qu'à la suite de purifications réglementaires, et les cérémonies accomplies en commun, dans lesquelles les doctrines orphiques se traduisaient, en partie par des formules liturgiques, en partie par les récits des légendes sacrées (ἱεροὶ λόγοι), portaient le nom de mystères, non seulement parce que les initiés y prenaient seuls part, mais aussi en raison du sens mystique renfermé dans le rituel et dans les commentaires idéologiques dont ces textes fournissaient la matière³. L'expression par laquelle les *Orphiques* désignaient d'ordinaire ces consécrations et ces exercices religieux est τελετή, mot qui à l'origine a un sens général et signifie simplement l'accomplissement de cérémonies religieuses⁴, de même que le verbe τελεῖν, mais qui, plus tard, s'appliquait surtout, non pas toutefois d'une manière exclusive, aux pratiques accomplies dans des confréries inaccessibles au vulgaire ou par certaines personnes marquées d'un caractère spécial. Le mot ὄργια, qui servait aussi à désigner des pratiques du même genre, n'avait été également ramené à ce sens restreint que par une déviation du langage, et se trouve quelquefois employé dans une signification plus générale.

Il faut bien admettre que ces conventicules, où se mêlaient les éléments orphiques et pythagoriciens, durent leur naissance et leur succès à des aspirations sincères, mal satisfaites par les formes traditionnelles du culte et des croyances, et qu'ils s'acquirent quelque considération même parmi des hommes imbus d'autres principes, qui n'éprouvaient pas les mêmes besoins ou qui en cherchaient ailleurs la satisfaction. Mais l'insuffisance de nos données sur ces confréries⁵ nous porte à croire qu'elles n'eurent qu'une existence éphémère. Nous sommes beaucoup mieux renseignés au sujet d'une autre institution, faisant aussi profession d'orphisme, mais qui nous apparaît comme la caricature de la première, avec laquelle elle ne possède, à vrai dire, de commun que le nom et quelques excentricités. Loin en effet, de s'inspirer de sentiments vraiment religieux, cette secte était vouée aux pratiques de la superstition la plus

¹ Hérodote, liv. II, c. 81 ; voy. aussi O. Muller, *Prolegom.*, p. 383, et Röth, *Gesch. unserer abendländl. Philos.*, t. II, p. 379. Ion, de Chios, et d'autres attribuèrent aussi à Pythagore quelques-unes des compositions orphiques ; voy. Diogène Laërte, VIII, c. 8.

² Voy. le chap. *de Vita orphica* dans l'*Aglaophamus* de Lobeck, p. 244 et suiv., 698 et 900. Les *Symbola Pythagorica* (Mullach, *Fragm. philos.*, p. 504) contiennent aussi plusieurs règles suivies par les Orphiques, mais il est impossible d'établir une distinction précise.

³ On sait que les doctrines ou les pratiques mystiques n'étaient pas toujours tenues secrètes ; voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 85. Les auteurs chrétiens parlent souvent aussi des mystères de leur religion ; cela ne veut pas dire qu'on en fasse un secret ; voy. Casaubon, *Exercitat. ad Baronium*, I, c. 6.

⁴ C. F. Hermann est d'une opinion différente (*Goettesdienstl. Alterthümer*, § 32, 1), et Preller en a exprimé une troisième dans la *Real-Encyclopædie* de Pauly, t. V, p. 318. La place manque ici pour discuter cette question ; mais voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. IV, p. 199 et suiv.

⁵ Il est à peine besoin de faire remarquer qu'il ne s'agit ici que des associations et des loges Orphéo-Pythagoriciennes. Quant à des adhérents isolés, il y en eut toujours, et la littérature orphique s'est enrichie de diverses compositions jusque dans les temps des néoplatoniciens,

grossière, et eut souvent pour agents des imposteurs, uniquement appliqués à exploiter la déraison et la crédulité de la foule. Le manège de ces adeptes qui se vantaient d'avoir le dépôt des antiques traditions et de les tenir, les unes d'Orphée lui-même, les autres d'illuminés et de devins familiers avec la divinité, a été décrit d'une manière saisissante par Platon¹. A les en croire, dit-il, ils ont reçu des dieux la puissance d'effacer, par des sacrifices et des conjurations non seulement les fautes personnelles, mais aussi les souillures que les aïeux ont transmises à leurs descendants, sans qu'il en coûte aux coupables aucun effort, et même avec toutes sortes d'agrément. Si quelqu'un a un ennemi auquel il veuille jouer un mauvais tour, ils s'en chargent, sans se mettre en peine de distinguer entre le juste et l'injuste, car ils ont, au besoin, des formules magiques qui mettent les dieux à leur discrétion... A l'appui de leurs prétentions, ils montrent d'innombrables écrits d'Orphée et de Musée, affirmant que ceux qui mettront en pratique les prescriptions renfermées dans ces écrits, n'auront rien à expier durant leur vie, ni après leur mort, et peuvent compter sur une félicité parfaite dans l'autre monde ; les incrédules ont, au contraire, tout à redouter. Les gens qui faisaient profession de régler les cérémonies religieuses sur les préceptes orphiques, étaient appelés Orphéotéléstes². D'autres, de même acabit, qui se donnaient comme les prêtres de la Grande Mère phrygienne, et, à ce titre, recueillaient en son nom les dons des fidèles, portaient le nom de Métragyrtes³. Il y en avait enfin qui invoquaient dans leurs prédications une autre divinité phrygienne, Sabazius, le puissant sauveur, par l'intervention de qui les hommes étaient délivrés de tous les maux et étaient sûrs de voir leurs vœux s'accomplir ; mais la Mère des dieux et Sabazius étaient attirés dans le cercle de la théologie orphique⁴, de sorte qu'il n'est pas toujours facile de distinguer les Orphéotéléstes, les Métragyrtes et les serviteurs de Sabazius. Dans la même classe doivent être relégués les fanatiques ou les imposteurs qui, à l'aide des pratiques mystérieuses et bruyantes, empruntées au culte de Corybas, guérissaient la folie envoyée, disaient-ils, par les Corybantes, personnages démoniaques à la suite de la Mère des dieux⁵. Dans leur méthode curative rentraient les danses extatiques, avec accompagnement de cymbales et de tambourins, auxquelles, à un certain moment, était forcé de prendre part le patient ; jusque-là, il était resté assis sur un siège appelé *θρονισμός* ou *θρόνωσις*, dont ils faisaient le tour, en s'agitant d'une manière désordonnée⁶. Il paraît que cette mise en scène n'était pas appliquée uniquement comme remède aux maladies de l'esprit, et qu'elle était aussi réputée efficace dans d'autres cas. Aux yeux des hommes intelligents, il n'y avait là qu'imposture et charlatanisme. La plupart de ceux qui faisaient ce métier, exerçaient leur industrie de la façon la plus grossière et la moins honorable. Un âne était chargé de reliques qu'ils

¹ *De Republica*, II, p. 364 D. E.

² Théophraste, *Caractères*, c. 16. Le superstitieux se rend tous les mois auprès des *Ὀρρεοτελεσταί*, avec sa femme et ses enfants, pour se faire initier.

³ On trouve aussi *Μηναγύρται*, soit parce qu'ils recueillaient tous les mois les présents des fidèles, suivant l'opinion des anciens grammairiens, à laquelle adhère Lobeck (*Aglaophamus*, p. 645), soit parce que la Mère des dieux était aussi appelée *Μήνη*, ainsi que le conjecture Meineke, dans ses Notes sur Ménandre, p. 111 de la 1ère édition.

⁴ Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 652 et suiv.

⁵ Schol. d'Aristophane, *les Guêpes*, v.119 ; voy. aussi Lobeck, *Aglaoph.*, p. 640.

⁶ Platon, *Euthydème*, p. 277 E ; voy. aussi Lobeck, *ibid.*, p. 116 ; Ast, dans ses Notes sur Platon, *Leges*, p. 342, et Forchhammer, dans l'*Archæol. Zeitung* de Gerhard, 1857, n° 97, p. 9 et suiv.

colportaient de côté et d'autre¹, offrant à bon compte leurs drogues et leur savoir-faire, exhibant dans des processions les images de leurs dieux et exécutant des danses, dans lesquelles emportés par une sainte fureur, ils se fouettaient et se déchiraient, ce qui, naturellement était un appel à la générosité des spectateurs². Le premier Métragyrte fit son apparition à Athènes au milieu du Ve siècle ; il fut d'abord regardé comme un fou, puis condamné à mort et jeté dans le Barathron, à la suite de déclamations furibondes contre la religion nationale. Plus tard, cependant, les Athéniens se demandèrent si le châtiment du Métragyrte n'était pas une injure faite à la Déesse et envoyèrent consulter l'oracle. Sur son ordre, un temple avait été consacré à Cybèle, et un nouveau culte institué. Dès lors des Métra- Mes, à quelque scandale qu'ils donnassent lieu, furent assurés de l'impunité. Les cérémonies accomplies au nom de Sabazius ne paraissent pas avoir trouvé accès chez les Athéniens avant la guerre du Péloponnèse, durant laquelle une femme, dont le nom trahit l'origine barbare, elle s'appelait Ninus, se présenta comme prêtresse de ce dieu. Mais parce qu'elle se livrait à des industries défendues et composait des philtres, elle fut traduite devant le tribunal comme magicienne et empoisonneuse, et punie de mort³. Plus tard, la mère d'Æschine, Glaucothée, exerça, paraît-il, les fonctions de prêtresse de Sabazius ; nulle part il n'est dit qu'elle ait été inquiétée à ce titre, ce que Démosthène n'aurait pas assurément passé sous silence. Dans un des discours qu'il prononça contre son rival, il décrit les cérémonies propres à ce culte⁴ : Nous y voyons que les initiations avaient lieu la nuit, et que, tandis que la prêtresse accomplissait les rites accoutumés, un subalterne lisait le grimoire et affublait les initiés d'une peau de faon. On leur donnait à boire un certain breuvage, on les frottait d'argile et de son, et, après les avoir relevés de terre, on leur faisait répéter à haute voix ces paroles : *J'ai échappé au mal et j'ai trouvé le bien*. Le jour, les fidèles parcouraient les rues en procession, la tête couronnée de fenouil et de branches de peuplier. Un membre ou plusieurs membres du personnel sacerdotal maniaient des serpents apprivoisés et les tenaient élevés au-dessus de leur tête. On dansait et on criait : *Enoi Saboi* et *Hyes Attes, Hyes Attes*, pour l'édification des spectateurs et particulièrement des vieilles femmes, qui ne manquaient pas de témoigner leur reconnaissance par des pâtisseries de toute espèce. Pour éclaircir ce programme, nous ferons remarquer que la peau de faon dont on enveloppait les initiés les désignait comme les clients de Sabazius, lequel est souvent représenté avec le même costume. L'argile et le son dont on les frottait étaient des emblèmes de purification. De la présence des serpents dans les processions, on pouvait conclure que le Dieu mettait hors d'état de nuire les bêtes venimeuses, ou bien ils étaient un symbole du soin avec lequel il veillait sur la vie et sur la santé⁵. Enfin, les mots dépourvus de sens pour nous, que nous avons cités, sont sans doute les noms et les prénoms phrygiens de Sabazius. Les termes dans lesquels s'exprime Démosthène, devant le tribunal où étaient représentés tous les rangs de la société, prouvent que ces jongleries

¹ De là l'expression *ὄνος ἄγων μυστήρια* dans Aristophane, *les Grenouilles*, v. 159 ; voy. aussi Babrius, *Fab.* 126 ; le personnage de Lucius changé en âne dans les *Métamorphoses* d'Apulée (t. VIII, c. 211 et suiv.) est aussi employé à cet usage.

² On peut, sans craindre de se tromper, considérer les descriptions d'Apulée ou de Lucien (*Lucius seu Asinus*, c. 35) comme se rapportant aussi au temps passé. Voy. Ménandre, *Fragmenta Henioch.*, dans l'édition de Meineke, p. 71.

³ Voy. Schœmann, *de Religion. exteris ap. Athen.*, dans les *Opusc. acad.*, t. II, p. 430, et A. Schæfer, *Demosthenes und Seine Zeit*, t. I, p. 199.

⁴ *De Corona*, p. 313, § 259 et 260. Voy. aussi Lobeck, *Aglaoph.*, p. 646.

⁵ Porphyre, cité par Eusèbe, *Præpar. evangel.*, III, c. 11.

étaient tenues en médiocre estime. Sans cloute, parmi les femmes et dans la basse classe, se trouvaient un grand nombre de dupes¹ ; mais l'État ne croyait pas devoir intervenir, tant qu'il n'y avait pas d'atteinte portée aux lois et à la religion nationale. Peut-être même ne jugeait-on pas prudent d'interdire ce charlatanisme, faute de savoir si, après tout, les dieux ne prenaient pas plaisir à être invoqués et honorés même de cette façon. D'après ce qui se passait, à Athènes, on est autorisé à juger de ce qui avait lieu dans les autres pays.

¹ Aristophane, *Lysistrata*, v. 388.

CHAPITRE QUINZIÈME. — LES GRANDS MYSTÈRES.

Les cultes secrets que l'on peut désigner par le nom de grands mystères, pour les distinguer des mystères orphiques et autres de même famille, étaient beaucoup plus haut placés dans l'estime générale. Tandis que les mystères orphiques n'étaient qu'une occasion de réunir privément un plus ou moins grand nombre d'adeptes, les grands mystères formaient une partie essentielle du culte public, dont l'administration distincte était remise aux mains d'un clergé entouré de respect. Il doit être tenu pour certain que partout en Grèce il existait de ces cultes mystiques, bien qu'on ne puisse l'établir pour chaque État en particulier. Les mystères sur lesquels nous possédons quelques renseignements, se divisent en deux classes principales, suivant la façon dont on y procédait. La première comprend ceux où tout se passait entre un très petit nombre d'assistants ; ils n'étaient célébrés que par les prêtres qui en avaient reçu mission spéciale et par les quelques personnes attachées au culte ; tout le reste était tenu à l'écart. A la seconde appartiennent les mystères qui, sans être publics, avaient cependant une nombreuse clientèle. Cette classe se subdivisait elle-même en deux : ou bien les mystères étaient accessibles uniquement à une certaine catégorie de citoyens, par exemple aux femmes mariées et jouissant du droit de bourgeoisie, à l'exclusion de toutes les autres, ou bien ils comprenaient indifféremment tous ceux qui s'y étaient fait initiés, moyennant certaines conditions. Mais une même loi était imposée à tous ; rien de ce qui se passait dans ces cérémonies, ni les usages sacrés qui leur étaient propres, ni les invocations adressées aux dieux, ni même les noms sous lesquels les dieux étaient pris à témoin, rien enfin de ce qui avait trait à la liturgie, ne pouvait être révélé aux profanes. Quiconque transgressait cette défense était poursuivi comme coupable d'asébie. De là vient que nous sommes si mal informés de ce qui concerne les mystères. Les points les plus importants, que l'on tiendrait le plus à connaître, sont précisément ceux sur lesquels nous devons renoncer à donner aucun détail certain, heureux encore lorsque nous sommes en mesure de proposer des conjectures vraisemblables. La question de savoir quelle était la cause du secret dont s'enveloppaient certains cultes n'est susceptible non plus d'aucune réponse satisfaisante. On a tenté de l'expliquer par cette considération que la prospérité des états et la protection des dieux étaient attachées à l'observance de ces cultes et qu'on refusait de les divulguer, afin de se réserver le privilège des faveurs divines, sans que les étrangers ou les malveillants en pussent rien distraire. Assurément cette interprétation s'applique à plusieurs religions secrètes¹ : On admettait volontiers que les dieux avaient jadis contracté une sorte d'alliance avec les hommes, leur avaient enseigné certaines coutumes et confié certains gages qui, conservés mystérieusement, devaient préserver les dépositaires de tout danger. Mais, outre que l'on pouvait toujours se demander à quoi tenait cette différence entre les divers cultes, on ne saurait expliquer par là que les mystères enfermés dans un cercle étroit d'adeptes ou du moins dont la connaissance était réservée aux seuls nationaux, non ceux auxquels pouvaient prendre part les étrangers, sous des conditions faciles à remplir. Parmi les derniers, les plus célèbres étaient les mystères d'Éleusis et de Samothrace. On rapporte, il est vrai, que les Éleusines, qui étaient originairement une fête spéciale aux Athéniens, devinrent plus tard accessibles aux étrangers ; l'ancienne loi aurait donc été méconnue. Mais alors,

¹ Cela était vrai en particulier pour le culte de Sosipolis, à Elis ; voy. Pausanias, VI, c. 20, § 3.

pourquoi le secret eût-il toujours été commandé avec la même rigueur ? En tout cas, il n'y a nulle raison de croire que les mystères de Samothrace aient été dans le principe révélés aux seuls habitants de ce pays¹. Si donc l'explication est valable pour plusieurs mystères, elle ne peut l'être universellement, et il faut chercher ailleurs. Pour quelques-uns, on peut supposer que le culte des divinités qui s'entouraient de ces voiles remontait à des temps où le pays était occupé par d'autres populations, que lorsque la contrée fut envahie par des races nouvelles, il rentra dans l'ombre et s'enveloppa peu à peu d'une obscurité religieuse². Il est vraisemblable qu'il en fut ainsi en particulier pour les mystères d'Éleusis et de Samothrace. Enfin, on peut admettre qu'une religion empruntée à l'étranger, et par suite enfermée entre un petit nombre d'adhérents intéressés au secret, ait passé à l'état de mystère³. Laquelle de ces raisons s'applique le mieux à tel ou tel culte, nous serions fort embarrassé de le dire. Même dans l'antiquité, les croyants ne s'en inquiétaient guère ; il leur suffisait de penser que les choses divines différaient en elles-mêmes et par la nature des divinités de qui elles émanaient, que les unes devaient être révélées à tout le monde et d'autres à un certain nombre seulement d'initiés ; ils ne se mettaient pas en peine de chercher le pourquoi. Les choses étaient ainsi ; ils n'en demandaient pas davantage, et il faut bien que cela nous suffise.

§ 1. - Les Éleusinies.

Parmi tous les mystères de l'antiquité, si nombreux qu'ils fussent, aucun n'obtint plus de renom que les Éleusinies ; aussi leur donnons-nous la première place. Les Éleusinies appartiennent à cette catégorie de cultes secrets, auxquels ne prenaient pas seuls part les prêtres et le personnel chargé de vaquer au soin des cérémonies, et qui étaient célébrées en commun par de nombreuses assistances. Ces fêtes étaient considérées comme particulièrement sacrées et, agréables aux dieux, si bien qu'en plus d'un État des cultes secrets furent institués sur le même modèle et sous la même invocation. Dans ce cas, on s'adressait aux métropolitains d'Éleusis, et on leur demandait d'envoyer un ou plusieurs prêtres, versés dans la connaissance des rites, pour établir des institutions conformes. Ainsi furent fondées des succursales à Phlionte, à Messine, à Mégalopolis et ailleurs⁴. Il est clair que ces établissements de seconde main ne pouvaient atteindre à l'éclat du sanctuaire primitif. On préféra toujours puiser les grâces à la source originaire plutôt qu'aux ruisseaux qui en étaient dérivés, et l'initiation aux mystères d'Éleusis eut jusqu'à la fin une vertu que ne put obtenir nulle autre consécration.

La ville d'Éleusis emprunta peut-être son nom aux cérémonies mystiques par lesquelles, suivant l'hymne attribué à Homère, y fut fêtée la bienvenue de Déméter⁵. Il n'est pas douteux que la fondation de ces mystères ne remonte à la plus haute antiquité⁶. Les Athéniens commencèrent, dit-on, à y prendre part lorsqu'ils s'annexèrent le territoire d'Éleusis, événement que la légende fait

¹ Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 278.

² Voy. O. Muller, *Ægineten*, p. 172, et *Proleg. zu einer Wissenschaftl. Mythologie*, p. 253.

³ Voy., dans le *Philologus* (t. XIV, p. 388), le mémoire où Th. Bergk a soutenu cette thèse que, en Grèce, les mystères sans exception ont été, à l'origine, des cultes étrangers.

⁴ Pausanias, II, c. 14, § 7 ; IV, c. 1, § 5, et VIII, c. 31, § 1.

⁵ Elle se nommait auparavant *Σαισαπία*, et l'une des filles de Kéléos est appelée par Pamphus *Σαισάπα* ; voy. Pausanias, I, c. 38, a 3.

⁶ La fête des Eleusinies, dans laquelle on célébrait des jeux, et qui, à vrai dire, n'avait rien de commun avec les mystères, était généralement considérée comme la plus ancienne des fêtes de la Grèce. Voy. Aristote cité par le scholiaste d'Aristide, p. 105, éd. Frommel.

remonter au règne d'Érechthée¹. De cette coïncidence que Déméter Éleusinia avait aussi des temples dans les colonies fondées par les Athéniens sur les côtes de l'Asie-Mineure, et que les prêtres étaient choisis, à Éphèse, parmi les descendants des anciens rois², on peut au moins conclure que ce culte existait à Athènes avant la migration ionienne. D'après l'hymne homérique, il avait été institué à Éleusis par la déesse elle-même qui, sous la figure d'une femme venue de Crète, reçut l'hospitalité dans la maison du héros éleusinien Kéléos. Cela semble indiquer que le culte de Déméter Éleusinia était originaire de Crète³ ; et en effet il est établi que l'on célébrait dans cette île, à Cnossos, des fêtes semblables à celles d'Éleusis⁴, avec cette seule différence que le culte, au lieu d'être secret, était public, c'est-à-dire qu'on n'avait pas besoin d'une initiation particulière pour y être admis. Peut-être, cette cérémonie avait-elle été obligatoire à Éleusis dans le principe ; mais là même, depuis que la ville fut devenue athénienne, l'accès aux mystères fut rendu facile, non seulement pour tous les Athéniens, mais pour les étrangers. Les grâces promises aux initiés étaient de telle nature qu'on pouvait en faire profiter tous ceux qui s'en montraient dignes, sans craindre que la part de chacun en fût diminuée. Lorsque Athènes eut pris place à la tête de la Grèce, cette prééminence ne contribua pas peu à augmenter le renom des mystères, déjà si haut placés dans l'estime publique, et par suite le nombre des adhérents⁵.

Le soin de veiller à l'ordonnance extérieure des fêtes célébrées à l'occasion des mystères rentrait, chez les Athéniens, dans les attributions de la magistrature suprême. Après l'institution des neuf Archontes, il échut à l'Archonte-roi, chargé de la surintendance de tout ce qui tenait au culte officiel. Ce magistrat était assisté par quatre Épimélètes, dont deux pris dans la bourgeoisie et deux choisis, à mains levées, parmi les Eumolpides et les Céryces⁶. La race des Eumolpides avait emprunté son nom à un ancêtre fabuleux, Eumolpus, sur l'origine et l'histoire de qui couraient des récits très divers. Il en était de même pour les Céryces, considérés par les uns comme une branche des Eumolpides, par d'autres comme descendants de Céryx, fils d'Hermès et d'Aglauros⁷. Ces deux *gentes* fournissaient aussi les principaux fonctionnaires sacerdotaux, auxquels incombait la partie liturgique du culte. Enfin on choisissait parmi les Eumolpides l'Hiérophante à qui était confié, ainsi que son titre le dénote, le soin de révéler aux initiés le sens caché des cérémonies. Sans doute, il devait aussi joindre sa voix au concert des chants liturgiques, d'où la race toute entière avait tiré son

¹ Pausanias, I, c. 38, § 3.

² Strabon, IX, p. 633.

³ Cela n'est pas impossible, même si l'on admet avec Curtius (*Histoire grecque*, t. I, p. 370), que les mystères de Déméter ne sont pas venus directement de la Crète dans l'Attique, mais qu'ils y ont été introduits par les Messéniens fugitifs, à la suite de l'invasion des Héraclides. Sauppe (*zu der Mysterieninschr. v. Andania*, p. 220) déclare controuvée l'opinion contraire, à savoir que ces mystères auraient été transportés de l'Attique en Messénie.

⁴ Diodore, V, c. 77.

⁵ Le renom des mystères d'Éleusis ne paraît pas s'être étendu bien loin avant l'hégémonie d'Athènes, puisque, dans la seconde guerre médique, le Spartiate Demaratus n'en savait rien ou en savait fort peu de chose. Voy. Hérodote, VIII, c. 65.

⁶ Harpocraton, s. v. ἐπιμηληταί.

⁷ Pausanias, I, c. 38, § 3. Un passage du discours du Dadouque Callias, dans les *Hellenica* de Xénophon (VI, c. 3, § 6), prouve que les Céryces se donnaient pour les descendants de Triptolème, car les Dadouque ; étaient proches parents des Céryces. D'ailleurs Eumolpus passait pour un petit-fils de Triptolème, par sa mère, Deïopée (Schol. de Sophocle, *Œdipe à Colone*, v.1046), et Céryx était, pour quelques-uns, fils d'Eumolpus.

nom¹. Une femme revêtue de la même qualité, *ἱεροφάντις*, lui prêtait son concours : peut-être même y en avait-il une seconde, prise dans un autre *gens*². Parmi les Céryces était choisi le héraut, dont la mission consistait, entre autres offices du même genre, à inviter l'assistance au recueillement par des paroles sacramentelles, à énoncer les formules de prières que les fidèles devaient répéter, à opérer par le Dioscodion les lustrations réglementaires. La même gens, ou quelque autre qui lui tenait de près, fournissait le Dadouchos ou porte-flambeau, dont on ne sait rien, si ce n'est ce que son nom indique³. Lorsque, vers l'an 200 avant Jésus-Christ, la famille dans laquelle il était choisi vint à s'éteindre, l'office de la Dadouchie fut transféré à la *gens* des Lycomides, la même qui, depuis une haute antiquité, était en possession d'un sanctuaire de Déméter, et fournissait des prêtres à cette déesse dans le dème de Phlya⁴. Sans doute avant d'avoir hérité de la Dadouchie, les Lycomides avaient rempli quelque office dans la célébration des mystères, peut-être celui d'altaristes ou de sacristains, car on peut traduire ainsi l'expression : *ὁ ἐπὶ βωμῷ*. De leur fonction nous ne pouvons rien dire de plus que ce que ces termes signifient, à savoir que les titulaires étaient chargés du service de l'autel. Il existait sans doute encore un nombre considérable de subalternes on cite en particulier un Iakchagogos, sur lequel nous aurons à revenir plus loin, et un Hydranos⁵, chargé des purifications et des ablutions imposées aux initiés. Peut-être faut-il mentionner encore un Daïritès, dont le nom semble, en effet, indiquer des attributions spéciales au culte de Perséphone, adorée aussi sous le nom de Daïra, et un Kurotrophos, dont le titre seul nous est connu⁶, sans compter les chantres et les musiciens, dont on ne pouvait se passer pour les processions et les autres cérémonies.

Quiconque voulait être admis à la participation des mystères devait réclamer le patronage d'un citoyen d'Athènes déjà initié, qui le présentait à un fonctionnaire sacerdotal ou à un prêtre chargé de recevoir et de contrôler les inscriptions⁷, après quoi, s'il n'y avait pas d'opposition⁸, il indiquait au candidat ce qui lui restait à faire. L'intermédiaire est appelé Mystagogos ; son rôle est désigné par les mots *μυεῖν* ou *μυσταγωγεῖν*⁹. Tous les Grecs avaient droit à l'initiation, sans

¹ Philostrate, *Vitæ Sophist.*, II, c. 20, p. 98, éd. Kayser ; Arrien, *Dissert. Epicteteæ*, III, c. 24. Voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 117.

² Sur l'Hiérophantis de la race des Phyllides, on peut consulter Photius et Suidas ; s. v. *Φιλλεῖδαι*. Mais il résulte d'un passage d'Istros, cité par le scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 681), qu'il y avait plus d'une femme remplissant les fonctions d'Hiérophante.

³ Peut-être le Dadouque avait-il aussi auprès de lui une femme portant également des flambeaux, comme cela se passait ailleurs ; voy. Lenormant, *Recherches archéologiques à Éleusis*, 1862, p. 189 ; Mommsen, *Heortologie*, p. 237.

⁴ Voy. Meier, *de Centibus atticis*, p. 49. Du nom de *τελεστήριον*, sous lequel est désigné ce sanctuaire, on peut tirer la conséquence que l'on y célébrait aussi des fêtes mystiques et que l'on y procédait à des initiations. De plus, un passage du pseudo-Origène ou d'Hippolyte, *Adv. Hæreticos*, p. 144, permet de conclure, bien qu'on y lise Phlius au lieu de Phlya, que ces fêtes se rattachaient aux Eleusines, sans que l'on puisse toutefois reconnaître clairement les rapports qui existaient entre elles. Sur le Télésterion de Phlya, voy. Sauppe, *Mysterieninschr. v. Andania*, p. 223.

⁵ Hesychius, s. v.

⁶ Pollux, I, c. 35.

⁷ C. F. Hermann (*Gottesdienst. Alterth.*, 5 55, 177) rattache avec raison à cette présentation les *συστάσεις*, dont parle Olympiodore, dans son commentaire sur le *Phédon* de Platon, p. 289, éd. Fischer.

⁸ On sait, d'après un passage de Philostrate (*Vita Apollonii*, IV, c. 18, p. 156), que les personnes présentées par le Mystagogue pouvaient être refusées par l'Hiérophante.

⁹ Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 29. Mais la conjecture de F. Lenormant (*Recherches archéol. à Éleusis*, p. 195), au sujet d'une instruction sur la doctrine mystique, professée par les Mystagogues, et de Mystagogues pris spécialement dans le personnel sacerdotal d'Éleusis, ne peut résister à un examen impartial.

acceptation de race et de patrie ; mais les barbares en étaient exclus. Étaient seuls exceptés de cette prohibition ceux qui étaient en mesure d'invoquer des raisons très particulières. Ainsi Anacharsis, qui ne pouvait plus guère d'ailleurs passer pour un Barbare, reçut l'initiation ; encore avait-il dit obtenir auparavant le droit de cité¹. Il est faux cependant, du moins pour les temps historiques, que les Grecs n'aient pas été admis aux épreuves, sans être citoyens d'Athènes². La seule chose vraisemblable, c'est que, d'après certaines légendes, il en aurait été ainsi primitivement. Les Romains, depuis qu'ils furent entrés en relations étroites avec la Grèce, ne furent plus considérés comme Barbares, et on les accepta au même titre que les hellènes. On ne pouvait refuser l'initiation même aux esclaves, pourvu qu'ils ne fussent pas des Barbares³. Il ne fallait pas toutefois que les postulants fussent convaincus de meurtre ou sous le coup de quelque grave accusation. — Rien n'établit que l'on exigeât une confession⁴.

L'ensemble des mystères comprenait deux solennités dépendantes l'une de l'autre, mais séparées par un intervalle de six mois. La première, que l'on appelait les petits mystères, était célébrée dans le mois d'Anthestérion, correspondant en partie au mois de février, c'est-à-dire dans la saison où, en Grèce, la nature commence à se réveiller et renaît à une nouvelle vie. La seconde avait lieu dans le mois de Boédromion ou de septembre, par conséquent durant l'automne, lorsque les récoltes étaient déjà engrangées. Les petits mystères étaient consacrés surtout à Dora et à Dionysos⁵, autrement dit à Iakchos, suivant le nom que ce dieu porte dans les mystères, où, conformément à la théogonie orphique, il est présenté comme le fils ou le frère de Perséphone⁶. Les renseignements que nous possédons sur ces fêtes se bornent à ceci qu'elles étaient célébrées sur les bords de l'Ilissus, au milieu d'un faubourg d'Athènes nommé Agra ou Agræ, où était situé un temple de Déméter et de Kora, qu'elles étaient précédées d'ablutions auxquelles on faisait servir l'eau du fleuve ; enfin qu'une représentation ayant pour sujet Dionysos et son enfantement par Perséphone paraît avoir tenu la place principale dans la partie liturgique de la solennité⁷. Les petits mystères n'étaient qu'une préparation aux grands ; personne n'était admis aux seconds sans avoir été préalablement initié aux premiers⁸. Les initiés de grade inférieur étaient appelés *μύσται* ; ils n'acquerraient le titre d'*ἐνόπται* ou *voyants* qu'après avoir passé par les épreuves des grands

¹ Lucien, *Scytha*, c. 8. Dion Cassius (LIV, c. 9) cite une autre exception faite au temps d'Auguste, en faveur de l'Indien Zarmarus.

² D'après Soranus (*Vita Hippocratis*, éd. Westermann, p. 451), Hippocrate n'aurait été initié aux mystères qu'après avoir obtenu le droit de bourgeoisie chez les Athéniens, mais il est difficile de croire à l'authenticité du décret produit à cette occasion (*ibid.*, p. 453).

³ Le passage emprunté par Lobeck au comique Théophile (*Aglaoph.*, p. 19) ne prouve pas le contraire, ainsi que Lobeck lui-même l'a remarqué, et on ne saurait non plus tirer aucune conclusion certaine de ce qui est raconté au sujet de Métanire, dans le discours contre Neæra (§. 21, p. 1352) puisqu'on a vu auparavant (§ 19) que Nicarète, qui avait acheté Métanire, la présentait comme sa fille, par conséquent, comme une femme libre.

⁴ Cette condition était exigée toutefois pour l'initiation aux mystères de Samothrace, ainsi qu'on le verra plus loin.

⁵ Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, v. 846 ; Origène, *Philosophumena*, p. 116, éd. Miller.

⁶ Cicéron, *De Natura Deorum*, III, c. 23. Voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 547, et Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum*, p. 159.

⁷ Étienne de Byzance, s. v. *Ἄγρα* ; Polyen, *Stratag.* V., c. 17 ; Himerius, *Orat.* III, p. 432, éd. Wernsdorf. Voy. aussi Leake, *Topographie of Athens*, London, 1841, t. I, p. 250, et Dœllinger, *ibid.*, p. 162.

⁸ Plutarque, *Démétrius*, c. 26 ; Platon, *Gorgias*, p. 597 C, avec les scholies. Voy. aussi le scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, v. 845 et 1013.

mystères. Les Mystai pouvaient s'en tenir là et se désister de toute prétention à l'Époptie ; c'est ce que faisaient surtout les étrangers¹.

Tout ce que les témoignages anciens nous apprennent des grands mystères se borne à quelques indications éparses et douteuses, qui ne sauraient donner une idée même obscure et incomplète de la façon dont on procédait². Il est certain toutefois que les fêtes commençaient vers le milieu du mois de Boédromion, le 16 au plus tard³. On peut admettre aussi qu'elles ne finissaient pas après le 27 ; elles duraient donc environ douze jours. Le premier s'appelait *ἀγυρμός*, c'est-à-dire le jour de la réunion⁴. Il est probable que tous les Mystai, épars en différents lieux, qui désiraient assister aux fêtes, s'assemblaient dans la ville et notifiaient leur présence. L'archonte-roi faisait une proclamation (*πρόρρησις, προαγόρευσις*)⁵, invitant tous ceux qui n'étaient pas dans les conditions voulues, c'est-à-dire non seulement les hommes convaincus de meurtre ou d'autres crimes, mais ceux mêmes qui étaient simplement frappés d'atimie à se tenir à distance, et l'Hiérophante, assisté du Dadouchos, prononçait solennellement, suivant le rite traditionnel, l'exclusion de toutes les personnes entachées d'impureté, ainsi que des Barbares⁶. Cela se passait sous le Pœcile⁷, et il est probable que ce portique était aussi le rendez-vous des Mystai. Les assistants étaient ensuite mis en demeure de se purifier, ce qu'ils devaient faire en se plongeant dans la mer ; aussi, le seizième jour de Boédromion était-il désigné par les mots *ἀλαδε μύσται*, *les initiés à la mer*⁸. Nous ne savons pas bien en quel lieu s'opérait la purification. Généralement on choisissait l'endroit où la voie sacrée, conduisant à Éleusis, commence à côtoyer le rivage, non loin des Rheitoi, à un mille et demi d'Athènes⁹ ; mais on était libre de se baigner ailleurs ; au Pirée, par exemple¹⁰. Il paraît que, en dehors de ces ablutions, on avait, sinon le devoir, du moins l'habitude d'offrir des sacrifices de purification, où l'on immolait de jeunes porcs, purifiés eux-mêmes dans l'eau de la mer. Les jours suivants étaient remplis sans doute par divers exercices de piété, par des processions et des sacrifices dans les sanctuaires des dieux, héros de la fête ; sur ce point les détails nous manquent. Comme il y avait aussi un Éleusinion à l'intérieur de la ville¹¹, on est autorisé à croire que ce monument était le point central de la fête urbaine, à laquelle se rattachaient sans doute les Épidauries. C'était le jour des Épidauries que l'on admettait ceux qui étaient arrivés trop tard pour prendre part aux cérémonies de

¹ Autant, du moins, que l'on en peut juger d'après la légende rapportée par le scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, v. 846 et 1013 ; *Ranæ*, v. 501, ainsi que par Tzetzes, dans son commentaire sur Lycophron, v. 1327 et ailleurs encore, légende suivant laquelle Héraclès, ne pouvant, comme étranger, prétendre aux grands mystères, en fut dédommagé par les petits. On ne peut dire cependant, comme le pense Hermann (*Gottesdienstl. Alterthümer*, § 53), que les petits mystères aient été à l'usage des étrangers plus que des nationaux, puisque les nationaux mêmes ne pouvaient atteindre le second degré sans passer par le premier ; voy. Platon, *Gorgias*, p. 497 C. Quand à l'hypothèse que semble adopter Gerhard (*ueber die Anthesterien*, p. 174), à savoir que les étrangers seuls pouvaient être admis aux petits mystères ; elle est absolument fautive.

² La plupart des détails cités dans le texte ne reposent que sur des conjectures ; pour le fond des choses, je suis d'accord avec Preller ; voy. son article *Eleusinia*, dans la *Real-Encyclopædie* de Pauly, t. III.

³ Polyen, *Stratag.*, III, c. 11 ; et Plutarque, *Phocion*, c. 6.

⁴ Hesychius, s. v.

⁵ Lucien, *Demonactis Vita*, c. 34, et *Alexander s. Pseudomantis*, c. 38 ; Pollux, VIII, c. 90.

⁶ Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 15.

⁷ Scholiaste d'Aristophane, *Ranæ*, v. 369.

⁸ Polyen, *Stratag.*, III, c. 11, § 2 ; Hesychius, s. v.

⁹ *Etymolog. Magn.*, p. 479, 19 ; Hesychius, s. v. 'Ρεῖτοι.

¹⁰ Plutarque, *Phocion*, c. 28 ; scholiaste d'Æschine, c. *Ctésiphon*, 130.

¹¹ Sur la situation de ce monument, voy. Leake, *Topographie of Athens*, t. I, p. 119 et 296.

l'Agrymos, coutume qui s'expliquait par cette légende qu'une fois Asclépios d'Épidaure ne se serait pas trouvé au rendez-vous de l'Agrymos, et que l'on aurait en son honneur institué ce sursis¹. Le vingt de Boédromion, les Mystai se rendaient solennellement en procession d'Athènes à Éleusis, pour y accomplir l'acte principal de la fête². La statue de Iakchos était tirée hors de son temple et conduite aux deux déesses, le long de la voie sacrée, par un prêtre ou par un auxiliaire nommé Iakchagogos, sous l'escorte de tous les Mystai, parés pour la circonstance et couronnés de myrte³. Il était permis aux profanes de suivre la foule, bien qu'ils ne pussent faire partie de la procession elle-même. Ce jour-là, plusieurs milliers de personnes encombraient la voie sacrée. Comme la distance était bien de quatre lieues, les gens aisés et surtout les femmes, se faisaient conduire en voiture, mais ce luxe fut interdit par une loi de l'orateur Lycurgue, contemporain de Démosthène⁴. Sur tout le parcours existaient de nombreux sanctuaires ; il est vraisemblable que l'on faisait des stations à plusieurs d'entre eux et qu'on y accomplissait certaines cérémonies. Presque au sortir de la ville, on montrait l'endroit où Phytalus avait donné jadis l'hospitalité à Déméter, qui lui marqua sa reconnaissance en lui faisant présent du figuier⁵. Dans le même lieu se trouvait un temple de Déméter et de Cora, où étaient honorées, conjointement avec ces deux déesses, Athéna et Poseidon, et à peu de distance était le tombeau de Phytalus. On traversait ensuite le Céphise sur un pont ; ce passage était signalé par des plaisanteries échangées fort librement, car, quoique ces cérémonies eussent surtout un caractère sérieux, on ne se faisait pas faute d'y mêler quelques notes gaies, d'autant plus qu'on était à l'automne, et que les récoltes étaient rentrées. Près du pont, le cortège rencontrait un petit temple, consacré à Kyamitès, nom sous lequel il faut entendre Dionysos lui-même ou un héros dionysiaque. Bien que l'origine de cette appellation soit douteuse, elle éveille le souvenir des divinités éleusiniennes. En avançant, on voyait un autre temple, placé dans le principe sous l'invocation d'Apollon, mais où l'on avait ajouté depuis les images d'Athéna, de Déméter et de Cora, puis un autre élevé en l'honneur d'Aphrodite, après quoi l'on arrivait aux réservoirs salés, appelés *Ῥεῖτοι*, où commençait le territoire d'Éleusis. A partir de là, le premier objet que l'on apercevait était le palais de Crocon, héros mythique, désigné comme le gendre de Kéléos, et d'où était sortie la race sacerdotale des Croconides. Nous reviendrons plus loin sur le lien qui rattachait vraisemblablement les Croconides aux mystères. Venait ensuite le tombeau d'Eumolpus. Tout près croissait un figuier sauvage, à côté duquel on montrait l'ouverture par laquelle Pluton avait jadis entraîné Perséphone dans les enfers. De là, on arrivait à un temple de Triptolème, le favori de Déméter et son premier élève en agriculture, et à la source de Callichoros, où les femmes avaient, dit-on, pour la première fois formé des chœurs de danses et de chants en l'honneur de la Déesse. Le voyage se terminait enfin au champ Rharion qui, d'après la légende, avait reçu avant tous les autres des semences de céréales. Aussi choisissait-on l'orge qu'il produisait pour la répandre sur la tête des victimes et

¹ Philostrate, *Vita Apollonii*, IV, c. 18 ; Pausanias, II, c. 26, § 7.

² Une inscription de la période romaine, insérée dans le *Philistor*, t. II, p. 238, mentionne une procession fixée au 19 Boédromion, dans laquelle figuraient les éphèbes. La date du jour où l'on portait en triomphe la statue d'Iakchos est donnée par le scholiaste d'Aristophane, *Ranæ*, v. 324.

³ Plutarque, *Thémistocle*, c. 15, et *Alcibiade*, c. 34 ; Pollux, 1, c. 33 ; voy. aussi divers rapprochements faits par Sintenis et par Bæhr, à l'occasion du texte de Plutarque.

⁴ Aristophane, *Plutus*, v. 1913 ; Pseudo-Plutarque, *Vitæ decem oratorum*, c. 7.

⁵ Sur tous les sanctuaires qui bordaient la voie sacrée ; voy. Pausanias, I, c. 37 et 38.

en composer les gâteaux des sacrifices. C'est là que se trouvaient l'aire de Triptolème et un autel dédié à ce héros.

Pour peu que le cortège s'arrêtât à chacun de ces sanctuaires ou seulement aux principaux, pour accomplir quelque acte religieux, comme ont coutume de faire nos processions aux reposoirs, le trajet, bien que la distance ne fût que de deux milles, pouvait bien prendre toute la journée, et les initiés, même en partant de borine heure, ne devaient être rendus à Éleusis que très avant dans la soirée. Une fois à destination, la première cérémonie consistait à porter la statue de Iakchos dans le temple, à côté des deux divinités éleusiniennes. Les Perses avaient incendié, durant la seconde guerre médique, l'ancien édifice, bâti, suivant la légende¹, par Kéléos, d'après l'ordre de Déméter ; sur la hauteur qui dominait la source Callichoros ; il fut remplacé, sous l'administration de Périclès, par un autre nommé Téléstérion, dans lequel s'accomplissaient la plupart des actes qui, à proprement parler, pouvaient être qualifiés de mystiques, sinon tous. Le péribolos du Téléstérion formait un pentagone irrégulier, long de trois cent quatre-vingt-sept pieds et large de trois cent vingt-huit ; il était lui-même entouré d'une double enceinte de murs².

Nous sommes dans l'impossibilité absolue de retracer en détail les cérémonies des jours suivants. Tout ce que nous apprennent les témoignages anciens, c'est qu'elles étaient de nature très diverse et pratiquées, tantôt avec une gaieté fon libre, tantôt avec un recueillement religieux, les unes en pleine campagne et dans le voisinage du temple, les autres dans le périboles et à l'intérieur du Téléstérion. Celles-ci seules avaient, à proprement parler, le caractère mystique, et on n'y admettait que les adeptes ayant le titre d'Époptai ou de Voyants, parce que seuls ils avaient droit de contempler les sanctuaires mystérieux et les actes qui s'y accomplissaient. Il est difficile de croire qu'il fût interdit aux profanes d'assister, du moins comme témoins, aux autres fêtes : la seule chose qu'ils ne pouvaient faire était d'y prendre une part active. C'était là le privilège des Mystai, qui se distinguaient des profanes, non seulement par les branches de myrte dont ils étaient couronnés, mais aussi par des fils, peut-être bien couleur de safran, enroulés autour du bras droit et du pied gauche³. Ces fils étaient appelés κρόκαι, d'où l'on peut conclure sûrement qu'ils avaient emprunté leur nom au héros Crocon, et ce qui autorise aussi à supposer que le soin de les attacher (κροκοῦν) était dévolu aux Croconides, opération qui sans doute leur valait une rémunération. Dans Euripide⁴, le chœur dit qu'il a honte pour Iakchos, le dieu célébré par des hymnes sacrés, de ce que, près de la fontaine Callichoros, un jeune inconnu, Ion, voit briller le flambeau des Iacades⁵, tandis que le ciel étoilé, la lune et les Néréides se livrent à des danses, pour honorer la déesse qui porte une couronne d'or et sa mère Déméter, objets de la vénération des mortels. Chez Aristophane⁶, un chœur d'initiés adresse, en dansant, cette invocation à Iakchos : Iakchos, toi qu'on adore dans ce temple⁷, viens parmi les

¹ Hymne à Déméter, v. 270. il existait naturellement diverses traditions ; voy. Kruse, *Hellas*, t. II, 1, p. 191.

² Voy. Sainte-Croix. *Recherches sur les Mystères dit Paganisme*, 1817, t. I, p. 134.

³ *Lexicon Seguerianum*, p. 273, 25 ; Photius, s. v. κροκοῦν.

⁴ *Ion*, v. 1074 et suiv., éd. Didot.

⁵ On appelait vingtièmes (εἰκάδες), les jours du mois qui commençaient au 20 et allaient jusqu'à la fin. Si souvent le pluriel désigne spécialement le 20 du mois, par exemple sous cette forme πρῶτη μετ' εἰκάδες, au moins ne doit-il pas toujours être pris dans ce sens restreint.

⁶ *Ranæ*, v. 324, éd. Didot.

⁷ Ce séjour est le temple d'Éleusis où Iakchos avait été transporté d'Athènes.

sectateurs de tes mystères, présider à leurs danses sur le gazon, agite au tour de ta tête la couronne de myrte aux fruits abondants, et d'un pied hardi figure cette danse libre, joyeuse, pleine de grâces et sacrée à tes adeptes... Ranime la flamme des torches, en les secouant dans tes mains, Iakehos, Iakchos, astre brillant de l'initiation nocturne. La prairie est éclairée de mille feux ; le jarret des vieillards se met en branle ; ils oublient leurs peines et les soucis de leur existence, pouf s'associer à tes solennités ; à toi, Dieu étincelant de lumière, de conduire sur cette prairie fraîche et émaillée de fleurs, les chœurs agiles de la jeunesse.

A côté de ces joyeuses fêtes de nuit, il est parlé de jeûnes imposés aux initiés pendant plusieurs jours, en souvenir des cruelles souffrances de Déméter qui, errant à la recherche de Perséphone, ne but ni ne mangea, jusqu'au moment où une fille de bonne humeur, Iambé, servante dans la maison de Kéléos, la réconforta par sa gaieté et la décida à boire le Cycéon que lui offrait la reine Métanira. On ne sait combien de temps durait l'abstinence des initiés¹ ; mais sans doute elle n'était observée que le jour, comme chez les musulmans, durant les fêtes du Ramadan. A la tombée de la nuit, on prônait le Cycéon, mélange d'eau et de farine, avec assaisonnement de pouliot et d'autres ingrédients, et l'on mangeait ce qu'on voulait, à l'exception des mets spécialement défendus². Le Cycéon donnait lieu à l'application d'un usage symbolique : on tirait d'une cassette (vcrr) certains objets à manger, puis après y avoir goûté, on les remplaçait, d'abord dans une corbeille, puis de nouveau dans la cassette. Cette coutume ressort de la formule qui paraît avoir servi aux initiés de signe de ralliement : *J'ai jeûné, j'ai bu le Cycéon, j'ai pris dans la ciste, j'ai jeûné, j'ai mis dans la corbeille, j'ai remplacé dans la ciste*³. Quel était le sens de ces paroles ? que contenait la cassette ? ce sont des questions que peuvent chercher à résoudre ceux qui prennent plaisir à deviner des énigmes. Peut-être, la cassette représente-t-elle la terre d'où l'homme tire sa nourriture ; de la récolte qu'il obtient, il consomme une partie et en conserve l'autre dans le grenier, pour la rendre au sol comme semence ; mais on est libre d'imaginer bien d'autres choses, avec aussi peu de chance de trouver la véritable explication. Rien n'empêche de croire, dans tous les cas, que la formule précédente fût un signe de reconnaissance entre les adeptes, bien que la chose ait été mise en doute⁴. On aurait tort de croire qu'en entrant dans les sanctuaires ouverts seulement aux initiés, chacun d'eux ait été tenu à justifier de sa qualité, et cependant l'absence de précautions pouvaient ouvrir la porte aux profanes⁵. Il est probable que si quelqu'un était soupçonné de s'être introduit indûment, on lui demandait la preuve du contraire et, dans ce cas, les paroles citées plus haut pouvaient, entre autres formules, servir à prouver son identité.

¹ L'hymne homérique à Déméter semble indiquer que le jeûne devait durer neuf jours, mais cette conséquence pourrait paraître fort contestable, si c'était ici le lieu de la discuter.

² Voy. Sainte-Croix, *Mystères du Paganisme*, p. 280 et 318.

³ Clément d'Alexandrie, *Protreptica*, c. 2, 21. C'est avec raison que, dans ce passage Klotz admet la correction proposée par Lobeck : *ἐγγευσόμενος* au lieu de *ἐργασόμενος*, contre laquelle Døellinger (p. 168) n'eut pas dû s'élever.

⁴ Voy. Lobeck, *Agloaphamus*, p. 25, il est indubitable que les initiés se servaient en général, dans les mystères, de formules ou de signes convenus, pour se faire reconnaître et justifier de leur qualité. Voyez à ce sujet Apulée, *Apologia*, c. 55 ; Aristide, *Orat.* IV, p. 47, éd. Dindorf, et Plaute, *Miles gloriosus*, a. IV, sc. 2, v. 25.

⁵ Cela résulte du récit de Tite-Live (XXXI, c. 14), mais il ne faut pas tirer d'autre conséquence de ce passage.

Dans les lieux abordables aux seuls initiés, s'accomplissaient les actes liturgiques qui formaient la partie essentielle des mystères. Si peu que nous possédions de détails à ce sujet, le nom d'Hiérophante et l'expression *δεικνύναι τὰ ἱερὰ* indiquent tout d'abord que des objets sacrés étaient exposés aux regards des Mystai¹. Ces objets, à Éleusis comme ailleurs, étaient en partie des images des dieux ou des symboles représentant les forces naturelles et leurs manifestations², en partie des reliques de diverse nature, dont la possession et la contemplation étaient un gage de la bénédiction céleste. Il existait sur toutes ces choses des traditions sacrées (*ἱεροὶ λόγοι*), rappelant leur origine et leur vertu secrète, et dont une partie, revêtue de la forme poétique, était chantée tantôt par l'Hiérophante seul, tantôt par des chœurs nombreux, avec accompagnement d'instruments. Représentons-nous un temple rempli de fidèles, dans l'attente des mystères qui doivent leur être révélés : l'obscurité et le recueillement y règnent encore ; soudain le voile qui cachait le saint des saints est écarté, une lumière éclatante s'en échappe et les prêtres apparaissent dans leurs costumes pompeux et caractéristiques³ ; au fond se font entendre des chœurs de chanteurs et d'instrumentistes ; l'hiérophante s'avance et montre chaque relique séparément, en donnant sur leur signification les détails susceptibles d'être portés à la connaissance des initiés ; les chœurs glorifient les dieux et célèbrent leur puissance bienfaisante. Ce tableau suffit à faire comprendre les sentiments de vénération profonde dont pouvaient être saisis au fond de leur âme les initiés pour qui ces reliques étaient vraiment des reliques, pour qui ces dieux étaient vraiment des dieux. Mais des renseignements précis ne nous permettent pas de supposer que cette exhibition des objets sacrés, les révélations et les chants dont elle était accompagnée fussent les seuls moyens mis en œuvre : des représentations animées faisaient revivre sous les regards des spectateurs tout ce que les légendes racontaient des actions et des épreuves des dieux⁴. Les scènes devaient consister, tantôt en des espèces de tableaux vivants auxquels les prêtres et des chanteurs joignaient des hymnes et des prières inspirées par les mêmes sujets, tantôt en de véritables pièces de théâtre où les personnes divines jouaient des rôles. Parmi ces drames, on peut citer la descente de Perséphone, aux enfers et son retour en ce monde⁵. Au tableau du sombre royaume se rapporte la question que, dans Lucien, un nouveau débarqué parmi les ombres adresse à l'un de ses compagnons⁶ : *Dis-moi, toi qui as été initié aux mystères d'Éleusis, les enfers sont-ils bien tels que tu les as vus représentés ?* Ailleurs il est question d'apparition merveilleuse, de passage soudain de la lumière aux ténèbres, de voix étranges⁷, et cette fantasmagorie, sans nous

¹ Lysias, *c. Andocide*, p. 107 ; Plutarque, *Alcibiade*, c. 22 ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 51.

² Il est très douteux que le phallus et le κτεῖς aient eu à Éleusis un sens symbolique ; voy., dans les *Mystères du Paganisme* de Sainte-Croix, t. I, p. 368, une note de Sylvestre de Sacy.

³ De l'assertion de Porphyre rapportée par Eusèbe (*Præpar. evang.*, III, c. 12, p. 127), à savoir que l'Hiérophante était habillé en Démiurge, que le Dadouque, par la richesse de ses vêtements, représentait le soleil, l'Epibomios la lune, et que le Céryce figurait le personnage d'Hermès, il n'y a qu'une seule conséquence à tirer, c'est que leurs costumes et leurs insignes pouvaient être interprétés ainsi par Porphyre et par des esprits semblables au sien.

⁴ Le faux prophète de Lucien raillait aussi de la belle façon, dans la description de ses mystères, les représentations dramatiques ; voy. *Alexander*, c. 38 et 39.

⁵ Clément d'Alexandrie, *Protreptica*, c. 2, § 12. Les personnes que ces détails intéressent pourront trouver des conjectures sur toutes sortes de représentations dans l'ouvrage déjà cité de Doellinger, p. 164 et suiv.

⁶ Dans le *Cataplus*, c. 22.

⁷ Dion Chrysostome, *orat.* XII, t. I, p. 387 ; Plutarque, cité par Stobée, *Florilegium*, tit. 120, 28, p. 466.

donner une idée complète de ce qui devait se passer, nous permet d'affirmer que les prêtres n'épargnaient aucun artifice pour agir sur les sens et sur l'esprit des initiés. Il paraît même que, à la place occupée par le Téléstérion d'Éleusis, on trouve encore les traces d'un mécanisme employé dans ces représentations¹.

Il est présumable que l'exhibition des emblèmes mystiques et la reproduction des légendes sacrées duraient plus d'une nuit, que tous les Mystai n'étaient pas admis ensemble à l'Époptie, mais étaient promus à ce grade par fournées. Nous avons déjà remarqué que nul ne pouvait être initié aux grands mystères, sans avoir passé par les petits. On exigeait, entre les deux épreuves, un intervalle de six mois. Cette seconde initiation ne conférait pas même l'Époptie de plein droit ; il fallait encore attendre au moins une année² ; et ainsi s'explique qu'un grand nombre de Mystai, surtout parmi les étrangers qui ne pouvaient retourner à Athènes, ne soient jamais devenus Époptai. Nous ignorons si cette dignité pouvait être ajournée ou refusée pour des motifs autres que les délais nécessaires. Il n'est pas impossible, ainsi qu'on l'a vu plus haut, que des esclaves aient reçu l'initiation. Il n'y avait pas de raison pour en exclure les femmes, mais cette tolérance est plus difficile à comprendre pour de jeunes enfants. Elle est attestée pourtant, entre autres témoignages³, par la mention d'un *enfant du sanctuaire* (παῖς ἀφ' ἑστίας), sur lequel nous ne savons rien de particulier, si ce n'est qu'il était chargé d'accomplir, au nom de tous les initiés, certaines prescriptions religieuses, destinées à faire descendre sur eux la protection divine⁴. Il y avait à Athènes peu de citoyens qui ne fussent pas initiés, et beaucoup l'avaient été dans leur jeunesse. Ceux qui avaient attendu ne laissaient pas de recourir plus tard à ce moyen de s'assurer les bénédictions célestes, dans ce monde et dans l'autre⁵.

Cette considération nous amène à examiner ce qui a fait le mérite des mystères aux yeux des hommes éclairés, aussi bien qu'à ceux de la foule superstitieuse et ignorante : ils fortifiaient l'espérance dans une autre vie, promettaient des récompenses proportionnées aux œuvres et par là exerçaient une influence morale, propre à soutenir les courages dans les traverses de la vie. Cette influence, attestée par de nombreux témoignages⁶, ne saurait être mise en doute ; il ne nous reste qu'à l'expliquer. Il est incontestable que Déméter, Perséphone et Iakchos, en l'honneur de qui étaient célébrés les mystères, étaient des divinités complexes, dont la puissance se manifestait de diverses manières.

¹ Voy. Preller, *Eleusinia*, p. 89.

² Plutarque, *Démétrius*, c. 26. Schæfer a déjà reconnu la nécessité de changer dans ce passage les mots ἀπό τῶν μικρῶν en ἀπό τῶν μεγάλων.

³ Apollodore, dans le commentaire de Térence par Donatus (*Phormion*, a. I, sc. 1, v. 15).

⁴ Porphyre, *de Abstinencia*, IV, c. 5, p. 307. Il y a lieu de rapprocher de ce passage ce qu'on lit dans le *Lexicon Seguerianum*, p. 204, 20. Isée pouvait donc dire, dans un fragment conservé par Apostolius (*Proverb.*, cent. IV, n° 61), que ce fait d'avoir été initié ἀφ' ἑστίας, était une preuve du droit de cité ; mais quel était le sens de ces mots ἀφ' ἑστίας. On peut voir des conjectures à ce sujet dans Bœckh (*Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 1145), et dans Welcker (*Gerhard's Archæol. Anzeigen*, 1861, n° 147, p. 166), où on lit que des filles figuraient aussi parmi les παῖδες ἀφ' ἑστίας, et que ces enfants, désignés d'abord par le sort, furent choisis plus tard avec le concours de l'Aréopage. Peut-être faut-il entendre par ἑστίας le foyer commun, κοινή ἑστία ἐν πρυτανείῳ, auquel cas, ἀφ' ἑστίας signifierait au nom de l'État. Telle est l'hypothèse de Lobeck (*Aglaophamus*, p. 1290), à laquelle se rallie R. Schöll (*Hermès*, t. VI, p. 16).

⁵ Aristophane, *Pax*, v. 376.

⁶ Les principaux témoignages se trouvent dans Pindare, *Fragm. Threnica*, 8, dans un fragment de Sophocle conservé par Plutarque, *de audiendis Poetis*, c. 4, dans le *Panégyrique* d'Isocrate, c. 6, § 28, dans Diodore, V, c. 48, et dans Cicéron, *de Legibus*, II, c. 14 ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 51-64, 69 et suiv.

Elles régnaient à la fois sur le monde d'en haut et sur celui d'en bas. Des profondeurs de la terre, elles envoyaient une plénitude de vie qu'elles ramenaient à elles, pour la dispenser de nouveau. Les régions inférieures étaient devenues le séjour de la vie, aussi bien que le séjour de la mort ; les dieux qui les gouvernaient s'intéressaient non à la mort, mais à la vie. Comme dans les phénomènes de la nature auxquels ils président directement, la vie renaît de la mort, comme d'après les légendes sacrées, eux-mêmes, bien que frappés dans leur existence, sont éternellement vivants, ils ne peuvent permettre à la mort d'anéantir la vie humaine, et conservent la vie dans le royaume souterrain avec autant de sollicitude qu'ils en ont mis à la soigner et à l'entretenir sur la terre. L'homme ravi par la mort ne fait que passer d'une vie à l'autre, et cette nouvelle existence, malgré le changement de formes qu'elle entraîne, contient plus de vérité que la première. Si d'ailleurs d'autres dieux obtenaient des hommages, en raison des bienfaits particuliers que l'on était en droit d'en attendre, ou si l'on se croyait tenu vis-à-vis d'eux à des obligations spéciales, les divinités chthoniennes des mystères étaient mêlées plus intimement encore et d'une façon plus générale à l'ensemble de la vie humaine ; d'elles surtout dépendait la perte ou le salut ; elles étaient les dispensatrices universelles des grâces et les juges que l'on devait le plus craindre d'irriter, puisqu'on se trouvait en leur puissance eu deçà et au delà du tombeau. Que cette puissance divine, qui embrassait tout ce qui existe, sans négliger la vie terrestre, ne fût nulle part rendue aussi présente à l'esprit de l'homme que dans le culte des divinités chthoniennes et singulièrement dans les mystères d'Éleusis, cela est certain. En l'absence d'un enseignement dogmatique, qui n'existait pas plus là qu'ailleurs, les purifications et les consécration rappelaient à l'obligation de la pureté morale, en même temps que les chants, les prières et les représentations des légendes sacrées faisaient naître la confiance que tout n'était pas fini en ce monde, que chacun était puni, ou récompensé selon ses mérites. A la vérité, comme l'instruction religieuse ne se communiquait guère qu'à l'aide d'images symboliques, les idées que ces emblèmes éveillaient dans les esprits dépendaient surtout des sentiments personnels, et l'influence religieuse ou morale dont on faisait honneur aux mystères témoignait plutôt des dispositions favorables que chacun apportait de chez soi que des effets réellement produits sur la foule des adeptes. Pour le grand nombre, les mystères étaient une source de grâces, comme le sont les sacrements dans l'Église chrétienne. On croyait, par l'observance de formalités extérieures, se créer un titre à la bienveillance divine et se l'assurer d'une manière durable par l'initiation, sans avoir à s'inquiéter de, l'état intérieur. Cela explique pourquoi beaucoup de gens, qui n'étaient pas des esprits forts et des libertins comme Alcibiade et ses compagnons de plaisir, mais des hommes pieux, se montraient indifférents ou mêmes hostiles aux mystères¹. Ils ne pouvaient rien en attendre que ce qu'ils trouvaient en eux-mêmes ; ils voyaient que ces cérémonies ne produisaient, au moins sur le grand nombre, aucun effet sensible, et que les adeptes se distinguaient des autres par une confiance déraisonnable dans la vertu de l'initiation, non par une conscience plus sévère. Les emblèmes que l'on offrait aux regards, les mythes que l'on interprétait ou que l'on représentait ne répondaient pas assez aux idées religieuses dont ils étaient censés être le voile. Les images étaient trop grossières, les scènes trop bouffonnes pour que la multitude ne s'attachât pas plutôt à l'apparence

¹ Lucien, *Vita Demonactis*, c. 11 ; Diogène Laërte, VI, § 39 ; voy. aussi Wyttenbach, dans ses notes sur le *de audiendis Poetis* de Plutarque (t. I, p. 161, Lipsiæ). Touchant le sentiment de Platon, voy. Hermann, *Gesch. und System. der Platon. Philos.*, p. 302.

extérieure qu'au germe idéal qu'elles recouvraient. Même parmi les hommes réfléchis, il y en avait pour qui les expositions et les représentations mystiques étaient moins l'expression sensible des idées religieuses que l'histoire d'hommes divinisés, embellie et altérée par les légendes fabuleuses, à ce point qu'elles se prêtaient aussi à l'interprétation évhémérique, ainsi que le prouvent le témoignage de Cicéron¹ et plus clairement encore divers passages des apologistes chrétiens.

Il n'est pas douteux que les mystères d'Éleusis n'aient subi avec le temps les changements auxquels sont soumis toutes les institutions humaines. Au cycle mythologique qui avait été jadis exposé aux initiés, sans le secours d'aucun artifice, se mêlèrent peu à peu de nouveaux éléments, empruntés à la théogonie orphique². C'est ainsi que Iakchos fut admis dans la société des divinités éleusiniennes. Sa naissance, ses faits et gestes, sa mort et sa résurrection fournirent matière à des chants et à des représentations. Ces changements remontent au temps où Onomacrite et ses adhérents avaient perfectionné et popularisé la doctrine mystique, non sans porter atteinte au sacerdoce d'Éleusis. Bientôt aussi les représentations imitatives des légendes sacrées revêtirent une forme plus artistique ; le progrès de la mise en scène et du mécanisme, qui ajouta tant à l'éclat du théâtre athénien, ne fut pas perdu non plus pour la célébration des mystères d'Éleusis³. Enfin, à mesure que les Mystai et les Époptai, plus éclairés et plus religieux, sentirent le besoin de relever le sens des mystères, les prêtres, parmi lesquels existaient aussi des hommes éclairés et religieux, durent nécessairement s'efforcer de donner à leurs *ὄργια*, aux discours et aux chants qui s'y faisaient entendre, aux actes que l'on y accomplissait, une forme qui les rendit susceptibles de conceptions et d'interprétations plus profondes⁴. Ce sont là des conjectures qui, sans être confirmées par des témoignages positifs, portent en elles-mêmes le caractère de la vérité. Sans doute dans la période classique, et en général dans tout le laps de temps qui précéda l'introduction du christianisme, il n'y a pas trace d'explications instructives et d'allégories développées devant les assemblées des Mystai et des Époptai : C'est ce que les recherches de Lobeck démontrent clairement pour tout esprit non prévenu ; mais plus tard, lorsque le paganisme livra sa dernière bataille contre la religion nouvelle, et que des traités religieux furent introduits dans les écoles et dans les temples, ainsi qu'on l'a vu plus haut, il est présumable que les mystères fournirent la matière d'ouvrages analogues, et que ces ouvrages n'étaient autre que le développement des allégories, approprié à l'état de la philosophie religieuse et au mode d'interprétation qui en était la conséquence pour la masse des initiés. L'exégèse devait se borner, pour le commun des fidèles, à de simples indications, destinées à rappeler qu'il y avait un sens caché au fond des mystères, et que l'intelligence en était réservée à un petit nombre d'élus⁵.

¹ On lit dans les *Tusculanes* (I, c. 13) : *Quære quorum demonstrantur sepulcra in Græcia ; reminiscere, quoniam es initiatus, quæ traduntur in mysteriis*. Il n'est pas douteux que ce passage ne se réfère aux mystères d'Éleusis.

² Voyez Preller, *Demeter und Perseph.*, p. 138, et *Eleusinia*, p. 92.

³ Athénée rapporte (I, c. 39, p. 22) que les prêtres d'Éleusis avaient pris pour modèle le costume tragique introduit par Æschyle. On peut supposer, d'après cela, qu'ils faisaient aussi servir aux mystères les machines, les décors et autres accessoires usités sur la scène.

⁴ L'opinion de Lobeck a été combattue, mais non réfutée par plusieurs critiques, entre autres par Völcker (*Neue Jahrbücher für Philol. und Pædagog.*, t. IX, p. 31).

⁵ C'est ce qui résulte du passage de Théodoret (*Therapeutica*, p. 119, éd. Gaisford).

La célébration des mystères se terminait par l'accomplissement d'un rite symbolique. On remplissait deux vases d'argile de forme arrondie (πλημοχόαι), et on les vidait, en les tournant l'un vers l'orient, l'autre vers le couchant, avec accompagnement de formules mystiques¹. Nous ne savons ni de quel liquide on se servait ni quelles paroles on prononçait ; le champ est donc ouvert aux conjectures, sur le détail aussi bien que sur le sens symbolique de ces cérémonies².

Après que les initiés étaient rentrés dans la ville, où probablement ils retournaient aussi en procession, l'Archonte-roi demandait aux Prytanes un rapport sur les fêtes. Les Prytanes rassemblaient le lendemain le Conseil des cinq cents, dans l'Eleusinion d'Athènes, pour lui soumettre les incidents qui pouvaient être de sa compétence³. S'il s'agissait de délits se rattachant à la fête secrète, les membres du Conseil non initiés ne pouvaient rester en séance, non plus que les Héliastes dans des cas analogues⁴. Des inscriptions relativement récentes font mention d'un Conseil sacré (ἱερά γερούσια, ἱερόν συνέδριον) qui se recrutait parmi les personnages les plus considérables du clergé éleusinien⁵. Ce Conseil n'a pas laissé de traces dans les documents antérieurs ; mais il est constaté que les Eumolpides pouvaient évoquer à leur tribunal les actes de violence portant atteinte à la sainteté des mystères, et qu'ils rendaient leurs arrêts en vertu de dispositions non écrites⁶.

La considération attachée aux mystères d'Éleusis se conserva longtemps, même chez les Romains. Les plus illustres personnages ne dédaignèrent pas de se faire initier : nous le savons pertinemment pour les empereurs Auguste, Hadrien et Marc-Aurèle⁷. Les inscriptions qui mentionnent l'ἱερά γερούσια sont contemporaines de Commode, de même que le discours d'Aristide sur les Eleusinies. Lorsque l'empereur chrétien Valentinien interdit les fêtes nocturnes, les Eleusinies furent exemptées de cette prohibition, grâce à l'intervention du proconsul d'Achaïe, Prétextat⁸, et quelque temps après, quand la race des Eumolpides vint à s'éteindre, un archiprêtre de Mithra fut appelé de Thespies, pour exercer les fonctions d'Hiérophante⁹.

On a vu déjà que des mystères éleusiniens étaient célébrés ailleurs qu'à Éleusis, et nous avons signalé trois cultes principaux. D'après une légende qui peut avoir un fondement historique, un prêtre de Kéléos, nommé Dysaulès, passait pour avoir institué celui de Phlionte¹⁰. Les mystères étaient pratiqués en Messénie avant la conquête des Spartiates ; on disait même qu'ils y avaient été apportés

¹ Athénée, XI, c. 93, p. 496.

² Le célèbre κόγξ ὄμπαξ, que Le Clercq (Cléricus) avait déclaré d'origine sémitique, dans la *Bibliothèque Universelle*, t. VI, p. 85, et qu'il reconnut plus tard comme sanscrit, a été ramené à sa véritable valeur par Lobeck, que beaucoup de gens se sont refusés à comprendre, comme d'habitude.

³ Andocide, *de Mysteriis*, p. 55 et 111.

⁴ Andocide, *ibid.*, § 28 et 31 ; Pollux, VIII, c. 123.

⁵ *Corpus Inscript. græc.*, n° 399 et 402.

⁶ Démosthène, *c. Androtion*, p. 601 ; Lysias, *c. Andocide*, p. 204 ; Ps. Plutarque, *Vitæ decem Oratorum*, p. 256. Il est question, dans ce dernier passage, d'un ἐξηγητής ἐξ Εὐμολιδῶν, de même que dans le *Corpus Inscr. gr.*, n. 392.

⁷ Voy Lobeck, *Aglaophamus*, p. 37 et 38. On peut voir, dans le *Corpus Inscr. gr.*, t. I, n°434, et dans l'appendice de l'*Anthologie palatine*, n° 234, une inscription en vers élégiaques, dans laquelle un hiérophante se vante d'avoir conféré l'initiation à l'empereur Hadrien.

⁸ Zosime, IV, c. 3, p. 176, éd. Bonn.

⁹ Eunape, *Vita Maxim.*, p. : 52, éd. Boissonade.

¹⁰ Pausanias, II, c. 14, § 2.

de l'Attique à une époque de beaucoup antérieure. Plus tard, lorsque Épaminondas rendit à la Messénie son indépendance, ils furent restaurés par l'Athénien Méthapos¹. Enfin, vers le même temps, des mystères furent établis dans la ville récemment fondée de Mégalopolis, en Arcadie, toujours à l'imitation de ceux d'Éleusis. En outre, Déméter portait le surnom d'Eleusinia en différentes localités de la Laconie, de l'Arcadie, de la Béotie², et ainsi que l'indique le mois Eleusinos, dans l'île de Théra et à Olus, en Crète³. Il n'y a pas lieu de croire que ce surnom soit originaire de l'Éleusis voisine d'Athènes ; il semble bien plutôt une bienvenue souhaitée à la déesse ; dans cette hypothèse, l'Éleusis attique, aussi bien que son homonyme située en Béotie sur lei, bords du lac Copaïs, et qui fut détruite plus tard par un cataclysme, auraient emprunté leur nom au culte déjà établi de Déméter⁴. Il n'est pas vraisemblable toutefois que les fêtes célébrées en l'honneur de Déméter Eleusinia aient eu partout un caractère secret⁵. Déméter avait bien aussi ses mystères à Lerna en Argolide, qui assurément se rattachaient à ceux d'Éleusis⁶, mais il n'est pas prouvé que cette déesse y fût adorée sous le surnom d'Eleusinia. Il en était autrement à Phénée, en Arcadie, où Déméter Eleusinia présidait à des mystères, institués, disait-on, par l'arrière-petit-fils d'Eumolpus, appelé Naos, qui aurait développé en ce sens le culte dont Déméter était déjà l'objet⁷.

Les fêtes de la grande initiation qui, par opposition à la petite, représentait les mystères proprement dits, revenaient tous les deux ans. Les prêtres retiraient les écritures sacrées d'un monument situé près du temple de la Déesse et appelé *πέτρωμα*, parce qu'il se composait de deux pierres exactement adaptées l'une à l'autre ; il en donnait lecture aux Mystai, puis les renfermait dans leur cachette. On voyait dans le même lieu un masque de Déméter Cidaria, qu'un prêtre se posait sur le visage, après quoi il frappait la terre à coups de verges ou de bâton et invoquait les divinités souterraines. La légende racontait que, à Thelpousa, située également en Arcadie, Déméter, pour échapper aux poursuites de Poseidon, avait pris la forme d'une jument, que le dieu, changé lui-même en cheval, avait abusé d'elle, et que de ce commerce était né le cheval Arion, ainsi qu'une fille dont le nom ne pouvait être révélé qu'aux initiés⁸. — Il existait encore plusieurs cultes secrets, rendus à des divinités autres que Déméter. Dans tous les temples qui n'étaient ouverts qu'aux prêtres et où les prêtres eux-mêmes n'étaient admis qu'à certains moments, on pratiquait des cérémonies mystiques. Nous avons dit sur ce sujet tout ce que nous pouvions en dire. Pour ce qui concerne les cultes également secrets, auxquels n'avaient accès qu'une partie de la population, par exemple les hommes à l'exclusion des femmes, ou les femmes à l'exclusion des hommes, et dont non seulement la participation mais la connaissance même était refusée aux profanes, il sera plus à propos d'en traiter dans l'un des chapitres suivants, et de rattacher ces cérémonies à

¹ Pausanias, IV, c. 1, § 5, et c. 26, § 6. A cette rénovation des mystères se rapporte l'inscription d'Andania, dont Sauppe a donné une interprétation approfondie dans les Mémoires de l'Académie de Göttingue, t. VIII, p. 217-274. C'est avec raison que Sauppe combat la conjecture de Welcker d'après laquelle Méthapos serait plus ancien, et à peu près contemporain d'Onomacrite ; voyez aussi Bergk, dans les *Jahrbücher f. Philologie*, t LXXIX, p. 192.

² Pausanias, III, c. 20, § 5 ; VIII, c. 25, § 2 et c. 29, § 5 ; IX, c. 4, § 3 ; Plutarque, *Aristide*, c. 11.

³ *Corpus Inscript. græc.*, n° 2448 et 2554.

⁴ Strabon, IX, c. 2, p. 407.

⁵ Sur le culte établi en Crète, voy. Diodore, V, c. 77.

⁶ Voy. Preller, *Demeter und Perseph.*, p. 211.

⁷ Pausanias, VIII, c. 14, § 12, et c. 15, § 1 et suiv.

⁸ Pausanias, VIII, c. 25, § 5-7.

l'ensemble des fêtes religieuses. Actuellement, il convient de nous borner aux cultes pour lesquels, de même que pour les Eleusines, l'initiation était soumise à certaines conditions, mais devenait de droit, une fois ces conditions remplies. En dehors des mystères de Déméter, nous ne connaissons dans cette classe, durant la période classique de l'histoire grecque, que les mystères de Samothrace et ceux d'Isis.

§ 2. — Les Mystères de Samothrace.

Hérodote, le plus ancien des écrivains à nous connus qui fasse mention de ces mystères, les appelle les orgies des Cabires¹ ; mais qu'était-ce, à proprement parler, que les Cabires ? Les anciens nous fournissent sur leur compte des renseignements si contradictoires qu'aucune argutie ne saurait les concilier. Pindare cite Cabiros, né du sol sacré de Lemnos, parmi les êtres considérés en différents pays comme les souches de la race humaine, et l'associe aux Curètes de la Crète et aux Corybantes de Phrygie, à Dysaulès d'Éleusis ; au géant Alcyonée des champs Phlégréens, au béotien Alalcoméneus, au libyen Iarbas et aux hommes produits en Égypte par le limon du Nil². De ce passage il semble ressortir que le poète a vu dans le Cabiros lemniot non pas un dieu créateur, mais un homme primitif, d'où serait sortie la race actuelle, abâtardie dans la suite des temps et devenue si peu semblable à ses ancêtres. Pindare est, il est vrai, le seul témoin qui tienne ce langage, mais il est aussi le plus ancien que nous puissions citer. Les écrivains postérieurs qui ont également rapproché les Cabires, les Curètes et les Corybantes ne présentent les premiers ni comme des hommes ni comme des dieux. Ils voient dans les Cabires des êtres intermédiaires, à la suite ou au service de divinités plus puissantes³. D'après cette façon d'envisager les choses, les mystères des Cabires, au lieu d'être célébrés en leur honneur, auraient été institués par eux pour honorer les grands dieux à qui ils étaient subordonnés⁴. D'autres au contraire, et il faut avouer que ce sont les plus nombreux, reconnaissent dans les Cabires les dieux mêmes adorés dans les mystères. Mais quelle espèce de dieux étaient-ils, quel était leur nombre, à quelles divinités populaires répondaient-ils ? Sur tous ces points, les vues s'écartaient à l'infini. On ne peut donc s'étonner que ce qui se passait dans les mystères et transpirait au dehors ait été susceptible d'interprétations très diverses et ait éveillé des souvenirs qui reportaient les esprits tantôt vers un dieu, tantôt vers un autre. Naturellement aussi les critiques modernes ont émis les opinions les plus opposées sur les Cabires et leurs mystères, tout en trouvant moyen de s'appuyer, chacun de son côté, sur les témoignages des anciens. Plus on cherche à scruter ces témoignages, plus on se persuade qu'il est impossible d'en tirer des conclusions certaines. En présence de ce fait indéniable que, dans les temps reculés, les Phéniciens ont fondé sur les rivages et dans les îles de la mer Egée des établissements plus ou moins considérables, et en tenant compte des traces manifestes qu'ont laissées les cultes implantés par eux, on est autorisé ou plutôt forcément amené à conclure que le nom de Cabires, qui ne peut être dérivé du grec que par un procédé violent, s'explique au contraire de la manière la plus simple par l'étymologie sémitique. Le mot *Kabirim* en effet signifie *les grands, les puissants*, et ce sens est expressément attribué au nom

¹ Hérodote, II, c. 51.

² Dans un fragment conservé par Origène (*Philosophumena*, p. 96, éd. Miller) et publié avec corrections par Schneidewin, dans le *Philologus*, t. I, p. 423.

³ Strabon, X, p. 466, 470 et 472.

⁴ Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1246.

des Cabires par plusieurs textes anciens¹. Sans rechercher si leurs mystères furent en effet institués par les Phéniciens, on peut au moins admettre comme très vraisemblable que lorsque les Phéniciens furent repoussés par les Grecs des lieux où ils avaient institué le culte des Cabires, ce culte ne disparut pas avec eux et conserva des adhérents obstinés. Il rentra toutefois dans le demi-jour et ne fut plus pratiqué qu'en secret par une minorité de fidèles. Mais ce secret même et d'autres raisons qu'il est plus facile d'imaginer que de démontrer, lui valurent un renom de sainteté qui, bientôt lui rendit et au delà Son Ancien prestige. Nous savons en particulier que les Cabires étaient de puissants protecteurs contre les dangers de la navigation ; aussi les marins furent-ils les premiers à se ranger parmi leurs adorateurs. A mesure que de toutes les parties de la Grèce surgirent de nouveaux initiés au culte de ces dieux, les prêtres s'attachèrent à remplir l'attente des néophytes, en renouvelant la forme et le sens des mystères. Beaucoup d'emprunts furent faits ; soit aux mystères d'Éleusis, soit à d'autres cultes établis en différentes contrées, de sorte que les initiés pouvaient reconnaître dans les Cabires quelque-une de leurs divinités mystiques ou populaires. Ainsi s'explique la variété des aperçus que l'on rencontre chez les anciens. Le critique qui s'attache exclusivement à telle ou telle opinion, sans prendre connaissance des autres ou en les rejetant de parti pris, et qui remplit tant bien que mal les lacunes par des hypothèses peut bien construire sur les Cabires quelque chose ressemblant à un système ; mais si fier qu'il soit de ce succès, et en admettant qu'il fasse partager sa satisfaction à d'autres, nous avouons préférer notre ignorance à ce faux semblant de savoir et la croyons plus correcte².

Le côté extérieur du culte ne nous est pas mieux connu pour les mystères de Samothrace que pour ceux d'Éleusis. Il va de soi que l'initiation devait être précédée de purifications minutieuses. Nous savons de plus que le prêtre chargé de procéder à la purification des meurtriers était appelé *Κόης* ou *Κοίης*, nom d'où l'on peut inférer que le feu et les fumigations jouaient un rôle dans cette cérémonie³. Il paraît aussi que l'on exigeait des postulants une sorte de confession, car nous lisons quelque part⁴ qu'un Spartiate, interrogé par le prêtre sur ce qu'il avait fait de mal dans sa vie, lui demanda à son tour : Est-ce à toi, est-ce à la divinité que je dois le dire ? Et comme le prêtre répondait : *A la divinité. Retire-toi donc*, dit le Spartiate, *afin que je puisse m'entretenir avec la divinité seul à seul*. Plutarque a négligé de nous apprendre si l'initiation fut conférée à ce pénitent difficile. Enfin nous savons que non seulement les adultes, hommes et femmes, mais aussi les enfants étaient susceptibles d'être initiés⁵, et que les adeptes recevaient une bandelette couleur de pourpre, qu'ils se passaient autour du corps, comme un préservatif efficace surtout contre les dangers de la navigation⁶.

Les mystères des Cabires étaient célébrés ailleurs que dans l'île de Samothrace. A Amphissa, dans la Locride, une fête secrète était consacrée aux *ἀνακτεῖς παῖδες*, qui passaient auprès de quelques-uns, soit pour les Dioscures, soit pour

¹ Varron, *de Lingua latina*, V, c. 53, p. 23 M ; Macrobe, *Saturn.*, III, c. 4, p. 4-22, éd. Zeun ; mais voyez surtout Sauppe, *Mysterieninschrift c. Andania*, p. 259, et Zeys, dans le *Philologus*, t. XXXI, p. 299.

² Voy. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 1109.

³ Hesychius, s. v. *Κοίης* ; voy. aussi Lobeck, *ibid.*, p. 1290.

⁴ Plutarque, *Apophth. lacon.* (Antalcidas, n. 1, Lysandre, n. 10, Incerti, n. 65).

⁵ Donatus, dans son Commentaire sur Térence, *Phormion*, a. I, sc. 1, 15.

⁶ Schol. d'Apollonius, I, v. 917.

les Curètes, mais dans lesquels ceux qui se prétendaient mieux instruits croyaient reconnaître les Cabires¹. Il existait en Béotie, près de Thèbes, un bosquet appartenant aux divinités cabiriques Déméter et Cora, où les initiés seuls pouvaient entrer, et à sept stades de là, s'élevait un temple des Cabires. La légende faisait remonter ce culte à la plus haute antiquité. Une population désignée sous le nom de Cabiréens avait, disait-on, habité ces lieux, et Déméter avait révélé ses mystères à Prométhée, issu de cette race, et à Ætinaios, fils de Prométhée ; mais les Cabiréens avaient été expulsés dans la guerre des Epigones, et le culte avait disparu avec eux. Il fut rétabli par une prêtresse nommée Pélarge, assistée de son mari Isthmiadès, non pas toutefois sur le même emplacement. Plus tard Télondas, et d'autres débris de la race cabiréenne le restaurèrent à l'endroit où il avait été pratiqué à l'origine². Suivant un autre récit, ces mystères auraient été dans le principe apportés d'Athènes par Méthapus, le même qui établit aussi les mystères d'Éleusis chez les Messéniens remis par Épaminondas en possession de leur territoire³. L'inscription d'Andania permet en effet de supposer que le culte des Cabires était joint à celui de Déméter et de Cora, de sorte qu'il y aurait eu aussi, dans cette contrée, une Déméter Cabiria⁴. Les Cabires étaient encore honorés à Lemnos, à Imbros, à Pergame, en Macédoine, partout sous la forme mystique⁵.

§ 3. — Les Mystères d'Isis.

Depuis que le culte d'Isis eut pénétré en Grèce, la Déesse, outre ses solennités publiques, eut ses mystères, auquel nul ne pouvait être admis sans une initiation spéciale. Pausanias cite un assez grand nombre de temples consacrés à Isis⁶, sans toutefois marquer pour aucun d'eux l'époque où il fut construit. Malgré ce défaut d'indications, on peut être assuré que tous étaient postérieurs à l'avènement des Lagides, et aux relations plus actives qui par suite s'établirent entre l'Égypte et la Grèce. Dans le temple de Phlionte, l'image d'Isis ne pouvait être contemplée que par les prêtres. A Tithorée, en Phocide, deux fêtes populaires étaient célébrées annuellement en son honneur, l'une au printemps, l'autre à l'automne, mais il n'était permis de pénétrer dans l'intérieur du temple qu'à ceux qui en avaient reçu l'invitation de la Déesse elle-même, par la voie des songes. Les postulants devaient exprimer leur désir aux prêtres, qui se chargeaient d'examiner si l'autorisation venait bien réellement d'Isis, après quoi il fallait encore, pour être admis dans le sanctuaire de la Déesse, être initié suivant les rites et prendre rang parmi ses serviteurs d'élection. Si, en effet, ceux qui témoignaient leur dévotion à Isis par des prières et des sacrifices, étaient en très grand nombre, il existait au milieu d'eux- une communauté plus intime d'affiliés, voués exclusivement à son culte et se rattachant à elle par un lien plus

¹ Pausanias, X, c. 38, § 7.

² Pausanias, IX, c. 25, § 5 et suiv.

³ Pausanias, IV, c. 1, § 7.

⁴ Voy. Sauppe, *Mysterieninsch.*, p. 222 et 259.

⁵ D'après Jamblique (*Vita Pythagoræ*, I, c. 28), Pythagore se fit initié aussi à Imbros.

⁶ A Mégare (I, c. 41, § 3), à Corinthe (II, c. 4, § 6), à Phlionte (II, c. 13, § 7), près de Trézène (II, c. 32, § 6), à Méthane (II, c. 34, § 1), à Hermione (II, c. 34, § 10), à Bœæ, en Laconie (III, c. 32, § 13), à Messène (IV, c. 32, § 6), à Bura, en Achaïe (VII, c. 25, § 9), à Tithorée, en Phocide (X, c. 32, § 7). Une inscription d'Orchomène, en Béotie, publiée par Conze et Michaelis (*Rapporto d'un viaggio*, etc., p. 81) signale un prêtre de Sérapis, d'Isis et d'Anubis. Sur la manière dont s'est propagé en Grèce le culte d'Isis et de Sérapis, voy. Preller, dans les *Berichte der Sæchs. Gesells. der Wissenssch.*, 1854, p. 196. Une inscription datant de la quatrième année de la CXI^e olymp. et insérée dans l'*Hermès*, t. V, p. 351, montre que les métèques égyptiens possédaient déjà un *ἱερόν* d'Isis à Athènes.

étroit, d'où leur venait le nom d'ἱσιακοῖα¹. L'admission parmi les *religiosi*, comme les appelle Apulée², était précédée d'un bain ; le prêtre consécrateur, escorté d'un certain nombre d'adeptes, lavait lui-même le néophyte, en invoquant les dieux, puis on retournait au temple et le prêtre donnait lecture des passages des livres saints où étaient formulées les prescriptions relatives aux épreuves préparatoires. Pendant dix jours on devait s'abstenir de nourriture animale et de vin. A la fin de la dernière journée, le prêtre conduisait dans la partie la plus reculée du sanctuaire le postulant, qui voyait alors et entendait ce qu'il n'était permis qu'aux seuls initiés de voir et d'entendre. Aussi l'écrivain chez qui nous puisons les détails qui suivent et qui avait reçu lui-même l'initiation dans le temple d'Isis, à Corinthe, n'a-t-il dit que ce qu'il a cru pouvoir révéler sans encourir de blâme, et nous laisse-t-il exprès incertains de ce que nous devons admettre ou rejeter dans son récit : Écoute, dit-il, et crois ce qui est vrai : J'ai approché du royaume de la mort ; j'ai foulé le seuil de Perséphone, et j'ai traversé tous les éléments, pour revenir sur mes pas. Une fois de retour, j'ai vu le soleil briller en pleine nuit de tout son éclat ; je me suis trouvé face à face avec les dieux du ciel et ceux des enfers et je les ai adorés sans que rien nous séparât. Les paroles que je prononce et que tu entends, il ne t'est pas donné de les comprendre ; je passe maintenant aux choses que je puis, sans pécher, faire connaître même aux profanes. Ce qui suit a trait à des détails matériels d'un intérêt médiocre : Les cérémonies achevées, je m'avançai couvert de douce robes sacerdotales (*stolæ*), et l'on me fit gravir une estrade dressée devant la statue de la déesse. Sur mon vêtement de lin étaient peintes des fleurs ; de mes épaules descendait derrière moi jusqu'aux talons une chlamyde précieuse, sur laquelle étaient figurés des animaux de diverses couleurs, dragons de l'Inde et griffons hyperboréens les prêtres donnent à ce vêtement le nom d'*olympioca stola*. Je portais de la main droite une torche enflammée ; ma tête était couronnée de palmes qui rayonnaient tout autour. Un rideau tomba subitement et je me trouvai exposé aux regards de la foule assemblée. Je fêtai ensuite mon initiation par un banquet, et le troisième jour les mêmes cérémonies se renouvelèrent, terminées également par un repas religieux. » Si à la suite de ce récit d'Apulée, on se demande en quoi consistaient proprement les mystères d'Isis, on doit reconnaître qu'au fond ils ressemblaient beaucoup à ceux d'Éléusis. Toute la différence consiste en ce qu'aux noms de Déméter, de Perséphone et de Iakchos sont substitués ceux d'Isis, d'Osiris et d'autres divinités égyptiennes, soit que ces divinités aient été identifiées d'une manière plus ou moins complète avec les grecques, soit que l'on ait reconnu en elles une expression plus vraie et plus caractéristique des idées que personnifiaient les unes et les autres. Isis surtout était pour ses adorateurs la déesse qui embrasse toutes choses, à laquelle sont soumis le ciel, la terre et les enfers, qui commande à la vie et à la mort ; d'elle dépendent les destinées humaines ; c'est elle qui récompense et punit les hommes selon leurs mérites. Ceux qui s'étaient voués à son service et s'étaient fait admettre dans la société secrète de ses Mystai, étaient tenus d'observer pour leur vêtement et pour leur régime des règles ascétiques. L'affiliation, telle qu'elle vient d'être décrite, ne pouvait évidemment être octroyée à un grand nombre. Ceux-là seuls y pouvaient prétendre, que la Déesse avait choisis, en envoyant un songe aux néophytes et aux prêtres ; il

¹ Plutarque, *de Iside et Osiride*, c. 3.

² *Métamorphoses*, XI, c. 16 ; d'après ce passage, les *religiosi* sont, par opposition avec les *profani*, ceux *qui venerandis penetratibus pridem fuerant initiati*. Le récit suivant est également extrait d'Apulée.

fallait en outre avoir les moyens de subvenir aux frais de la cérémonie, qui étaient assez considérables pour entrer en ligne de compte. Aussi les initiés étaient-ils admis non par centaines comme dans les Éleusines, mais isolément, comme cela se passait pour les Orphéotélestes, dont il a été parlé plus haut. Il y avait cependant cette différence que, dans les mystères des Orphéotélestes, les dépenses étaient mises à la portée des classes inférieures, auxquelles il s'adressaient de préférence. Les Mystères orphiques avaient eux-mêmes, dans le principe, un caractère plus exclusif et plus élevé et n'étaient tombés que peu à peu dans l'état d'abjection où nous les avons vus. Même dans le culte d'Isis, il y avait, à côté des affiliations auxquelles ne pouvaient aspirer qu'un petit nombre d'élus, des cérémonies accommodées à toutes les fortunes. Les prêtres faisaient des tournées comme les Orphéotélestes et les Métragyrtes, et offraient à prix réduit les consécration, les purifications et ce qui s'ensuit, à savoir les bénédictions et les indulgences. D'un ordre plus élevé, les mystères d'Isis, auxquels se rattachaient ceux d'Osiris et de Sérapis¹, étaient recherchés aussi par des hommes d'un esprit cultivé qui, ne trouvant pas dans les cultes traditionnels, dépouillés peu à peu de leur sens profond par la poésie et l'art anthropomorphiques, la satisfaction de leurs aspirations religieuses, cherchaient des formes plus intellectuelles et des images plus propres à représenter l'essence divine dans son unité et sa diversité². Les mystères étaient la dernière ressource du paganisme aux abois, le dernier refuge où il pût tenter de se défendre contre le christianisme triomphant.

¹ Apulée, *Métam.*, XI, c. 26 et 27. Le fait d'avoir fait venir de Thespies un prêtre de Mithra, prouve que le culte de cette divinité avait aussi trouvé accès en Grèce. Sur la façon dont il se répandit dans d'autres parties de l'empire romain, voy. Preller, *Röm. Mythol.*, p. 759.

² Outre les mystères que nous avons mentionnés, il y en avait d'autres moins célèbres, dont le nombre ne fit qu'augmenter avec le temps. Apulée (*Apol. s. de Magia*, c. 55) se vante de s'être fait initié à la plupart des cultes secrets de la Grèce : *Sacrorum pleraque initia in Græcia participavi*, et presque aussitôt après : *Multi juga sacra et plurimos ritus et varias ceremonias studio veri et officio erga deos didici*. Une inscription de Lemnos, publiée par Conze (*Rapporto*, etc., p. 96) prouve qu'il existait des mystères d'Hermès, et Varron, cité par Nonius (p. 409, éd. Jos. Mercier) mentionne des mystagogues de Zeus, à Olympie, et de Minerve à Athènes. Dès le temps de Théophraste (*Charakt.*, c. 25), le fait de n'être initié à aucun mystère était un indice de sentiments irréguliers.

CHAPITRE SEIZIÈME. — SACERDOCE ET FONCTIONS RELATIVES AU CULTE.

D'après les caractères que nous avons attribués à la religion grecque, on ne peut s'attendre à trouver un clergé régulièrement constitué, dépositaire exclusif d'un corps de doctrine touchant les dieux et les choses divines, et intermédiaire officiel entre les dieux et les hommes. Étant données les conditions de l'anthropomorphisme et les bonnes dispositions des dieux pour la race humaine, les Grecs ne pouvaient guère croire à la nécessité de cette entremise. Dès le principe, leur religion ne semblait pas de nature à être enfermée dans les limites déterminées d'un système théologique. Les traditions et les préceptes sacrés qui auraient pu en effet composer un ensemble doctrinal avaient toujours été confondus dans le patrimoine commun des choses dont l'intelligence et la jouissance semblaient accessibles à tout le monde ; les idées que la foule se faisait de ses dieux lui venaient des poètes, qui n'étaient ni prêtres, ni soumis à l'autorité sacerdotale. Les devins et les interprètes qui, en certains cas, révélaient aux hommes la pensée des dieux, étaient également étrangers au sacerdoce ; enfin il n'était nullement nécessaire que les purifications et les expiations religieuses fussent accomplies par des prêtres ni dans les premiers temps, où ces cérémonies étaient fort simples, ni plus tard, lorsqu'elles devinrent plus compliquées. Chaque père de famille pouvait sacrifier sur l'autel domestique, sans l'assistance d'un prêtre, et ce que le père faisait pour lui et pour les siens, les Rois d'abord, plus tard les magistrats suprêmes le faisaient au nom de l'État, sans être marqués pour cela du caractère sacerdotal. Aristote distingue entre les sacrifices accomplis par les magistrats, en vertu des fonctions qui leur étaient dévolues et les sacrifices hiératiques, réservés aux prêtres¹.

Quelles étaient en réalité les attributions et la condition des prêtres ? Ils avaient, comme nous l'avons vu pour les temps homériques², la garde d'un lieu consacré, temple ou téménos, et devaient vaquer aux cérémonies du culte, dans le domaine qui leur était assigné. Quiconque voulait accomplir quelque office religieux dans le sanctuaire auquel ils présidaient, né pouvait certainement se passer de leur coopération³ ; partout ailleurs elle n'était pas nécessaire, ce qui ne veut pas dire que, même au dehors, leur assistance ne fût pas quelquefois réclamée⁴. Les prêtres se distinguent des magistrats investis de fonctions sacrées, en ce que le service divin, dans le sanctuaire auxquels ils sont préposés, est leur unique affaire, tandis que pour les autres les sacrifices qu'ils doivent offrir à telle ou telle divinité ne sont qu'un des devoirs de leur charge. Il était possible sans doute que des prêtres eussent d'autres fonctions à remplir en dehors de leur ministère, et il n'existait, dans ce cas, aucun rapport entre ces fonctions et leur caractère sacerdotal.

¹ Aristote, *Politique*, VI, c. 5, § 11.

² Voy. Nægelsbach, *Homer. Theol.*, p. 198 et suiv.

³ Voy. le passage de l'*Iliade* (VI, v. 298 et suiv.), où les femmes troyennes, pour offrir un péplos à Athéna, s'adressent à la prêtresse Théano, qui leur ouvre les portes du temple, dépose le voile sur les genoux de la déesse et invoque la fille de Zeus.

⁴ Platon, *Cratyle*, p. 396 E. D'après le plan idéal de Platon (*Lois*, X, c. 15, p. 909), les cérémonies religieuses ne peuvent s'accomplir que sous la direction des prêtres et dans les sanctuaires de l'État. Les offices privés, tels qu'en réalité il y en avait partout, en dehors de l'intervention des prêtres publiquement reconnus, étaient donc supprimés par Platon, en raison de leur caractère souvent fort répréhensible ; voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. III, p. 428.

Nous ne saurions fixer historiquement la date à laquelle remonte la création d'un clergé, dans les conditions que nous venons de dire ; mais il n'est pas douteux qu'elle ne concorde avec la fondation des temples ou des sanctuaires. Ou bien un fidèle adorateur du dieu avait établi un de ces sanctuaires, et alors il était tout naturel qu'il en devînt le prêtre et fût préposé au culte dont il avait eu l'initiative ; ou bien ce sanctuaire était l'œuvre d'une communauté, qui choisissait dans son sein celui qu'elle jugeait le plus propre aux fonctions du sacerdoce. Souvent aussi, une chapelle qu'un particulier avait inaugurée en vue d'un culte privé, uniquement pour lui et pour les siens, gagnait de la considération aux yeux de la communauté à laquelle appartenait le fondateur, et était élevée à la dignité de sanctuaire public. Il était de règle, dans ce cas, que le sanctuaire restât aux mains de l'ancien possesseur. Enfin il pouvait se faire qu'un culte institué privément sur un simple autel domestique se répandit au dehors, pour une raison ou pour une autre, qu'un sanctuaire fût construit par les soins de la communauté, et que le sacerdoce en fût transféré à celui qui en avait eu l'idée première.

Avant d'examiner d'une manière plus approfondie ce qu'était vraiment le sacerdoce, il convient de donner quelques détails sur les fonctionnaires qui, sans être prêtres à proprement parler, avaient part cependant au ministère sacré, offraient aux dieux des sacrifices officiels, avaient la surintendance du culte public, administraient les revenus du temple, donnaient leurs soins aux intérêts temporels qui ne laissent pas d'être considérables, et y trouvaient eux-mêmes une source abondante de bénéfices. Nous avons déjà fait voir que très vraisemblablement le monnayage avait été, au début, un monopole des temples, et que le trésor public n'avait pris que plus tard cette fabrication à son compte. Il saute aux yeux que le métier devait être lucratif et ajouter notablement aux richesses des sanctuaires, qui d'ailleurs, suivant la considération dont ils jouissaient, recevaient des offrandes plus que suffisantes pour subvenir à leurs besoins ; de là l'origine des trésors sacrés. On peut dire avec Curtius¹ que les dieux furent en Grèce les premiers capitalistes, et que les trésors des temples devancèrent les trésors publics. Nous avons fait remarquer aussi, dans le premier tome de cet ouvrage, que les États et les particuliers déposaient souvent dans les temples des sommes d'argent qui servaient à faire l'agio, ce qui a permis de comparer ces établissements religieux à de véritables banques². Lorsque, au commencement de la guerre du Péloponnèse, les alliés de Sparte se consultèrent sur les moyens de se procurer des ressources, les Corinthiens signalèrent les trésors de Delphes et d'Olympie, comme une mine où l'on pouvait puiser³. Les Athéniens firent souvent aussi des emprunts à leurs temples ; il va sans dire que ce n'était pas sans en payer les intérêts. Nous trouvons chez les Athéniens des trésoriers des finances sacrées (ταμίαι). Des fonctionnaires de même ordre existaient assurément ailleurs, bien que sous des titres différents, qui d'ailleurs rappellent tous, de plus ou moins près, le caractère sacré des fonds qu'ils maniaient, et le penchant qu'ont toujours eu les gens d'église à thésauriser.

Parmi les fonctionnaires qui, sans être prêtres, tenaient de près au sacerdoce, mentionnons d'abord les Rois, titre que conservèrent dans beaucoup de contrées, après l'abolition de la monarchie, les magistrats héritiers de l'autorité religieuse

¹ Voy. *Monatsber. der Akad. der Wissensch.*, 1869, p. 466.

² Voy. Curtius, *Griech. Gramm.*, t. I, p. 471, 3e édit.

³ Thucydide, I, c. 121.

dévolue autrefois aux souverains. Les Rois se distinguaient de leurs homonymes, en ce que cet attribut de la puissance suprême était le seul qu'ils possédassent, et des prêtres, en ce qu'ils n'étaient pas attachés exclusivement au culte et au sanctuaire de tel ou tel dieu, qu'ils offraient des sacrifices publics, tantôt à l'un, tantôt à l'autre, et exerçaient une surveillance générale sur la religion officielle de l'État, d'où résultait pour eux un droit de juridiction, dans toutes les affaires litigieuses, relatives au culte. Nous trouvons trace de ces Rois en beaucoup de pays, et jusque dans les temps relativement rapprochés ; mais ce titre appartient parfois aussi à des personnages chargés uniquement d'un sacrifice public déterminé¹. Tantôt la dignité de Rois était conférée à des descendants de l'antique race royale, dans l'ordre de succession ; tantôt le choix ou le hasard en décidaient. Il en était ainsi par exemple chez les Athéniens. On a supposé trop légèrement que le choix ou le sort ne pouvaient prononcer qu'entre les membres de familles privilégiées² ; il va de soi cependant que cet emploi était exercé nécessairement par des personnages remplissant certaines conditions. Outre celles auxquelles, étaient soumises d'une manière générale toutes les magistratures et toutes les fonctions ecclésiastiques, l'Archonte-roi devait être initié aux mystères d'Eleusis, sans quoi il eut été incapable de présider, comme il était tenu de le faire, aux fêtes de Déméter et de Perséphone et de prononcer sur les questions juridiques que pouvait soulever la célébration de ces cérémonies. Parmi les fêtes publiques, il avait surtout dans ses attributions les Lénéennes et les Anthestéries ; il devait aussi surveiller les luttes gymniques et choisir les Gymnasiarques et les Arrhéphores ; enfin il présidait à un certain nombre de sacrifices établis par la tradition, sur lesquels les détails nous manquent³. Sa femme, qui portait le titre de βασιλίσσα ou βασίλινα avait aussi à remplir des fonctions secrètes d'un haut caractère religieux, et comme il fallait pour cela que rien n'altérât sa pureté et l'honorabilité de sa vie, la dignité de Roi ne pouvait être conférée à un homme dont la femme ne donnait pas toutes les garanties nécessaires. Les deux collègues les plus étroitement associés à l'Archonte-roi, le premier Archonte et le Polémarque avaient aussi des attributions religieuses. Le premier était chargé de diriger, avec l'aide de quelques Épimélètes, les grandes Dionysiaques et les Thargélies ; au second étaient dévolus les sacrifices publics célébrés sur les autels d'Artémis Agrotera et d'Enyalios, les honneurs funèbres rendus à la mémoire d'Harmodius et les fêtes annuelles dans lesquelles était prononcé l'éloge des guerriers morts en combattant. Il était naturel que les Prytanés, dans les pays où ils exerçaient la première magistrature, à la place des Rois, eussent hérité aussi des fonctions religieuses attachées à la royauté ; le fait est d'ailleurs attesté expressément⁴ ; mais là même où ils n'étaient pas les magistrats suprêmes et formaient simplement un collège consultatif, ou un comité du Sénat, comme à Athènes, ils étaient préposés à certains sacrifices publics. On sait qu'il existait d'ordinaire, dans chaque État, un Prytanée, considéré comme le foyer sacré et possédant un autel d'Hestia ; on peut en conclure que les sacrifices qui s'y accomplissaient étaient présidés non par des prêtres, mais par des fonctionnaires, qu'ils s'appelassent prytanés ou de tout autre nom. Les titres de Hiéromnémon, de Théoros, de Stéphanéphoros éveillent aussi l'idée d'attributions religieuses ; nous

¹ Il en était ainsi à Priène d'après Strabon, VIII, p. 384, où un jeune homme est nommé Roi pour les fêtes des Panionies.

² Voy. Kreuser, *der Hellenen Priesterstaat*, p. 114.

³ Pollux, VIII, c. 90 ; Zonaras, *Lexicon gr.*, p. 841, 3 ; voy. aussi le Schol. d'Aristophane, *Acharniens*, p. 1224.

⁴ Aristote, *Politique*, VI, c. 5, § 11.

ne pouvons toutefois, faute de renseignements, distinguer ceux pour qui ces fonctions n'étaient qu'un accessoire de leur charge, et ceux qui réellement étaient prêtres. De même que, à Sparte, un double sacerdoce était compris dans l'exercice de la puissance royale, que l'un des souverains était prêtre de Zeus Ouranios, l'autre de Zeus Lakedæmon, de même, dans d'autres pays, à la magistrature suprême était associée la pratique du culte rendu au dieu que l'on considérait comme le patron de l'État. Ainsi, à Mégare, les Hiéromnémons étaient prêtres de Poseidon¹. A Tarse, les Stéphanéphores étaient prêtres d'Héraklès, et possédaient une autorité à l'aide de laquelle l'un d'eux put s'emparer de la tyrannie².

On trouve encore d'autres titres indiquant des attributions sacrées, sans que l'on puisse toujours reconnaître sûrement si ceux qui les portaient étaient en réalité revêtus d'un caractère sacerdotal, ou si seulement ils exerçaient à côté ou au-dessous des prêtres, des fonctions qui leur permettaient de s'immiscer aux choses religieuses. A Agrigente, à Ségeste, à Mélite, les documents publics sont datés de l'entrée en charge des Hiérothytes³. Les éponymes étaient nécessairement des personnages considérables ; peut-être étaient-ils des prêtres. Ailleurs on signale un collège de Hiérothytes, ayant à sa tête un Archiérothyte. L'édifice où ils se réunissaient est appelé Hiérothysion ou Hiérothytéion ; ils y prenaient leur repas aux frais publics, et les citoyens qui avaient mérité cette faveur y étaient également nourris, de même que dans le Prytaneion d'Athènes⁴. Enfin, des Hiérothytes sont présentés comme les subordonnés des prêtres : A Messène, le prêtre de Cresphonte avait pour assistants deux Hiérothytes⁵, et à Phigalie, la prêtresse de Déméter en avait trois ; le plus jeune l'aidait, dans les sacrifices qui consistaient simplement en toisons et en fruits arrosés d'huile⁶. La qualification de Hiérapolos n'est pas mieux définie ; elle désigne tantôt un prêtre, tantôt un fonctionnaire chargé du temporel⁷. Dans les petits temples, où les ressources manquaient, tout ce qui se rattache au culte, la conservation des bâtiments et du matériel, le maniement des fonds, étaient exclusivement confiés aux prêtres⁸ ; mais dans les sanctuaires plus en renom, qui avaient des possessions étendues et des revenus considérables, il fallait adjoindre aux prêtres des fonctionnaires spéciaux. Les anciens textes et surtout les inscriptions nous apprennent du moins les titres de plusieurs de ces auxiliaires, s'ils nous laissent ignorants du reste. Nous y voyons mentionnés les Hiéropoulos, espèces d'intendants, dont la surveillance portait sur les bâtiments, sur les ex-voto et sur les deniers du temple⁹ ; les Hiérophylaxes chargés aussi du soin des bâtiments¹⁰ ; les Hiéronomes, dont nous ne savons qu'une chose, c'est qu'ils n'étaient pas prêtres, et qu'ils donnaient leur concours aux prêtres, pour l'accomplissement de certaines cérémonies¹¹. Les Hiéropoioi n'avaient pas

¹ Plutarque, *Quæst. Sympos.*, VIII, c. 8, § 4.

² Athénée, V, c. 54, p. 215.

³ *Corpus Inscript. græc.*, n° 5491, 5546 et 5752.

⁴ Voy. Vischer, *epigr. u. archæol. Beitr.*, p. 18.

⁵ *Corpus Inscr. græc.*, n° 1297.

⁶ Pausanias, VIII, c. 42, § 12.

⁷ Voy. Ross, *Inscript.*, n. 91 et 169 ; Keil, dans les *N. Jahrb. f. Philol. u. Pædag.*, t. XL, p. 287 ; Ussing, *Inscript.*, p. 48.

⁸ Aristote, *Politique*, VI, c. 5, § 11.

⁹ *Corpus Inscr. græc.*, n° 1570. Dans l'inscription publiée par Rangabé (*Antiq. hellen.*, t. II, n° 454), il faut lire *ἱερόφυλων*, au lieu de *ἱερόπολων*. Voy. l'*Hermès*, t. I, p. 145.

¹⁰ *Corpus Inscr. græc.*, n° 5545 ; voy. aussi Ross, *Inscr.*, t. III, p. 27.

¹¹ *Corpus Inscr. gr.*, n° 3595 et 3597.

seulement à s'occuper, comme leur nom l'indique, des sacrifices et des repas qui en étaient partie intégrante, ils faisaient aussi office d'économés, et avaient en garde l'argent et les objets précieux¹. Il ne faut pas croire cependant que le même titre suppose toujours les mêmes fonctions. Chaque temple, dans Athènes, avait bien des Hiéropoioi, distincts des prêtres et auxquels s'appliquent les indications que nous venons de donner² ; mais il existait aussi un collège de dix Hiéropoioi tirés annuellement au sort et préposés aux sacrifices extraordinaires, tels que ceux que pouvaient ordonner les oracles, ainsi qu'aux fêtes religieuses qui revenaient tous les cinq ans et dont l'État faisait les frais³. Enfin trois ou peut-être encore dix Hiéropoioi, choisis vraisemblablement chaque année par l'Aréopage, étaient attachés au culte des Euménides, pour sacrifier à ces déesses au nom de l'État⁴, ou du moins pour préparer les sacrifices qui devaient être accomplis par des prêtres de la race des Hésychides⁵. Ailleurs on signale des fonctionnaires renouvelés tous les mois (ἐπιήνιοι), comme formant une classe distincte de Hiéropoioi, qui devaient aussi donner leurs soins à certains sacrifices publics⁶.

A la catégorie des fonctionnaires qui, sans être prêtres, avaient place dans les sanctuaires comme auxiliaires ou subordonnés des prêtres, et les assistaient dans les cérémonies du culte, appartiennent encore les Néocores ou Zacores ; il n'en existait pas dans les petits temples, mais les grands en possédaient plusieurs, dont le chef était plus spécialement appelé de ce nom, les autres ne portant d'ordinaire que le titre de ὑποζάκοροι⁷. On peut juger d'après leur nom que les Néocores ou Zacores veillaient à la décoration et à la propreté des temples. Dans leurs attributions rentrait naturellement aussi la garde des objets précieux et des reliques⁸. Ils paraissent avoir été, en général, les personnages les plus importants parmi ceux qui composaient l'entourage des prêtres. En Asie, surtout dans les temps postérieurs, la dignité de Néocore attaché à un temple en renom était une distinction dont les hommes les plus considérables se sentaient honorés. On vit même, sous les empereurs, des villes tout entières s'intituler les Néocores des temples élevés à la divinité des Césars⁹. Dans les sanctuaires modestes, les fonctions des Néocores étaient remplies par les prêtres, ce qui explique que ces auxiliaires soient parfois désignés sous le nom de ἱερεῖς.

Dans la même classe doivent être rangés encore les Parasites, dont on trouve la trace en différents lieux. Commensaux des prêtres, ainsi que leur nom l'indique ; ils vivaient comme eux de l'autel. Leurs fonctions consistaient surtout à prendre livraison des grains que devaient fournir les fermiers ou qui provenaient de

¹ *Corpus Inscr. gr.*, n° 2266, v. 16 et 17, et n° 2953 b ; cf. Athénée, IV, c. 14, p. 137. Il est fait mention à Phigalie, en Arcadie (*ibid.*, c. 31, p. 138), d'un σίταρχος, qui, dans certains banquets solennels, avait à fournir une part du menu. Ailleurs, on rencontre des πανηγυριάρχαι, des εὐποσιάρχαι, des συμποσιάρχαι ; voy. Keil, dans le *Philologus*, t. XVI, p. 25, n. 18.

² *Corpus Inscr. gr.*, n° 76, 19.

³ Photius, s. v. ; *Etymolog. Magn.*, p. 469 ; *Lex. Seguer.*, p. 265 ; voy. aussi Boeckh, *Staatshaush.*, t. II, p. 9.

⁴ Voy. Boeckh, *ibid.*, t. I, p. 302. Le fait de leur nomination par l'Aréopage ne repose, à vrai dire, que sur l'autorité douteuse d'Ulpien, dans ses notes sur Démosthène (*Disc. c. Midias*, p. 552, 115). Le nombre dit est donné, d'après Dinarque, par l'*Etymol. magn.*, p. 469, 14.

⁵ Voy. le Schol. de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 489).

⁶ Voy. Hesychius, s. v.

⁷ Hérodote, VI, c. 134.

⁸ C'est ainsi que doit être expliqué un passage d'Euripide (*Ion*, v. 54 et 55).

⁹ Voy. Krause, dans la *Real-Encycl.* de Pauly, t. V, p. 534. Voy. aussi Preller, *Rœm. Mythol.*, p. 795.

quelque autre part ; mais ils en avaient certainement d'autres, dont le détail nous échappe¹. En Attique, autant que nous pouvons savoir, quelques temples situés dans les dômes avaient seuls des Parasites ; il n'en existait pas dans la capitale. Ceux du bourg d'Acharnæ appartenaient au temple d'Apollon et étaient chargés d'y accomplir certains sacrifices, naturellement avec le concours des prêtres ; mais il est surtout question de Parasites dans le dême de Diomée, où ils étaient attachés au culte d'Héraklès et au temple appelé le Kynosarge ; ils se recrutaient au choix parmi les demi-citoyens ou leurs enfants, et offraient, toujours avec l'assistance du clergé, des sacrifices mensuels. Lorsqu'un banquet devait y être joint, comme c'était le cas dans plusieurs fêtes, l'organisation en appartenait aux Parasites ; ils étaient choisis dans les dêmes auxquels appartenaient les temples. Les obligations qui leur étaient imposées étant dispendieuses, on cherchait autant que possible à s'y dérober ; des dispositions législatives eurent même pour objet de vaincre cette résistance ; la contrainte cependant ne pouvait être exercée plus d'une fois.

Faisaient encore partie des fonctionnaires sacrés les hérauts (κῆρυκες ou ἱεροκῆρυκες)² qui, à la veille des fêtes, proclamaient la suspension des hostilités, ordonnaient le recueillement durant les offices religieux, et énonçaient les formules que devaient répéter les assistants. Ils avaient eu jadis d'autres attributions, et même plus récemment, dans les pays où le personnel des temples était trop peu nombreux³, ils s'employaient à immoler les animaux, à les dépouiller, à les dépecer, à entretenir le feu, soins dont s'acquittaient ailleurs des employés spéciaux. Ainsi nous savons que, chez les Athéniens, pendant les Bouphonies ou Diipolies, l'autel de Zens Polieus était desservi par les membres de familles dans lesquelles ces fonctions étaient héréditaires. L'un d'eux, ou plusieurs d'entre eux, menaient la victime à l'autel, un autre l'abattait, d'autres encore l'égorgeaient et la découpaient. Nous devons citer aussi parmi les auxiliaires, les οἰνοχόοι ou échansons, à la tête desquels était l'ἀρχιοινοχόος ; les ἐπιθυμιάτορες, chargés des reliques, notamment dans les processions ; les Licnophores, les Trapézophores, les Canéphores, les Kernophores, qui portaient le van mystique, la table du sacrifice, les corbeilles et les vases. Les πυρφόροι, tels que ceux à qui l'on confiait le feu qui devait toujours précéder les armées spartiates en campagne, n'étaient pas non plus des prêtres, au vrai sens du mot, et appartenaient à la classe des ministres subalternes. Venaient enfin les chanteurs et les chanteuses, les joueurs de flûte ou de trompette, tous les musiciens et les figurants dont les dénominations ne sauraient être clairement expliquées⁴. Beaucoup de ces auxiliaires n'étaient pas affectés à poste fixe au service de tel ou tel temple ; ils étaient choisis dans la commune pour un temps déterminé. Il en était ainsi en particulier pour les Arrhéphores, suivantes

¹ Pollux, VI, 35 ; Athénée, VI, c. 27, p. 235. Voy. aussi Meier, dans la *Hall. Encyklop. der Nissensch. u. Künste*, t. III, 11, p. 418 et suiv.

² On peut s'en référer à la loi citée par Plutarque (*Solon*, c. 24), qui a été mal comprise ; voy. cependant R. Schœll, dans *l'Hermès*, t. VI, p. 24. D'un passage de l'auteur comique Diodore, rapporté par Athénée (VI, c. 36, v. 30), il ressort que ces fonctions n'étaient données qu'à des gens riches et de bonne réputation.

³ Athénée, XIV, c. 79, p. 660.

⁴ On peut en voir la liste dans Hermann, *Gættesdienstl. Alterth.*, § 36. On a récemment découvert des inscriptions relatives aux places d'honneur dans le théâtre d'Athènes, sous le règne des Empereurs, qui nous fournissent encore un φαίδυντής (sic) Διός Ὀλύμπιου ἐν ἄσπει, un φαίδυντής Διός ἐκ Πεισῆς, un φαίδυντής τοῖν θεοῖν (*Philistor.*, t. II, p. 238). Enfin Harpocrate (s. v. τραπέζοφόρος) mentionne les κοσμῶ d'Athènes qui, avec le Trapézophore, devaient assister la prêtresse dans différentes cérémonies.

d'Athéna Polias à Athènes, pour les Praxiergides, les Plyntrides ou Loutrides et autres encore, sur lesquelles nous reviendrons dans le chapitre suivant. Tout ce personnel était pris parmi les Hiérodoules. A la domesticité du Dieu appartenait aussi le Xyleus, chargé de fournir le bois nécessaire aux sacrifices, dans le temple d'Olympie¹. Chez Euripide, Ion est présenté comme un hiérodoule du temple où il remplit les fonctions de Néocore, et des témoignages formels établissent qu'en effet les Néocores étaient tirés le plus souvent de la classe des Hiérodoules². Telle paraît avoir été également, sur différents points, la condition des ouvriers qui travaillaient pour le temple³. Enfin les familles et les corporations d'architectes et de sculpteurs, qui mettaient surtout leur art au service de la religion, paraissent avoir été en relation étroite avec les sanctuaires et le clergé, quoi qu'ils ne fussent pas à proprement parler les serviteurs du temple ; il serait moins exact encore de les considérer comme personnes sacerdotales.

Ne doivent être considérés comme prêtres proprement dits et mis à part de tous les fonctionnaires religieux, que ceux qui avaient le devoir et le droit d'accomplir eux-mêmes, dans le sanctuaire de la divinité à laquelle ils étaient attachés, les sacrifices et les cérémonies obligatoires, suivant les rites consacrés et aux époques réglementaires. Si quelque autre venait sacrifier dans le même sanctuaire, ils avaient le devoir de lui prêter leur concours, de le renseigner sur ce qu'il convenait de faire, d'immoler les victimes, de choisir la part du dieu et de la placer sur l'autel, de prononcer les prières accoutumées, en un mot d'agir comme intermédiaires entre celui qui offre le sacrifice et la divinité qui le reçoit, entremise pour laquelle une part des offrandes leur était due, sans compter d'autres émoluments. Le mot de *ιερεύς* ne désigne à la vérité le prêtre que comme l'opérateur chargé des sacrifices et des cérémonies religieuses ; il n'y a donc pas lieu de s'étonner si très souvent ce mot est appliqué indifféremment à des fonctionnaires chargés de ces opérations ou même à des individus qui se sont donné cette mission de leur autorité privée. Ainsi Ninus, préposée aux Sabazies, qui n'étaient nullement admises dans le culte d'État, ne portait pas moins le titre de *ἱέρεια*⁴, et les Métragyrtes, qui parcouraient le pays en mendiant, sont appelés aussi les *ιερείς* de Cybèle⁵. Il n'est pas plus surprenant de voir qualifiées de *ἱερωσύνη* des pratiques qui, bien qu'intéressant le culte, n'étaient cependant qu'une partie accessoire et secondaire du service divin⁶. Nous croyons néanmoins devoir réserver le nom de prêtres pour ceux qui répondent à la définition ci-dessus, tout en reconnaissant qu'il se prêtait à

¹ Pausanias, V, c. 13, § 3.

² Jul. Firmicus, *Astron.*, VIII, c. 21.

³ Par exemple les *ἱεροὶ τεχνῖται*, cités dans une inscription de Pergame (*Corpus Inscript. græc.*, n° 3545).

⁴ Voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. III, p. 430.

⁵ Apulée, *Métamorphoses*, IX, c. 1 et 8 ; cf. Lucien, *de dea Syria*, c. 42.

⁶ Comme par exemple, dans Harpocraton (s. v. *τραπεζοφόρος*), les attributions des *κοσμῶν* et du *τραπεζοφόρος*. Le *ιερεύς* dont parle Hérodote (VI, c. 81), qui était attaché à Héraïon situé près d'Argos, ne pouvait être aussi qu'un Néocore, puisqu'on sait que la déesse avait une prêtresse. Les *κῆρυκες* d'Eleusis, compris parmi les *ιερείς* par Démosthène (c. *Ctésiphon*, c. 18), ne doivent non plus être considérés comme tels que dans le sens le plus général de ce mot. Chez Euripide (Hécube, v. 222), Néoptolème est appelé *ιερεύς*, parce qu'il est chargé d'immoler Polyxène, et Agamemnon est qualifié de même, à cause du sacrifice d'Iphigénie (*Iphigénie à Tauris*, v. 360). Lorsque le même poète applique à *Θανάτος*, les expressions *ιερεύς θανόντων* (*Alceste*, v. 25), cela veut dire simplement que la mort, en tuant les vivants, accomplit un sacrifice. Enfin, dans Appien (*de Bellis civil.*, II, c. 70) tous les Athéniens sont présentés indistinctement comme des *ιερείς τῶν θεομορφῶν*.

beaucoup d'acceptions différentes, sur lesquelles nous aurons bientôt l'occasion de revenir. En fait de titres sacerdotaux, autres que ceux de Stephanéphoros, de Hiéromnémon, de Hiérapolos, dont il a été question plus haut, nous devons signaler les suivants : Le prêtre d'Apollon Isménien, à Thèbes, devait à la couronne de laurier qu'il portait comme insigne le nom de Daphnéphoros¹ ; la prêtresse d'Aphrodite, à Sicyone, était appelée Loutrophoros, en raison d'une des attributions de sa charge² ; de même, certaines cérémonies liturgiques avaient valu à la prêtresse d'Athéna, à Soloi, en Cilicie, le titre de ὑπεκκαύστρια³. Un prêtre d'Aphrodite, à Cypre, était qualifié d'ἀγῆτωρ, parce que, dans les processions solennelles, il précédait les victimes qui devaient être offertes en sacrifice⁴. Les prêtresses de Perséphone paraissent avoir porté en différentes localités le nom de Thysiades, et les femmes vouées au culte des Euménides celui de λήτιραι, peut-être à cause des sacrifices qu'elles devaient accomplir pour le bien du peuple (λήιτα)⁵. Un nom qui se représente souvent est celui de Mélissa, sous lequel sont désignées surtout les prêtresses de Déméter ; d'après d'anciens commentateurs, il serait une allusion à la pureté des abeilles ; suivant d'autres, il serait dérivé du mot μέλισσαι, et indiquerait simplement le soin que ces prêtresses devaient prendre du culte dont elles étaient chargées⁶. Les prêtres sont souvent aussi appelés κληδοῦχοι, comme détenteurs des clefs du temple⁷. Le titre de Mégabyse, donné au prêtre de l'Artémis d'Ephèse, n'est pas grec, non plus que celui d'Essènes, que portaient quelques fonctionnaires à la suite. A Syracuse, le prêtre de Zeus, qui était entouré d'une grande considération et d'après lequel étaient supputées les années, était appelé ἀμφιπόλος beaucoup plutôt que ἱερεύς⁸, et ce nom, qui d'ailleurs convenait à tous les prêtres, paraît avoir été aussi, chez les Argiens, spécialement affecté au prêtre d'Apollon⁹. A Sparte, les prêtresses des Leucippides, Phébé et Hilaira, femmes des Dioscures, s'appelaient elles-mêmes Leucippides¹⁰, et de même, à Argos, les Hérésides, attachées sinon comme prêtresses, du moins comme servantes, au culte de Véra, avaient peut-être bien emprunté ce nom à la Déesse¹¹. Enfin, chez les Athéniens, les prêtres de Boutès et de Bouzygès portaient les noms mêmes de ces héros.

L'exercice du sacerdoce et des fonctions relatives au culte se transmettait souvent dans certaines familles par voie d'héritage, quelquefois aussi on procédait par l'élection, ou en combinant le choix avec le sort. Il y a cependant des exemples de postes sacerdotaux cédés à prix d'argent. On a vu plus haut les circonstances qui justifiaient l'hérédité. Ou bien un sanctuaire avait été institué

¹ Pausanias, IX, c. 10, § 4.

² Pausanias, II, c. 10, § 4.

³ Plutarque, *Quæst. gr.*, n° 3.

⁴ Hesychius, s. v.

⁵ Hesychius, s. v. λήτιρα et θουσιάδες ; voy. aussi Callimaque, cité par le schol. de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 439).

⁶ Schol. de Pindare (*Pythiques*, IV, v. 104) ; voy. aussi Wernsdorf, dans ses notes sur Himérius, p. 563 ; Eckermann, *Melampus*, p. 148 ; Fritzsche, Notes sur les *Grenouilles* d'Aristophane, p. 383. D'après Bergk (*Jahrb. f. Philol.*, t. LXXXI, p. 383), le nom de Mélissa doit avoir désigné originairement une prêtresse inspirée, ivre de vin et de miel ; Lobeck (*Aglaophamus*, p. 817) propose de le faire dériver de μέλισσα, μιλίσσα ; il exprimerait dans ce cas l'idée d'expiation ou d'intercession.

⁷ Voy. Spanheim, dans ses notes sur Callimaque (*Hymne à Déméter*, v. 45).

⁸ Diodore, XVI, c. 70.

⁹ Plutarque, *Quæst. gr.*, n° 24.

¹⁰ Pausanias, III, c. 16, § 1.

¹¹ *Etymol. magn.*, p. 436, 49 ; mais voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 817.

par un particulier et plus tard abandonné à l'État, sous la condition que le sacerdoce serait confié au fondateur et passerait après lui à ses descendants¹ ; on le culte établi privément soit dans une famille, soit dans une *gens* était devenu culte d'État, auquel cas il était naturel d'en laisser la présidence à ceux qui en avaient pris l'initiative. Mais alors même qu'il s'agissait dès le principe d'un culte officiel et que le sacerdoce avait été dévolu à la personne qui en avait été jugée la plus digne, la survivance pouvait en être conservée à ses descendants ; on pensait que l'hérédité était le meilleur moyen de conserver intactes les coutumes religieuses, auxquelles la divinité attachait du prix. Il y avait ainsi dans toutes les cités grecques un nombre plus ou moins grand de *gentes* qui, pour une raison ou pour une autre, étaient en possession d'un sacerdoce ou de fonctions ecclésiastiques. Nous avons déjà signalé, dans l'Attique, les Eumolpides et les Céryces, les Lycomides et les Phytalides, les Phyllides, les Croconides et les Hésychides ; de même les Etéoboutades présidaient au sanctuaire d'Athéna Polias et de Poseidon Érechthée. A cette liste il serait facile de joindre beaucoup d'autres noms, si ces accumulations offraient plus d'intérêt. On ne s'étonnera pas que les exemples soient moins fréquents en dehors de l'Attique ; il est certain cependant que les choses se passaient de même partout². La transformation d'un sacerdoce héréditaire en sacerdoce électif était chose rare ; nous n'en connaissons qu'un seul cas, qui nous est fourni par la ville d'Orchomène en Béotie. A la suite d'une violence commise par un prêtre, la *gens* à laquelle il appartenait fut déchue de son privilège³. Il arrivait aussi que, la *gens* sacerdotale venant à s'éteindre, le principe de l'hérédité dont on s'était fait une habitude, passait dans d'autres familles⁴. — Comment était appliqué le principe d'hérédité et à qui devait être dévolue la place vacante ? Sur ce point les usages variaient⁵. Tantôt le père était remplacé par le fils ou, à défaut d'enfant apte à succéder, par le plus proche agnat, ou si plusieurs agnats arrivaient au même rang, par le plus âgé ; tantôt on choisissait entre tous les membres de la même *gens*⁶, et l'élection se faisait soit par leur propre choix, soit par un acte de la puissance publique ; tantôt enfin la nomination était remise au hasard ; il est même probable que cette manière de procéder était la plus ancienne et la plus ordinaire. On pensait que la divinité prenait soin de faire pencher le sort vers celui qui lui agréait le mieux. Des cas particuliers se présentèrent : On vit l'élu du hasard renoncer à la chance qui l'avait servi, en

¹ Dans le passage d'Hérodote (III, c. 142), où Mæandrius demande le sacerdoce de Zeus libérateur, la condition n'est pas posée d'une manière formelle, mais ailleurs (VII, c. 153) Hérodote raconte comment Télinès, de Géla, avait fait à l'État l'abandon d'un culte privé, en s'en réservant expressément le sacerdoce pour lui et pour ses descendants. Un cas analogue se présente dans une inscription de Gvthium en Laconie, publiée par Lebas (*Revue archéologique*, t. II, p. 207) : Un temple d'Apollon tombé en ruines avait été rétabli par un certain Philémon et à ses frais ; en récompense, le sacerdoce lui fut décerné par un décret du peuple et déclaré héréditaire dans sa famille.

² On peut citer, à Halicarnasse, un sacerdoce héréditaire de Poseidon (*Corpus Inscr. græc.*, n° 2655) ; à Théra, le sacerdoce d'Apollon carnéen dévolu à la race des Ægides (*ibid.*, n° 2467) ; à Messène, celui des Grandes Déeses (Pausanias, IV, c. 14, § 1, c. 15, § 7, c. 27, § 5).

³ Plutarque, *Quæst. gr.*, n° 38.

⁴ C'est ainsi par exemple que la Dadouchie fut transférée à la race des Lycomides. Si la Dadouchie n'était pas, à proprement parler, un sacerdoce, c'était au moins une fonction religieuse et tenant de très près au sacerdoce.

⁵ Voy. un programme de Bœckh, 1830, réimprimé dans le *Philol. Museum*, t. II, p. 452 et suiv.

⁶ D'après Diogène Laërte (IX, c. 1, § 6), Héraclite résigna en faveur de son père le sacerdoce dont il était en possession, et qui était désigné sous le nom de βασιλεια.

faveur d'un autre membre de la même *gens*, d'un frère par exemple¹. S'il y avait contestation, l'affaire était portée devant l'autorité compétente, c'est-à-dire, à Athènes, devant l'Archonte-roi.

L'élection au sacerdoce est déjà mentionnée par Homère, non pas, -il est vrai, chez les Grecs, mais à Troie². Théano, la prêtresse d'Athéna, est mise en possession de sa dignité par les Troyens, mais rien n'indique de, qui en réalité elle tient son investiture, ni si le choix était entièrement libre ou s'il devait être renfermé dans une famille déterminée. En Grèce, le principe de l'élection populaire sans condition d'éligibilité ne pouvait être admis que dans les états démocratiques ; encore était-il applicable seulement aux sacerdoce de nouvelle création et à ceux dont la jouissance ne dépassait pas une année ou quelques années. Le plus souvent le choix et le hasard sont combinés, c'est-à-dire que le sort décide entre plusieurs candidats élus³. D'après une assertion de Denys d'Halicarnasse, l'achat du sacerdoce n'était pas de son temps un fait extraordinaire⁴. Nous n'en trouvons toutefois qu'un seul exemple, qui nous est fourni par la patrie même de l'historien. Une inscription d'Halicarnasse⁵, dont la date est impossible à fixer, mais qui certainement n'est pas antérieure à Denys, rappelle la fondation d'un temple consacré à une divinité identifiée avec Artémis, à l'Artémis de Perga, dont le culte, originaire de cette ville, se répandit au loin dans l'Asie-Mineure⁶ et fut introduit à Halicarnasse. Le sacerdoce fut acheté par une femme ; on ne dit pas à quel prix. La prêtresse était libre de bâtir le temple où bon lui semblerait ; elle en avait la jouissance sa vie durant, et se réservait le droit de désigner son héritière, à la condition de la choisir dans une famille en pleine possession du droit de cité depuis trois générations, du côté paternel et du côté maternel. Les devoirs de sa charge et les avantages qu'elle en doit retirer sont énumérés en détail ; nous y reviendrons dans la suite. Il est évident que les revenus sur lesquels la prêtresse pouvait compter devaient être assez considérables pour l'indemniser des frais que lui coûterait tout d'abord la construction d'un temple. Il n'est pas douteux qu'elle ne se réservât aussi de faire financer à son tour la personne qui lui succéderait, et que toutes celles qui suivirent n'en aient fait autant, de telle façon que cette charge dut demeurer toujours vénale. Le sacerdoce pouvait aussi être affermé⁷.

La condition spécifiée dans ce document épigraphique d'un droit de cité acquis par une double transmission doit être considérée comme s'appliquant d'une manière générale à tous les sacerdoce des cultes adoptés par l'État. Les étrangers et les demi-citoyens (*νόθοι*) en étaient certainement exclus partout. Les Parasites d'Héraklès, dont il a été question plus haut ne font pas exception à cette règle, attendu qu'ils n'étaient pas prêtres, à proprement parler, mais seulement les auxiliaires des prêtres⁸. La nécessité d'aller chercher dans les villes voisines les prêtres chargés de rendre à Colophon les oracles de l'Apollon

¹ Pseudo-Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, VII, p. 843 E. F. Nous supposons que le mot *λαχών*, dont se sert l'auteur, doit être pris dans le sens strict.

² *Iliade*, VI, v. 300.

³ Démosthène, *c. Eubulicte*, p. 1313, 20, § 46 ; *Corpus Inscript. græc.*, n° 2270, 18 et 19.

⁴ *Antiq. rom.*, II, c. 21.

⁵ *Corpus Inscr. gr.*, n° 2656.

⁶ Strabon, L XIV, p. 667 ; voy. aussi Preller, *Mythol.*, t. I, p. 194.

⁷ Voy. l'inscription expliquée par Keil, dans les *N. Jahrb. f. class. Philol.*, suppl. IV, p. 618.

⁸ L'inscription publiée par Rangabé (*Antiq. hellen.*, n° 809, 2) et commentée par Keil dans les *N. Jahrb. f. class. Philol.*, suppl. II, 1858, p. 359, ne peut être invoquée en sens contraire, puisqu'il n'y est pas question de prêtres ni de sacrifices appartenant au culte officiel. Il en est de même des inscriptions expliquées dans le *Rhein. Museum*, t. XIX, p. 267.

de Claros autorise à présumer qu'ils étaient pris toujours dans des familles unies entre elles par le *connubium*¹ et faisant partie d'une *gens* dont les ramifications s'étendaient en différents pays. Il va de soi que l'honorabilité civique ou épitimie était de rigueur pour le sacerdoce, aussi bien que pour d'autres fonctions. Aristote va jusqu'à interdire le sacerdoce aux laboureurs et aux artisans², ce qui s'explique, puisqu'il leur refuse la plénitude du droit de cité. Il n'en était pas ainsi dans la vie réelle. Chez les peuples gouvernés par l'oligarchie ou l'aristocratie, il était naturel que les offices sacerdotaux ne fussent abordables qu'aux membres des classes privilégiées ; mais dans les pays démocratiques il suffisait, en laissant à part les sacerdoce héréditaires, que les prétendants fussent bien nés, c'est-à-dire que leur famille eût pleine jouissance de ses droits civiques, depuis trois générations³. Il est certain cependant que, malgré le silence de la loi, jamais un candidat au sacerdoce ne fut acclamé par la voix populaire, à moins d'appartenir aux classes élevées ou du moins à celles où l'on était dispensé de gagner son pain quotidien par un travail manuel⁴. C'était aussi une règle générale chez les Grecs que les défauts corporels, les infirmités et les mutilations rendaient impropre au sacerdoce⁵. Le culte de l'Artémis d'Ephèse, qui exigeait, il est vrai, des eunuques⁶, n'était pas d'origine grecque, et les Grecs ne se prêtant pas volontiers à la castration, on faisait venir des prêtres de l'étranger. Les Métragyrtes se mutilaient aussi pour faire honneur à la déesse dont ils se réclamaient, mais ce culte non plus n'était pas grec, et les Métragyrtes n'étaient pas des prêtres reconnus par l'État.

Quelques sanctuaires étaient desservis exclusivement par des hommes, d'autres par des femmes ; il y en avait aussi nit les prêtres et les prêtresses étaient réunis⁷. Sans doute, ces distinctions reposaient sur des règles fixes, pour lesquelles nous manquons de renseignements. Si l'on pose ce principe général que les sacerdoce de divinités mâles étaient dévolus à des hommes, ceux des divinités femelles à des femmes, les temples que nous avons déjà cités, ceux qu'il nous reste à indiquer, prouvent qu'il y avait de nombreuses exceptions. Les coutumes variaient beaucoup aussi, en ce qui concerne les conditions d'âge. Dans plusieurs pays, le sacerdoce ne pouvait être confié qu'à des jeunes gens. A Tégée, dans le temple d'Athéna Aléa, à Elatée, dans celui d'Athéna Cranaia, des garçons impubères avaient seuls droit d'en être investis⁸ ; de même, le sanctuaire de Poseidon, dans file de Calaurie, ceux d'Artémis, à Ægire et à Patræ, ne pouvaient être desservis que par de très jeunes filles, qui cessaient d'être prêtresses en devenant nubiles⁹. A Ægium, le prêtre de Zeus était aussi un enfant ; on choisissait le plus beau parmi les garçons de son âge, et il devait

¹ Le *Connubium* doit avoir existé aussi entre les prêtres de Déméter et de Cora, à Lerna, et les Eumolpides d'Athènes, ainsi que l'a remarqué Bœckh (*Corpus Inscr. gr.*, t. I, p. 450).

² *Politique*, VII, c. 8, § 6.

³ Les mots οἱ εὐγενίστατοι, dont se sert Démosthène dans son discours *c. Eubulide*, à 46, ne signifient rien de plus.

⁴ D'après Pausanias (VII, c. 27, § 3), les prêtres d'Artémis Soteira, à Pellène, étaient choisis κατά ὄξαν γένους μάλιστα. Il est probable que là non plus il ne s'agissait pas de noblesse.

⁵ Platon, *Leges*, VI, p. 759 C ; *Etymol. Magn.*, p. 176 ; voyez aussi les notes de Wesseling sur les *Leges atticæ* de S. Petit, p. 170.

⁶ Strabon, XIV, p. 641.

⁷ Par exemple, dans le temple d'Artémis Hymnia, à Orchomène, en Arcadie ; voy. Pausanias, VIII, c. 13, § 1. D'après Hérodote (VI, c. 81), il dut y avoir aussi un prêtre à côté de la prêtresse, dans l'Héraion situé à Argos ou près d'Argos, à moins que peut-être l'expression de ἱερεὺς, ait été employée d'une manière impropre, comme nous l'avons supposé plus haut.

⁸ Pausanias, VIII, c. 43, § 7, et X, c. 34, § 8.

⁹ Pausanias, II, c. 33, § 2 ; VII, c. 19, § 1, et c. 26, § 5.

céder la place à un autre, dès que la barbe lui poussait¹. A Thèbes, le Daphnéphoros, prêtre d'Apollon Isménien, était pris annuellement parmi les garçons les plus beaux et les plus forts, appartenant à des familles considérables². On devine que ces adolescents devaient toujours avoir auprès d'eux des fonctionnaires plus avancés en âge, qui, sans porter le nom de prêtres, partageaient avec eux les devoirs du sacerdoce, les dirigeaient et les assistaient. La préférence donnée à des enfants d'un âge si tendre reposait sans doute sur la pensée que la fleur de la jeunesse et la pureté immaculée auxquelles on ne peut guère croire, après un certain degré de développement, étaient plus que toute autre chose agréables à la divinité. En général cependant, l'abstention de tout rapport sexuel n'était pas formellement ordonnée aux prêtres, et le célibat, exigé de quelques-uns d'entre eux, n'était pas de rigueur pour tous. Tandis que le mariage était interdit à l'Hiérophante d'Eleusis, il était permis à celui de Phlionte ; il est vrai que ce dernier n'était pas nommé à vie, mais seulement pour un laps de cinq années, qui coïncidait avec la période des mystères³. Le célibat était observé surtout dans les sanctuaires des divinités vierges, telles qu'Athéna et Artémis, bien que ces déesses ne soient pas toujours réputées telles. Ce qui est plus étonnant, c'est que, à Sicyone, la même condition était imposée à la prêtresse d'Aphrodite, qui n'avait nulle prétention à la virginité⁴ ; ce sacerdoce ne durait, il est vrai, qu'une année. A Thespies, au contraire, la prêtresse d'Héraklès, dont les fonctions ne cessaient qu'à la mort, faisait vœu de virginité perpétuelle⁵. En Phocide, où ce même dieu était honoré sous le surnom de Mysogyne, le prêtre devait s'abstenir de tout commerce avec les femmes pendant la durée de son office qui, du reste, était annuel⁶. A Bura, en Achaïe, la prêtresse de la déesse Γῆ non seulement devait, après son élection, observer la chasteté la plus sévère, mais elle n'avait pu être choisie qu'à la condition de n'avoir eu jusque-là de relations qu'avec un seul homme. Les postulantes devaient, comme moyen de vérification, se soumettre à une épreuve consistant à boire du sang de taureau ; celle qui aurait menti en était punie aussitôt par l'effet de ce breuvage⁷. L'idée qu'une femme ayant eu plus d'un mari ne pouvait prétendre au sacerdoce paraît avoir été très répandue⁸. Il était aussi fort d'usage, dans les pays qui exigeaient de leurs prêtres la chasteté, de choisir des vieillards ; c'est ce que faisaient en particulier les Phocidiens, pour le culte d'Héraklès Mysogyne. De même, on avait soin de prendre de vieilles femmes, dans les temples d'Hestia, chez les Delphiens, d'Athéna Poliade, chez les Athéniens, de Sosipolis, à Olympie⁹. La prêtresse d'Artémis Hymnia, à Orchomène, en Arcadie, avait été d'abord une jeune vierge, mais à la suite d'un viol commis par un certain Aristocratès, on prit aussi l'habitude de ne confier le

¹ Pausanias, VII, c. 24, § 4.

² Pausanias, IX, c. 10, § 4.

³ Pausanias, II, c. 14, § 1 ; voy. aussi Origène, c. *Celsum*, VII, p. 365 (p. 76, éd. Lommeyer). Un homme marié pouvait être choisi comme Hiérophante d'Éleusis, mais le mariage était forcément dissous, au moment où il entrait en charge ; voy. par exemple le *Corpus Inscr. gr.*, n° 405 et 434 ; cf. Harpocraton, s. v. *ιεροφάντης*.

⁴ Pausanias, II, c. 10, § 4. Une inscription recueillie par Rangabé (*Antiq. hellen.*, n° 2276, 15) mentionne à Athènes une prêtresse d'Athéna marié ; voy. aussi Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, p. 813 B. De même, il est question, dans l'*Anthol. palat.*, VI, n° 356, d'une prêtresse d'Artémis en pouvoir de mari.

⁵ Pausanias, IX, c. 27, § 6.

⁶ Plutarque, *de Pythiæ Orac.*, c. 20.

⁷ Pausanias, VII, c. 25, § 13.

⁸ Servius, *ad Virgilii Æneidem*, IV, v. 19.

⁹ Plutarque, *Numa*, c. 9 ; Pausanias, VI, c. 20, § 2.

sacerdoce qu'à des femmes à l'abri de ce danger¹. Dans les pays mêmes où la chasteté et le célibat n'étaient pas imposés aux prêtres d'une manière absolue, la loi religieuse ordonnait l'abstinence quelque temps avant l'accomplissement des offices².

Il y avait des temples où ces offices ne revenaient qu'aux époques solennelles ; dans d'autres, ils étaient journaliers, et il n'est pas douteux qu'en ce dernier cas, les prêtres ne fussent tenus à la chasteté, tant qu'ils étaient en charge ; au célibat, si leurs fonctions étaient à vie, à moins peut-être qu'il n'y en eût plusieurs et qu'ils ne pussent se relayer³ ; l'abstinence temporaire était alors exigible, non le célibat. — Le rituel interdisait aussi aux prêtres ; dans certaines contrées, l'usage de tel ou tel aliment. A Mégare, par exemple, le poisson était défendu au prêtre de Poseidon⁴ ; chez les Athéniens, la prêtresse d'Athéna Poliade ne pouvait manger du fromage du pays⁵. Il est probable qu'il s'agit ici du fromage de chèvre, les chèvres étant considérées en Attique comme mal venues de la Déesse, à cause des dégâts qu'elles causaient aux oliviers ; aussi ne lui sacrifiait-on jamais d'animaux de cette espèce. Par la même raison la prêtresse s'abstenait de leur chair et de leur lait, aussi bien que de fromage. A Orchomène, non seulement le prêtre et la prêtresse d'Artémis Hymnia étaient tenus d'apporter les précautions les plus minutieuses au choix des aliments et des vêtements, mais ils ne devaient ni se baigner dans les bains publics, ni entrer dans la maison d'un particulier, de peur d'y trouver quelque occasion de souillure. A Éphèse, le Mégabyse et les Essènes étaient astreints à des règlements semblables durant leurs fonctions annuelles⁶. A Messène, les prêtres et les prêtresses devaient résilier leur charge, lorsqu'ils venaient à perdre un enfant⁷, sans doute parce que cet événement était considéré comme portant atteinte à la pureté ou comme une marque de la défaveur divine. On sait que le contact ou même le voisinage de cadavres étaient réputés des causes d'impureté ; aussi Platon, dans son livre des Lois, défend-il aux prêtres d'habiter près des tombeaux⁸. Cette interdiction existait-elle en réalité ? nous ne saurions le dire ; telle était en effet la diversité qui régnait dans les institutions religieuses et dans les prescriptions rituelles qu'en cette matière, comme en d'autres, il est très hasardeux de poser des règles générales. On peut cependant affirmer, parce que cela résulte de la nature des choses, que les prêtres chargés du service d'un temple étaient affranchis du devoir militaire, surtout pour les expéditions au dehors⁹.

Plusieurs exemples ont déjà montré combien les sacerdoce différaient aussi entre eux, pour la durée des fonctions, puisque les uns ne finissaient qu'avec la vie et que d'autres étaient simplement annuels. L'Hiérophante d'Eleusis restait en charge jusqu'à la mort ; celui de Phlionte au contraire n'était élu que pour quatre ans¹⁰. Le jeune garçon qui desservait à Elatée le temple d'Athéna Kranaia en

¹ Pausanias, VIII, c. 5, § 11 et 12.

² Démosthène, c. *Androtion*, p. 618, § 78 ; c. *Neæra*, p. 1371, § 78.

³ Voy Boeckh, dans le *philol. Museum*, t. II, p. 453.

⁴ Plutarque, *Quæst. sympos.*, VIII, c. 8, § 4.

⁵ Strabon, IX, p. 395.

⁶ Pausanias, VIII, c. 13, § 1.

⁷ Pausanias, IV, c. 12, § 6.

⁸ Platon, *Leges*, XII, c. 3, p. 947 C.

⁹ Voy. Nægelsbach, *Homer. Theol.*, p. 173. Il est probable que le mot *ιερείς*, appliqué aux *πυρφόροι*, sur lequel Petersen s'appuie pour émettre l'opinion contraire (*Zeitschr. f. die Alterthumswissenschaft.*, t. XIV, 1856, p. 1147), doit être pris dans un sens plus général.

¹⁰ Pausanias, II, c. 14, § 1.

avait pour cinq années¹, d'où la nécessité de le choisir parmi les enfants qui ne devaient être pubères qu'après ce laps de temps. Dans d'autres pays, où les prêtres et les prêtresses ne pouvaient non plus exercer leur office que jusqu'à la puberté, on faisait varier la durée de leurs fonctions suivant l'intervalle qui les séparait de ce moment. On peut regarder comme acquis que le renouvellement annuel était surtout en usage pour les cultes de fondation récente et chez les populations démocratiques ; dans les cultes plus anciens, au contraire, et dans ceux où le sacerdoce était le privilège de certaines races, les fonctions ne cessaient que par la mort du titulaire.

En ce qui concerne la question de savoir si une seule et même personne pouvait être investie simultanément de plusieurs sacerdoces, soit que plusieurs divinités fussent réunies dans un temple unique, soit que chacune eût un sanctuaire différent, elle ne peut être résolue d'une manière affirmative, avec pièces à l'appui, que pour les temps relativement rapprochés². Mais il est probable que cette combinaison s'était déjà présentée, en particulier dans les petits États où les émoluments des prêtres étaient peu considérables ; elle n'était praticable toutefois que pour les temples où le service n'était pas journalier et où l'intervention du prêtre n'était réclamée qu'à des moments déterminés, tout pouvait se concilier facilement. En revanche, rien n'empêchait que la même personne exerçait successivement des sacerdoces temporaires, et de nombreuses inscriptions témoignent qu'il en fut souvent ainsi³.

On peut admettre comme un fait certain que les prêtres n'entraient pas en charge sans avoir reçu préalablement une sorte de consécration⁴, bien que nous ne possédions à ce sujet aucun témoignage précis, Il n'existe non plus, sur le costume professionnel et les insignes des prêtres, que des indications isolées et fortuites, d'où il semble résulter que, s'il y en avait dans le nombre de magnifiques, ils variaient beaucoup d'un lieu à un autre. Dans Homère, Chrysès porte, comme les rois, un sceptre d'or, c'est-à-dire relevé par des ornements d'or⁵, et il est souvent question du bâton sacerdotal. Plus tard, les prêtres se présentent couronnés de myrte, de laurier et d'autre feuillage, suivant les préférences du Dieu⁶. Nous avons vu déjà que plusieurs prêtres empruntaient leur titre à cet usage. Il est certain que tous conservaient leurs cheveux sans les couper⁷. On trouve trace aussi de bandelettes tantôt roulées autour du corps, tantôt formant autour de la tête une sorte de diadème, quelquefois couleur de pourpre. Leurs vêtements devaient être blancs, et cette couleur est en effet celle que Platon déclare la plus agréable aux dieux⁸ ; mais ce n'était pas une règle sans exceptions. Les prêtres de Dionysos avaient des robes à fond jaune, sur lesquelles se détachaient des ornements de diverses couleurs⁹. Le costume du prêtre de Sosipolis, à Magnésie sur le Méandre, était pourpre¹⁰ ; le Stéphanéphore d'Héraklès, à Tarse, portait une tunique blanche avec une large

¹ Pausanias, X, c. 34, § 8.

² *Corpus Inscript. græc.*, n° 1446 et 2720 ; voy. aussi Keil, dans le *Philologus*, t. XIX, p. 589.

³ Voy. aussi l'*Anthologie palatine*, VII, n° 728.

⁴ Lucien (*Lexiphanès*, c. 10) emploie le mot *ἡσυχαστήριον* à propos de l'Hiérophante et du Dadouque, ce qui permet de supposer qu'il pouvait être appliqué à d'autres dignités sacerdotales.

⁵ *Iliade*, I, v. 15.

⁶ Schol. de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 68).

⁷ Hérodote, II, c. 36 ; Plutarque, *Aristide*, c. 5 ; Arrien, *Dissert. Epict.*, III, c. 21, § 16 ; Artémidore, *Oniocr.*, I, c. 18.

⁸ Platon, *Leges*, XII, p. 956 ; voy. aussi Pollux, IV, 119.

⁹ Pollux, IV, 117, et VII, 47 ; Aristophane, *Ranæ*, v. 46.

¹⁰ Strabon, XIV, c. 1, p. 648.

bande pourpre, et des brodequins blancs¹. A Athènes, les chaussures de l'Archonte-roi, que jusqu'à un certain point on peut ranger parmi les prêtres, avaient une forme particulière et s'appelaient βασιλίδες² ; ailleurs encore, cette partie du costume paraît s'être éloignée chez les prêtres de l'usage ordinaire ; on suppose qu'ils ne se servaient pas de chaussures de peau³. D'après Plutarque, le prêtre d'Héraklès, dans l'île de Cos, s'habillait en femme pour sacrifier au Dieu⁴. En général les vêtements des prêtres avaient un caractère très féminin ; cela était vrai, du moins pour la stola, qui leur tombait jusque sur les pieds. C'était la coutume, dans quelques solennités, que le prêtre remplaçât son costume officiel par un autre, qui lui donnait l'apparence du Dieu dont il célébrait la fête. Ainsi, à Pellène, une prêtresse d'Athéna, jeune fille d'un aspect imposant, se montra les armes à la main et le casque en tête⁵. La prêtresse d'Artémis Laphria, à Patrie, se faisait conduire par des cerfs⁶ ; il est probable aussi qu'elle s'habillait comme la Déesse, ainsi que le raconte de la prêtresse d'Artémis, à Delphes, un témoin, à la vérité, un peu suspect⁷. Le prêtre de Déméter, à Phénée, s'appliquait, disait-on, sur le visage un masque de la Déesse, durant la célébration des mystères ; il est permis de supposer que sa toilette s'accordait avec cet accessoire⁸.

L'habitation des prêtres, lorsqu'il y en avait une spéciale, était située dans le péribole du temple ou dans le téménos du Dieu. Chez Homère par exemple, le prêtre d'Apollon, Maron, demeurait dans le bosquet sacré⁹ et à Élatée, le prêtre d'Athéna Kranaia occupait, avec tout le personnel attaché au culte, les dépendances du temple¹⁰ ; mais il n'en était pas toujours ainsi la mère de Cléobis et de Biton, qui paraît avoir été prêtresse de Héra, habitait, d'après le récit que tout le monde connaît, dans un quartier assez éloigné du temple¹¹. A en croire même certains témoignages, la statue de tel ou tel dieu à qui l'on n'avait pas érigé de temple déménageait à chaque élection, et était installée dans la maison ou près de la maison occupée par le nouveau prêtre¹².

Les revenus des prêtres étaient, on le conçoit, loin d'être partout les mêmes. Les prêtres préposés à des temples riches et en renom, où s'accomplissaient de nombreux sacrifices, y trouvaient naturellement beaucoup plus d'avantages que ceux de sanctuaires pauvres et rarement visités, car aux sacrifices était attaché un casuel. L'inscription d'Halicarnasse mentionnée plus haut¹³ établit que la prêtresse prélevait, dans tous les sacrifices publics, les épaules des victimes avec les parties adhérentes, conformément à l'usage, le quart des intestins et les peaux ; sa part était la même dans les sacrifices privés, à l'exception des peaux ;

¹ Athénée, V, c. 54, p. 215.

² Pollux, VII, 85.

³ Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 245. L'inscription d'Andania dispose (§ 4, 23) que les *ἱερὰ γυναικες* auront, dans la procession des mystères, des chaussures de feutre ou fabriquées avec les peaux des victimes (*δερμάτινα ἱερόθυτα*). Les *ἱεροὶ* et les *ἱερὰ* désignés par le sort, dont fait mention ce monument épigraphique, doivent avoir joué dans la fête un rôle particulier, qui ne nous est pas expliqué.

⁴ Plutarque, *Quæst. gr.*, n° 58 ; voy. aussi Movers, *die Phœnizier*, t. I, p. 453.

⁵ Polyen, *Stratag.*, VIII, c. 59, p. 331, éd. Wolff.

⁶ Pausanias, VII, c. 18, § 12.

⁷ Héliodore, *Æthiop.*, II, c. 4 ; V, c. 5, et VI c. 11.

⁸ Pausanias, VIII, c. 15, § 1.

⁹ *Odyssée*, IX, v. 200.

¹⁰ Pausanias, X, c. 34, § 7.

¹¹ Cicéron, *Tuscul.*, I, c. 47 ; Lucien, *Charon*, c. 10 ; *Anthol. Palat.*, t. III, 18 ; voy. aussi Palæphate, *de Incredibilibus*, c. 51.

¹² Pausanias, IV, c. 33, § 2, et VII, c. 24, § 4.

¹³ *Corpus Inscr. gr.*, n° 2256.

les prières qu'elle devait prononcer chaque mois pour l'État lui valaient de plus une drachme. Enfin, elle avait le droit de faire une collecte à la fête annuelle de la Déesse et de s'en appliquer le produit ; il lui était toutefois interdit de pénétrer dans les maisons. Une inscription, malheureusement mutilée, nous fournit quelques indications sur la taxe des émoluments attribués aux prêtres dans l'Attique¹. On y voit qu'outre les viandes et les peaux, il leur était dû une certaine somme, tant pour les soins personnels qu'ils donnaient aux sacrifices que pour la fourniture du matériel et des objets de consommation, tels que le bois, l'huile, l'orge, le miel, etc. Nous avons déjà fait remarquer que la plus grande partie au moins des fruits et des gâteaux profitaient aux prêtres². Quelques-uns aussi étaient nourris sur les revenus du temple, et lorsque ces rentes étaient payées en nature, une part des redevances servait à l'entretien de leur table. Les poissons pêchés dans les Rheitoi d'Éleusis, appartenaient exclusivement au clergé³. Chez les Athéniens, un certain nombre de prêtres figuraient parmi les *αἰσιτοί*, c'est-à-dire parmi les personnages nourris aux frais de l'État, dans le Prytanée⁴. Dans la même cité, et sans doute ailleurs, les prêtres étaient astreints à rendre des comptes⁵ ; les revenus des temples, eu effet, passaient le plus souvent par leurs mains, alors même qu'il existait des trésoriers spéciaux⁶. L'inscription d'Halicarnasse nous apprend aussi qu'ils touchaient sur les trésors des temples, soit la rémunération de services exceptionnels, soit un traitement fixe.

Il est impossible de porter en quelques mots, sur le degré de considération dont jouissait le clergé, un jugement général, s'appliquant à tous les temps et à tous les lieux ; cela dépendait naturellement du respect dans lequel étaient tenues la religion et les institutions religieuses, et aussi de l'estime particulière que savaient se concilier les prêtres. Ils paraissent avoir eu droit partout à la proédrrie, c'est-à-dire à une place d'honneur dans les assemblées publiques et dans les spectacles⁷. Les années se comptaient chez plusieurs populations par les noms des prêtres attachés au culte des principales divinités. C'est ainsi qu'à Argos, la prêtresse de Héra était éponyme ; ailleurs, cet honneur appartenait aux Hiéromnémons et aux Stéphanéphores. Quelques sacerdoces avaient un caractère particulièrement sacré, à ce point que ceux qui en étaient investis devaient dépouiller le vieil homme et quitter le nom qu'ils avaient porté dans le monde ; ils n'étaient plus connus que par leur titre officiel. Étaient dans ce cas par exemple, chez les Athéniens, l'Hiérophante, l'Hiérophantine et le Dadouchos. Nous devons ajouter cependant que l'on ne trouve trace de l'hiéronymie, mot par lequel l'on désignait cette substitution de noms, que dans les temps postérieurs⁸. A une époque relativement récente appartient aussi le titre d'Archiprêtre, *ἀρχιερεὺς* que l'on rencontre souvent dans les inscriptions de l'Asie-Mineure⁹ et

¹ Voy. Böeckh, *Proœm. zum Lectionskatalog*, 1835-1836, et *Staatshaush.*, t. II, p. 121.

² Cf. Artémidore, *Onirocr.*, III, c. 3, et *Anthol. Palat.*, XI, 324.

³ Pausanias, I, c. 38, § 1.

⁴ *Corpus Inscr. gr.*, n° 185 et suiv.

⁵ Æschine, c. *Ctésiphon*, p. 405, § 18.

⁶ Le tyran Hippias ordonna que, à chaque naissance et à chaque décès, on apportât à la prêtresse d'Athéna un chénice d'orge, un chénice de froment et une obole ; voy. Aristote, *Æconom.*, II, c. 5, p. 1347, édit. de Berlin. Nul doute que ces offrandes ne profitassent à la caisse du temple.

⁷ *Corpus Inscr. gr.*, n° 101, 23 ; voy. aussi les inscriptions recueillies dans le théâtre d'Athènes, bien que les plus anciennes ne soient pas antérieures à l'établissement de l'empire romain.

⁸ Lucien, *Lexiphanès*, c. 10 ; *Anthol. Palat.*, append., n° 234 ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 62.

⁹ *Corpus Inscr. gr.*, n° 2421, 2619 et suiv., Platon établit aussi dans sa Cité modèle un pontife suprême (*Leges*, XII, p. 947 A). — J'ai publié dans le *Philologus* (t. XVII, p. 344) une inscription de

qui indique soit la première place dans le collège sacerdotal d'un temple, soit la prééminence sur les autres prêtres de la ville ou de la région, soit enfin un droit de surveillance sur le personnel et sur le temporel. Il était assurément dans la nature des choses que les fonctions sacerdotales fussent réputées honorables, et l'on devine bien que les prêtres ne devaient pas être insensibles à l'attrait des dignités et des avantages qu'elles procurent. L'oracle de l'Apollon Didyméen lance cet anathème contre ceux qui ne se montrent pas assez respectueux du sacerdoce : **Quiconque, dans un accès de fureur, s'est oublié jusqu'à outrager un prêtre et lui refuser les respects et les témoignages de reconnaissance qui lui sont dus, sera puni de son impiété ; il n'arrivera pas au but, dans le chemin de la vie, car il a gravement manqué du même coup aux dieux immortels**¹. Cependant le terrain était mal préparé en Grèce pour l'abus des influences sacerdotales : le catéchisme, l'éducation de la jeunesse, la confession, la prédication, et en général tous les moyens d'agir sur les âmes faisaient défaut aux prêtres. Ils n'étaient pas des professeurs de religion, puisqu'il n'existait, à proprement parler, d'instruction religieuse ni dans les écoles ni dans les temples, et il ne pouvait guère y en avoir, étant données les conditions du paganisme grec. Les devoirs professionnels du prêtre se bornaient à l'accomplissement, dans la forme usitée, des cérémonies consacrées par la tradition et à la récitation des prières, sans paraphrase et sans enseignement. Aussi l'exercice du sacerdoce n'exigeait-il ni culture spéciale ni doctrine ; une connaissance facile à acquérir du rituel observé dans le service du temple suffisait. Les dignités électives, qui souvent n'étaient conférées que pour un an, pouvaient être dévolues à toute personne de bonne vie et mœurs, fût-elle idiote². Tout ce que le titulaire avait besoin de savoir ne coûtait pas grand'peine ; dans les cas douteux, il avait la ressource de consulter les exégètes. On en était quitte pour observer fidèlement les règlements fixés par les rites ; la culture intellectuelle, l'érudition théologique étaient un luxe inutile. Les Exégètes eux-mêmes qui, tout en se rattachant au sacerdoce, n'étaient pas, à proprement parler, revêtus du caractère sacerdotal, n'avaient guère à s'occuper que des côtés extérieurs de la religion. Ce serait d'ailleurs une duperie clé croire que, parmi les Exégètes ou les prêtres, beaucoup aient cherché à se rendre compte des choses qui rentraient dans leurs attributions, soit pour leur propre satisfaction, soit pour être à même de les expliquer à d'autres. Nous avons sur ce point le témoignage au moins implicite de Platon³. La suite de l'entretien entre Ménon et Socrate ne permet pas de croire que Platon demande à tous les prêtres indistinctement de discuter les causes originaires des rites, comme on le faisait pour les *ἱεροὶ λόγοι* ou légendes mystiques, dont un grand nombre étaient qualifiées de *ἀπόρρητοι* et qui empruntaient au mystère une apparence de sainteté⁴. Il faut admettre que Platon parle de prêtres auxquels s'attache une considération particulière, qui s'efforçaient de pénétrer le sens des choses divines et cherchaient aux questions

Daphné, contenant un décret par lequel Antiochus le Grand place les sanctuaires de cette ville sous l'autorité d'un *ἀρχιερεὺς*, mais il n'y a rien à en déduire de précis, en ce qui concerne les fonctions attachées à ce titre.

¹ Julien, *epist.* 62, p. 452, éd. Spanheim.

² C'est pour cela qu'Isocrate écrit à Nicoclès (§ 6) : *τὴν ἱερωσύνην παντὸς ἀνδρὸς εἶναι νομιζουσιν*, et que Démosthène se plaint (*Exordia*, p. 1461) que le peuple ne se comporte pas autrement dans les élections des magistrats que dans celles des prêtres, c'est-à-dire qu'il les choisit avec la même légèreté, sans tenir compte de leur aptitude et de leur valeur morale.

³ Dans le *Ménon*, p. 81 A.

⁴ Voy. Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 91, et Dilthey, *Cydipp.*, p. 117.

théologiques une réponse de nature à satisfaire la foi et la raison¹. Pour les autres, il était inévitable que, faute de principes fixés dogmatiquement et généralement acceptés, tout se réduisît à des opinions subjectives, variant suivant les lumières de chacun, et que ces opinions individuelles eussent sur la religion populaire une influence fort peu sensible. Que, dans les sanctuaires en possession d'une grande et universelle considération, dans ceux surtout auxquels étaient attachés des oracles, comme par exemple à Delphes, le crédit des temples ait rejailli sur les prêtres et qu'ils aient joué un rôle important, cela est naturel, nous l'avons déjà remarqué, mais il n'y a rien à en conclure pour la condition du sacerdoce en général. Nous ne trouvons entre les clergés des différents Etats aucune trace de relations ayant pu déterminer une entente, en vue de servir leurs intérêts communs. Si le temple d'Apollon Delphien est considéré comme le centre religieux de la Grèce, il ne faut pas en inférer que tous les prêtres aient été placés vis-à-vis du collège de Delphes dans une situation subordonnée. En voyant la part d'influence, d'ailleurs mal définie, que l'oracle pouvait avoir, sur le choix des Exégètes, quelques critiques ont supposé qu'il s'en servait comme d'instruments pour le maintien de son autorité, n'est rien moins certain ; sans compter que nous ne sommes pas à même de juger l'influence que l'oracle exerçait sur l'élection des Exégètes². Rien ne fait soupçonner que le clergé de Delphes ait entretenu avec eux des communications régulières, et en admettant qu'il ait tenté de les faire servir à ses projets de domination, il resterait à savoir jusqu'à quel point ces tentatives ont réussi. Les Grecs étaient, en religion comme en politique, beaucoup trop particularistes pour qu'une telle entreprise ait été couronnée de succès. L'accord général de leurs croyances laissait place dans le détail à des dissidences nombreuses. La faculté inhérente à la religion grecque de diviser en plusieurs personnalités des dieux adorés partout sous les mêmes noms amena cette conséquence que chaque Etat eut ses dieux et put revendiquer son Apollon, son Artémis, etc., de sorte que les prêtres étaient avant tout les prêtres de leur pays et des divinités locales. D'ailleurs ils n'étaient pas seulement des ministres de la religion, formant dans l'Etat une corporation à part, ils étaient aussi des citoyens et faisaient cause commune avec leurs compatriotes. Ils étaient soumis aux mêmes autorités, et n'avaient pas d'intérêt distinct de l'intérêt général. Ils ne possédaient non plus aucun des moyens, tels que la chaire, le confessionnal et l'éducation de la jeunesse, qui permettent à un clergé ambitieux d'asservir les esprits, en dénaturant le caractère de la religion. L'idée d'un antagonisme entre l'Etat et l'Eglise répugnait au sens des Grecs et ne pouvait leur entrer dans l'esprit ; ils furent préservés par là de la domination cléricale, qui prétend établir un Etat dans l'Etat ou au-dessus de l'Etat.

¹ Nous n'avons pas à nous occuper des doctrines qu'il aurait empruntées à la prêtresse de Delphes, Themistocléa (Diogène Laërte, VIII, c. 1, § 21), non plus que de la conjecture d'après laquelle la Diotime de Platon aurait été prêtresse de Zeus *λυκαῖος* ; voy. le Schol. de Platon (*Symposium*, p. 45, éd. Jahn).

² Tout se borne à la mention d'un *πυθόχρηστος ἐξηγητής*.

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME. — CULTES OFFICIELS ET SOLENNITÉS RELIGIEUSES.

Le développement de la vie hellénique présente, on l'a vu, une grande variété d'aspects, dus aux différences des conditions naturelles et des événements historiques ; de même les institutions religieuses, bien qu'identiques au fond, offrent dans les détails de nombreuses dissemblances. En général, les dieux des croyances populaires étaient reconnus partout comme tels, et ceux du moins qui tenaient le premier rang dans la hiérarchie avaient en chaque pays et en chaque État leurs sanctuaires et leurs cultes ; mais le sens qu'on attachait à leur nom, l'importance qu'on leur accordait et par suite les hommages qui leur étaient rendus étaient loin d'être partout les mêmes. Un dieu qui dans telle contrée était l'objet de l'adoration publique n'avait ailleurs qu'une situation subordonnée. Des divinités de même nom étaient représentées ici d'une manière, là d'une autre. Avec leurs surnoms et leurs attributions variaient aussi, suivant les lieux, les cultes institués en leur honneur ; on peut même citer des exemples de dieux occupant, chez certaines populations, une place éminente, dont on ne savait dire s'ils étaient identiques à d'autres généralement admis dans les croyances populaires, ou s'ils avaient une existence distincte. Il serait assurément fort désirable qu'il pût être tracé un tableau de toutes ces divergences provinciales ou nationales, de façon à mettre en lumière les caractères particuliers à côté des caractères généraux, mais une tradition incomplète et interrompue ne nous permet pas de rassembler les éléments d'un pareil travail, et le critique qui ne possède pas assez de confiance en lui-même pour se flatter de faire jaillir la lumière de textes tronqués, le plus souvent inintelligibles, doit se borner à faire ce qu'ont fait jusqu'à ce jour des devanciers fort clignes d'estime, c'est-à-dire indiquer les dieux qui avaient des autels dans tel ou tel pays, et les fêtes qu'on y célébrait. Là se borne en effet, à peu d'exceptions près, ce que les sources nous apprennent touchant les cultes des différents États et des différentes contrées¹. Athènes est la seule cité sur laquelle nous soyons mieux renseignés. Sans pouvoir reconstituer complètement l'ensemble de ses institutions religieuses, nous avons du moins plus de données sur son compte que pour aucun autre État ; nous sommes à même de décrire les formes essentielles du culte et d'en expliquer le sens d'une manière plus ou moins plausible ; aussi aurons-nous surtout en vue Athènes, et nous bornerons-nous à donner place, dans l'occasion, aux renseignements que nous pourrions trouver sur d'autres populations.

Le culte d'État, mis en regard des cultes privés et domestiques, comprend les hommages rendus directement aux dieux par la Cité et tous les actes religieux qu'accomplissent en son nom, soit des prêtres, soit des fonctionnaires spécialement chargés de ce soin. Dans le culte officiel rentrent par conséquent les prières et les sacrifices auxquels il était procédé dans les assemblées

¹ De beaucoup de fêtes nous ne savons que les noms ; encore ces mentions ne sont-elles souvent dues qu'au hasard. Il ne faut donc pas conclure de ce qu'une fête est citée comme étant célébrée ici ou là qu'elle eût plus d'importance que d'autres passées sous silence. Il peut au contraire arriver que les principales solennités soient omises et que l'on ait conservé le souvenir de fêtes insignifiantes. Sans doute il pourrait être intéressant, à un autre point de vue, de grouper tous les renseignements que l'on possède sur les fêtes de la Grèce, mais ce tableau d'ensemble ne saurait servir de base à un jugement assuré sur les conditions religieuses des États, et, il n'y a pas de raison de nous livrer ici à ce travail.

populaires, les tribunaux et les corps délibérants, ou qui accompagnaient les traités de paix, les conventions internationales et toutes les négociations publiques. Mais outre ces cérémonies qui avaient un caractère fortuit et plaçaient les affaires publiques, à mesure qu'elles se présentaient, sous la surveillance et la sauvegarde des dieux, il y en avait d'autres qui n'avaient pas trait à des circonstances particulières, et qui rentrant dans les hommages généraux, destinés à s'assurer leur assistance ou à détourner leur ressentiment, devaient être renouvelés régulièrement à des époques fixes. Rien sans doute, chez les Athéniens ni dans toute l'antiquité grecque, ne rappelle les offices du sabbat ou du dimanche ; il n'est pas douteux néanmoins qu'à chacun des dieux auxquels l'État avait consacré un sanctuaire et un clergé il ne fût offert, à des jours marqués, un sacrifice, si modeste qu'il fût pour plusieurs d'entre eux. Ces jours revenaient plus ou moins fréquemment, suivant l'importance des différents cultes : Pour les uns, les sacrifices étaient annuels ; pour d'autres, ils se reproduisaient tous les mois, quelquefois même plusieurs fois par mois ; c'est là ce qu'il faut entendre, lorsque nous voyons que certains quantième étaient spécialement voués à tel ou tel dieu¹. Ces observances au reste n'étaient pas les mêmes dans toute la Grèce. En certains pays, le premier jour du mois restait indivis entre tous les dieux ; chez d'autres, il appartenait en particulier au dieu de la lumière, Apollon² ; ailleurs enfin il était aussi consacré à Hermès dont, à cette occasion, on couronnait la statue, et à la déesse lunaire Hécate³. Le second jour était dévolu aux héros⁴ ; le troisième à Athéna, pour laquelle ce privilège renaissait le troisième jour de chaque décade, c'est-à-dire le 13 et le 28 du mois (τρίτη φθίνοντος) ; la dernière fête était la plus solennelle⁵. Le quatrième jour était partagé entre Aphrodite, Hermès et Héraclès⁶. D'après le poème didactique d'Hésiode, le cinquième jour était néfaste, comme étant celui où les Erinyes erraient de par le monde et punissaient les parjures⁷ ; on doit donc supposer que c'était aussi celui, que l'on choisissait pour leur offrir des sacrifices. Le sixième jour venait le tour d'Artémis, née, disait-on, le 6 d'un mois, et le septième, celui d'Apollon, pour le même motif⁸. Le jour suivant appartenait à Poseidon, et aussi, chez les Athéniens à Thésée⁹ ; le neuvième à Hélios et à Rhéa¹⁰. Le quinzième jour ramenait la fête d'Athéna, et le vingtième celle d'Apollon¹¹. Enfin le dernier

¹ Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, v. 1126, éd. Didot.

² Voy. un fragment de Philochorus, rapporté par le scholiaste d'Homère (*Odyssée*, XX, v. 156). C'est avec raison que, dans ce fragment, le mot *ἑορτή*, dont on ne peut citer qu'un autre exemple chez Homère (*Od.*, XXI, v. 258) est appliqué à la fête de la nouvelle lune ; cf. les *Fragm. histor.*, recueillis par Müller, t. I, p. 414, éd. Didot.

³ Porphyre, *de Abst. Animal.*, II, c. 16 ; Schol. d'Aristophane, *Plutus*, v. 594.

⁴ Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 25.

⁵ Tzetzés, dans ses Notes sur Lycophron, v. 519 ; voy. aussi Proclus, Comment. sur Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 778, où, au lieu des mots *νάσας τὰς τρεῖς*, il faut lire *νάσας τὰς τριτάς*. Au sujet du 28e jour, que quelques-uns croyaient être l'anniversaire de la naissance d'Athéna, voy. le scholiaste d'Homère (*Iliade*, VIII, v. 38) ; ce jour est aussi celui auquel s'appliquent les expressions *φθινὰς ἡμέρας*, dans Euripide, *Héraclides*, v. 779.

⁶ Proclus, dans son Commentaire sur Hésiode, v. 798 ; *Hymne à Hermès*, v. 19 ; Aristophane, *Plutus*, v. 1127, avec les scholies ; voy. aussi Zenobius, *Proverb.*, cent. VI, n° 7 et les notes de Schneidewin.

⁷ Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 802.

⁸ Proclus, *ibid.*, v. 783 ; Diogène Laërte, II, 114, et Spanheim, dans ses notes sur Callimaque (*Hymne à Délos*, v. 251). Nous savons aussi par Hérodote (VI, c. 57) que, à Sparte, le 1er et le 7 du mois, des animaux étaient remis aux rois pour être sacrifiés à Apollon.

⁹ Plutarque, *Thésée*, c. 36 ; Proclus, *ibid.*, v. 788.

¹⁰ A Hélios, d'après Denis d'Halicarnasse (*Rhétor.*, c. 31), à Rhéa, d'après Nicander (*Alexiph.*, v. 218) ; il est cependant difficile de décider si, dans ce dernier passage, il faut lire *εἰβάδι* ou *εἰκάδι*.

¹¹ Denys d'Halicarnasse, *ibid.* ; *Etymol. Magn.*, p. 297.

jour du mois était placé sous l'invocation d'Hécate, à qui l'on offrait le soir, dans les carrefours où elle avait des images ou des autels, des repas composés d'œufs, de poissons et autres mets semblables (Ἐκάτης δεῖννα)¹. Tout ce que nous sommes en mesure d'ajouter à ces renseignements, c'est d'une part, que les trois avant-derniers jours étaient réservés aux morts et aux divinités souterraines, d'où venait que chez les Athéniens, la justice criminelle vaquait durant ce temps² ; d'autre part, que le dix-huitième et le dix-neuvième jour étaient considérés comme les plus favorables aux purifications et aux pratiques ayant pour but de conjurer les calamités³. On peut d'ailleurs admettre sûrement que, à des époques fixes, qui revenaient chaque année pour les uns, chaque mois pour les autres⁴, les dieux n'avaient pas seulement droit aux hommages isolés de quelques fidèles, et que des prêtres ou les délégués de la commune devaient lui offrir des sacrifices plus ou moins coûteux⁵. On rapporte que, chez les Athéniens, les sacrifices, et il s'agit évidemment des sacrifices réglés par les lois, étaient en permanence tous les jours, un seul excepté⁶. Bien que cette indication ne repose que sur un témoignage anonyme, elle n'est nullement invraisemblable. Naturellement les jours de sacrifices pouvaient n'être pas des jours de fêtes⁷ ; le travail n'était pas suspendu, et les affaires suivaient leur cours. Il n'y avait qu'un petit nombre de dieux en l'honneur de qui fussent établies, à certains jours, des solennités durant lesquelles chômaient non seulement les affaires publiques, sauf les cas d'urgence, mais aussi les affaires privées⁸. Ces solennités étaient les fêtes proprement dites, *ἑορταί*. Plusieurs

¹ Athénée (VII, c. 126, p. 325) ; suivant le Schol. d'Aristophane (*Plutus*, v. 594.), ces offrandes avaient lieu à la nouvelle lune. Les deux témoignages peuvent être exacts : la lune en effet faisait sa réapparition, tantôt dans le dernier jour du mois, tantôt le premier du mois suivant.

² Voy. Muller, dans ses Notes sur les *Euménides* d'Æschyle, v. 188. Ces jours étaient des jours néfastes, et l'on devait, tant qu'ils duraient, s'abstenir de toute entreprise et de toute affaire importante. Il y avait encore plusieurs jours réputés *ἀποφράδες*. Tantôt ils étaient joints aux fêtes, comme par exemple aux Plyntéries et aux Choées, sur lesquelles nous reviendrons plus loin, tantôt ils devaient cette mauvaise note à d'autres raisons, qui nous sont mal connues ; voy. Schœmann, *de Comit. Athen.*, p. 50.

³ Proclus, dans son Commentaire sur Hésiode, *Œuvres et jours*, v. 808.

⁴ Sur les fêtes de la nouvelle lune, voy. surtout Aristophane, *les Guêpes*, v. 96, et *Acharn.*, v. 1012 ; Démosthène, c. *Aristogiton*, I, § 99, p. 799 ; cf. Meursius, *Græcia feriata*, s. v. *Noumenia*, et Welcker, *Gætterlehre*, t. I, p. 554.

⁵ Ces sacrifices offerts au nom de l'État et dans lesquels on récitait des prières pour l'État, pour le Sénat, pour le peuple, pour les femmes et pour les enfants, étaient ensuite l'objet d'un rapport présenté à la plus prochaine assemblée du peuple par des magistrats chargés de ce soin. Voy. par exemple les descriptions publiées dans le *Philistor*, t. IV, 1, p. 91 ; et par Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, n° 444 cf. Théophraste, *Caract.*, c. 21 ; Démosthène, *Proœmia*, n° 50.

⁶ Scholiaste de Thucydide, II, c. 38.

⁷ Ces fêtes sont distinguées expressément des *ἑορταί* ; voy. le Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, v. 1126 ; toutefois les habitudes de langage ont varié. Platon, dans ses *Lois* (VIII, p. 828), désigne sous le nom d'*ἑορταί* tous les jours dans lesquels il doit être sacrifié aux dieux, et il n'en cite pas moins de 365, ayant adopté l'année solaire pour sa république. Les fêtes domestiques, célébrées pour les mariages et les naissances ou en d'autres occasions, s'appellent aussi *ἑορταί*. Voy. par exemple Hesychius, s. v. *ἐβδύμη* ; *Etymol. magn.*, s. v. *ἀμφιδρόμια* et *ἀπαύλια*.

⁸ Voy. Schœmann, *de Comit. Athen.*, p. 119. D'après le Scholiaste de Démosthène (c. *Androtion*, p. 103, 23 et 119, 9, édit. de Zurich), les prisonniers auraient dû être mis en liberté sous caution aux Dionysies et aux Panathénées, afin de pouvoir prendre part aux fêtes. Nous laissons cette assertion pour ce qu'elle vaut ; ce qui est plus certain, c'est que les incarcérations et les saisies ne pouvaient avoir lieu les jours de fête ; voy. Démosthène, c. *Midias*, p. 518 et 579. A plus forte raison, les condamnations capitales ne pouvaient-elles recevoir leur exécution ; voy. Xénophon, *Hellenica*, IV, c. 11, § 2. On lit dans Athénée (III, c. 53, p. 98) qu'aucun tribunal ne siégeait durant les Panathénées, et nous devons admettre qu'il en était de même pour les autres solennités dans lesquelles intervenait l'État. Athénée (IV, c. 71, p. 171) nous a conservé aussi un décret, en vertu duquel le Sénat s'octroie, à l'occasion des Apaturies, cinq jours de vacances qui évidemment

d'entre elles, par leurs processions, leurs banquets populaires, leurs jeux et autres spectacles, attiraient une nombreuse affluence de curieux, d'où leur venait aussi le nom de *πανηγύρεις*. Toutes n'étaient pas également somptueuses. Les Athéniens étaient ceux qui, au temps de leur splendeur, y déployaient le plus de faste et chez qui elles revenaient le plus souvent. D'après un ancien témoignage, elles auraient été deux fois plus nombreuses que dans aucun autre État¹. Nous ne saurions indiquer un chiffre précis, mais on peut, sans crainte de se tromper, en évaluer le nombre à cinquante ou soixante² ; c'est à peu près celui de nos dimanches et de nos jours fériés. Il y avait cependant, quoi qu'on ait dit, des populations qui rivalisaient avec les Athéniens pour le nombre des fêtes, et même les surpassaient. Tarente nous en offre un exemple, s'il est vrai, ainsi que le rapporte Strabon, que le nombre des jours fériés y dépassait celui des jours ouvrables³.

La plupart des fêtes et les plus anciennes sans exception étaient offertes aux dieux, comme aux souverains maîtres de la nature, aux puissances qui gouvernaient les saisons et les phénomènes atmosphériques, réglaient les résultats heureux ou malheureux de l'agriculture et de la sylviculture, en un mot, tenaient entre leurs mains tous les événements naturels, favorables ou funestes aux hommes. En d'autres occasions, on honorait dans les dieux les auteurs et les protecteurs d'institutions sociales et morales, attributs qui, d'ailleurs, se confondaient souvent avec ceux qui précèdent, les forces de la nature étant aussi considérées comme des êtres moraux, qui se réservaient de distribuer à l'humanité, les récompenses et les châtiments. D'autres solennités étaient encore célébrées en commémoration des faits historiques dans lesquels s'était manifestée le plus clairement l'intervention des dieux. Enfin, on pensait que les morts avaient droit, dans les régions souterraines, non seulement au souvenir des parents qu'ils avaient laissés sur la terre, mais aussi à des offrandes et à des sacrifices. Indépendamment des hommages privés que chaque famille, chaque *gens* rendait aux siens, on ordonnait publiquement en leur honneur des fêtes funèbres, afin d'être sûr que les devoirs de piété auxquels il pouvait être manqué en particulier seraient accomplis par l'unanimité de la population. Naturellement les dieux qui régnaient sur les ombres ne pouvaient être oubliés dans les fêtes des morts⁴.

Les solennités qui avaient trait aux changements des saisons et aux phénomènes réguliers de la nature étaient nécessairement célébrées aux époques de l'année

n'étaient pas réglés par la loi, ce qui s'explique tout naturellement quand on sait que les Apaturies, bien que fêtées par tous les citoyens, n'avaient pas cependant le caractère d'une fête officielle. Dans Démosthène (*c. Timocrate*, p. 708), il est question d'une séance du Sénat ajournée à cause de la fête des Kronies. Dans Xénophon, au contraire (*Hellen.*, V, c. 2, § 29), nous voyons que le Sénat de Thèbes siégea pendant les Thesmophories. Il n'y a pas lieu de s'étonner de cette anomalie apparente, puisque les Thesmophories étaient célébrées par les femmes et non par les hommes.

¹ Xénophon, *de Athen. republ.*, c. 3, § 9 ; Platon, *Alcibiade*, II, p. 149.

² Schol. d'Aristophane, *les Guêpes*, v. 661 ou 683 ; voy. aussi Schœmann et Meier, *der Attisch. Process*, p. 152.

³ On lit dans Strabon (VI, p. 280) : *πανδήμους έορτάς πλείους ή άλλας ήμέρας* ; voy. les notes de Coray et celles de Groskurd.

⁴ Il peut être à propos de remarquer ici qu'en différents lieux l'établissement de telle ou telle fête fut dû à des particuliers, qui par testament léguaient une somme d'argent ou un immeuble, pour le revenu en être affecté à des fondations pieuses, doublement destinées à honorer les dieux et à conserver la mémoire du donateur. Voy. l'inscription de Théra, publiée par Rangabé (*Antiq. hellen.*, n° 893) et celle de Delphes, que A. Michaélis et Conze ont fait connaître, dans les *Annali dell' Instit. archeol.*, 1861, et dans le *Philologus*, t. XIX, p. 178.

qui répondaient le mieux à leur destination, et par le même motif, on devait, pour celles qui étaient attachées à des mois et des jours déterminés, faire en sorte que ces jours et ces mois fussent choisis dans des saisons correspondant au but de la fête. L'année des Grecs était réglée sur le cours de la lune et composée de douze mois synodiques, qui formaient un total de trois cent cinquante-quatre jours¹ ; elle était donc en retard sur l'année solaire de onze jours et une fraction. Il en serait résulté que ; dans l'espace d'un peu plus de trente ans, chaque mois aurait parcouru toutes les saisons, que par exemple, en partant du printemps, cette saison serait tombée, au bout de quelques années, dans l'hiver, puis dans l'automne, enfin dans l'été, si l'on n'eût trouvé un moyen de réparer ce désordre et d'accorder tant bien que mal l'année lunaire et l'année solaire. Ce moyen consistait à intercaler, de temps en temps, quelques jours, avant que l'écart fût devenu trop sensible. La rectification s'opérait régulièrement, lorsque le temps écoulé comprenait une somme de jours égale à un certain nombre d'années solaires et susceptible d'être partagée exactement entre un même nombre d'années lunaires. Cette période était ce qu'on appelait une grande année (μέγας ἐνιαυτός). De Ires bonne heure on avait adopté, sous ce nom, un espace de huit années solaires, dépassant le même nombre d'années lunaires d'environ quatre-vingt-dix jours, divisés en trois mois intercalaires, de manière que sur les huit années il y en avait trois composées de treize mois au lieu de douze². Dans ce cycle de huit années, qui eût pu s'appeler octaétéris, mais qu'en fait on désignait sous le nom d'ennaétéris³, les Pythiques étaient célébrées une fois ; il en fut ainsi du moins jusqu'en l'an 586 ; les Olympiques, dans le même laps de temps, revenaient deux fois, au commencement et à la fin de la période. Nous ne pouvons nous prononcer sur la question de savoir si cette manière de supputer le temps avait trouvé place dans le calendrier de tous les États grecs. Ce qui est certain, c'est que l'ennaétéris pythique et l'ennaétéris olympique ne concordait pas exactement ; il y avait, du moins pour les points de départ, un écart de deux ans, la première année de la période pythique répondant à la troisième année de la période olympique. L'ennaétéris pythique fut vraisemblablement introduite à Athènes par Solon. Il paraît que, pour la régulariser, on ajoutait à la troisième, à la sixième et à la huitième année un mois intercalaire de trente jours (Προσειδέων ὕστερος), ce qui donnait à chacune d'elles trois cent quatre-vingt-quatre jours au lieu de trois cent cinquante-quatre. Les autres mois alternaient entre trente et vingt-neuf jours. Ils étaient partagés en trois décades, dont la dernière n'était, une fois sur deux, que de neuf jours. Cette division venait vraisemblablement de ce que, dans le principe, on ne distinguait que trois phases de la lune⁴. La première commençait aussitôt que la

¹ Au sujet des conjectures émises par quelques savants sur une année de 360 jours, composée de douze mois de trente jours, voy. surtout Bœckh, *Mondcyklen*, c. I, p. 2 et 63.

² Macrobe, *Saturnales*, I, c. 13, p. 273, éd. Zeunius ; Solinus, c. I, p. 3, éd. Gœtz ; Censorinus, *de Die natali*, c. 18, p. 52, éd. Jahn. On lit dans ce dernier passage : *Hanc ὀκταετηρίδα vulgo creditum est ab Eudoxo Cnidio institutam ; sed alii Cleostratum Tenedium primum ferunt composuisse*. Mais ces mots ne nous autorisent pas à révoquer en doute l'existence d'une intercalation octaétérique antérieure, comme l'a fait Lewis dans son livre intitulé *Survey of the astron. of the ancient* ; ils prouvent seulement qu'Eudoxe ou Cléostrate ont donné à ce cycle la régularité qui lui manquait. Les conjectures des anciens au sujet d'une période triétérique plus vieille ont été contestées par Bœckh (*Mondcyklen*, I, p. 10, 36 et suiv.), avec plus ou moins de raison ; voy. Mommsen, *die rœm. Chronologie*, p. 211. Il n'est pas impossible que quelques-unes des fêtes triétériques que nous aurons à mentionner plus loin, notamment les Dionysiaques, n'aient reposé sur une période intercalaire de même durée.

³ La raison en était que le cycle recommençait chaque neuvième année.

⁴ Voy. Bœckh, *ibid.*, p. 14 ; Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 555.

lune devenait visible, et finissait lorsque le croissant avait atteint la forme d'un demi-cercle, ce qui arrive à peu près, en effet, le dixième jour ; la deuxième s'étendait jusqu'au moment où le cercle devenu complet, se réduit insensiblement de moitié ; la troisième jusqu'à celui où le croissant, diminuant de plus en plus, finit par disparaître tout à fait¹. Les jours de la dernière décade, correspondant au décroît progressif de la lune, étaient associés, pour ainsi dire, à cet amoindrissement : ainsi le 21 du mois était appelé la dixième journée de la lune décroissante (δεκάτη φθίνοντος, souvent aussi δεκάτη ὑστέρα). Le 22 se trouvait être le 9, à partir de la fin ; le 23 le 8, et ainsi de suite. Dans les mois vides, c'est le nom qu'on donnait aux mois de vingt-neuf jours par opposition aux mois pleins ; le 28 s'appelait, comme dans les mois pleins τρίτη φθίνοντος, mais il était immédiatement suivi de ἐνή και νέα², nom sous lequel était désigné la dernière journée de tous les mois indistinctement, parce qu'elle voyait la lune disparaître et reparaître. Le mot τρικκάς, bien qu'il ne s'appliquât exactement qu'au dernier jour des mois pleins, désignait aussi, dans l'usage habituel, le vingt-neuvième jour des mois incomplets. Plus tard, à la place du cycle de huit années, les astronomes en proposèrent de plus exacts ; nous nous bornerons à citer celui de dix-neuf ans (ἐννεακαιδεκαετηρίς) dû à Méton, contemporain de Périclès, parce qu'il fut longtemps après, il est vrai, utilisé pour la rectification du calendrier, en particulier chez les Athéniens. Des détails plus circonstanciés, sur un sujet dont beaucoup de points restent encore obscurs, dépasseraient les limites de notre travail³ ; nous ne devons pas cependant passer sous silence que, tant que dura la liberté de la Grèce, il n'y eut pas d'accord général entre les calendriers des divers États. Le particularisme, qui fut un des traits du caractère national, se révèle aussi dans cet ordre d'idées. La supputation des années, l'ordonnance et les noms des mois variaient suivant les pays ; on s'accordait sur ce seul point que les mois étaient presque sans exception dénommés d'après les fêtes solennelles dont ils ramenaient la célébration, preuve évidente du lien qui rattachait le calcul du temps au culte, pour lequel c'était une nécessité que, du moins, les fêtes de la nature tombassent toujours dans la saison dont elles saluaient le retour.

Autant que l'on peut en juger, les Athéniens, comme en général tous les peuples de race ionienne, firent, dès le principe, commencer l'année à la nouvelle lune qui suivait le solstice d'été. Le premier mois s'appelait Hécatombæon ; le second Métagéitnion, ou, chez d'autres populations ioniennes, Bouphonion ; le troisième portait le nom de Boédromion, affecté ailleurs au quatrième, qui, chez les Athéniens et en général chez les Ioniens, était le mois de Pyanepsion ; le cinquième était appelé, à Athènes, Maimaktérion, dénomination qui, chez quelques populations de même souche, était remplacée par celle d'Apatourion, et au dehors, par celle de Kyanepsion, autre forme de Pyanepsion. Le sixième mois était le mois de Poseidon, et ailleurs, par exemple à Cyzique, celui d'Apatourion ; au septième rang venaient Gaméliion à Athènes, Lénaion dans d'autres pays, tels

¹ Hévélius a figuré dans sa *Selenographia* (Dantzig, 1647) les modifications apportées chaque jour dans le croît et le décroît de la lune.

² Voy. Schœmann, de *Comitiis Athen.*, p. 36, et, pour des vues différentes, Hermann, *Gaetesdienstl. Alterth.*, § 45, 11. Les expressions ἐνή και νέα προτέρα sont aussi employées à désigner l'avant-dernier jour du mois, mais seulement à une époque postérieure et pour les mois qui, d'après le cycle intercalaire alors en usage, étaient allongés d'un jour. Dans cette combinaison, le trentième jour est appelé ἐνή και νέα ἐμβόλιμος, le vingt-neuvième ἐνή και νέα προτέρα. Voy. Bœckh, *Mondcyklen*, p. 12, et *epigr. chronol. Studien*, p. 67.

³ Voy. Bœckh, *Mondcyklen*, p. 29 et 43, et E. Muller, dans la *Zeitschr. f. die Alterthumswissenschaft*, 1857, p. 555 et 562.

qu'Éphèse, Smyrne, Érétrie, Poseidon à Cyzique. Le huitième mois était en général désigné sous le nom d'Anthestérion, que quelques-uns remplaçaient par celui de Lénaion. Anthestérion était suivi d'Elaphébolion, ou, dans d'autres contrées, d'Artémision ; ailleurs encore, Anthestérion était le neuvième mois. Pour le dixième, les noms variaient entre Munychion, Artémision ou Anthestérion. Le onzième s'appelait Thargélion, et ailleurs, par exemple à Cyzique, Kalamaion. Enfin, l'année finissait, à Athènes, par le mois de Skirophorion, à Cyzique, par celui de Panémos, à Érétrie, par celui d'Hippios. — Les Doriens paraissent avoir choisi pour point de départ de l'année le solstice d'automne. Les noms de leurs mois ne sont pas tous connus, mais ce que l'on en sait témoigne que, comme chez les Ioniens, ces noms étaient en rapport avec les fêtes des dieux, et que l'on retrouvait la même variété dans les différents États. Ainsi, le premier mois s'appelait, chez quelques-uns d'entre eux, Héraios ou Hérasios, du nom de la déesse Héra ; chez d'autres, Dalios, du nom de l'Apollon Délien ; dans d'autres pays, au contraire, cette qualification de Dalios servait à désigner le second mois, nommé aussi quelquefois Apellaios ou Apollonios. C'est seulement pour le septième mois, Artémisios ou Artamitios, qui répondait en partie au mois d'avril, et pour le onzième, Karneios, coïncidant à peu près avec le mois d'août, qu'il y avait accord entre les diverses populations doriennes, autant que nous permettent d'en juger des indications fort incomplètes. — Enfin les Éoliens faisaient, à ce qu'il paraît, commencer l'année avec le solstice d'hiver. Le nom du premier mois était, chez les Béotiens, Boukatios, synonyme de Bouphonios ; il était emprunté aux grands sacrifices de taureaux que l'on avait coutume d'accomplir au début de l'année ; mais à Lamia, dans le Phthiotide, on désignait ainsi le dernier mois, qui, chez les Béotiens, avait emprunté le nom d'Athéna Alalcomène. Le mois d'Alalcoménios ne se retrouve chez aucun autre peuple éolien. La race éolienne, composée d'éléments très divers, témoignait de très peu d'accord sous ce rapport comme sous beaucoup d'autres¹.

Les jours qui, dans chaque mois, étaient marqués par des fêtes, s'appelaient les temps consacrés, *ἱερομηνία*. Le nombre en variait, suivant les différents mois, ainsi que la durée de chaque hiéroménie, qui tantôt se composait de plusieurs jours, tantôt se réduisait à un seul². Durant ce temps, toute affaire étrangère à la solennité était suspendue, aucun tribunal ne tenait séance, aucun jugement ne recevait d'exécution ; rien ne devait troubler la paix générale ni les joies de la fête³. Dans les occasions où affluaient les visiteurs venus quelquefois de contrées lointaines, aux Éleusines par exemple, la trêve divine ou Ékécheirie était annoncée par des hérauts envoyés dans la Grèce entière ; tous ceux qui se rendaient en Attique sollicitaient des sauf-conduits, et il était très rare que cette requête fût rejetée⁴. D'après un document épigraphique encore existant⁵,

¹ Sur les preuves à l'appui de ces détails particuliers, voy. C. F. Hermann, *ueb. griech. Monatskunde*, Göttingue, 1844 ; Th. Bergk, *Beit. zur griech. Monatsk.*, Giessen, 1845, et Ahrens, *zur griech. Monatsk.*, dans le *N. Rhein. Museum*, t. XVII, p. 329 et suiv.

² Scholiaste de Pindare (*Néméennes*, III, v. 2) ; Harpocraton et Hesychius, s. v. ; *Etymol. magn.*, p. 469, dont Hermann conteste avec raison les explications. Les expressions de Thucydide (V, c. 54) : *Καρνεῖος δ' ἦν μὴν, ἱερομηνία Δωριεῦσι* ne doivent pas être prises à la lettre et ne veulent pas dire que le mois se passât en fêtes, du commencement jusqu'à la fin, et fût exactement désigné par le mot de *ἱερομηνία*, bien que parfois le mois dans lequel était célébrée la fête principale d'un dieu fût considéré comme consacré à ce dieu : ainsi le mois d'Anthestérion à Dionysos, celui de Thargélion à Apollon ; voy. Harpocraton s. v. *Anthest.* et *Tharg.* ; Hesychius s. v. *Θαργήλια*.

³ Démosthène, *c. Midias*, § 10, p. 518, et § 35, p. 525 ; *c. Timocrate*, 29, p. 709 ; *Corpus Inscript. græc.*, n° 3641 b, v. 24, t. II, p. 1131.

⁴ Æschine, *de falsa Legat.*, § 138.

⁵ *Corpus Inscr. græc.*, n° 71.

l'Ékécheirie s'étendait, pour les grandes Éleusines, du 15 Métageitnion au 10 Pyanepsion, et pour les petites, du 15 Gaméliion au 10 Elaphébolion ; elle durait par conséquent, dans les deux cas, un mois et demi et dix jours¹. Pour les premières, l'hiéroménie tombait dans le mois de Boédromion, pour les secondes dans le mois d'Anthestérion. Les étrangers avaient ainsi tout le temps nécessaire pour aller et venir sans encombre.

Isocrate dit des Athéniens² que, dans le bon vieux temps, leurs ancêtres témoignaient leur piété non par la magnificence des fêtes, mais par l'observance consciencieuse des rites traditionnels ; que plus tard, au contraire, les dépenses se sont accrues, que de nouvelles fêtes ont été instituées, que des banquets populaires ont été servis aux frais du public, tandis que l'on négligeait ou que l'on abandonnait tout à fait les anciennes et naïves pratiques ; ce tableau peut s'appliquer à toute la Grèce. Plus nombreuses, les solennités devinrent aussi plus brillantes avec le temps, et le luxe extérieur qui accompagnait le service divin ne témoigna pas d'un progrès dans la dévotion. Rien n'était moins propre, en effet, à éveiller ni à entretenir le sentiment religieux. Les accessoires des fêtes étaient devenus pour la foule l'objet essentiel ; on se mêlait à ces grandes assemblées, moins pour faire honneur à la divinité que pour jouir de la pompe qu'on y déployait, pour applaudir aux jeux et aux spectacles, et prendre sa part des banquets³. Lorsque les prêtres célébraient simplement les fêtes des dieux avec le concours de quelques fidèles, la foule ne s'en inquiétait guère. Nous ne voulons pas pour cela méconnaître le sens qui souvent s'attachait à cet appareil extérieur. Sans doute, l'idée de se présenter aux dieux sous les plus brillants dehors, de sacrifier ce que l'on possédait de plus beau et de faire de son mieux, fut aussi une idée pieuse, inspirée par la reconnaissance et le respect ; mais il est fort douteux que dans la pratique la foule ait été guidée par un sentiment aussi pur. Il n'est, pas nécessaire de répéter ici que dans les fêtes, non plus que dans les autres actes du service divin, il n'y avait pas de place pour un véritable enseignement religieux. On prononçait des prières, on faisait entendre des hymnes, des péans et d'autres chants sacrés ; quelquefois des rhapsodes se disputaient le prix en récitant les poèmes d'Homère ou d'autres aèdes ; dans certaines solennités, on représentait des tragédies, des drames satyriques et des comédies, mais quelque admiration que l'on doive ressentir pour ces œuvres, si disposé que l'on soit à reconnaître l'influence morale qu'une tragédie de Sophocle ou d'Æschyle par exemple, pouvaient inspirer et inspiraient en effet à des esprits aussi sensibles à la beauté que l'étaient les Grecs, on ne peut nier que l'effet de ces chefs-d'œuvre ne fût beaucoup plus esthétique que religieux. Platon, au sujet de ces solennités, telles qu'il les concevait, s'exprime en ces termes : *Les dieux, prenant en pitié la condition des mortels, ont institué les fêtes, pour les reposer de leurs travaux, et ont associé à ces récréations les Muses, le coryphée des Muses, Apollon, et Dionysos, en vue d'ennoblir l'existence humaine et d'exercer sur les âmes l'influence bienfaisante du rythme et de l'harmonie... Il faut donc avoir soin de n'introduire dans les fêtes que des chants, des danses et des spectacles qui répondent à ce but et soient dignes des dieux*⁴. On sait assez que, dans la réalité, les choses ne répondaient pas exactement à la pensée de Platon.

¹ Voy. Sauppe, *Comment. de Inscr. Eleus.* dans l'*Index Schol.* de Gœttingue, 1861-1862, où est démontrée la nécessité de remplacer la leçon ἀπό ἀρχομηνιας par ἀπό διχομηνιας.

² Voy. l'*Aréopagite*, c. 11.

³ Xénophon, *de Athen. republ.*, c. 2, § 9 ; Lucien, *Timon*, c. 4.

⁴ Dans *les Lois*, II, c. 1, p. 653 ; cf. VII, c. 8, p. 799.

Un tableau des fêtes ne saurait prétendre à être complet. La plupart des documents parvenus jusqu'à nous ne contiennent, en effet, que des indications de noms. La méthode la plus simple nous paraît être de passer successivement en revue les dieux auxquels les fêtes étaient consacrées, en commençant par les solennités athéniennes, sur lesquelles nous sommes le mieux renseignés, et par les premières en date, pour redescendre jusqu'au bout le cours de l'année. Nous espérons ainsi marquer plus facilement la place que chacun d'eux occupait dans le culte, création vivante de l'imagination populaire, et l'idée qu'il représentait ; c'est là surtout ce qu'il importe de connaître.

Apollon ouvre le chœur. C'est en son honneur qu'étaient accomplies, dès l'ouverture de l'année, les hécatombes d'où le premier mois a reçu son nom. Le jour où avaient lieu ces sacrifices n'est pas fixé ; nous pouvons donc choisir entre le premier qui, ainsi qu'on se rappelle, était consacré chaque mois à Apollon d'après Philocorus, et le sept, qui lui était également dévolu. Apollon n'était pas, chez les Athéniens, au nombre des divinités indigènes ; son culte ne remonte pas chez eux au delà du temps où des hordes helléniques, parties de la Thessalie méridionale, vinrent s'établir en Attique et se mêlèrent aux Ioniens pélasgiques¹. Plus tard, l'idée attachée à ce dieu se développa surtout dans le sens moral ; cependant, sous beaucoup de rapports, il resta le dieu de la Nature et nous pouvons nous fier aux témoignages d'après lesquels les sacrifices du mois d'Hécatombæon lui auraient été offerts comme au dieu de l'astre qui, en effet, manifeste surtout sa puissance, bienfaisante ou funeste, au moment où A arrive à son point culminant². — Les Métagéitnies, qui ont donné leur nom au second mois³, étaient aussi célébrées en l'honneur d'Apollon, considéré non plus comme dieu de la Nature, mais, ainsi que ce mot l'indique, comme principe de la liberté d'aller et de venir, dont l'usage en Attique ne fut assuré à tous les citoyens qu'à partir de l'adoption du culte d'Apollon πατρώος. Ce fut à la même idée qu'Apollon dut d'être honoré ailleurs, à Cos, par exemple, sous le surnom de πεταγεϊτινιος, identique à μεταγεϊτινιος⁴. Comme les adorateurs d'Apollon, qui avaient émigré en Attique, voyaient aussi en lui le protecteur qui les avait assistés dans leurs combats, ils exprimèrent leur reconnaissance à Apollon Boédromios en instituant les Boédromies qui, lorsque le culte de ce dieu se fut généralisé en Attique, donnèrent leur nom au troisième mois. Peut-être l'inauguration de ces fêtes fut-elle déterminée par un événement historique ; les anciens, du moins, le pensaient⁵. La quatrième fête en l'honneur d'Apollon était les Pyanepsies ; elles étaient célébrées le sept du mois qui leur avait emprunté son nom ; on y voyait reparaître le dieu de la Nature, qui fait mûrir les fruits des jardins et des vergers. On lui offrait, comme prémices, des récoltes, des fèves bouillies (πύανα), en y joignant d'autres produits sous la forme d'Eirésionés, c'est-à-dire, des branches

¹ Voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. I, p. 157 et suiv.

² *Lexicon Seguer.*, p. 247. En l'absence de renseignements précis sur une tête d'Apollon célébrée officiellement au nom de l'Etat dans le mois d'Hécatombæon, il est permis de supposer avec Mommsen (*Heortol.*, p. 107), que les Phratries seules offraient les sacrifices et que la fête avait lieu le 7, attendu qu'une inscription publiée dans le *Corpus* parle d'un ἱερὸν Ἀπόλλωνος ἑβδομαίου, appartenant à la phratrie des Achniades.

³ Harpocraton, v. s.

⁴ Voy. Ross, *Inscript. græcæ*, t. III, p. 52.

⁵ D'après Plutarque (Thésée, c. 27), la victoire de ce prince sur les Amazones aurait été l'occasion déterminante ; suivant d'autres, ce serait la défaite d'Eumolpus par Ion ; voy. *Etymol. magn.*, p. 202. Ion personnifie les nouveaux Ioniens formés par le mélange des anciens avec les Hellènes. Au reste, ce n'est pas seulement en Attique qu'Apollon était qualifié de Βοηδρόμιος ou, ce qui revient au même, de Βοαθόος ; voy. Callimaque, *Hymne à Apollon*, v. 69 ; L. Stephani, *Apollon Boedroinios*, Leipsick, 1860 ; Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 535.

d'olivier chargées de différents fruits, de gâteaux et de vases contenant de l'huile, du miel et du vin. Les Eirésionés étaient portées par un jeune garçon, qui avait encore son père et sa mère. La procession se rendait au temple, où l'offrande était déposée¹. En dehors des réjouissances publiques, des particuliers célébraient la fête de leur côté, en observant les mêmes usages et suspendaient l'Eirésioné à la porte de leur maison². Plutarque nous a conservé le texte d'une chanson qu'il était d'usage de faire entendre dans cette circonstance : *L'Eirésioné porte des figues, des pains délicats et du miel, de l'huile pour frotter les membres et du vin, de quoi envoyer dormir ceux qui le boivent*³. Avec Apollon on invoquait aussi les Heures, déesses des saisons favorables, et on leur offrait des sacrifices⁴. Les Athéniens les appelaient Thallo et Auxo, parce qu'elles font éclore les fleurs et qu'elles hâtent la maturité des fruits⁵.

La fête du printemps, les Thargélies, que l'on célébrait le 6 de Munichion, c'est-à-dire vers la fin de mars, avait un autre caractère. Elle était destinée à honorer l'Apollon Delphinien, qui sans doute, à Athènes aussi bien qu'ailleurs, était considéré comme une divinité maritime, comme la puissance qui réprime l'élément redoutable, surtout dans l'hiver, et apaise les tempêtes, plus violemment déchaînées à l'équinoxe du printemps. L'ont ce que nous savons des Delphinies, c'est qu'un grand nombre de jeunes filles, portant à la main des rameaux d'olivier, se rendaient au temple du Dieu, pour le supplier d'exercer la vertu bienfaisante que son ressentiment avait pu suspendre trop longtemps⁶. La légende rattache l'institution des Delphinies à la traversée de Thésée en Crète, lorsque ce prince entreprit d'abolir le tribut de sept jeunes filles et de sept garçons, imposé aux Athéniens par Minos ; mais il est beaucoup plus vraisemblable de dériver ce nom de Delphes et du dragon femelle *Δελφύνη* ou *Δελφίνη*, qui dompte le dieu du printemps⁷. Plus tard, la pensée se porta de préférence sur le dauphin, ami d'Apollon et symbole de la mer navigable ; on vit dans l'Apollon Delphinien le protecteur de la navigation, et cette conception, qui fut aussi le fondement de son culte dans d'autres États maritimes⁸, a fourni matière à la légende développée dans l'hymne homérique, d'après laquelle le Dieu, sous la forme d'un dauphin, conduit à Crise un vaisseau crétois. De là aussi le caractère des cérémonies accomplies le jour de sa fête, en particulier chez les populations du littoral. Cette fête date vraisemblablement, à Athènes, du temps où la ville était soumise à l'influence d'un État étranger puissant sur mer et personnifié dans le Crétois Minos, qui imposa aux Athéniens le tribut dont les affranchit Thésée⁹. Ce qu'étaient les Delphinies pour le dieu du printemps, les Thargélies l'étaient, le mois suivant, pour le dieu de l'été qui, dans les idées des Grecs, commençait le 11 mai, avec le lever des Pléiades¹⁰. Le nom des Thargélies et du mois Thargéliion est certainement en rapport avec le mot *θέρος*,

¹ Plutarque, *Thésée*, c. 22 ; Eustathe, *ad Iliadem*, XVII, v. 495.

² Schol. d'Aristophane, *les Chevaliers*, v. 729.

³ Plutarque, *Thésée*, c. 22.

⁴ Schol. d'Aristophane, *Plutus*, v. 1055 ; *les Chevaliers*, v. 725.

⁵ Pausanias, X, c 35, § 1.

⁶ Plutarque, *Thésée*, c. 13.

⁷ Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 344 et suiv. ; Preller, *Mythol.*, t. I, p. 156.

⁸ Voy. Hœck, *Kreta*, t. III, p. 155 ; Preller, *ibid.*, p. 164.

⁹ Voy. Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. I, p. 302.

¹⁰ Voy. Kruse, *Hellas*, t. I, p. 263. C'était le moment où, en Béotie, commençait déjà la moisson, ainsi que le dit Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 383. Dans l'Attique, les grains mûrissaient un peu plus tard ; voy. les remarques de Boppo sur Thucydide (II, c. 19) t. III, 2, p. 85.

qui signifie chaleur, été¹. Les chaleurs font mûrir les fruits, mais lorsqu'elles dépassent la mesure, elles deviennent funestes à la terre, qu'elles dessèchent, et aux hommes, dont elles compromettent la santé. Aussi se croyait-on forcé, en remerciant le dieu de ses bienfaits, d'implorer sa pitié, afin qu'il ne fit pas avorter, par l'excès de ses ardeurs brûlantes, les espérances de la récolte et détournât les fléaux qui menaçaient les hommes. On allait en grande pompe lui porter, ainsi qu'aux Heures², les prémices de tous les fruits qui avaient atteint leur maturité³, afin de lui montrer que ses adorateurs ne demandaient qu'à lui sacrifier une part de leurs biens ; mais en même temps pour détourner sa colère, au cas où il serait sur le point d'exercer sa puissance vengeresse, on lui offrait des sacrifices expiatoires. Un homme et une femme, portant des colliers de figes, étaient promenés autour de la ville⁴. Le cortège chantait des vers de circonstance, avec accompagnement de flûtes⁵. On frappait avec des scilles marines et des figiers sauvages, les deux victimes désignées sous le nom de *φαρμακοί*, après quoi elles étaient immolées sur un endroit déterminé du rivage ; leurs corps étaient brûlés et leurs cendres jetées à la mer. C'était ainsi, du moins, que les choses se passaient dans l'ancien temps ; plus tard, on adopta une coutume moins barbare. On se contentait de prononcer des imprécations sur ces boucs émissaires et de les précipiter du haut d'un rocher dans les flots, où on les recueillait pour les expédier à l'étranger. En dehors de ces sacrifices, les Thargélies donnaient lieu à des pompes et à des jeux, dans lesquels se formaient des chœurs d'hommes et de jeunes garçons, et où se retrouvaient les Eirésionés⁶. Les réjouissances étaient placées sous la direction du premier Archonte, à qui l'on adjoignait quelques Épimélètes⁷. Avec les Thargélies coïncidait, à Délos, la fête par excellence d'Apollon⁸. C'est à cette occasion que les Athéniens envoyaient dans l'île une théorie montée sur un navire qui, incessamment réparé, était toujours le même dont s'était servi Thésée pour sa traversée en Crète⁹. Nous savons, par le récit de la mort de Socrate, que, depuis le départ de cette théorie jusqu'à son retour, aucune condamnation capitale ne pouvait recevoir d'exécution, de peur que la souillure attachée au supplice ne rejailût sur la ville. — Mentionnons encore brièvement les Pæonies, dans lesquelles Apollon était honoré comme dieu de la médecine¹⁰. Les informations

¹ *Θαργηλιών* pour *Θεργηλιών*, de *θέργω* identique à *θέρω* ; dans Hesychius, s. v. *τέρσει*, la forme *τέργει* est expliquée par *ξηραίνει*.

² Schol. d'Aristophane, *les Chevaliers*, v. 725, et *Plutus*, v. 1054 ; Porphyre, *de Abstin.*, II, c. 7. Dans ces trois passages, le nom d'Hélios est substitué à celui d'Apollon, peut-être parce qu'Apollon y est considéré comme dieu du soleil ; on sait que, dans les manuscrits, les deux noms sont souvent figurés par le même signe ; voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 319, n. 5. Cependant il existait, du moins sous la domination romaine, une prêtresse d'Hélios à Athènes ; voy. le *Philistor*, t. III, p. 460. Il paraît d'après Athénée (IX, c. 9, p. 370) que, dans certaines villes ioniennes, on sacrifiait aussi à Pandore, durant les Thargélies. Or Pandore est certainement un des noms de la Hère des Dieux ; voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 295.

³ Athénée, III, c. 80, p. 114 ; Hesychius, s. v. *Θαργήλια*.

⁴ D'après Harpocraton s. v. *φαρμακός*, et Helladius, cité par Photius (*Biblioth.*, p. 1589, éd. Hoeschel), les victimes expiatoires étaient deux hommes, dont l'un payait pour les hommes, l'autre pour les femmes.

⁵ Sur le *νόμος ἀραδίας*, que l'on a eu tort de vouloir introduire ici, v. Francke, *Callinus*, p. 129, et Volkmann, dans ses Notes sur le *de Musica* de Plutarque, p. 85.

⁶ Schol. d'Aristophane, *les Chevaliers*, v. 720.

⁷ Pollux, VIII, 89 ; Démosthène, *c. Midias*, p. 517, § 10 ; *Corpus Inscr. græc.*, n° 213, v. 11.

⁸ Voy. Boeckh, *Staatshaush.*, t. II, p. 82. De là vient que les Thargélies ont été regardées aussi comme une fête consacrée à l'Apollon de Délos. C'est ainsi par exemple que les envisageait Théophraste, au dire d'Athénée (X, c. 24, p. 424 C.).

⁹ Plutarque, *Thésée*, c. 23.

¹⁰ Schol. d'Aristophane, *les Acharniens*, v. 1213.

nous manquent sur le moment où cette solennité était célébrée, aussi bien que sur les cérémonies dont elle se composait.

Les fêtes accomplies dans d'autres États en l'honneur d'Apollon¹ permettent aussi de distinguer son double caractère, comme puissance naturelle et comme puissance morale, nous parlerons d'abord des Hyacinthies et des Carnéennes, qui ont donné leurs noms les premières au mois d'Hyakinthios, correspondant à l'Hécatombæon attique², les secondes au mois Carneios, le même que le Métagitnion. Ces solennités étaient, autant que nous en pouvons juger, communes à tous les Doriens ; mais les Doriens les avaient reçues des populations qu'ils avaient trouvées établies dans le Péloponnèse. Peut-être s'adressaient-elles encore à quelque divinité adorée sous un nom différent, et furent-elles par eux transportées à leur Apollon. Les Hyacinthies étaient célébrées, dans la Laconie, en l'honneur du dieu d'Amyclée et de Hyakinthos, qu'il tua d'un coup de disque. Hyakinthos personnifie évidemment la végétation éveillée au printemps et entretenue par une pluie fertilisante³, épuisée en été par des chaleurs torrides. Apollon est le dieu qui envoie les ardeurs brûlantes ; le disque est le soleil. Les Hyacinthies étaient donc une fête de la nature. Ce que nous savons de ces solennités, qui se prolongeaient trois jours durant, nous permet de reconnaître qu'au deuil de la végétation expirante se joignaient la joie produite par la récolte déjà engrangée et une confiance joyeuse dans le réveil de la nature. Le premier jour était consacré à la tristesse : les couronnes et les pæans étaient bannis du sacrifice ; dans le repas qui suivait, on ne servait pas des pains de froment, comme c'était l'usage ailleurs, mais des pains grossiers, et le reste était à l'avenant⁴. Hyakinthos, dont on montrait, au-dessous de l'autel du Dieu, le tombeau fermé par une porte de bronze, recevait un sacrifice funèbre⁵. Le second jour, au contraire, des garçons vêtus de tuniques relevées faisaient entendre, sur un ton aigu et dans un rythme animé, des chants joyeux avec accompagnement de flûtes et de cithares. Une cavalcade brillante défilait sur l'emplacement de la fête, des chœurs de jeunes gens chantaient et dansaient ; des jeunes filles les suivaient, les unes dans des voitures d'osier, les autres sur des chars. Ailleurs avaient lieu des courses, ou on se livrait à différents jeux. Un grand nombre de victimes étaient sacrifiées ; les assistants couronnés de lierre⁶ s'hébergeaient réciproquement, sans exclure même les esclaves ; Sparte toute entière tenait dans Amyclæ⁷. Nous ignorons ce qui se passait le troisième jour ; nous savons seulement par Pausanias⁸ que les femmes spartiates tissaient chaque année une tunique pour le dieu ; l'omission de ce détail, dans la

¹ D'après Strabon (IV, p. 179) les Delphinies étaient communes à toutes les populations ioniennes ; on les retrouve en outre dans l'île dorieenne d'Ægine ; voy. le Scholiaste de Pindare (*Pyth.*, VIII, v, 88). Il est probable que tous les Ioniens fêtaient aussi les Thargélies ; voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 463.

² A Sparte, il s'appelait aussi Hecatombeus ; voy. Hermann, *Monatskunde*, p. 79.

³ Le rapport de ce nom avec le mot ὕειν saute aux yeux ; voy. Welcker, *ibid.*, p. 474. Des Hyacinthides ont aussi place dans la mythologie attique ; voy. Preller, *griech. Mythol.*, t. I, p. 160, t. II, p. 294. Il existait un tombeau de Hyakinthos à Tarente (Polybe, VIII, c. 30). A Rhodes, à Théra, en Sicile, un mois portait aussi le nom de Hyakinthos (Hermann, *Monatskunde*, p. 79). Dans l'île de Ténos, on donnait celui de Hyalcintheis à une tribu ou à un dème (*Corpus Inscript. græc.*, n° 2338, v. 26 et 71) ; dans la même inscription (v. 115) est citée une localité du même nom.

⁴ Athénée, IV, c. 17, p. 139. Les détails qui suivent sont empruntés à ce passage.

⁵ Pausanias, III, c. 19, § 3.

⁶ Macrobe, *Saturnales*, I, p. 18.

⁷ Euripide, *Hélène*, v. 1470, fait allusion à des fèces nocturnes.

⁸ Pausanias, III, c. 16, § 3.

description d'Athénée, nous autorise à réserver pour la troisième journée la présentation au temple de ce présent.

Le mois suivant, venait la fête d'Apollon Carneios, c'est-à-dire, d'après l'interprétation la plus sûre¹, du protecteur des troupeaux. Les troupeaux de moutons surtout étaient placés sous sa garde ; de lui, dépendaient leur prospérité et leur accroissement. Les campagnards du Péloponnèse avaient eu un culte analogue longtemps avant la conquête dorienn² ; les Doriens crurent y reconnaître leur Apollon, qui fut appelé de là Carneios. Ils célébraient donc les Carnéennes, mais à leur manière, et de telle sorte que l'idée naturaliste attachée au dieu protecteur des troupeaux fut rejetée au second plan chez ce peuple belliqueux, qu'ils finirent par ne plus comprendre son surnom, appartenant d'ailleurs à un dialecte étranger, et que le dieu pasteur devint en réalité un dieu guerrier. Les fêtes célébrées à Sparte avaient en effet ce caractère ; on ne peut s'y tromper, en lisant le récit d'un écrivain du second siècle avant l'ère chrétienne³, qui les décrit telles qu'elles existaient encore de son temps. Elles duraient neuf jours, du 7 au 15⁴, et offraient l'aspect de la vie des camps. Sur neuf emplacements, très rapprochés sans doute les uns des autres, on avait élevé des berceaux de feuillages où neuf personnes pouvaient se réunir et prendre leur repas. Ces tentes de verdure s'appelaient σκιάδες, aussi bien que les terrains où elles étaient dressées. Sur chaque emplacement elles étaient en nombre suffisant pour contenir trois phratries, nom par lequel on doit sans doute entendre les ὠβαι ; fait par conséquent un total de vingt-sept ὠβαι⁵. Tout se faisait par commandement, à la voix des hérauts. De quoi se composait d'ailleurs la fête ? L'historien ou le compilateur qui nous a conservé ce passage nous le laisse ignorer. Nous apprenons par une autre source qu'un prêtre chargé d'officier dans les Carnéennes était appelé ἀγητής ou conducteur, que les soins de régler les détails de la cérémonie étaient confiés à des Carnéates choisis au nombre de cinq dans chaque tribu, parmi les célibataires, et investis de cette autorité pour quatre ans⁶ ; enfin qu'une course était instituée, dans laquelle un coureur prenait les devants, en souhaitant bonne chance à la ville, et était poursuivi par ses rivaux, nommés Staphylodromes ; s'ils l'attrapaient, c'était bon signe, le cas contraire était un présage funeste⁷. Celui après qui l'on courait représentait en effet les biens de la terre ; lorsqu'on le gagnait de vitesse, on en concluait que la récolte ne tromperait pas l'espoir du laboureur. Tout confirme,

¹ Voy. Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 471 ; Sauppe, *Mysterieninschr. v. Andania*, p. 261. On peut voir d'autres interprétations dans Hermann, *Göttesdiensl. Alterth.*, § 53, n° 27-31.

² Pausanias, III, c. 13, § 3.

³ Démétrius de Scepsis, cité par Athénée, IV, c. 19, p. 141.

⁴ C'est pour cette raison que les Spartiates n'entraient jamais en campagne dans le mois Carneios avant le 15, scrupule que plusieurs critiques ont eu le tort d'étendre à tous les mois. Voy. les notes de Bæhr et de Stein sur Hérodote (VI, c. 106).

⁵ On peut d'autant moins déterminer le rapport entre ce nombre et celui des tribus que l'on ne sait au juste combien il y avait alors de tribus. La supposition que le mot σκιάς, dans l'extrait donné par Athénée, s'applique non seulement aux tentes, mais à chacun des emplacements sur lesquels ces tentes étaient élevées, paraît nécessaire pour lever la difficulté que présentent les mots ἔχει δ' ἐκάστη σκιάς φρατρίας τρεῖς, ainsi que le remarque Preller, dans la *Real-Encyclop.* de Pauly, t. II, p. 153.

⁶ Voy. Hesychius, s. v. Ἀγητής et s. v. Καρνέται, où il faut toutefois ajouter ἐκάστης à la suite de φυλής.

⁷ *Lexicon Seguer.*, p. 305, 25. D'après Hesychius, s. v. Σταφυλοδρόμοι, les Staphylodromes étaient pris parmi les Carnéates. Le reste de ce passage est incompréhensible. Des Staphylodromes sont mentionnés aussi dans des inscriptions spartiates ; voy. *Corpus Inscr. græc.*, n° 1387 et 1388 ; dans le n° 1446, Δρομαιεύς est ajouté comme surnom à Καρνείος.

on le voit, l'antique interprétation donnée aux fêtes carnéennes et leur origine agraire. Les Spartiates avaient, vers la XXVII^e olympiade, ajouté au programme un concours auquel avaient coutume de prendre part tous les artistes les plus célèbres de la Grèce¹. On attachait une telle importance à ce que les fêtes s'achevassent sans trouble que jusqu'à la clôture qui, avait lieu le 15, à la pleine lune, il fallait de très graves motifs pour qu'une armée entrât en campagne. — Nous croyons devoir mentionner aussi une fête exclusivement spartiate, les Gymnopédies, bien que la religion n'y eût qu'une part accessoire, et que les offices divins ne s'adressassent pas seulement à Apollon, mais à plusieurs dieux, en particulier à Dionysos². Les Gymnopédies étaient surtout un concours, dans lequel les enfants, les jeunes gens et les hommes faits se livraient à tous les exercices de la gymnastique et de la danse. C'était bien en l'honneur d'Apollon que des chœurs d'éphèbes dansaient et chantaient sur la place publique, devant la statue de ce dieu, honoré sous le nom de Pythæus, et celle d'Artémis³. Les chants associaient aux louanges des divinités celles des citoyens qui s'étaient distingués par leur valeur. On se plaisait surtout à rappeler les souvenirs de la victoire remportée à Thyréa et plus tard du combat des Thermopyles⁴. On a vu déjà que les célibataires n'avaient pas le droit de prendre part, même comme simples spectateurs, aux Gymnopédies⁵. Ces fêtes tombaient au cœur de l'été, sans doute dans le mois d'Hécatombeus et duraient plusieurs jours ; c'est tout ce que nous en savons⁶.

A Delphes, siège principal du culte d'Apollon, on retrouve encore clairement le caractère naturaliste de ce dieu, dans les Théophanies⁷, qui avaient pour but de célébrer sa réapparition, à la suite de son absence hivernale⁸. Les Septéries⁹, qui se renouvelaient tous les neuf ans et la théorie que l'on envoyait à cette occasion dans la vallée de Tempé, en souvenir du combat livré au serpent Python ou au dragon femelle Delphiné, doivent être considérées aussi comme une fête de la nature, au moins si l'on se reporte à leur signification originaire, puisqu'il paraît certain que ce combat symbolise la lutte soutenue victorieusement par le dieu du printemps contre l'hiver qui couvrait le pays d'inondations et de vapeurs pernicieuses. On figurait dans les Septéries la lutte de ces deux puissances rivales. Le personnage d'Apollon était représenté par un jeune garçon, choisi entre tous ceux qui avaient encore leur père et leur mère¹⁰. La procession à

¹ Athénée, XIV, c. 37, p. 635.

² Voy. Hœck, *Kreta*, t. III, p. 381.

³ Pausanias, III, c. 11, § 9.

⁴ Athénée, XV, c. 22, p. 678 ; Suidas, s. v. *γυμνοπαιδές* ; *Etymol. magn.*, p. 243, 3 ; voy. aussi G. F. Unger, dans le *Philologus*, t. XXIII, p. 28 et suiv.

⁵ Cf. Plutarque, *Lycurgue*, c. 15.

⁶ Voy. Manso, *Sparta*, t. I, 2, p. 213.

⁷ Hérodote, I, c. 51.

⁸ Des Théophanies étaient célébrées encore ailleurs, en l'honneur de diverses divinités ; voy. Pollux, I, 34, Suidas, s. v. ; Spanheim, *de usu et præst. Numism.*, t. I, p. 425. A cette fête se rapportent les *ὑμνοὶ κλητικοί* qui invitaient le dieu à revenir, et les *ὑμνοὶ ἀποπεμπτικοί* que l'on chantait à son départ ; voy. Ménandre, *de Encomiis*, dans la Collection des Rhéteurs de Walz, t. IX, p. 135 et 139.

⁹ Plutarque, *Quæst. græcæ*, n° 12 et *de defectu Oracul.*, c. 15 ; voy. aussi Muller, *Dorier*, t. I, p. 203 et 321 (319).

¹⁰ Au temps de Plutarque, pour représenter le combat, on dressait sur une aire circulaire et nivelée (*άλωσ*) une hutte (*καλιὰς*) décorée à grands frais et qui ressemblait moins au repaire d'un dragon qu'au palais d'un roi. Le dieu arrivait, sans faire de bruit, par un chemin caché, appelé Dolonia. Il était escorté par des hommes portant des torches, qui, après les avoir lancées sur la tente, s'enfuyaient au plus vite, et dans leur précipitation renversaient une table placée près de là, sans doute une table servant aux sacrifices ; voy. Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 15.

Tempé était un souvenir du voyage que le Dieu, suivant la légende, avait fait pour se purifier, à la suite du meurtre du serpent Python. L'itinéraire était fixé d'avance ; c'était le même qu'Apollon avait suivi. Arrivé au terme, le jeune garçon était soumis à des cérémonies expiatoires, après quoi, il coupait une branche du laurier sacré et revenait à Delphes, en suivant le même chemin, escorté par un chœur de jeunes filles. De ce pèlerinage on peut inférer que le dieu dont on fêtait la victoire avait, eu jadis son siège à Tempé, et que de là il était venu s'établir dans le sanctuaire de Delphes. Le meurtrier ne pouvant être purifié dans le pays de sa victime, Apollon avait dû quitter le théâtre de son triomphe, et s'était naturellement retiré dans son ancien séjour, pour en revenir quitte de toute souillure. — Les Théoxénies, ou fêtes de l'hospitalité divine, étaient encore une solennité consacrée à Apollon, mais dans laquelle tous les autres dieux avaient leur part, à titre d'hôtes. Le mois qui les ramenait s'appelait de leur nom Théoxénios et répondait vraisemblablement au mois d'août¹. Nous ne savons en quoi consistaient ces fêtes ; il est permis cependant de conjecturer que, comme dans les Lectisternies des Romains², les images des dieux étaient placées sur des lits et que devant eux étaient dressées des tables chargées de mets. Les sacrifices étaient naturellement suivis de banquets abondants. Nous voyons que le clergé de Delphes faisait à (les personnages considérables l'honneur de les y inviter, et que Pindare en particulier fut l'objet de cette distinction, dont jouirent aussi après lui ceux de ses descendants dont on pouvait retrouver la trace ; ce privilège subsistait encore au temps de Plutarque³. Figurait aussi parmi les convives, le citoyen qui avait offert le plus beau poireau à Létéo, parce que, disait la légende, cette déesse, lorsqu'elle était enceinte du Dieu, avait eu pour ce légume une envie de femme grosse⁴. Des Théoxénies, dans lesquelles Apollon faisait aux divinités les honneurs de la fête, étaient en usage à Pellène, en Achaïe, aussi bien qu'à Delphes. On y donnait le spectacle de luttes gymniques, où les vainqueurs recevaient de l'argent et des tissus pour lesquels Pellène était renommée⁵. Ailleurs, d'autres dieux exerçaient aussi l'hospitalité : à Paros, par exemple, et en Sicile, à Agrigente, ce rôle était dévolu aux Dioscures⁶ ; en général, dans les contrées où l'on célébrait des Théoxénies, il était attribué aux divinités locales⁷. Il est aussi fait mention de Théodæsiés ; l'hôte, dans ces fêtes, paraît avoir été Dionysos qui, parmi ses surnoms, portait celui de Théodæsiôs⁸. Nous ne savons pas bien d'ailleurs si le nom de Théodæsiés doit être pris dans le même sens que celui de Théoxénies, ou si on doit y attacher simplement, comme au mot *δημοθoinία*, l'idée d'un banquet populaire. Il existait dans l'île de Ténos une association de Théoxéniastes (*κοινὸν τῶν θεοξενιαστῶν*)⁹, preuve manifeste que des Théoxénies y étaient en usage ; mais cette fête était-elle organisée officiellement par l'État, ou était-ce une fête privée, à l'usage de quelque confrérie religieuse ? Ce n'est pas ici le lieu de traiter cette question.

¹ Hermann, *Monatskunde*, p. 62 et de *Anno Delphico*, p. 6.

² Voy. Casaubon, *ad Suetonii Cæsares*, c. 76, et Hartung, *Relig. der Römer*, t. I, p. 165.

³ Plutarque, *de sera Numinis vindicta*, c. 13, avec les remarques de Wyttenbach.

⁴ Athénée, IX, c. 13, p. 372.

⁵ Pausanias, VII, c. 27, § 4. Voy. aussi Bœckh, dans ses Notes sur Pindare (*Olymp.*, IX, v. 97).

⁶ *Corpus Inscript. græc.*, n° 2374 e, v. 57, t. II, p. 1075 ; Schol. de Pindare (*Olymp.*, III, hypoth.)

⁷ Voy. Preller, *ad Polemonis fragm.*, p. 67.

⁸ Hesychius, s. v. — Sur la célébration des Théodæsiés en Crète, dans les îles de Cos, d'Andros et de Sicile, voy. Hœck, *Kreta*, t. III, p. 178 ; Bergk, *Beitr. zur griech. Monatskunde*, p. 12 ; Welcker, dans ses Notes sur Philostrate, p. 356 ; Hermann, *Monatsk.*, p. 62.

⁹ *Corpus Inscript. græc.*, n° 2388.

Les Daphnéphories, dans lesquelles on allait en procession, des branches de laurier à la main, étaient célébrées tous les neuf ans en Béotie, et particulièrement à Thèbes, de la même manière qu'à Delphes. Le Dieu, honoré à Thèbes sous le surnom d'Isménios, d'après le fleuve qui coulait auprès du temple, était représenté par un jeune garçon, le Daphnéphoros, choisi parmi les familles distinguées et investi pour un an du sacerdoce ; le Daphnéphoros devait avoir son père et sa mère¹. La pompe était conduite par un proche parent du jeune prêtre, qui portait un billon d'olivier ; entouré de fleurs et de feuilles de laurier et terminé à l'extrémité supérieure par un globe de bronze, auquel étaient suspendues plusieurs boules plus petites. Au milieu du bâton, d'où pendaient des bandelettes de pourpre, était attaché un autre globe, moindre aussi que le premier. Une étoffe couleur de safran enveloppait l'extrémité inférieure du bâton qui, ainsi décoré, était désigné sous le nom de κωπῶ. Les globes de diverses grandeurs figuraient le soleil, les étoiles et la lune ; les bandelettes de pourpre représentaient les jours ; il y en avait 354 dans le principe, et 365, lorsque les Grecs eurent adopté l'année solaire². Immédiatement derrière celui qui portait le κωπῶ, venait le jeune prêtre, dont la main reposait sur cet emblème. Il avait une couronne d'or, une chevelure flottante, des vêtements magnifiques et des chaussures d'une forme particulière, appelées Iphicratides. Il était escorté d'un chœur de jeunes filles, tenant à la main les rameaux des suppliants et chantant des hymnes en l'honneur du Dieu. La fête s'adressait manifestement au dieu de la lumière, qui réglait les mouvements des astres et le cours des saisons. On ne dit pas à quel moment de l'année elle avait lieu ; mais les fleurs dont le κωπῶ était orné indiquent assez le printemps.

Des autres fêtes d'Apollon, bien qu'il y en eût beaucoup encore et de très renommées, nous ne savons guère que des noms dont l'énumération serait sans intérêt. Nous nous bornerons à rappeler les plus célèbres, déjà mentionnées plus haut, et d'abord la panégyrie que les Ioniens envoyaient à Délos au commencement de l'été, et dont l'hymne homérique à Apollon rend dès lors témoignage. Dans les premières années de la guerre du Péloponnèse, lorsque les Athéniens purifièrent l'île des tombeaux qui souillaient les alentours du temple (avant J.-C. 426), ils instituèrent, en dehors de l'antique fête annuelle, qui avait pu, avec le temps, perdre quelque chose de son importance³, une nouvelle fête quinquennale, célébrée avec un grand éclat. Peut-être se proposaient-ils par là de resserrer les liens religieux qui les unissaient aux populations de même origine répandues dans les îles et sur les côtes de l'Asie Mineure, espérance qui d'ailleurs ne fut pas réalisée par l'événement. En second lieu, nous mentionnerons les Sminthies, par lesquelles on implorait, à Rhodes, l'appui d'Apollon Smiatheus ou Sminthios, c'est-à-dire du dieu des rats⁴, contre les

¹ Pausanias, IX, c. 10, § 4.

² Proclus, dans la *Biblioth.* de Photius, p. 988, éd. Hoeschel, et Clément d'Alexandrie (*Protrept.*, t. IV, p : 95, éd. Klotz) disent 365. On ne sait quel était le point de départ de la procession, non plus que le point d'arrivée.

³ Le véritable dieu national des Ioniens n'était pas Apollon, c'était Poseidon Héliconien, en l'honneur de qui étaient célébrées les Panionies, mais qui, ainsi que nous le verrons, avait été rejeté à Athènes sur le second plan et fut loin par la suite de rivaliser avec Apollon. Cette prééminence d'Apollon peut servir à rectifier le système d'après lequel l'Ionisme aurait été inoculé aux Athéniens par Xanthus et par son fils Ion ; car ce fut l'immigration de Xanthus qui naturalisa chez les Athéniens le culte d'Apollon Pythien, c'est-à-dire d'une divinité qui n'était pas d'origine ionienne.

⁴ Suivant Aristarque, la forme Σμινθεύς dériverait plutôt de Σμίνθη, petite ville de la Troade, que de σμίνθος ou σμίνθα. Cf. Apollonius, *Lexicon Homericum*, s. v., et Heyne, dans ses notes sur *Illiade*, I, v. 39. Pour la fête que l'on célébrait à Rhodes, nous renvoyons aux indications réunies

ravages que ces rongeurs faisaient dans les campagnes, et enfin les Acties qui avaient pour théâtre le promontoire de Leucade, et où, entre autres victimes, on sacrifiait des bœufs, pour être débarrassé des mouches¹. Les Acties revenaient tous les trois ans. On s’y livrait à des jeux qui, outre des exercices gymniques et poétiques, comprenaient des courses navales. Cette fête devint quinquennale sous Auguste².

En retournant à Athènes, nous rencontrons, immédiatement après les hécatombes immolées à Apollon, la fête de Kronos, appelée Kronia. Elle se célébrait le 12 du mois d’Hécatoembæon³ qui avait, dans le principe, porté le nom de Kronion⁴. Les témoignages des anciens nous apprennent que la fête était très joyeuse, que l’on y banquetait copieusement et que l’on régala même les esclaves, ce qui l’a fait comparer aux saturnales romaines⁵. D’après la saison où elle tombait, elle doit être considérée encore comme une fête de la moisson ; on se réjouissait des promesses qu’avait tenues la terre. Cette conjecture d’ailleurs est d’accord avec l’idée attachée au nom de Kronos, de faire durer les choses et de les achever⁶. De leur côté, les Éléens fêtaient à Olympie, dès l’équinoxe du printemps, le dieu qui jadis avait partagé avec Hélios la souveraineté de leur contrée. Un sacrifice lui était offert sur le Kronion, colline voisine d’Olympie, par des prêtres qui portaient le titre de βασιλῆαι⁷, et vers le même temps, le 15 d’Élaphébolion, qui répond au commencement d’avril, il recevait en Attique des gâteaux de sacrifice, au moins de la part des laboureurs. Ces gâteaux, de forme arrondie, présentaient deux parties saillantes figurant sans doute les mois⁸. Ce qui prouve à quel point, la gaîté se faisait jour aussi dans les fêtes d’Olympie, c’est que plus tard, lorsque la croyance à l’âge d’or dont on avait joui sous le gouvernement de Kronos, fut, devenue générale, elles furent considérées comme un souvenir de ces temps fabuleux⁹. A Rhodes, on célébrait une fête de Kronos, le 7 du mois de Métageitnion, date qui correspond au commencement d’août, par conséquent dans la canicule. On sacrifiait des créatures humaines, en ayant soin toutefois de choisir des condamnés à mort¹⁰ ; c’était sans doute l’application à une divinité grecque d’une coutume empruntée à la religion phénicienne de Moloch. Les Crétois sacrifiaient aussi des victimes humaines à Kronos¹¹. Les autres fêtes de ce dieu ne donnent matière à aucune remarque qui mérite d’être rapportée ici. Bien que répandu en différentes contrées, son culte ne paraît pas avoir acquis jamais une grande importance.

par Hermann, *Gottesdienstl. Alterth.*, § 67, 10. — On sait par Strabon (XIII, p, 613) l’existence chez les Éoliens d’un Apollon *ναρνόπιος*, c’est-à-dire d’un dieu des sauterelles, que nous retrouvons à Athènes. (Pausanias, I, c. 24, § 8.).

¹ Étienne de Byzance, s. v. ; Ælien, *Hist. Anim.*, XI, c. 8.

² Suétone, *Octave*, c. 18 ; Dion Cassius, LI, c. 1.

³ Welcker (*Gætterlehre*, t. I, p, 157) met en doute que les Kronia aient été une fête officielle, parce qu’il n’en est pas fait mention dans l’inscription n° 157 du *Corpus Inscr. græc.* ; mais cette inscription n’est nullement un tableau complet des fêtes et des sacrifices ; elle n’énumère que les sacrifices à la suite desquels l’argent provenant de la vente des peaux (*δερματικόν*) était versé dans les caisses de l’État, Entre autres preuves constatant que les Kronia étaient bien une fête publique, on peut citer ce fait, énoncé dans le discours de Démosthène contre Timocrate (p. 708) que ce jour-là les séances du conseil des Cinq-Cents étaient suspendues.

⁴ Plutarque, *Thésée*, c. 12.

⁵ Macrobe, *Saturnales*, I, c. 7.

⁶ Voyez Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 112 ; Preller, *Mytholog.*, t. I, p. 113.

⁷ Pausanias, VI, c. 20, § 1.

⁸ *Corpus Inscript. græc.*, n° 523, v. 23.

⁹ Pausanias, V, c. 7, §4.

¹⁰ Porphyre, *de Abstin.*, II, c. 54.

¹¹ Hœck, *Kreta*, t. I, p. 165.

A la suite des Kronia venait, à Athènes, la fête de la déesse dont la ville s'était reconnue particulièrement tributaire, en adoptant son nom, Athéna. L'idée attachée à cette déesse est si compréhensive, sa puissance s'exerçait sur tant d'objets divers, qu'elle peut être envisagée sous les points de vue les plus opposés. Si l'on excepte Apollon et Zeus, elle est la divinité dont le culte, naturaliste au début, s'est développé le plus largement dans le sens moral. Athéna est d'abord la fille sortie de Zeus, la déesse de l'éther lumineux et transparent. A ce titre, elle ne règne pas seulement sur les hauteurs suprêmes ; son influence s'étend à travers la région intermédiaire de l'atmosphère, jusqu'au sol, où elle dispense la lumière et la chaleur ; elle attire l'humidité dont l'éther aussi a besoin pour sa nourriture¹, et dans les nuits étoilées, la reverse en rosée sur la terre, pour féconder les campagnes. Mais, comme l'éther des anciens n'a pas seulement une existence matérielle, qu'il est réputé un être intelligent, la divinité qui le gouverne est plus qu'aucune autre désignée pour présider à la vie intellectuelle de l'humanité. Tout ce que peuvent produire la raison et la sagesse est placé sous sa protection et sous sa dépendance, tout ce qui est science et art, dans la paix comme dans la guerre, émane d'Athéna et est confié à sa garde. Le peuple du monde le plus richement doué, de qui l'on s'est demandé s'il avait plus excellé dans les œuvres de la guerre ou dans celles de la paix, était donc plus qu'aucun autre autorisé à regarder comme sienne la déesse de la sagesse et à faire remonter jusqu'à elle les victoires de toute nature qu'il avait remportées sur ses ennemis et sur ses rivaux. De là l'éclat donné par les Athéniens, durant la période florissante de leur histoire, à la fête par excellence des Panathénées. Cette fête, dont la création remonte aux temps préhistoriques, s'appelait d'abord simplement les Athénées ; elle reçut le nom de Panathénées après que Thésée eut réuni l'Attique en un seul État, union dont l'anniversaire était célébré, le 16 d'Hécatoμβæon, par les [Συνοίκια](#) ou [Συνοικέσια](#), prélude de la grande solennité. Nous manquons de détails sur la manière dont se passaient les Synoikésies. On a bien dit qu'un sacrifice sans victimes était offert à la déesse de la Paix, mais cette cérémonie ne fut introduite que plus tard, sans que l'on puisse savoir à quel moment précis². Quelques jours après les Synoikésies, commençaient les Panathénées. Elles étaient annuelles ; toutefois, à partir de Pisistrate, on les célébra avec un éclat particulier de cinq ans en cinq ans, dans la troisième année de chaque olympiade ; elles étaient appelées alors les grandes Panathénées. Leur durée était de quatre jours au moins et vraisemblablement de six, du 23 au 28 Hécatoμβæon³. Des premiers jours, nous n'avons rien à dire, si ce n'est qu'on s'y livrait à des exercices de tout genre. A des courses de chars, dont l'introduction est attribuée au roi mythologique Érichthonios, s'étaient ajoutées plus tard des courses de chevaux et des luttes gymniques, variant suivant tous les procédés traditionnels, et, plus tard encore, des courses aux flambeaux ([λαμπαδοδρομία](#)), qui commençaient, après le coucher du soleil, par des nuits sans lune, car les Panathénées précédaient de peu la nouvelle lune. Des éphèbes, choisis à cet effet, allumaient leurs flambeaux à l'autel d'Éros, élevé dans l'Académie, et partaient de là, divisés en différents groupes, en laissant d'autres à quelque distance en arrière et sans torches. Si l'un des premiers était atteint par quelqu'un de ceux qui couraient après lui, il devait lui

¹ Cicéron, *de nat. Deor.*, II, c. 15.

² Vov. Bœckh, *Staatshaush.*, t. II, p. 131.

³ Voy. la dissertation de Sauppe, *de Inscr. Panathen.*, insérée dans l'*Index Schol.* de Gœttingue, 1878, p. 7. Pour les particularités qui suivent, il suffit de renvoyer au travail de 11xeier sur les Panathénées, dans l'*Encyclop. der Wissensch. und Künste*. Sur les courses aux flambeaux, voy. le mémoire de Haase, dans le même recueil, t. III, 9, p. 402.

repasser son flambeau, et la course continuait¹ ; était proclamé vainqueur celui qui arrivait au but avec sa torche allumée. Aux exercices gymniques se joignirent aussi des concours auxquels les Muses présidaient. Pisistrate, ou son fils Hipparque, avaient déjà prescrit que des rhapsodes réciteraient aux grandes Panathénées des poèmes homériques dans un ordre fixé d'avance. Périclès introduisit des concours de musique, auxquels prirent part (les joueurs de flûte et des joueurs de cithare qui s'accompagnaient de cet instrument (κιθαρῳδοί) ou se bornaient au rôle d'instrumentistes (κιθαρισται). Des chœurs exécutant la Pyrrhique ou des danses cycliques ajoutaient à l'éclat de la fête. Enfin, des trières se disputaient, au cap Sunion, la victoire dans des courses navales², d'un intérêt majeur pour les Athéniens, jaloux surtout de leur prééminence maritime. La surveillance et la direction de tous ces jeux étaient confiées à dix Athlètes, élus par le peuple pour quatre années, c'est-à-dire d'une grande fête à l'autre. On distribuait des couronnes d'or, de l'huile provenant des oliviers d'Athènes, que l'on enfermait dans des vases de forme élégante, ornés de peintures, et des trépieds d'airain. Les trépieds étaient destinés aux chorèges et aux gymnasiarques des tribus qui l'avaient emporté dans les luttes et dans les concours placés sous l'invocation des Muses. L'huile était la récompense de ceux qui avaient triomphé individuellement, et comme ils étaient en grand nombre, cette dépense ne laissait pas d'être assez considérable³. Les vainqueurs dans les concours poétiques recevaient des couronnes d'or, sans préjudice de l'huile⁴. Le prix pour les tribus dont les navires avaient remporté la victoire, consistait en une somme d'argent, dont une partie devait faire les frais d'un sacrifice à Poseidon. Le 28 du mois, dernier jour de la fête, était aussi le plus brillant : une procession solennelle allait offrir à la Déesse le péplos, long et magnifique voile qui servait à orner son temple ou sa statue. Le péplos était tissé par des citoyennes d'Athènes désignées sous le nom d'ἐργαστίνας. On commençait le travail neuf mois environ à l'avance, dans l'ἔννη καὶ νέα du mois de Pyanepsion, jour consacré à Athènes Ergané ; il était mis en train par deux des quatre Arrhéophores ou Erséphores, que nous retrouverons plus loin dans la procession. C'étaient de jeunes filles de sept à douze ans, vouées pour un an au culte de la Déesse. Sur un fond couleur de soufre ou de safran, était tracée une riche broderie, dont le sujet principal était le combat des Géants, dans lequel Athènes avait triomphé de ces êtres malfaisants et ennemis des dieux. On y joignait des scènes glorieuses, où les enfants d'Athènes s'étaient montrés dignes de leurs ancêtres. Le péplos, attaché sur un support en forme de navire, où il se déployait comme une voile, était conduit du Céramique extérieur à la citadelle, à travers les principales rues de la ville, et de là, au sanctuaire de la Déesse, qui couronnait l'Acropole⁵. Nous ne pouvons retracer en détail la marche de la

¹ *Sic rerum summa novatur*

*Semper et inter se mortales mutua vivunt.
Augescunt aliæ gentes, aliæ minuuntur,
Inque brevi spatio mutantur sæcla animantum
Et quasi cursores vitæ lampada tradunt.*

LUCRÈCE, II, v. 74-78.

² Νεῶν ἀμιλλα. Voy. l'inscription publiée par Rangabé, *Antiq. hellen.*, II, n° 961, 28.

³ Voy. Rangabé, *ibid.*, p. 669 ; Sauppe, *de Inscr. Panath.*, p. 4.

⁴ Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 299.

⁵ Lorsque Hérode Atticus fut chargé de pourvoir aux dépenses de la fête, il fit mouvoir le vaisseau, non à l'aide d'animaux de trait, mais par le moyen de machines souterraines ; voy. Philostrate, *Vitæ Sophist.*, II, c. 1, § 7. L'opinion exprimée par Muller (*Kleine Schriften*, t. II, p. 159) et par Jahn (*Leipz. Sitzungsber.*, 1861, p. 333), que jusque-là on n'avait pas vu figurer de navire dans la procession, manque de vraisemblance ; voy. l'inscription publiée dans les *Ἐφημ. ἀρχαιολ.*, 1862, p.

procession, mais il ressort clairement des anciennes descriptions que le peuple athénien avait à cœur de paraître devant sa protectrice entouré de tout ce qu'il possédait de plus beau, de plus respectable et de plus brillant. Outre les prêtres et les serviteurs du temple, qui conduisaient d'innombrables victimes richement parées, outre les femmes et les filles qui, sous le nom de Canéphores et d'Erséphores, portaient des objets consacrés dans leurs corbeilles et dans leurs vases, la pompe comprenait des vieillards, chez lesquels l'âge n'avait altéré ni la noblesse ni la beauté et qui, revêtus d'habits de fête, tenaient à la main des branches d'olivier, d'où leur était venu le nom de Thallophores. Toutes les tribus rivalisaient à qui présenterait les plus beaux¹ ; celle qui avait remporté le prix recevait, sur la caisse de l'État, cent drachmes qui devaient être employés en un sacrifice. Les frais nécessaires pour mettre les Thallophores en mesure de disputer la victoire étaient le produit d'une liturgie imposée aux plus riches de la tribu. Une autre partie de la procession était formée d'hommes vêtus du costume militaire et armés du glaive et du bouclier. On distinguait encore, ici les éphèbes, là les cavaliers brillamment équipés, qui s'avançaient sous la conduite de deux Hipparques, enfin, tous ceux qui, dans les concours, avaient remporté des prix. Les regards étaient surtout attirés par la file brillante des conducteurs de chars. Ce n'étaient pas seulement les citoyens qui prenaient part à la fête ; les étrangers qui vivaient dans la ville de la Déesse, sous la protection de ses lois, autrement dit les métèques, avaient aussi une place dans le cortège, mais une place en rapport avec l'infériorité de leur condition. Des hommes appartenant à cette classe marchaient derrière les citoyens, avec des vases remplis de gâteaux pour les sacrifices ; les femmes portaient des cruches d'eau, les filles des sièges et des ombrelles qui protégeaient les citoyennes d'Athènes contre les rayons du soleil. Aux affranchis revenait le soin de décorer, avec des branches de chêne, la place et les rues que devait traverser la procession. Enfin les États étrangers, surtout les colonies athéniennes, se faisaient représenter par des ambassadeurs chargés d'offrir à la Déesse des présents et des sacrifices, et qui avaient en récompense leur rang marqué dans le cortège. Cette panégyrie, on le voit, frappait les regards par l'éclat et la magnificence du spectacle, non moins que par le nombre de ceux qui la composaient ; elle avait en outre un sens profond. Les premiers jours, les citoyens s'étaient distingués excellemment dans les arts agréables à la Déesse et dont elle-même était l'inspiratrice, par exemple dans l'art de dresser les chevaux ; les courses nocturnes aux flambeaux avaient trait aux attributions naturalistes d'Athéna ; mais surtout la procession qui terminait la fête, et le péplos qui lui était offert rendaient visiblement témoignage de la puissance victorieuse qu'elle avait déployée dans sa lutte contre les géants, de la force et de la vertu dont les grands citoyens s'étaient sentis animés par elle, de la richesse et de la prééminence auxquelles le peuple athénien s'était élevé, grâce à son appui. — Quelle différence existait-il entre les fêtes annuelles et les fêtes quinquennales ? Nous ne saurions le dire exactement. Il paraît acquis que les petites Panathénées tombaient aussi dans les derniers jours du mois

464, qui date de l'intervalle compris entre les années 301 et 287 avant J.-C. Il est clair que le vaisseau ne pouvait être hissé sur le rocher de l'Acropole ; voy. Beulé, *l'Acropole*, t. I, p. 147.

¹ C'est là ce qu'on entendait par les mots *ἀγῶν εὐανδρίας*, que l'on rencontre souvent. On peut voir à ce sujet des détails très précis dans la dissertation de Sauppe citée plus haut. On ne sait au juste s'il existait pour les autres âges des concours de même nature. Il est probable que les rivalités de beauté, *καλλιστεῖς*, auxquelles on se livrait, entre les femmes, à Lesbos et à Tenédos ; à la fête de Héra ; entre les hommes, à Élis et à Basilis, en Arcadie, étaient relevées par la même intention morale ; voy. les Scholies de *l'Iliade*, IX, v. 128, et Athénée, XIII, c. 20, p. 565, et c. 90, p. 609.

d'Hecatombæon, et non, comme l'ont prétendu quelques critiques, dans le mois de Thargélion¹. On ne peut douter qu'on n'y célébrât des jeux, bien qu'en moins grand nombre et avec moins de variété. La cérémonie se terminait certainement aussi par une procession allant offrir à la Déesse les présents qu'on supposait lui plaire, mais on ne peut affirmer, bien que la chose ne soit pas invraisemblable, que l'on portât au temple un péplos, moins grand dans tous les cas et moins orné. Il est possible que ce péplos de moindre dimension servit à parer l'ancienne statue de bois de la Déesse et que l'on fit du grand un rideau ou une tenture, pour recouvrir les parois du temple². Plus tard, les Panathénées furent reportées au printemps et, paraît-il, à la fin du mois d'Anthestérion. Peut-être cet ajournement fut-il dû à l'influence romaine. La fête ainsi se trouvait correspondre au Quinquatrus de Minerve, qui remplissait, à Rome, l'intervalle du 19 au 23 mars³.

Une seconde fête était célébrée le dernier jour du mois de Pyanepsion, en l'honneur d'Athéna considérée comme la patronne des arts et métiers qu'elle-même avait enseignés aux Athéniens, d'où lui était venu son surnom d'Εργάνη. Conjointement avec Athéna, on fêtait Héphaistos, dieu des forgerons et de tous ceux dont l'industrie s'exerce à l'aide du feu. Cette solennité s'appelait Χα),reia, mais on lui donnait aussi le nom d'Αθηναΐα⁴. On se rappelle que, ce même jour, on commençait à travailler au péplos. Nous manquons de détails sur les χαλκεία. Nous savons seulement que, dans une haute antiquité, c'était une fête populaire, à laquelle tout le monde prenait part ; ce fut postérieurement qu'elle devint spéciale aux artisans et surtout aux forgerons⁵.

Les derniers mois de l'année, Targélion et Skirophorion, ramenaient deux fêtes empreintes toutes deux d'un caractère profondément religieux, mais dont la signification était très différente. L'une, qui se prolongeait du 19 au 29 de Thargélion, était consacrée à purifier le temple, à le mettre à neuf, ainsi que les objets affectés au culte, et à parer de nouveaux ornements l'image même de la Déesse. La première partie de la fête s'appelait πλυντήρια, la seconde καλλυντήρια⁶. Pendant la purification, des cordes étaient tendues autour du temple, pour en interdire l'entrée à tout ce qui n'était pas attaché au culte. On dépouillait la statue de la Déesse de ses vêtements, et on les lavait ; la statue elle-même était nettoyée et recevait toutes les réparations nécessaires. Ces

¹ Voy. Meier, *Panathen.*, p. 280 ; Bœckh, *Staatshaush.*, t. II, p. 8. Malgré l'opinion de quelques critiques, je ne puis admettre, que les petites et les grandes Panathénées aient été célébrées séparément dans une même année. Ce qui distinguait les grandes Panathénées c'est uniquement l'addition des concours qui ont pu faire dire à Bœtticher (*Philologus*, t. XVIII, p. 417) que ces solennités n'avaient point le caractère religieux des fêtes accomplies dans le temple et faisant partie intégrante du culte ; mais il ne faut pas étendre cette conjecture qui ne porte que sur les additions en elles-mêmes, destinées à rehausser l'éclat d'une fête à laquelle ne manquaient nullement les actes religieux.

² Voy. Bœtticher, *Tektonik*, t. II, p. 28, et dans le *Philologus*, t. XXII, p. 415. Pollux (VII, 50) dit cependant en termes généraux que le péplos d'Athéna était un ἐπίβλημα.

³ Voy. Meier, *Panathen.*, p. 281.

⁴ Harpocraton et Suidas, s. v. χαλκεία. Athéna elle-même s'appelait aussi 'Εφαιστία. Ce surnom que nous ne connaissions que par Hesychius s. v. se retrouve dans une inscription datant de la 2e année de l'Olympiade CIX ; voy. le *Philistor*, t. I, p. 193-195.

⁵ *Etymol. magn.*, p. 805. 43 ; Eustathe, *ad Iliadem* (II, v. 552), p. 284, 37.

⁶ Il me paraît certain que, dans le texte le plus important sur ce sujet (Photius, *Lexicon*, p. 127), les deux noms ont été intervertis ; c'est l'opinion de Em. Muller et de Petersen (*Zeitschr. für die Alterthumwissenschaft*, 1857, p. 397, et *Iahrb. für Philol.*, 1856, p. 493). Preuner (*Hestia*, p. 483) et Mommsen (*Heortot.*, p. 429) sont d'avis contraire. Pour les autres détails, voy. O. Müller, dans l'*Encykl. der Wissensch. und Künste.*, t. III, 10, p. 84 et suiv.

offices étaient remplis par les Praxièrgides, appartenant probablement à une famille ou à une association d'artistes. Outre les Praxièrgides, on trouve mentionnées des blanchisseuses, *λουτρίδες* ou *πλυντρίδες*. Le 25 de Thargélion, où sans doute la statue d'Athéna était purifiée, était un jour néfaste, dans lequel nulle affaire publique ne pouvait être entreprise, parce que la déesse protectrice de la ville était censée absente¹. La purification accomplie, on passait aux *καλλυντηρία* : l'image de la déesse, richement parée, était rétablie sur sa base ; le temple était rouvert ; tout brillait d'un éclat nouveau. Il paraît aussi qu'une procession se rendait au temple et y portait, entre autres objets, un plat de figues sèches et pressées de manière à former une masse allongée (*παλάθη ισχάδων*)². Cet usage venait d'après des témoignages anciens, de ce que les figues avaient remplacé les glands dans l'alimentation de l'homme, et précédé l'invention de l'agriculture. Le figuier était considéré, dans les mythes de l'Attique, comme un don de Déméter à Phytalus, mais cela n'empêchait que d'autres légendes ne l'attribuassent à Athéna. On pourrait croire que la fête était occasionnée par la nécessité de nettoyer de temps en temps, les reliques et la statue de la déesse ; cette explication toutefois est contredite par la tradition d'après laquelle les Plyntéries auraient été célébrées en l'honneur d'Aglauros³. On a fait d'Aglauros, que l'on appelle aussi moins correctement Agrauros, une servante d'Athéna, et l'on dit la même chose de ses deux sœurs Ersé et Pandrosos ; en réalité, ces trois noms ne désignent que des attributions d'Athéna, surnommée souvent Pandrosos et Aglauros⁴. La signification de ces mots est assez claire pour qu'on ne conteste pas aux Plyntéries le caractère d'une fête de la nature. Elle saluait la sérénité du ciel longtemps obscurcie et troublée par les nuages. Les conditions météorologiques particulières au pays expliquent le choix de la saison où elle était célébrée, s'il est vrai que, vers la fin de mai, quelques jours pluvieux précédaient toujours le retour du beau temps, et qu'à partir de ce moment le ciel brillait d'un pur éclat durant tout l'été. C'est pour cela que les lavages et les nettoyages nécessaires avaient été remis à cette époque de l'année et étaient devenus ainsi le symbole de la sérénité et de la clarté, rendues au ciel par la disparition des nuages.

Le culte de la nature se révélait avec plus d'évidence encore dans les Skirophories, qui revenaient le 12 du mois suivant ou Skirophorion. Leur nom se prête à deux interprétations également justifiées par les circonstances : Il peut venir du mot *σκίρον*⁵, et signifier le grand parasol que des hommes de la race des Etéobutades tenaient au-dessus de la prêtresse d'Athéna, du prêtre de Poseidon-Erechtheus et de celui d'Hélios ou d'Apollon⁶, tandis que la procession se rendait de la citadelle au sanctuaire situé sur la voie sacrée d'Athènes à Éleusis⁷ ; ou bien il peut s'expliquer par le mot *σκίρος*, désignant, la pierre calcaire qui avait donné son nom au temple et à la Déesse le surnom de Skiras. La fête tombait au commencement des grandes chaleurs, lorsque le sol, durci et desséché, semblait réclamer une pluie bienfaisante. De là l'usage du parasol, abri nécessaire contre les rayons du soleil, et le choix du lieu vers lequel se dirigeait

¹ Plutarque, *Alcibiade*, c. 34 ; Xénophon, *Hellenica*, I, c. 4, § 12.

² Hesychius, s. v. *ἡγητήρια*.

³ Hesychius, s. v. *πλυντήρια*.

⁴ Harpocrate et Suidas, s. v. "*Αγλαυρος*". Voy. aussi Osann, dans ses Notes sur Lycurgue, p. 95, et dans les *Archives de Seebode*, 1829, n° 13, p. 49.

⁵ Harpocrate, s. v.

⁶ Voy. Sauppe, *Mysterieninschr. v. Andania.*, p. 262.

⁷ Pausanias, I, c. 36, § 3.

la procession, qui était celui où la terre souffrait le plus de la sécheresse. La statue de la Déesse était frottée avec cette terre calcaire, afin de lui en rendre la dureté plus sensible¹. L'idée de purification était certainement associée à la fête, car il est question d'un Dioskodion² ; on sait d'ailleurs qu'à moins de s'être purifié de ses fautes on ne pouvait espérer de voir ses prières exaucées. La cérémonie de l'Erséphorie ou Arréphorie³, que l'on accomplissait dans le même mois était en relation étroite avec les Skirophories. Les Arréphores étaient, comme on l'a vu plus haut, quatre petites filles, de sept à onze ans, choisies dans les familles considérables, qui pendant plusieurs mois, tout au moins à partir du dernier jour de Pyanepsion, devaient séjourner dans le sanctuaire de la déesse et se vouer à son service. On se rappelle que le dernier jour de Pyanepsion était consacré aux *χαλκεία*, et que ce même jour les quatre Arréphores ou seulement deux d'entre elles⁴ avaient la charge de commencer le péplos d'Athéna. Il est question de pains préparés pour elles d'une façon toute particulière et d'un emplacement où elles pouvaient se distraire en jouant à la balle. Dans une nuit fixée à l'avance, qui sans doute précédait ou suivait immédiatement les Skirophories, les Arréphores recevaient de la prêtresse des coffrets contenant des objets mystérieux, si mystérieux que la prêtresse elle-même n'en avait pas connaissance. Les Arréphores portant ces coffrets sur leur tête se rendaient à une enceinte voisine du temple où l'on adorait Aphrodite dans les jardins, et où se trouvait une grotte naturelle ; elles y descendaient, déposaient leur fardeau et en recevaient un autre, caché avec le même soif, qu'elles reportaient à la citadelle dans le sanctuaire de la Déesse⁵. Ce secret naturellement en est aussi un pour nous ; mais le nom d'Arréphores nous permet de supposer que la cérémonie avait trait à la rosée de la nuit⁶. Elle devait donc s'accomplir dans la saison la plus chaude de l'année et avoir pour but d'implorer pour les campagnes la rosée rafraîchissante. L'Arréphorie était aussi une liturgie⁷ : Les parents des jeunes filles devaient fournir les habits de fête dont elles étaient revêtues et peut-être prendre à leur compte d'autres frais. Les bijoux en or dont les Arréphores étaient parées restaient acquis au temple, lorsqu'elles étaient relevées de leur charge, et allaient accroître le trésor⁸.

Dans ces deux fêtes, Athéna nous apparaît comme la déesse céleste à qui est dû le progrès de la végétation, et se rencontre par conséquent avec les divinités agraires Déméter et Cora. Nous ne devons donc pas nous étonner si, comme cela résulte d'ailleurs de quelques témoignages, le culte de ces deux déesses se trouve lié, dans les Skirophories, à celui d'Athéna, si peut-être même, à la fin, il y devint prépondérant⁹. Nous aurons plus tard l'occasion de signaler d'autres points de contact entre Athéna et les divinités agraires ; mais nous devons auparavant jeter un regard sur les fêtes célébrées en dehors de l'Attique.

¹ Scholiaste d'Aristophane, *les Guêpes*, v. 961.

² Suidas, s. v. *Διοσκώδιον*.

³ *Etymol. magn.*, p. 149.

⁴ Harpocraton, s. v. *Ἀρρηφόροι*.

⁵ Pausanias, I, c. 27, § 3.

⁶ *Ἀρρηφόροι*, pour *Ἀρσηφόροι*, paraît être une forme ancienne d'*Ἐρσηφόροι*, comme on trouve *Ἀργαδεῖς* pour *Ἐργαδεῖς*, *Θαργηλιών* pour *Θεργηλιών*, etc. Les inscriptions donnent souvent aussi la forme *Ἐρρηφόροι*. Voy. par ex. *Corpus Inscript, gr.*, n° 1131 ; Rangabé, *Antiq. hellen.*, n° 1022, 1024 et 1140 ; cf. Keil, dans le *Philologus*, t. XXII, p. 600 ; Mommsen, *Heortol.*, p. 448.

⁷ Lysias, *Or.*, XXI, p. 700, § 5.

⁸ Harpocraton, s. v. *Ἀρρηφόροι*.

⁹ Scholiaste d'Aristophane, *Ecclesiaz.*, v. 18 ; Preller, *Demeter u. Persephone*, p. 124.

A Corinthe, Athéna était honorée sous le surnom de Hellotis ou Heltotia, et comme, dans d'autres pays, notamment en Crète, Europa, considérée, à n'en pas douter, comme déesse lunaire¹, portait les mêmes surnoms, l'Hellotis de Corinthe éveille naturellement l'idée de l'astre nocturne². Cela ne veut pas dire qu'elle doive être assimilée à Séléné, mais plutôt qu'elle représente, dans le culte de la Lune, le ciel et la lumière. Entre autres spectacles, les Ilelloties de Corinthe avaient leurs courses aux flambeaux, de même que les Panathénées d'Athènes ; c'est tout ce que nous en pouvons dire. — Comme dispensatrice de la chaleur vivifiante, Athéna portait le surnom d'Aléa, et c'est en son honneur qu'avaient lieu à Tégée les jeux Aléens³. Une autre fête, dans laquelle on disputait également des prix, était célébrée dans le même lieu sous le nom d'Halotia, qui n'est peut-être qu'une forme arcadienne pour Hellotia. — En Béotie, à Coronée, la fête d'Athéna itonienne était une solennité fédérale à l'usage de tous les Béotiens qui, d'après le surnom de la Déesse emprunté à la ville thessalienne d'Iton, avaient dû apporter son culte en quittant leur ancien séjour⁴. Il ne nous est pas possible de donner une étymologie certaine du mot Iton. Quelques anciens en faisaient le synonyme de Σίτων ; Iton aurait donc été le pays des céréales⁵. Hadès avait une place à côté d'Athéna, dans le temple de Coronée⁶. Ce rapprochement s'expliquait, disait-on, par des raisons mystiques ; le mystère n'était pas difficile à deviner, puisque le concours des puissances célestes et des puissances chthoniennes est nécessaire pour la maturité des fruits. Le même sanctuaire enfermait aussi un autel consacré à Iodamie. Iodamie était une prêtresse qui, entrant une nuit dans le temple, s'était trouvée face à face avec la déesse et avait été réduite en pierre, à la vue de la Gorgone. La pétrification est l'expression symbolique de la rigidité causée par le froid, et la Gorgone d'Athéna signifie que la déesse du ciel qui, dans l'été, répand la chaleur, est la même qui, dans l'hiver, envoie le froid et la gelée. A ce compte, Iodamie représente l'arrêt de la végétation qui pour renaître n'a besoin que de chaleur⁷. C'est pourquoi la prêtresse allumait chaque jour du feu sur l'autel, en s'écriant : **Iodamie vit et demande du feu**. — Enfin, les fêtes panathénaïques n'étaient pas reproduites seulement dans les colonies athéniennes⁸ ; on les retrouve à Rhodes⁹. Dans cette île, notamment à Lindos, Athéna était adorée comme la divinité par excellence, et tous les jours des sacrifices sans feu lui étaient offerts¹⁰, ce qui n'empêchait pas les autres.

¹ Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 115.

² Déjà dans l'antiquité on attribuait au surnom d'Hellotis, donné en Crète à Europa, une origine phénicienne, en raison de la ressemblance de ce mot avec un mot phénicien ; voy. Movers, *die Phoenizier*, t. II, 21 p. 80. Rien ne prouve cependant que cette explication soit mieux fondée que celle qui le fait dériver du grec et lui donne une racine commune avec ἔλη. On peut voir dans le Scholiaste de Pindare (*Olymp.*, XIII. v. 56) des histoires très ingénieuses, inventées par les Exégètes pour rendre compte d'une tête dont la raison échappait.

³ Pausanias, VIII, c. 47, 4. II n'est pas douteux que des Aleaia ne fussent célébrées aussi dans d'autres localités où Athéna était honorée sous l'invocation d'Aléa.

⁴ Voy. Muller, *Pallas-Athéné*, dans l'*Allgem. Encyclop. der Wissensch. u. Künste*, t. III, 10, p. 99.

⁵ Etienne de Byzance, s. v. D'après Dœderlein, *Emendat. Homer.* (Progr. de 1858, p. 10), Ἴτων serait pour Ἰτῶν et aurait le sens de saussaie, *salicetum*.

⁶ Strabon, IX, p. 411.

⁷ Pausanias, IX, c. 34, § 2. D'après une autre version, Iodamie était sœur d'Athéna, et toutes deux avaient pour père Iton ; voy. Tzetzes, dans ses notes sur Lycophron, v. 355 et l'*Etymol. magn.*, p. 479.

⁸ Voy. Meier, *Panathen.*, p. 294.

⁹ Hermann, *Goëttedienstl. Alterth.* § 67, 8.

¹⁰ Suidas, s. v. Ῥοδίων χρημός.

Si, revenant à Athènes, nous suivons l'ordre des fêtes, nous rencontrons d'abord la fête générale des morts, qui tombait le cinq du mois de Boédromion, le troisième de l'année. La date de cette solennité est certaine ; il n'en est pas de même du nom que lui donne un grammairien, *Γενέσια*¹. L'erreur pourrait venir de ce que, dans les cultes privés, on appelait ainsi les fêtes commémoratives des naissances ou des décès². Les véritables noms de la grande solennité funèbre étaient *Νεκύσια* et *Νεμέσια*, dont le dernier s'expliquait par cette raison que l'on s'y proposait d'apaiser la rancune ou la Némésis des morts irrités des négligences dont ils avaient eu à souffrir³. Il est très probable que l'on observait les mêmes formes dans le service public et dans le culte privé. Ce qui est hors de doute, c'est que la fête des morts était célébrée dans tous les États grecs, aussi bien que dans l'Attique. Nous savons pertinemment que dans la presque Chalcidique, chez les Apolloniates, elle revenait d'abord dans le mois d'Elaphébolion, plus tard dans celui d'Anthestérion⁴, et qu'il existait en Crète un mois appelé Nékysios, répondant en partie au mois d'août⁵. — Le lendemain des Nékysies, le 6 de Boédromion, les Athéniens donnaient, en souvenir de la bataille de Marathon, une fête qui, le 12 du même mois, était suivie d'une autre, destinée à rappeler la chute des trente tyrans, à la fin de la guerre du Péloponnèse, et le rétablissement de la liberté⁶. De la dernière nous n'avons rien de plus à dire, mais nous savons que, dans celle qui précédait, on sacrifiait cinq cents brebis à Artémis Agrotéra. On raconte que le Polémarque, avant que le combat fût engagé, avait promis à la Déesse autant de bœufs ou de brebis qu'il resterait d'ennemis sur le champ de bataille, mais que le nombre en fut si grand que, dans l'impossibilité d'exécuter son vœu à la lettre, les Athéniens résolurent d'y suppléer par un sacrifice annuel de cinq cents brebis⁷. L'hécatombe avait lieu à Agræ, près d'Athènes, où Artémis Agrotéra avait un temple, dans lequel on se rendait en procession⁸. La chasse est aussi une lutte armée ; la déesse qui, sous le surnom d'Agrotéra, présidait à la guerre contre les fauves, était donc, aux yeux des Grecs, toute portée pour les protéger dans les combats. Aussi lui adressait-on de préférence les sacrifices que l'on accomplissait avant d'en venir aux mains, pour en tirer des pronostics sur l'issue de la bataille. Nous savons par des témoignages formels que telle était la coutume des Spartiates⁹, et il est permis de supposer qu'elle était générale en Grèce. — Artémis se manifeste comme déesse de la chasse dans les Elaphébolies. A eu juger par le mois d'Elaphébolion, qui occupait le neuvième rang sur le calendrier attique et répondait à peu près au mois de mars, les Elaphébolies étaient aussi une fête athénienne, bien que nous n'ayons pas sur ce point d'indications précises¹⁰. On

¹ *Lexicon Seguer.*, p. 86 et 231.

² Voy. Lobeck, dans ses notes sur Phrynicus, p. 104, et Bæhr, notes sur Hérodote, IV, c. 26.

³ Voy. Schœmann, notes sur Isée, p. 223.

⁴ Athénée, VIII, c. 11, p. 334 E.

⁵ Hermann, *Monatskunde*, p. 70. Nous laissons de côté la question de savoir si les Agrionia ou Agriana étaient aussi des fêtes funéraires ; voyez Bergk, *Beitr. zur Monatsk.*, p. 49 ; Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 1143.

⁶ Plutarque, *de gloria Atheniensium*, c. 7.

⁷ Il est certain, malgré l'affirmation de Plutarque (*de Malign. Herodoti*, c. 26), que la bataille de Marathon ne fut pas livrée le 6 de Boédromion ; on remettait à ce jour la célébration de la Pète, parce qu'il était déjà consacré à Artémis ; voy. surtout Bœckh, *Mondcyklen*, p. 64 et suiv.

⁸ Plutarque, *de Malign. Herodoti*, c. 26.

⁹ Xénophon, *Hellen.*, IV, c. 2. 20. A Sparte, Artémis portait aussi le surnom de *ἡγεμύχη*. Voy. Pausanias, III, c. 14, § 6.

¹⁰ Ni dans Athénée (XIV, c. 55, p. 646), ni dans le *Lexicon Seguer.* (p. 249), on ne peut voir sûrement s'il est question d'Athènes, bien que cela ne laisse guère de doute pour le passage du *Lexicon*.

les avait ajournées à cette saison, sans doute parce que c'était le moment de se livrer à la chasse pour défendre les récoltes déjà sorties de terre contre les ravages du gibier. Les Elaphia étaient aussi, à Elis, une fête du printemps¹ ; à défaut de cerfs, on y offrait à Artémis des gâteaux qui en affectaient la forme. — Il existait encore en Attique une troisième fête, consacrée à Artémis, en tant que déesse de la lune ; mais il faut bien se garder de prendre cette qualification trop à la lettre. La déesse de la lune, à proprement parler, s'appelle, comme la lune elle-même, Séléné, et aucune fête n'était célébrée en son honneur². Artémis est avec la lune dans les mêmes rapports qu'Apollon avec le soleil ; elle plane au milieu du principe humide et nutritif qui agit dans la terre, dans les eaux, dans l'air, et dont la lune surtout paraît être le foyer et le conducteur céleste, de même que le soleil est le principe lumineux et vivifiant auquel préside Apollon. Il est clair qu'il n'y avait là qu'un pas à faire pour proclamer Artémis déesse de la lune et Apollon dieu du soleil ; on sait comment s'opèrent ces confusions. Artémis Μουvυχία³ est incontestablement la souveraine de la lune, bien que l'on ne puisse admettre la synonymie de cette épithète avec μονovυχία. C'est à la lune aussi qu'avait emprunté son nom le dixième mois, μovvυχιών, qui répondait approximativement au mois d'avril. Le 16 de ce mois, de grands gâteaux de forme arrondie et entourés de cierges (ἀμφιφώντες)⁴ étaient portés en procession au temple de la Déesse, comme emblèmes de l'astre qui lui était soumis. Ce temple était situé dans la presqu'île de Munychie, qui borde au sud le port du Pirée. — C'était surtout aussi l'action exercée par la Déesse au moyen de la lune que l'on avait en vue dans la fête d'Artémis Brauronia. Nous ne sommes pas en mesure de fixer la date de cette solennité ; elle n'était pas annuelle, mais revenait au moins tous les cinq ans. A l'origine, elle se célébrait dans une localité appelée Brauron ; plus tard, elle fut admise comme fête officielle, et Artémis Brauronia obtint même un temple sur l'Acropole⁵. Des brebis lui étaient offertes en sacrifice par le collège des dix Ieropoiioi⁶. Dans les Brauronies figuraient des rhapsodes qui récitaient des chants d'Homère⁷ ; toutefois, ce qui distinguait surtout ces fêtes, c'était la part qu'y prenaient les filles des citoyens âgées de cinq ans au moins et de dix au plus. Elles étaient consacrées à la Déesse et recommandées à ses bonnes grâces dans une cérémonie dont le détail nous échappe. Cette situation se prolongeait cinq ans, durant lesquels les jeunes filles ne pouvaient se marier. Vêtues d'habillements couleur de safran, que relevaient des broderies multicolores, elles se rendaient au temple en procession, conduites par leurs mères. La présentation dans le sanctuaire et la consécration déterminaient le caractère religieux de la fête, qui était surtout fréquentée par les femmes. Il n'en fallait pas davantage aux anciens pour établir une relation

¹ Voy. Hermann, *Monatskunde*, p. 57, et *Goettesdienstl. Alterth.*, § 51, 8.

² Scholiaste d'Aristophane, *la Paix*, v. 412. Nous aurons à revenir plus tard sur les Pandies, dont la signification n'est pas nettement déterminée.

³ La première partie du nom ne peut s'interpréter d'une manière certaine, on n'est pas même bien sûr que la seconde exprime l'idée de nuit. D'après Ahrens (*N. Rhein. Museum*, t. XVII, p. 362), la déesse avait emprunté ce surnom à la presqu'île Munychie, qui elle-même devait peut-être son nom à un héros éponyme appelé Μουvιχος, qui est un diminutif de μovvος, et l'équivalent de μovovενής. Souvent, sur les monuments épigraphiques, le mois de Munychion est écrit par un Ι à la place d'un υ : Μovvιχιών pour Μovvυχιών. Voy. par exemple *Ἐφημ. ἀρχαιολ.*, 1862, p. 3, et le *Philistor*, t. I, tab. 1, v. 16. Mommsen se demande (*Heort.*, p. 467) si ce mot ne serait pas d'origine sémitique.

⁴ *Etymol. magn.*, p. 94, 7 ; Suidas, s. v.

⁵ Pausanias, I, c. 23, § 7.

⁶ Pollux, VIII, 107 ; voy. aussi Muller, *Orchom.*, p. 303 (309) n. 5, et *Dorier*, t. I, p. 384 (380).

⁷ Hesychius, s. v. ; Sengebusch, *Dissert. Homer.*, t. II, p. 114.

entre Artémis, déesse virginale de la lune, et le sexe féminin dans sa fleur. Les filles attachées à son culte étaient désignées sous le nom d'άρκτοι, et comme ce mot rappelle l'idée d'ours, on ne s'est pas fait faute d'inventer l'histoire d'une ourse appartenant à Artémis, dont le meurtre était expié par la consécration de ces enfants¹. A ce sujet même, des critiques se sont livrés récemment à des recherches, sinon très instructives, du moins très savantes et très ingénieuses sur le rôle symbolique des ours dans les religions de l'antiquité². Je n'ai nulle envie de suivre leurs traces, et me borne à faire remarquer que, d'après quelques étymologistes, le mot άρκτοι, appliqué aux enfants dont il est question plus haut, n'aurait aucun rapport avec les ours, qu'il est dérivé de άρχεσθαι, et devrait s'écrire άερκτοι, ou bien qu'il faut y voir une contraction de άερκτοι. Dans le premier cas, il exprimerait l'idée de consécration ; dans le second, il indiquerait simplement que ces enfants n'étaient pas exclus du sanctuaire et avaient accès auprès de la statue de la Déesse³.

Une fête était célébrée aussi dans l'Attique en l'honneur d'Artémis Amarvsia. Elle avait lieu dans le dême Athmonon, où s'élevait le temple de la Déesse ; ce n'était pas cependant une fête purement locale, elle avait un caractère général et officiel⁴. Le surnom d'Amarysia, qui vient d'άμαρύσσω, désigne encore Artémis comme une divinité lumineuse, c'est-à-dire ici comme une divinité lunaire. Elle était adorée, sous cette invocation, surtout en Eubée, où la ville d'Amarynthos, voisine d'Erétrie, paraît avoir emprunté plutôt que donné son nom à la Déesse. La fête eubéenne des Amarysies était aussi une fête générale, pour laquelle s'unissait l'île toute entière. La solennité donnait lieu à une procession où l'on voyait défiler, durant la période florissante, trois mille hoplites, six cents cavaliers et soixante chars. Il y avait place aussi pour des jeux dont les étrangers étaient admis à disputer les prix ; c'est là tout ce que nous en pouvons dire⁵. Nous avons moins de renseignements encore au sujet d'autres fêtes consacrées à Artémis. Il serait facile à en relever un assez grand nombre en diverses localités, notamment dans le Péloponnèse et surtout en Arcadie, hommages rendus sous des invocations différentes aux attributions multiples de la Déesse⁶ ; nous nous bornerons à citer les suivantes : d'abord la fête lacédémonienne d'Artémis Karyatis, ainsi appelée de la ville de Karyæ, sur la frontière de l'Arcadie, où l'image de la Déesse était exposée à l'air libre, sans temple qui la protégeât. Les populations voisines s'y réunissaient tous les ans, et des chœurs de jeunes filles exécutaient les danses du pays⁷, affectant des poses dont les artistes se sont emparés, pour doter l'architecture des figures connues sous le nom de Caryatides ; puis, la fête d'Artémis Korythalia, à Sparte, où les petits enfants étaient portés par leurs nourrices au temple situé tout près de la ville ; aussi cette solennité s'appelait-elle la fête des nourrices, τιθηνίδια. On offrait à la Déesse des cochons de lait et des gâteaux ; on se livrait à des danses de toute espèce ; des marionnettes et des masques ajoutaient à la gaieté⁸. L'épithète du

¹ Scholiaste d'Aristophane, *Lysistrata*, v. 645 ; Suidas, s. v. άρκτος et άρκτεῦσαι ; *Lexicon Seguer.*, p. 444.

² Voy. Bachofen, *der Bär in den Relig. des Alterth.*, Basie, 1863 ; cf. *Philologus*, t. XXI, p. 365 ; Preller, *Mythol.*, t. I, p. 232 et 237.

³ Lobeck (*Aglaoph.*, p. 74) se prononce pour άρχεσθαι ; Lehrs (*N. Rhein. Museum*, t. XXVI, p. 683) pour άερκτοι.

⁴ Cela paraît certain, d'après Pausanias, I, c. 31, § 5.

⁵ Strabon, X, p. 448 ; Tite-Live, XXXV, c. 38 ; Schol. de Pindare, *Olymp.*, XIII, v. 159.

⁶ Voy. Muller, *Dorier*, t. I, p. 377 (372) et suiv.

⁷ Pausanias, III, c. 10, § 7.

⁸ Athénée, IV, c. 16, p. 139.

Korythalie, synonyme de **κουροτρόφος**, désigne Artémis comme la protectrice de l'enfance. — Nous avons déjà signalé une autre fête propre à Sparte, dans laquelle, pour faire honneur à Artémis Orthia et remplacer les sacrifices humains, on soumettait devant son autel les jeunes garçons à l'épreuve sanglante du fouet, **διαμαστιγώσεις**. Il a été fait mention aussi, dans le premier volume de cet ouvrage, d'une fête d'Artémis, célébrée en commun à Éphèse par toutes les populations ioniennes de l'Asie-Mineure. — Enfin nous ne devons pas oublier Hécate, proche parente d'Artémis, quelquefois même complètement identifiée avec elle, ni la fête mystique qui tous les ans se reproduisait à son intention chez les Æginètes. L'initiation à ces mystères passait pour être un remède aux maladies mentales¹.

L'enchaînement des idées nous amène naturellement aux fêtes de Déméter et de sa fille Kora ou Perséphoné. La principale était, en Attique, les Éleusinies dont nous avons déjà tracé le tableau. A Déméter était consacrée aussi une fête qui avait un caractère particulier de sainteté, les Thesmophories. Elles se célébraient dans le mois de Pyanepsion, qui suivait les Eleusinies et occupait le quatrième rang sur le calendrier attique. A cette époque de l'année, c'est-à-dire au commencement de novembre, on était quitte des semailles d'hiver ; il ne restait plus qu'à recueillir le fruit du travail ; c'était le moment de remercier la Déesse qui, en enseignant aux hommes l'agriculture, avait adouci leurs mœurs, les avait habitués à des demeures fixes et leur avait fait connaître les bienfaits de l'ordre légal ; c'est là le sens du mot **Θεσμοφόρος**. Les Thesmophories étaient surtout la fête des femmes ; aux femmes revenait exclusivement le soin d'en accomplir les principales cérémonies ; de là le caractère mystérieux de cette solennité. Elle se distinguait cependant des mystères proprement dits, en ce qu'elle n'exigeait pas d'initiation spéciale et que toute femme y pouvait prendre part, pourvu qu'elle satisfît aux conditions exigées. Ces conditions étaient une naissance sans reproche et un mariage régulier ; les célibataires étaient exclues², ni plus ni moins que les femmes de mauvaise vie. Le privilège accordé aux mères de famille tenait au caractère maternel de la Déesse et pouvait s'expliquer en outre par cette considération que sur le ménage gouverné parla mère de famille repose, en fin de compte l'avenir de la société. Dans chaque dème, on choisissait, parmi les plus considérées et les plus riches, deux présidentes chargées d'accomplir les rites sacrés au nom de leurs concitoyennes, et de pourvoir à un banquet solennel³. La prêtresse, à qui incombait la direction de la fête, était certainement mariée ; elle devait néanmoins s'abstenir de tout commerce sexuel pendant la durée des Thesmophories et quelque temps auparavant, interdiction qui s'étendait d'ailleurs à toutes les femmes en général. Des moyens de toute espèce étaient mis en œuvre pour leur rendre la continence plus facile⁴. Les Thesmophories se prolongeaient pendant cinq jours, du 9 au 13. Le premier jour, les femmes se rassemblaient, probablement à des endroits toujours les mêmes, pour de là se rendre au dème Halimus, près du promontoire Koliai, à trente-cinq stades environ de la ville (6.600 mètres). On peut supposer que la fête n'intéressait à l'origine que les habitants du dème, et que plus tard elle fut adoptée par l'Etat ou se confondit avec une fête athénienne. La journée dans laquelle on faisait le pèlerinage d'Halimus portait en particulier le nom de

¹ Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 235 ; et O. Muller, *Æginet.*, p. 173.

² Voy. Preller, *Demeter u. Persephone*, p. 343, n. 30, où est réfutée avec raison l'assertion contraire du Scholiaste de Théocrite. (*Id.*, IV, v. 25.)

³ Isée, *Or.* VIII, c. 19, et III, c. 80, avec les remarques de Schœmann.

⁴ Plin., *Hist. natur.*, XXIV, c. 9 (38), voy. aussi Preller, *Demeter u. Perseph.*, p. 345.

Sténia¹, peut-être à cause des stations que l'on faisait en route. Dans cette procession, comme dans la pompe éleusinienne, la bonne humeur s'exhalait en plaisanteries provocantes. Le Thesmophorion, nom sous lequel on désignait le temple de Déméter et de Cora construit à Halimus, était le théâtre de fêtes qui probablement duraient deux nuits. Le 11, les femmes retournaient à Athènes, où l'on passait encore trois jours en fêtes. On ne sait au juste comment était remplie la journée du 11. Peut-être les images des Déesses et les objets sacrés que l'on avait apportés d'Athènes y étaient-ils reconduits et rétablis à leur place, ce qui ne pouvait manquer de donner lieu à diverses cérémonies religieuses. Il n'y avait pas de sacrifices le lendemain² ; on y suppléait par le jeûne et le deuil. Le dernier jour était appelé Καλλιγένεια, parce qu'on y invoquait, sous ce nom, Déméter ou, suivant d'autres, une divinité associée à Déméter³. C'était à ce moment sans doute que venait le banquet offert par les présidentes élues dans chaque dôme ; on en prenait occasion pour se livrer à des danses et à des jeux qui ne devaient pas avoir un caractère bien sévère, à en juger par le κνισμός, dont le nom a le sens d'agacerie voluptueuse. Dans l'όκλασμα, les femmes se couchaient à terre⁴ ; il paraît que la *poursuite* appelée χαλιδικόν δίωγμα se rattachait à un sacrifice⁵. Il n'est pas douteux que ces danses et ces jeux ne fussent autant d'allusions aux légendes de Déméter et de Cora, aux services qu'elles avaient rendus à l'humanité, notamment à l'introduction de l'agriculture. Il n'y avait pas place, comme dans les Éleusines, pour les représentations dramatiques. La solennité se terminait par la ζημία, c'est-à-dire par un sacrifice offert aux deux Déesses, en réparation des torts que l'on avait pu se donner envers elles⁶.

Nous savons que des Thesmophories étaient pratiquées, en dehors de l'Attique, dans plusieurs localités, mais sans pouvoir entrer sur ce sujet dans des détails précis. Même pour la fête athénienne, nous avons été réduit à la reconstruire tant bien que mal, d'après des témoignages insuffisants. L'origine de toutes les Thesmophories, en quelque contrée qu'elles fussent établies, si différentes que fussent les races qui les avaient adoptées, remonte assurément à la période pélasgique qui précéda l'avènement des Hellènes. Hérodote est d'avis qu'elles avaient été apportées d'Égypte par Danaüs ou par ses filles et que le Péloponnèse entier les adopta, jusqu'au moment où elles tombèrent dans l'oubli à la suite de l'invasion dorienne, excepté en Arcadie ; nous ne discuterons pas cette provenance égyptienne. On se rend très facilement compte du discrédit dont durent être frappées les divinités agraires à l'arrivée d'une race belliqueuse, telle que les Doriens. Leur fête ne fut pas toutefois abolie complètement même en dehors de l'Arcadie : Nous retrouvons des Thesmophories dans le voisinage d'Argos, au moins parmi les habitants des campagnes et chez les Périèques de

¹ Vov. Preller, *ibid.*, p. 339. — Ceux qui réduisent les Thesmophories à 4 jours, comme Hesychius, s. v. τρίτη θεσμοφ. et Photius, s. v. Θεσμοφ. ne tiennent pas compte des Sténies et ne font partir les Thesmophories que du 13 ; voyez le scholiaste d'Aristophane (*Thesmophor.*, v. 80), et Preller, dans la *Zeitschr. für die Alterthumsw.*, 1835, p. 788.

² Scholiaste d'Aristophane, *Thesmophor.*, v. 376. Sur l'indication inexacte de Plutarque, qui rejette au 16 de Pyanepsion cette journée de deuil (*Démosthène*, c. 30), voy. A. Schæfer, *Demosth. und seine Zeit.*, t. III, p. 359.

³ Voy. Preller, *Demeter u. Perseph.*, p. 346.

⁴ Pollux, IV, 100. On ne peut affirmer avec certitude que ces deux sortes de danse aient été réellement en usage dans les Thesmophories, mais il est certain que la décence n'y était pas toujours observée ; voy. Cléomède, *κυκλική θεωρία*, II, c. 1, p. 112.

⁵ Suidas, s. v. χαλκιδ. δίωγμα ; Hesychius, s. v. δίωγμα, où cette poursuite est appelée θυσία τις.

⁶ Hesychius, s. v.

Laconie. Déméter Thesmophoros avait des temples à Trézène, à Mégare, à Ægine, à Paros ; et, en plusieurs autres lieux, il est fait mention expresse, soit de la fête elle-même, soit du surnom de la Déesse qui en est l'indice certain¹. Enfin nous voyons que çà et là Déméter était l'objet de cultes secrets auxquels les femmes surtout prenaient part et qui, s'ils ne portaient pas le nom de Thesmophories, avaient du moins une signification analogue. Ainsi une fête qui ne durait pas moins de sept jours était célébrée à Pellène, en l'honneur de Déméter adorée sous le surnom de Mysia. Pendant deux jours, les hommes et les femmes étaient mêlés ; mais après, les femmes seules se livraient la nuit à des ébats orgiaques, d'où le sexe mâle était si sévèrement exclu que la prohibition portait même sur les chiens. Plus tard cependant les hommes furent admis, et la fête dégénéra en plaisanteries et en provocations que l'on se renvoyait mutuellement². Près de Sicyone, dans un bois appelé Pyrée, la fête de Déméter et de Cora était célébrée séparément, dans deux édifices distincts, par les hommes et par les femmes³ ; Déméter y était invoquée sous le surnom de Prostasia. — Dans l'Attique et certainement ailleurs⁴, la même déesse était qualifiée de Προηροσία, et au commencement de l'automne, lorsque la terre était préparée pour recevoir de nouvelles semences, on lui offrait un sacrifice solennel, appelé aussi τὰ προηρόσια ou ἡ προηροσία. Des apologistes d'Athènes faisaient valoir que, dans l'ancien temps, à la suite d'une famine qui avait sévi en -Grèce, l'oracle consulté avait ordonné aux Athéniens d'offrir à la Déesse les Proérosies pour le salut de la nation toute entière, ce qui fut fait, et que depuis Athènes continua d'accomplir cet acte de dévouement⁵. Il n'est pas impossible qu'une légende se soit formée pour expliquer l'institution d'un sacrifice à la suite d'une mauvaise année, et ait reçu depuis des embellissements ; mais il est certain que cette explication ne s'appuie sur aucun témoignage probant. Ce que dit de son côté Isocrate touchant les prémices des moissons qui auraient été envoyés aux Athéniens de presque toutes les contrées de la Grèce est évidemment une exagération de rhéteur⁶. Tout ce qu'on peut admettre, c'est que les colonies athéniennes adressaient des présents à la métropole, et que ces envois servaient aux Proérosies⁷. — Dans les Ἐπικλείδια, Déméter était honorée comme la gardienne des moissons engrangées, de même que les Romains invoquaient après la récolte leur déesse Tutéлина⁸. Nous laisserons indécise, et pour cause, la question de savoir si les Épiciidies étaient une fête publique ou privée. — Les Ἀλώα, la fête des aires ou des granges, étaient célébrées surtout par les laboureurs dans leurs dèmes et revenaient avec le mois de Poseidon⁹ ; on en retrouve cependant des traces certaines dans la ville, ce qui s'explique par le grand nombre de laboureurs qui habitaient Athènes. Des sacrifices étaient accomplis aussi au nom de l'État. C'est à Éleusis que l'on déployait le plus de pompe ; Dionysos y était associé à Déméter et une procession solennelle avait lieu en l'honneur de Poseidon, considéré non comme dieu de la mer, mais

¹ Voy. les témoignages à l'appui, dans Preller, *Demeter u. Perseph.*, p. 337.

² Pausanias, VII, c. 27, § 8, 9 et 10.

³ Pausanias, II, c. 11, § 3.

⁴ Arrien, *Dissert. Epict.*, III, c. 21.

⁵ Scholiaste d'Aristophane, *Equites*, v. 725 (739) ; Suidas, s. v. προηρόσια ; Aristide, *Panathen.*, p. 196, 12 ; Libanius, *Declam.*, XIX.

⁶ Isocrate, *Panathen.*, c. 7, § 31.

⁷ Voy. Preller, *Demet. und Perseph.*, p. 297.

⁸ Hesychius, s. v. ; saint Augustin, *de Civit. Dei*, IV, c. 8 : *frumentis collectis atque reconditis, ut tuto servarentur*.

⁹ Elles avaient lieu dans le mois de Metagéitnion, d'après Ahrens (*N. Rhein. Museum*, t. XVII, p. 332) qui promet de le prouver plus tard.

comme nourricier des plantes (φυτάλιμος)¹. — Enfin nous ne pouvons omettre les fêtes des charrues (ιεροί άροτοι), dont une au moins était un hommage rendu à Déméter ; on y labourait, en effet, en observant certains rites, le champ sacré appelé 'Ράριον, voisin d'Éleusis, où les premiers grains avaient été semés suivant les instructions de la Déesse. La seconde fête des charrues était appelée βουζύγιον ; on la faisait servir à retourner un terrain consacré à Athéna et situé au pied de l'Acropole, du côté du nord, qui fournissait les grains nécessaires au service du temple. Bouzygès, éponyme de la fête, était un héros mythologique, qui avait commencé par conduire des bœufs et était devenu la souche d'une gens sacerdotale. Enfin une troisième fête, marquée du même caractère, avait pour théâtre le champ voisin de Skiros, sur la voie sacrée, dont il a déjà été question, et rentrait, comme le précédent, dans le culte d'Athéna².

Nous passons aux solennités dionysiaques, dont la première, les Oschophories, revenait vraisemblablement dans le mois de Pyanepsion, au moment où les raisins se trouvaient mûrs. Son nom s'explique par une des coutumes que l'on y observait. La fête commençait par une course dont le point de départ était le temple de Dionysos, et le but le temple d'Athéna Skiras, dans le dème de Phalère³. Chaque tribu choisissait des joueurs parmi les Éphèbes appartenant à des familles honorables et dont les père et mère vivaient encore. Ils couraient, en portant à la main des pampres chargés de raisins (ώσχοι)⁴. On offrait au premier arrivé une coupe contenant un mélange de vin, de miel, de fromage, de lait et d'huile ; il avait droit en outre à une place d'honneur dans la procession qui allait suivre⁵. Il paraît certain que cette procession s'organisait auprès du temple d'Athéna Skiras, sur une place nommée Oschoporion, d'où l'on se rendait au sanctuaire de Dionysos. Elle se composait d'un chœur conduit par des jeunes gens en habits de femmes, ou du moins dont la toilette avait une apparence féminine, en rapport avec les goûts que l'on prêtait au Dieu ; les exécutants faisaient entendre des chants en l'honneur de Dionysos (ώσχοφορικά) ; suivait le cortège qui voulait. Au terme du voyage, on offrait un sacrifice, dont la direction était confiée aux Phytalides⁶. Dans ce sacrifice, ainsi que dans le repas qui venait à la suite, une place était réservée aux mères des jeunes filles qui remplissaient auprès d'Athéna l'office d'Erséphores⁷. La fête, en effet, était commune aux deux divinités, Dionysos et Athéna. Les dons dont on était redevable au dieu du vin étaient portés d'abord au temple de cette déesse, d'où la foule se rendait au sanctuaire même de Dionysos, pour lui témoigner sa reconnaissance. Tel paraît avoir été le but principal de ces cérémonies, bien que plusieurs détails restent

¹ *Lexicon Seguer.*, p. 384, 5 ; voy. aussi Preller, *ibid.*, p. 328, et au sujet de Poseidon Phytalmios, Schoemann, *Opusc.*, t. I, p. 348, n.

² Sur les trois ιεροί άροτοι, voy. Preller, *ibid.*, p. 291 et suiv. et *Mythol.*, t. I, p. 163.

³ Proclus, dans la bibliothèque de Photius, p. 990, éd. Hoeschel ; Pausanias, I, c. 36, § 4 ; Hesychius, s. v. ώσχοφόριον ; Athénée, XI, c. 92, p. 495.

⁴ Hesychius, *ibid.* ; Scholiaste de Nicander (*Alexipharmaca*, v. 109).

⁵ Athénée, *ibid.*

⁶ Plutarque, *Thésée*, c. 23.

⁷ Telle est l'opinion de Muller, *Pallas Athéna*, dans l'*Allgem. Encyclop.*, t. III, 10, p. 81. Les objections de Hermann (*Griech. Alterth.*, t. II, § 56, 11) ne paraissent pas devoir être acceptées sans examen. Les explications fournies par quelques anciens sur les usages de cette fête partent de l'hypothèse qu'elle avait été instituée par Thésée, à son retour de l'île de Crète. On peut en effet citer à l'appui de cette origine ces deux circonstances que les chants récités dans les Oschophories préconisaient aussi Ariadne, femme de Dionysos, à qui Thésée dut son salut, et que les éphèbes qui conduisaient le chœur étaient vêtus d'habillements de femmes comme l'étaient des jeunes gens mêlés aux filles que Thésée avait emmenées, lorsqu'il était allé en Crète acquitter le tribut. De même les Déipnophores représentaient les mères des victimes.

obscur et difficile à expliquer. Les témoignages anciens sont loin d'être complets et concordants, de sorte que l'on peut, sur ce fonds, édifier des combinaisons très diverses. Il devait, en particulier, s'accomplir dans le sanctuaire d'Athéna Skiras des actes religieux dont le souvenir ne nous a pas été transmis¹, et qui, cependant, avaient assez d'importance pour que les Oscophories fussent désignés aussi sous le nom de Skira².

La fête de Dionysos qui suivait de plus près les Oscophories tombait dans le sixième mois ou mois de Poseidon, qui répond à une partie de notre mois de décembre. C'était une fête villageoise, où tout se passait à l'intérieur des demeures ; aussi l'appelait-on les Dionysies champêtres, (*Διονύσια τὰ κατ' ἀγρούς*), par opposition aux Dionysies urbaines (*Διονύσια τὰ κατ' ἄστυ*), qui revenaient deux mois plus tard. On établissait encore une autre distinction : Les premières étaient les petites Dionysies, les secondes les grandes Dionysies. De la saison où elles étaient célébrées, il résulte avec évidence que les petites Dionysies étaient proprement la fête des vigneronnes. Après la récolte et le pressurage du raisin, les vendangeurs témoignaient toute leur gratitude pour ce bienfait par les réjouissances en usage dans les campagnes. On mentionne en particulier l'Askoliasmos³, dans lequel il fallait sauter à cloche-pied sur une outre gonflée d'air et enduite d'une couche d'huile. On s'efforçait, en se balançant, de garder l'équilibre, mais il y avait naturellement beaucoup de glissades et de culbutes, toujours saluées par des risées. Les sacrifices s'appelaient *θεοίνια*⁴ ; les *gennêtes* ou membres d'un même *γένος*, hommes et femmes, maîtres et esclaves, s'associaient pour les offrir en commun. A la tête de la procession, s'avançaient les Canéphores avec des corbeilles contenant les gâteaux et les objets nécessaires au sacrifice ; d'autres jeunes filles portaient des cruches de vin pour les libations ; d'autres conduisaient le bouc qui devait être immolé ; d'autres encore tenaient à la main des pampres et des guirlandes de figes. En dernier rang on voyait apparaître le porteur ou les porteurs de phallus, symbole de la nature créatrice dont la fécondité se manifeste avec tant d'énergie dans le vin. Leur marche était accompagnée de chants en l'honneur de Dionysos et de Phalès, c'est-à-dire en l'honneur du Phallus, personnifié et devenu le compagnon du Dieu⁵. Du lieu de réunion, qui était la maison habitée par l'ordonnateur de la fête, on se rendait à l'autel de Dionysos ou à son temple, s'il avait un temple dans le dème. Là on immolait la victime, on buvait et on prenait ses ébats. Sans doute on ne se faisait pas faute d'échanger de grosses plaisanteries et des provocations de toute espèce. Les déguisements, les mascarades et les représentations mimiques étaient aussi de la fête ; les histoires du Diego et de ses compagnons y fournissaient une abondante matière, à laquelle les événements du jour et les commérages ajoutaient encore leur contingent. Ce fut dans le dème d'Icaria, sur le plateau septentrional qui portait le nom de Diacria, que ces représentations acquirent d'abord une certaine régularité. La culture de

¹ On se demande par exemple ce qu'était la *προεδρία ἐν Σκίροις*, mentionnée par Aristophane (*Thesmoph.*, v. 834, éd. Didot).

² Voy. Muller, *Kleine Schriften*, t. III, p. 163 ; Hermann, *ibid.*, §56, 10. Par suite de la ressemblance des noms, les anciens et les modernes ont confondu souvent les Skira et Skirophories ou n'y ont vu du moins que deux actes d'une même fête, confusion à laquelle n'a pas échappé Preller. (*Griech. Mythol.*, I, p. 164.)

³ Pollux, IX, 124 ; voy. aussi Ruhnkenius, dans ses notes sur *Timée*, p. 51 ; cf. Jahn dans *l'Archæol. Zeitung*, 1847, p. 129 et suiv.

⁴ Harpocraton, s. v.

⁵ Plutarque, *de Cupid. divit.*, c. 8 ; Aristophane, *Acharniens*, v. 243 et 259-280, éd. Didot, avec les remarques du Scholiaste.

la vigne et le culte de Dionysos qui la personnifiait y avaient toujours été florissants. On se racontait en Icarie une légende d'après laquelle Dionysos était venu jadis de Thèbes demander l'hospitalité à Icarios, éponyme de ce dème, et lui avait, en remerciement, appris à planter la vigne. Lorsque Icarios avait fait goûter à ses voisins le vin de sa récolte, ils en avaient bu plus que de raison, et, se croyant empoisonnés ou ensorcelés, s'étaient jetés sur lui et l'avaient assommé, jusqu'à ce que mort s'ensuivît. De douleur, sa fille Érigone s'était pendue. Le dieu les vengea en frappant de démence les Icariens, dont plusieurs se pendirent à leur tour. L'oracle ordonna en outre qu'une fête fût célébrée en souvenir du père et de la fille ; elle fut appelée *Αἰώρα* ou fête des Balançoires, parce qu'on attachait des cordes aux arbres et que l'on s'y suspendait ou que l'on suspendait des mannequins, en même temps que l'on chantait un cantique désigné sous le nom d'*ἄλητις*, par allusion aux voyages qu'avait entrepris Érigone à la recherche d'Icarios. C'est ainsi, du moins, que les Icariens se rendaient compte à eux-mêmes de la fête qu'ils avaient coutume d'observer. Érigone rentre dans le cycle des personnages associés au culte de Dionysos¹. Son nom signifie fille du printemps et doit s'entendre des bourgeons de la vigne qui éclosent en cette saison ; de là aussi le nom de Staphylos, raisin, donné au fils qu'elle avait eu de Dionysos. Nous ne savons à quel moment revenait l'*Αἰώρα*, peut-être bien durant l'été, lorsque la grappe se forme et que l'on taille la vigne². Il est bon de noter toutefois que dans d'autres contrées, où les fêtes de Dionysos donnaient lieu à des cérémonies analogues, on racontait sur Érigone d'autres légendes. — La forme plus régulière qui fut adoptée dans les représentations mimiques d'Icarie, consistait en ceci qu'un nombre déterminé de personnages se réunissaient pour composer un chœur et arrêtaient entre eux un plan général, dont l'exécution laissait d'ailleurs à l'improvisation un libre cours. Il se formait ainsi plusieurs chœurs, qui cherchaient à se surpasser mutuellement et à remporter les prix décernés par des juges choisis à cet effet, prix rustiques et de mince valeur : C'était un panier de figues, une amphore remplie de bon vin ou autres objets semblables³. Ce progrès fut introduit vers la Le olympiade (av. J.-C. 577), par un certain Susarion, de Mégare, suivant les uns, d'Icarie selon d'autres⁴. Thespis, certainement Icarien celui-là, fit un nouveau pas en avant et substitua aux farces improvisées une action combinée d'avance, dans laquelle un personnage unique, jouant un rôle quelconque, engageait avec les choreutes ou le choryphée des dialogues qui alternaient avec les chœurs. Les sujets de ces drames, rattachés plus ou moins au cycle mythologique de Dionysos, étaient de nature très variée, tantôt enjoués et plaisants, tantôt plus sérieux, quelquefois aussi mêlant les deux genres. Le prix n'était plus seulement alors des figues ou du vin, mais un bouc choisi, que le vainqueur offrait ensuite en sacrifice au Dieu, sacrifice suivi d'un banquet⁵. De là vient le nom de *tragodia*, de même que celui de *komodia* vient de *κῶμοι*, c'est-à-dire des chœurs de joyeux compagnons qui parcouraient la contrée en s'arrêtant çà et là pour exhiber leurs drôleries. Les pièces de Thespis pouvaient indifféremment être désignées par l'un ou l'autre nom ; ce ne fut que plus tard que la distinction s'établit, que le nom de tragédie s'appliqua au genre sérieux, celui de comédie au genre plaisant. La réforme de Thespis fut fort applaudie et rencontra des imitateurs dans d'autres dômes. Elle

¹ Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 418.

² Voy. Osann dans les *Verhandl. der sechsten philol. Versamml.*, Cassel, 1843, p. 22.

³ *Marmor Parium*, ep. 39.

⁴ Voy. Schneider, *das attische Theaterwesen*, p. 30.

⁵ Voy. Schneider, *ibid.* p. 23.

trouva faveur jusque dans la capitale et fut adoptée pour les grandes Dionysiaques, dont nous parlerons plus loin. Des poètes, doués de facultés brillantes, s'engagèrent dans la voie frayée par Thespis, les uns s'adonnant à la tragédie, les autres à la comédie, auxquelles ou joignait d'ordinaire, pour clore la représentation, un drame satyrique qui laissait les spectateurs dans une disposition d'esprit plus calme. Suivre le développement de l'art dramatique serait empiéter sur l'histoire littéraire ; mais quiconque, partant des modestes débuts de Thespis arrive à contempler les hauteurs auxquelles se sont élevés Æschyle et Sophocle, reconnaîtra dans leurs œuvres la plus noble manifestation du génie grec et particulièrement du génie attique. Leur théâtre est, eu effet, la plus excellente production qu'ait enfantée la poésie d'aucun peuple ; on ne peut le lire sans se sentir pénétré d'admiration non seulement pour les esprits qui l'ont créé, mais pour le peuple qui en faisait ses délices et qui ennoblissait par un semblable spectacle ses fêtes religieuses.

Les Dionysies rustiques ne se célébraient jamais dans la capitale, mais seulement dans les dèmes, qui ne pouvaient tous faire les frais de représentations dramatiques ; ces dépenses n'étaient à la portée que des plus grands et des plus riches. Quelques dèmes, comme le Pirée, qui était devenu une ville populeuse, se bâtirent des théâtres en pierre ; d'autres durent se contenter de constructions provisoires en bois. Tel était le théâtre du Kollytos, bien qu'il ait été avec le temps rattaché à la capitale¹. Lorsque le nombre des œuvres dramatiques se fut accru, on ne représenta guère sur les scènes de province que les pièces qui avaient été déjà jouées dans la ville, un peu parce qu'elles pouvaient être ainsi montées à moins de frais, un peu aussi parce que les auteurs étaient plus flattés de se produire d'abord devant un public plus nombreux et plus éclairé. — Les Dionysies champêtres étaient suivies des Lénéennes, dont le nom signifie, d'après l'interprétation la plus ordinaire et la plus probable, la fête des pressoirs. Elle tombait dans le mois appelé, chez les Athéniens, Gamélion², mais qui ailleurs, notamment dans plusieurs colonies fondées par Athènes sur les côtes d'Ionie, portait aussi le nom de Lénæon³. Ce mois commençait vers le solstice d'hiver. Le retard apporté à la fête urbaine des pressoirs tenait à ce que cette solennité devait être commune à la contrée toute entière et qu'il fallait attendre que tous les dèmes eussent achevé leurs Dionysies champêtres. L'emplacement consacré aux grandes Dionysies était le sanctuaire de Dionysos, nommé Lénæon, situé au sud de l'Acropole, et dont l'étendue considérable renfermait deux temples du Dieu. Dans l'un de ces temples, Dionysos était honoré sous le surnom d'Éleuthérien⁴, parce que son culte, depuis longtemps déjà en vigueur dans le dème d'Ikarie et autres lieux, était arrivé de Béotie chez les Athéniens, en traversant Éleuthères, ville autrefois béotienne, qui de bonne heure avait été

¹ On peut consulter, sur les représentations du Kollytos, Æschine, *c. Timarque*, p. 158 ; Démosthène, *de Corona*, § 180, et sur le théâtre d'Axioné, *Revue archéol.*, t. XI, 1865, p. 155, et *Philologus*, t. XXII, p. 568. Une inscription publiée par Lenormant (*Recherches archéol.*, p. 272) constate aussi l'existence d'un théâtre à Eleusis. Il subsiste encore des ruines de celui que possédait le dème de Thorikos ; voy. Leake, *die Demen*, p. 58. Enfin, la célébration des Dionysies à Salamine, avec représentations tragiques, est attestée par une inscription que l'on peut lire dans les *Antiq. hellén.* de Rangabé, t. II, p. 239.

² Le jour ne saurait être fixé avec certitude. Cependant en comparant deux passages d'une inscription publiée dans le *Philistor* (t. I, n° 1, v. 64 et 66), on peut conclure que les Lénéennes tombaient dans la première décade du mois, en admettant toutefois que le sacrifice dont il est question et la procession des Ephèbes se rapportent effectivement aux Lénéennes.

³ Voy. Hermann, *Monatskunde*, p. 68.

⁴ Pausanias, I, c. 20, § 3.

rattachée à l'Attique. Les Athéniens citaient encore le nom du personnage qui était venu d'Éleuthères leur apporter le Dieu ; il s'appelait Pégasos¹. Il est probable que le temple de Dionysos ne fut pas tout d'abord érigé à l'intérieur de la ville, mais en dehors, près de l'Académie². En sa qualité de divinité rustique, Dionysos inspirait une médiocre considération aux Eupatrides d'Athènes, jusqu'au moment où, suivant la légende, il déchaîna sur la population une horrible maladie, et, où l'oracle ordonna aux Athéniens de le recevoir parmi eux³. La fête du mois de Gamélion se passait à peu près comme la précédente, sauf que l'on y déployait un plus grand luxe et que l'on se piquait de plus de délicatesse. Si les Phallophories et les chants phalliques y occupaient toujours une place importante, les dithyrambes plus sérieux et plus solennels tendaient à prendre le dessus dans la fête urbaine⁴. Ils étaient chantés par des chœurs cycliques, composés de cinquante musiciens qui exécutaient en même temps autour de l'autel une marche dansante. Depuis que l'on avait commencé à combiner les mélodies des chœurs avec le drame, il était naturel qu'une action gaie fût accompagnée par les chants phalliques, une action sérieuse par les dithyrambes, et ainsi s'explique que la comédie ait tiré son origine des premiers, la tragédie des seconds. Rien n'autorise à croire que des comédies aient été seules représentées dans les Lénéennes, comme quelques critiques le supposent. Nous avons peu de choses à dire des autres usages. Nous serions autorisés à supposer que les Lénéennes avaient aussi leur procession solennelle, alors même que le fait ne serait pas expressément attesté⁵. Il est vraisemblable que l'on allait chercher l'image de Dionysos Éleuthérien dans le temple du Lénæon où elle était conservée⁶, que de là on l'apportait dans celui qui était voisin de l'Académie, et que naturellement on la reconduisait à son séjour habituel. Ainsi se trouvait consacré le souvenir de l'accueil qui avait jadis été fait au Dieu, et celui du développement que son culte avait reçu depuis. Mais l'attrait principal était toujours les représentations dramatiques. Le concours d'artistes et les sommes d'argent qu'elles exigeaient montrent le prix que les Athéniens attachaient à ces jouissances. La formation et la préparation de chœurs comiques, tragiques et satiriques, était une liturgie imposée aux citoyens opulents. Les prix décernés aux vainqueurs étaient acquittés par l'État qui dut aussi, à partir de l'administration de Périclès, fournir aux pauvres le théorikon, c'est-à-dire le prix d'une place au théâtre, afin que le spectacle fût mis à la portée de tout le monde. Les auteurs qui voulaient faire jouer leurs pièces étaient tenus de s'adresser au magistrat chargé de veiller à l'ordonnance de la fête ; pour les Lénéennes, ce magistrat était l'Archonte-roi qui, si les pièces étaient reçues, devait fournir aux poètes des choreutes, sous la condition par eux de les exercer, ainsi que les acteurs nécessaires. Avant Sophocle, il n'était besoin que d'un seul, attendu que les dispositions étaient prises pour qu'il n'y eût jamais que deux personnages en scène et que l'un d'eux était le poète lui-même. Mais, à partir de Sophocle, les exigences du drame réclamant trois acteurs, et l'auteur ne s'astreignant pas toujours à interpréter ses ouvrages, l'État dut pourvoir à tout.

¹ Pausanias, I, c. 2, § 5, et c. 38, § 8.

² Pausanias, I, c. 29, § 2.

³ Scholiaste d'Aristophane, Acharn., v. 243.

⁴ Au sujet de ce nom, qui est expliqué généralement d'une manière bizarre, on peut hasarder la conjecture qu'il est une corruption du mot *διθρίαμβος*, *Θριαμβος* ou *τριαμβος* répond au latin *tripudium*, *tripedium*, en allemand *Dreitritt*, en français *trépied* ; voy. Horace, *Od.*, III, 18, v. 16 Ovide, *Fasti*, VI, v. 330. *Διθρίαμβος* signifie donc un double trépied.

⁵ Démosthène, c. *Midias*, p. 517, § 10.

⁶ Pausanias, I, c. 29, § 3.

Pour prononcer sur le concours, des citoyens offrant les garanties requises étaient présentés par chaque tribu au Conseil des Cinq-Cents qui, au scrutin secret, en présence des chorèges, en désignait un certain nombre, parmi lesquels les juges étaient définitivement tirés au sort, le jour de la représentation. Combien y avait-il de juges ? On ne le sait pas d'une manière certaine : Les uns disent cinq, d'autres sept¹ ; cela devait dépendre du nombre de chœurs qui se disputaient la victoire. Il y avait lieu aussi de tenir compte de ce qu'ils ne pouvaient être pris que dans les tribus qui, cette fois, n'avaient pas formé de chœur. Il y avait généralement cinq chœurs comiques, composés de vingt-quatre choreutes ; cinq juges aussi décidaient de leur mérite relatif. Les chœurs tragiques, composés de cinquante membres, étaient au nombre de trois ; leur décision portait sur l'ensemble de trois poèmes tragiques, formant trilogie, et du drame satirique qui en était le complément. Le magistrat procédait lui-même au tirage sur le théâtre. Ceux que le sort désignait faisaient serment de n'écouter que la voix de leur conscience ; ils étaient responsables, s'ils étaient convaincus de prévarication². Il est certain que les représentations n'étaient pas terminées en un jour ; mais on ne peut en fixer avec certitude la durée.

Les deux mois qui suivaient immédiatement ramenaient aussi des fêtes en l'honneur de Dionysos. La première était les Anthestéries, qui avaient donné leur nom au mois d'Anthestérion³, correspondant à une partie de février. C'était le moment où, après l'engourdissement hivernal, la végétation s'éveillait et faisait éclore les premières fleurs, où le jus du raisin, pressuré au commencement de l'automne, achevait sa fermentation dans les jarres, où le mout se trouvait transformé en un vin clair et généreux. Les Anthestéries fêtaient ce double phénomène, le réveil de la nature et la complète fermentation du vin. Elles duraient trois jours, du 11 au 13. Le premier, où l'on ouvrait les grandes jarres et où l'on goûtait le vin avant de le renfermer dans les cruches, était appelé Pithigie⁴. Chacun offrait au Dieu, sous forme de libation, la liqueur fortifiante dont on lui attribuait le bienfait. La maison toute entière, y compris les serviteurs⁵, avait part. à ses dons et se mêlait à ces réjouissances. Des fleurs printanières ornaient les appartements et remplissaient les vases. Des enfants, depuis l'âge de trois ans, représentant les espérances de l'humanité et semblables eux-mêmes à des boutons à peine éclos, s'avançaient, couronnés de fleurs⁶. Le second jour était la fête des pintes (Χόες) ; la même gaieté y régnait. De hardis compagnons, en habits de fête, parmi lesquels plusieurs représentaient sous des déguisements les personnages qui composaient le cortège habituel de Dionysos, tels que des bacchantes, des satyres, des nymphes, etc.⁷, se promenaient de côté et d'autre et allaient surprendre les gens de leur

¹ On lit dans Lucien, *Harmonidès*, c. 2 : κρινουσι δὲ ἑπτὰ ἢ πέντε ἢ ὄσοι δὴ. — Voy, aussi Schneider, *das Theaterw.*, p.169. Sur l'élection et le tirage au sort des juges, on peut consulter H. Sauppe, dans les *Berichten der K. Sächs. Gesellsch. der Nissensch.*, 1855, février ; B. Schütz, *de Chori tragici habitu*, Berol., 1856, et Helbig, *z. Kenntniss des griech. Bühnenwesens*, dans la *Zeitsch. für das Gymnasialw.*, 1862.

² Æschine, c. *Ctésiphon*, 232.

³ Gerhard expose, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1858, p. 149, diverses considérations sur la nature et la signification des Anthestéries, mais ce travail ne fournit pas de faits nouveaux.

⁴ Plutarque, *Quæst. conviv.*, VIII, c. 10, § 3, et III, c. 7, § 1.

⁵ Proclus, *ad Hesiodum (Opera et Dies*, v. 366).

⁶ Philostrate, *Heroica*, c. 13, p. 720 ; *Etymol. magn.*, s. v. Ἀνθεστήρια.

⁷ Philostrate, *Vita Apollonii*, IV, c. 21.

connaissance. Des sociétés bachiques se réunissaient et s'excitaient à boire¹. Un prix était la récompense de celui qui avait absorbé la plus large mesure dans le moins de temps². Cependant une certaine modération était observée. On ne puisait pas à un cratère commun du vin sans cesse renouvelé ; chacun avait devant soi son pot ou peut-être plusieurs pots, ce dont les commentateurs qui expliquent tout ont cherché la raison dans les légendes mythologiques³. Un poète a dit : Il faut bien que les morts vivent. Les Athéniens étaient de cet avis ; ils n'oubliaient pas leurs morts dans les joies de la fête ; ils visitaient les tombeaux et y faisaient des libations de vin⁴. Il paraît même que les Lénéennes avaient surtout, dans le principe, un caractère funèbre, que l'on se proposait d'apaiser les divinités souterraines dont la puissance expirait à la fin de l'hiver, et qui ne se laissaient pas déposséder sans résistance ; aussi les Πιθοιγίαι et les Χόες étaient-elles marquées sur le calendrier comme des jours néfastes (ἀποφράδες ou μιαραί ἡμέραι)⁵. Les temples des divinités olympiennes étaient fermés⁶, ce qui signifiait que les âmes des morts sortaient des enfers et erraient de côté et d'autre. Il fallait, pour se mettre hors de leur atteinte, mâcher la plante épineuse appelée Maintins, et enduire sa porte de goudron. Mais si tel avait été en effet le but de la fête à l'origine, si en conséquence les divertissements publics et officiels en étaient exclus, les témoignages anciens concourent à prouver que dans les cercles privés la gaieté l'emportait et que les prêtres eux-mêmes ne dédaignaient pas de hurler avec les loups⁷. Cependant l'État maintint, le 12 d'Anthestérion, dans le plus ancien des deux temples que renfermait le Lénæon, une cérémonie mystérieuse et d'un caractère profondément religieux. Le temple, fermé toute l'année, ne s'ouvrait que pour cette seule fête⁸. Le rôle principal y était dévolu à la Basilissa ou Basilinna, c'est-à-dire à la femme de l'Archonte-roi, que ce magistrat avait dû épouser vierge et prendre parmi les filles d'origine purement attique. Elle avait sous ses ordres quatorze femmes nommées γεραραί, choisies par le Roi entre les matrones athéniennes. La Basilissa, assistée par un héraut sacré, recevait leur serment ; elles juraient qu'elles possédaient les qualités requises pour le service divin, surtout la chasteté et la continence, et s'engageaient à ne rien révéler des choses que, en dehors d'elles, aucun œil humain ne devait voir⁹. Les quatorze γεραραί accomplissaient certains rites sur un égal nombre d'autels¹⁰. La Basilissa était mariée à Dionysos avec des cérémonies sur lesquelles nous ne pouvons donner aucun détail, et pénétrait dans la partie la plus reculée du temple où personne ne devait la suivre. Ce mariage peut fournir matière à des conjectures diverses ; la plus vraisemblable, ou du moins la plus simple, est que la Basilissa représentait la campagne et était unie au dieu de la végétation renaissante, pour

¹ D'après Eubulide, cité par Athénée (X, c. 49, p. 1137), ce jour était aussi celui où les écoliers payaient aux sophistes leurs honoraires et leur envoyaient en outre des présents, en échange desquels ils étaient invités et hébergés.

² Aristophane, *Acharniens*, v. 1014 ; Ælien, *Var. hist.*, II, c. 41.

³ Scholiaste d'Aristophane, *Acharn.*, v. 961, éd. Didot ; Plutarque, *Quæst. conviv.*, II, c. 10 ; Athénée, VII, c. 2, p. 276, et X, c. 49, p. 437.

⁴ Scholiaste d'Aristophane, *Acharn.*, v. 961.

⁵ Eustathe, *ad Iliadem*, XXIV, v. 526 ; Photius, s. v. μιὰρὰ ἡμέρα.

⁶ Athénée, *ibid.*

⁷ Aristophane, *Acharn.*, v. 1100.

⁸ Disc. c. *Neæra*, p. 1371, § 76.

⁹ Disc. c. *Neæra*, § 78.

¹⁰ Pollux, *Onomast.*, VIII, 108 ; Etymol. magn., p. 227 ; Harpocraton et Hesychius, s. v. Γεραραί ; la forme Γεραίραι paraît être une altération.

assurer sa protection aux cultivateurs¹. Le troisième jour des Anthestéries s'appelait *Χύτροι*, ou fête des marmites, parce qu'on offrait à Hermès Chthonien des vases contenant des productions naturelles de toute sorte, que l'on avait fait bouillir et qu'il n'était permis à personne de goûter, prohibition observée d'ailleurs dans tous les sacrifices des divinités souterraines². Les cérémonies religieuses faisaient place à des exercices divers : il est question de jeux agonistiques³ et d'une loi de l'orateur Lycurgue, d'après laquelle des orateurs comiques exécutaient sur le théâtre non pas des représentations, à proprement parler, mais des répétitions qui permettaient de désigner d'avance ceux qui seraient admis à concourir aux prochaines Dionysies urbaines⁴. De tout ce qui précède, il résulte que les trois journées des Anthestéries étaient consacrées à un grand nombre d'actes religieux, qui n'avaient pas trait uniquement au culte de Dionysos, et dont l'Hermès Chthonien revendiquait sa part.

Les Dionysies urbaines ou grandes Dionysies étaient célébrées dans le mois suivant ou mois d'Élaphébolion, qui correspond à une partie du mois de mars. Si les Anthestéries étaient déjà un hommage au dieu qui ranimait la nature, les Dionysies urbaines fêtaient sa victoire définitive sur les puissances hivernales. Elles précédaient de très peu l'équinoxe ; toute trace de l'hiver était donc effacée ; les prairies avaient revêtu leur parure, et la vigne entraît en fleur. On ne saurait préciser le jour où les fêtes commençaient ; mais il est vraisemblable que la clôture avait lieu le 15, et on peut admettre que dans la période florissante d'Athènes, elles se prolongeaient pendant six jours⁵, bien que sans doute leur durée ait été moindre à l'origine. Des jeux, des chœurs d'enfants, des chœurs dithyrambiques et des représentations théâtrales en faisaient l'ornement, comme nous l'avons vu pour les Lénéennes ; mais la fête était beaucoup plus brillante, en raison de l'affluence des étrangers attirés par la belle saison. C'était, en effet, le moment où la navigation suspendue reprenait son cours et où les confédérés apportaient leurs tributs. Le théâtre pouvait contenir trente mille spectateurs. On en avait commencé la construction après la LXXe Olympiade, et il ne fut achevé que par l'orateur Lycurgue, contemporain de Démosthène, mais depuis longtemps déjà il servait à des représentations dramatiques. Auparavant, on se contentait d'une construction en bois, que l'on élevait à la hâte sur la place ou dans le Lenæon, suivant les solennités qui se préparaient⁶. Nous devons mentionner encore une fête consacrée à Dionysos Brauronien, qu'il faut ranger peut-être parmi les Dionysies champêtres réunies dans le mois de Poseidéon, mais qui toutefois s'en distinguait par une pompe plus grande et par cette circonstance que tous les cinq ans elle était célébrée avec plus d'éclat encore.

¹ Vov. Preller, *Demeter und Perseph.*, p. 390, et *Griech. Mythol.*, t. I, p. 528. Ceux qui ne seront pas satisfaits de cette explication peuvent recourir au mythe de Sémélé ramenée des enfers par son fils, ou au retour de Cora sur la terre.

² Scholiaste d'Aristophane, *Acharn.*, v. 1076, éd. Didot, et *Grenouilles*, v. 218 ; Mommsen, *Heortol.*, p. 24.

³ Philochorus cité par le Scholiaste d'Aristophane (*les Grenouilles*, v. 218) ; vov. aussi Leutsch, dans le *Philologus*, t. XI, 1856, p. 733. Il résulte d'une inscription publiée par Ross (*die Demen*, p. 55, n° 29) que pendant longtemps cette Pète offrit aussi le spectacle d'une course aux flambeaux.

⁴ Pseudo-Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, p. 387 E ; vov. aussi Meier, *de vita Lycurgi*, p. XXXVI ; Hermann, *Griech. Alterth.*, t. II, § 58, 6, et Mommsen, *Heortol.*, p. 368.

⁵ Vov. Hermann, *ibid.*, § 59, 6 ; Schneider, *Theaterwesen*, p. 36.

⁶ Photius, s. v. *Ἰκρία* et *Ἀηναῖον* ; *Lexicon Seguer.*, p. 278 ; Libanius, *Hypoth. ad Demosth. Olyth.*, I, p. 8 ; Pausanias, I, c. 29, § 16 ; Ps. Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, p. 841 G. Wieseler, dans un programme publié à Göttingue, 1860, est d'avis que cette construction fut toujours dressée sur l'agora ; voy. aussi Bursian, *ibid.*, t. I, p. 297.

Athènes y envoyait une théorie¹ ; on s’y disputait aussi des prix ; il est en particulier question de concours entre les rhapsodes².

Il reste peu de chose à dire sur les fêtes dont Dionysos était l’objet en dehors de l’Attique. On sait que chaque partie de la Grèce avait les siennes, mais là se bornent nos renseignements. Il y a trace entre autres d’une fête célébrée par les habitants d’Aléa, en Arcadie, et désignée sous le nom de Skiéria, où les femmes étaient fouettées, comme les jeunes garçons de Sparte à l’autel d’Artémis Orthia. Cette solennité se renouvelait tous les deux ans. L’épreuve du fouet avait été adoptée sur l’ordre de l’oracle³ ; elle remplaçait, comme à Sparte, des sacrifices humains. On ne sait quel sens s’attachait au mot Skiéria. Chez les Argiens, Dionysos était honoré sous le surnom de *βουγενής*, né d’un taureau ; à sa fête, un agneau était jeté dans une eau profonde, en l’honneur du dieu des enfers, auquel on donnait, pour cette circonstance, le nom de *πυλάροχος*⁴, et Dionysos était évoqué au son des trompettes⁵. C’était évidemment là une fête du printemps : on saluait la délivrance du Dieu qui, durant l’hiver, était resté derrière les portes du sombre séjour, au pouvoir du maître de ces lieux. C’était aussi dans une solennité printanière que les femmes d’Élis disaient à Dionysos : *Viens, dieu du printemps, Dionysos, dans le temple sacré des Éléens, accours accompagné des Grâces sur ton pied de bœuf, cligne taureau, digne taureau*⁶. — Les Agrionies, qui revenaient tous les trois ans à Orchomène, en Béotie, étaient au contraire une fête d’hiver. Les femmes faisaient semblant de chercher Dionysos, comme s’il s’était enfui, puis elles cessaient leurs poursuites en disant qu’il s’était réfugié près des Muses et se cachait au milieu d’elles, qu’il reviendrait quand il en serait temps (nous pouvons sans scrupule ajouter ces derniers mots au texte de Plutarque) ; après quoi elles se réunissaient autour d’un banquet et se proposaient réciproquement des énigmes⁷. Dans la même solennité, il était d’usage que le prêtre de Dionysos poursuivait les descendantes du roi Minyas le glaive à la main ; s’il en attrapait une, il avait le droit de la tuer⁸ ; c’était, dit la légende, la punition du mépris que les filles de Minyas avaient témoigné jadis à Dionysos, en refusant de prendre part à son culte. Elles furent frappées d’égarement et de fureur, et la peine de leur impiété retomba jusque sur leurs descendants⁹. Il arriva, en effet, du temps de Plutarque, que le prêtre tua une femme qu’il avait attrapée ; mais lui-même périt bientôt après, et le dieu ayant témoigné sa désapprobation par les calamités qu’eurent à souffrir les Orchoméniens, le sacerdoce, qui était jusque-là un privilège héréditaire, fut enlevé à la famille qui en jouissait et conféré depuis par l’élection. Évidemment, la coutume que signale Plutarque rappelait d’anciens sacrifices humains, repoussés par le Dieu et dont il n’acceptait plus que le souvenir¹⁰. — Il n’est pas

¹ Suidas, s. v. *Βραυρών*.

² Hesychius, s. v. *Βραυρωνίους*.

³ Pausanias, VIII, c. 23, § 1.

⁴ On peut rapprocher ce surnom de celui de *πυλάρτης*, donné à Hadès dans Homère.

⁵ Plutarque, *de Iside et Osiride*, c. 35.

⁶ Plutarque, *Quæst. gr.*, n° 36, d’après les corrections proposées par Bergk, dans les *Poetæ Lyrici*, p. 1028 ; je proposerai seulement de lire au second vers, au lieu de *ἦρω*, quelque chose comme *ἦρῖν' ὦ*.

⁷ Plutarque, *Quæst. conviv.*, VIII, pr.

⁸ Plutarque, *Quæst. gr.*, n° 38.

⁹ Voy. Preller, *Gr. Mythol.*, t. I, p. 429.

¹⁰ Dans Plutarque (*Antoine*, c. 24), l’épithète d’*ἀγριώνιος* est jointe à celle d’*ὠμηστής*, ce qui donne l’idée d’un caractère emporté et sauvage. C’est aussi dans ce sens que Welcker interprète le nom de la fête (*Gætterlehre*, t. I, p. 445). Bergk (*Beitr. z. Monastsk.*, p. 49) l’explique par des

douteux, malgré l'absence de détails sur les fêtes qui se rattachaient au culte de Dionysos, qu'il ne fût une des divinités les plus en honneur dans les îles de la mer Égée, riches en vignobles. Naxos se vantait de lui avoir donné le jour et d'avoir été témoin de son mariage avec Ariadne. Aussi, la fille de Minos était-elle l'objet de fêtes, les unes tristes, les autres gaies, contraste qui étonnait si fort quelques anciens qu'ils ont cru devoir distinguer deux Ariadnes¹. Ἀριάδνη, ou, sous une autre forme, Ἀριάγνη, la déesse *très vénérable*, apparaît comme une divinité terrestre qui, l'hiver, se plaint de son veuvage et se réjouit, au printemps, du retour de son époux. Dans l'île d'Andros, on signalait cette merveille que, durant la fête appelée Thyia, un ruisseau de vin coulait du sanctuaire². Cette solennité revenait tous les trois ans, comme les Agrionies ; mais, attendu que l'on comptait la première et la troisième année, cela doit s'entendre en ce sens que sur trois une seule se passait sans fête. Les Thyia tombaient dans la partie de l'hiver répondant au mois de janvier et durait sept jours³. En général, les fêtes de Dionysos avaient lieu de deux années l'une⁴, et les femmes y prenaient seules part, ou du moins y jouaient le premier rôle. Elles se réunissaient sur un emplacement fixé d'avance, ordinairement dans une vallée enfermée entre des hauteurs et offrant un abri favorable ; là s'accomplissaient des cérémonies orgiaques, dont le caractère extatique témoignait la puissance du Dieu sur les esprits et l'émotion qu'éprouvaient les fidèles au récit de ses exploits et de ses traverses. Dionysos n'était pas seulement, dans ce culte, le dieu du vin ; le vin n'était que le plus noble de ses dons. Le dieu qui en faisait présent aux mortels régnait sur tout le domaine de la végétation arborescente, et méritait par là d'être adoré à côté de Déméter, à laquelle on rapportait les productions des champs. Nous avons vu déjà comment, sous le nom de Jakchos, il avait, dans les mystères d'Éleusis, sa place marquée auprès de Déméter et de Cora. Dans les fêtes dont nous venons de parler, le dépérissement de la végétation représentait la mort du Dieu : il était vaincu par les puissances ennemies, ou, d'après les traditions orphiques dans lesquelles il était désigné sous le nom de Zagreus, déchiré par les titans. Il n'était pas cependant anéanti ; il reprenait une vie nouvelle et une nouvelle activité productrice. C'est ainsi que, dans ses fêtes, aux lamentations sur sa mort succédait la joie de sa résurrection. L'un et l'autre sentiments étaient exprimés de la manière la plus passionnée ; c'était un enthousiasme voisin du délire. Les fêtes n'avaient pas cependant partout le même caractère de licence et d'emportement ; cette sauvagerie éclatait surtout dans les contrées où avaient pénétré les traditions et les coutumes barbares, empruntées soit à la Thrace, soit à la Phrygie, contrées dans lesquelles paraissent avoir pris naissance les légendes répandues sur Zagreus, qui furent adoptées plus tard et développées par les Orphiques. Les femmes et les jeunes filles vouées au culte de Dionysos étaient appelées Βάκχαι, de βάζειν, appeler à haute voix, d'où sont venus au Dieu lui-même les surnoms de Balkchos, Balcheus

ἀγρια ξύλα employés dans les sacrifices. D'après Hesychius, s. v., on disait aussi Ἀγριάνια, à Thèbes et à Argos.

¹ Plutarque, *Thésée*, c. 20.

² Pausanias, VI, c. 26, § 2. Un prodige analogue s'accomplissait à Elis, dans les Dionysies. Trois vases de terre étaient cachetés, et lorsqu'on les rouvrait, on les trouvait remplis de vin ; voy. Athénée, I, c. 61, p. 34.

³ Plin., *Hist. natur.*, II, c. 103, p. 111, et XXXI, c. 2, p. 345, éd. Gronovius. Il résulte des expressions de Pausanias, *ibid.*, que la fête était triétérique, παρ' ἔτος.

⁴ On peut voir plus haut, en note, une hypothèse sur l'origine des fêtes triétériques. Les anciens en cherchaient la raison dans la durée de l'expédition de Dionysos aux Indes ; voy. Diodore, III, c. 65, et IV, c. 3.

ou Bakchios. On les nommait aussi Ménades et Thyades, en raison de leurs attitudes extatiques. Dans la Macédoine à demi grecque¹, elles portaient les noms de Klodones et de Mimallones ; enfin, elles devaient celui de Bassarides aux peaux de renards dont elles étaient couvertes². Le Thyrsè à la main, couronnées de lierre, portant toutes sortes de symboles mystiques, elles se livraient à des courses nocturnes, éclairées par la lueur des torches. Le son des tambourins et des flûtes accompagnait leurs chants et leurs cris³. On immolait des bœufs, des boucs ou des animaux de la forêt, des paons, des daims et autres victimes semblables, mais au lieu de les dépecer, les Bacchantes les déchiraient et avalaient la chair crue, en souvenir du supplice que les Titans avaient fait souffrir à Zagreus⁴. Nous trouvons des traces de ces orgies triétériques en plusieurs lieux : à Thèbes, où les Ménades erraient sur le Cythéron ; à Tanagra, à Delphes, à Argos, à Brysæ et sur le Taygète, en Laconie, dans les îles de Naxos et de Crète⁵. Par suite, cependant, de leur origine barbare, qui ne peut guère être contestée, ces cérémonies ne trouvaient pas accès partout, et là même où elles étaient admises, elles n'avaient pas toujours un caractère aussi licencieux⁶. En Attique, bien que plus d'une solennité brillante y fut consacrée à Dionysos, il n'est pas question des orgies des Ménades ; nous voyons seulement que les habitants de cette contrée envoyaient des chœurs de femmes à la fête triennale de Delphes⁷. Dans cette dernière ville, on montrait, au fond du sanctuaire le plus reculé du temple d'Apollon, un tombeau de Dionysos, sur lequel les *όσοιοι* accomplissaient des sacrifices, tandis que près de là, dans les vallées du Parnasse, les Thyades réveillaient le Licnite⁸, c'est-à-dire évoquaient le dieu nouveau-né sur un van figurant un berceau. Une fête appelée *Ἡροίς* était célébrée aussi à Delphes, tous les neuf ans, pour rappeler le retour de Sémélé sur la terre⁹.

Nous passons aux fêtes de Zeus. La première à signaler est celle qui rouvrait chez les Athéniens le mois de Maimaktérion, le cinquième de l'année, correspondant au commencement de l'hiver et à cet état de l'atmosphère qui rend fréquentes les tempêtes et les pluies¹⁰. Nous serions tenté d'appeler cette solennité Maimaktéria, mais aucun témoignage ne nous y autorise. Tout ce que nous savons, c'est que, vers la fin du mois, on se purifiait par des cérémonies dans lesquelles on faisait circuler un Dioskodion¹¹. Le sacrifice expiatoire était offert à Zeus. Si le ciel, en effet, était inclément, cela tenait au courroux du Dieu

¹ Plutarque, *Alexandre*, c. 2. Les anciens étymologistes faisaient venir le nom de *Μιμαλλόνες*, de *μιμῆσθαι*.

² Scholiaste de Perse, *Sat.* I, v. 101 ; Schol. de Lycophron, v. 771 ; on explique aussi ce nom d'autres manières.

³ Catulle, LXIV, v. 257 et suiv. ; Virgile, *Enéide*, IV, v. 301.

⁴ Photius, s. v. *νεβριζων* ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 653, et Preller, *gr. Mythol.*, t. I, p. 431.

⁵ Pausanias, II, c. 2, § 7 ; III, c. 20, § 4 et IX, c. 20, § 4 ; Hesychius, s. v. *ὑαργίδες* ; Virgile, *Géorgiques*, II, v. 486 ; Sophocle, *Antigone*, v. 1150 ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 570.

⁶ Diodore (IV, c. 3) dit expressément que des Dionysies triennales étaient célébrées par des femmes, non pas dans tous les États grecs, mais dans un grand nombre d'entre eux. Voy. au surplus l'intéressante dissertation de Rapp, *die Mænaden im Griech. Cultus* (*N. Rhein. Museum*, t. XXVII, 1).

⁷ Pausanias, X, c. 4, § 3.

⁸ Plutarque, *de Iside et Osiride*, c. 35 ; voy. aussi Muller, *Prolegom.*, p. 393.

⁹ Plutarque, *Quæst. gr.*, c. 12.

¹⁰ Harpocraton et Suidas, s. v. ; Photius, p. 241, 22 ; il est à remarquer que Photius donne une autre explication, *ibid.*, 16.

¹¹ Eustathe, *ad Odyss.*, XXII, v. 481, p. 1935, 10.

du ciel, provoqué par les fautes des hommes ; il était naturel de le désarmer par des expiations et des purifications. En tant que dieu courroucé, Zeus est appelé Maimaktès, mais dans l'espoir de l'adoucir, on l'invoque aussi sous le surnom de Meilichios¹. Il était de tradition que, le 20 du même mois, les laboureurs offrissent un gâteau de sacrifice à Zeus Georgos, comme au protecteur de l'agriculture². — La seconde fête consacrée à Zeus était les Diasies : elle venait le 23 d'Anthestérion. Elle s'adressait aussi à Zeus Meilichios, et avait également sa raison d'être dans les phénomènes atmosphériques particuliers à cette saison. Les Diasies étaient réputées la grande fête de Zeus ; toute la population y prenait part. Elle était célébrée à l'intérieur de chaque dôme par de nombreux sacrifices qui se bornaient toutefois à des gâteaux, à des fumigations et à des libations, car le sang n'y était pas répandu³, bien qu'en d'autres occasions on immolât des victimes à Zeus Meilichios, notamment des porcs⁴. — Peut-être est-il à propos de citer aussi, parmi les fêtes de Zeus, les Pandies, fixées au 16 d'Elaphébolion⁵. Le nom de Pandies semble indiquer, par analogie avec celui de Panathénées, que toute la population s'unissait pour honorer Zeus, mais il existe sur cette solennité si peu de renseignements que nous ne sommes pas même bien sûr que Zeus en fût l'objet. Suivant quelques critiques, les Pandies s'adressaient à la déesse de la Lune, adorée sous le surnom de Pandia⁶, et il est certain que cette divinité y avait aussi sa part. La fête tombait dans la pleine lune, très proche de l'équinoxe du printemps. Un beau clair de lune, brillant sur un ciel sans nuages, promettait une série de jours sereins ; il était donc naturel que l'honneur fût partagé entre la déesse de la terre et le dieu du ciel. — Si les trois fêtes dont il vient d'être question visaient dans Zeus les attributions physiques, la quatrième, les Diipolies, avaient plutôt une signification morale. Zeus y était honoré comme le gardien de la ville (πολιεύς). Son sanctuaire, qui se composait non pas d'un temple, mais simplement d'un autel, était situé sur l'Acropole, voisin par conséquent du temple d'Athéna Polias et du Parthénon⁷. Les Diipolies s'appelaient aussi Bouphonies, du taureau que l'on immolait à Zeus. Elles remontaient à une antique origine, et l'on avait fidèlement conservé le sacrifice symbolique que nous avons signalé plus haut, comme un moyen d'expiation le meurtre d'un animal qui n'eût pas dû ensanglanter l'autel. Des membres de la famille des Centriades, armés de l'aiguillon (κέντρον), conduisaient le taureau à l'autel. Sur sa route étaient semés des grains d'orge et de froment ; dès que l'animal commençait à en manger, paraissait le victimaire (βουτύπος), pris dans la famille des Thaulonides, qui le frappait au dos et s'enfuyait, en jetant sa hache loin de lui. Après quoi, un Daitros, choisi également dans une famille spécialement chargée de cette fonction, dépeçait les chairs et le sacrifice s'achevait suivant les rites accoutumés, avec cette différence

¹ Plutarque, *de cohib. Ira*, c. 9. Des expressions de Plutarque : *καὶ τῶν θεῶν τὸν βασιλέα Μειλίχιον ὀνομάζουσι*, et de la ressemblance de ce nom avec le mot sémitique *Melek, roi*, quelques critiques ont cru pouvoir conclure que Meilichios était un dieu apporté de Phénicie ; cela prouve jusqu'où peut aller la manie de tout faire venir de l'Orient.

² Voy. l'*Ordo* des sacrifices inséré au *Corpus Inscr. gr.*, n° 523.

³ Thucydide, I, c. 126. Le texte de ce passage est incertain, et ne permet pas de reconnaître sûrement si les sacrifices sanglants étaient interdits à tout le monde, ou si seulement la plupart s'en absteinaient : la première conjecture est la plus probable.

⁴ Voy. Preller, *Demeter und Perseph.*, p. 241 ; il est évident que ces sacrifices étaient des holocaustes ; voy. Xénophon, *Anabase*, VII, c. 8, § 11 et 5.

⁵ Pour la date, voy. Hermann, *Griech Allerth.*, t. II, § 59, 10.

⁶ Il suffit de consulter sur ce point Hermann, *ibid.*, § 59, 5, et sur Zeus considéré comme dieu de la lumière et par suite de la pleine lune, Stark, *Jahrb. fur Philologie*, t. LXXIX, p. 628.

⁷ Pausanias, I, c. 24, § 4.

que le taureau était empaillé et attelé à une charrue. Comme couronnement de la fête, tous ceux qui avaient pris part au sacrifice étaient cités devant le tribunal du Prytanée, mais on leur substituait la hache, instrument de mort, qui était condamnée à être jetée dans la mer¹. — Nous ne connaissons guère que de nom une cinquième fête consacrée à Zeus, comme au maître du monde et des dieux ; elle s'appelait Olympia, et était aussi l'occasion de jeux agonistiques². Le temple de Zeus Olympien, l'un des plus anciens de la ville, était, de même que tous les temples primitifs, situé au sud de l'Acropole³. Pisistrate en commença un nouveau, qui ne fut achevé que par l'empereur Hadrien⁴. Enfin rappelons que, le dernier jour de l'année, Zeus Soter avait droit à un sacrifice public, pour lequel l'État faisait brillamment décorer l'autel, probablement par ce que l'on appelle un entrepreneur⁵.

Pour ce qui concerne les solennités célébrées hors de l'Attique en l'honneur du même dieu, si on laisse à part les Olympiques et les Néméennes, dont nous avons eu l'occasion plus haut de tracer le tableau, les fêtes de l'Arcadie et de la Crète sont surtout dignes de mention. Dans ces deux contrées, Zeus tenait le premier rang, non seulement au point de vue théologique et mythologique, mais aussi dans la pratique du culte, pour laquelle il était primé ailleurs par d'autres divinités. L'Arcadie et la Crète se vantaient toutes deux de lui avoir donné naissance ; c'était, il est vrai, un honneur que se disputaient plusieurs autres pays, sans trouver toutefois la même créance auprès des autres populations de la Grèce. Les fables de la Crète étaient les plus généralement répandues, si bien que les Arcadiens se virent forcés d'en emprunter un grand nombre et même de transporter chez eux les noms de plusieurs localités⁶. Le principal sanctuaire de Zeus, en Arcadie, était situé sur le mont Lycæon, près de Lycosoura, où l'on célébrait en son honneur une solennité appelée Lycæa. Le nom de Lycæon, bien qu'il fût allusion, dans l'origine, à la présence des loups qui infestaient la contrée, pouvait aussi désigner la hauteur lumineuse que l'on se représentait comme le séjour du dieu du ciel. Dans l'enceinte sacrée qui dominait la montagne, et où ceux qui y pénétraient perdaient leur ombre, s'élevait un tertre servant d'autel. Sur le devant étaient deux colonnes qui recevaient les premiers rayons du soleil et que surmontaient deux aigles dorés. Seuls les prêtres pouvaient franchir le seuil de l'enceinte ; ils accomplissaient sur cet autel des sacrifices mystérieux, et à certaines époques, immolaient des victimes humaines, coutume qui existait encore au temps de Pausanias⁷. Aux Lycæa, se rattachaient aussi des concours, dans lesquels les vainqueurs recevaient, à la place de couronnes ou d'argent, des objets précieux de toute espèce⁸. On ne sait à quel moment avait lieu la fête ; il est probable qu'elle ne revenait que tous les neuf ans. — D'une autre fête en honneur chez les Tégéates, nous ne savons que le nom, Klaria ; elle était

¹ Voy., pour les preuves à l'appui, Meier, *de Gente attica*, p. 46, et Jahn, *Giove Poliev*, dans les *Mémoires dell' Instituto archeol.*, t. II.

² Scholiaste de Pindare, *Pyth.* IX, v. 177, et *Olymp.*, VII, v. 151, d'après Köhler (*Monatsber. der Akad. der Wissensch.*, 1866, p. 318), la fête venait le 19 de Munichion.

³ Thucydide, II, c. 15.

⁴ Voy. Leake, *Topogr. of Athens*, 1841, t. I, p. 201 et 514.

⁵ Lysias, c. *Evandros*, p. 790, § 6 ; Plutarque, *Démosthène*, c. 27 ; voy. aussi Schæfer, *Demosth. und seine Zeit.*, t. III, 1, p. 337, et Rangabé, *Att. hellen.*, t. II, p. 410 et suiv., où il est question toutefois d'autres sacrifices offerts à Zeus Soter. Le sacrifice qui terminait l'année est mentionné dans le *Corpus Inscr. gr.*, n° 157, et peut-être cette cérémonie est-elle la même qui, dans une autre inscription (*Philistor*, I, tab. 2, v. 30), est appelée Δισωτήρια.

⁶ Voy. Schœmann, *de Jovis incunabilis*, dans les *Opusc.*, t. II, p. 250.

⁷ Pausanias, VIII, c. 38, § 6 et suiv.

⁸ Scholiaste de Pindare, *Olymp.*, VII, v. 153. Cf. Xénophon, *Anabase*, I, c. 2, § 10.

consacrée à Zeus Klarios et avait lieu tous les ans sur une hauteur voisine de la ville. On ne sait au juste d'où vient le nom de Klarios¹ ; on l'expliquait par le tirage au sort, entre les fils du roi Arcas, des différentes contrées de l'Arcadie.

Les fêtes crétoises, autant que l'on en peut juger, étaient surtout des allusions aux mythes concernant la naissance et l'enfance de Zeus, son mariage avec la Terre féconde et sa mort. Ces mythes expriment assez clairement les attributions naturalistes du dieu, dont la force génératrice se manifeste par les alternatives des saisons, correspondant aux phases de son existence. Les événements de sa vie étaient représentés, dans des scènes dramatiques, comme cela se passait ailleurs pour des mythes analogues, mais ces drames n'avaient pas le caractère de mystères abordables seulement aux initiés, et étaient exposés à tous les regards². Nous ne sommes pas cependant en mesure de les décrire ; tout ce que l'on sait c'est que les Curètes y jouaient le principal rôle, comme gardiens du dieu nouveau-né, et dansaient bruyamment autour de son berceau, au son des cymbales et des tambourins. Ils paraissent avoir été, dans le principe, les personnifications des orages printaniers qui accompagnent le réveil de la nature et que l'on attribuait à des démons chargés, non pas de combattre et d'anéantir les principes de la vie, mais au contraire de les voiler, pour les mieux défendre contre les forces ennemies des puissances hivernales³. Aussi ces démons étaient-ils rangés en Crète au nombre des divinités que l'on prenait à témoins des serments solennels⁴. Les Curètes étaient représentés sous la forme d'hommes jeunes et robustes, ce que semble d'ailleurs indiquer leur nom. Leurs rôles étaient joués dans la fête par des prêtres ; de là est venu qu'eux-mêmes ont été considérés faussement comme les plus anciens prêtres de Zeus. Bien que les représentations ayant trait à la naissance de Zeus et les danses des Curètes fussent des cérémonies publiques dont tout le monde pouvait être témoin, il n'est pas impossible cependant qu'il s'y soit mêlé des actes secrets, auxquels on n'était admis que moyennant des purifications et des consécration préliminaires. Dans une biographie de Pythagore, composée il est vrai un peu à la légère⁵, il est dit que ce philosophe fut purifié par l'un des Dactyles du mont Ida, opération à laquelle servit surtout une pierre frappée par la foudre (λίθος κεραυνίας). Il était resté étendu, le jour, sur le bord de la mer, le visage tourné contre le sol (πρήνης), et la nuit, à la marée haute, dans l'eau, avec une toison d'agneau noir pour vêtement. De là, sans quitter le mont Ida, il avait été conduit, portant de la laine gloire à la main, dans une grotte où Zeus, disait-on, était venu au monde. Il y était resté neuf jours, avait sacrifié au Dieu, et alors seulement avait été admis à contempler le trône sacro-saint ; mais je répète que ce récit mérite une médiocre confiance. — Une fête consacrant le souvenir de l'union de Zeus et de Héra, c'est-à-dire du Ciel et de la Terre, était célébrée tous les ans à Knossos, suivant les anciens rites du mariage⁶ ; il est permis de supposer, en l'absence de témoignages formels, que des cérémonies funèbres y rappelaient aussi la mort de Zeus. — A la suite des solennités propres à l'Arcadie et à la Crète, nous devons mentionner les Ithomées, instituées en l'honneur de Zeus Ithomatès, sur

¹ Pausanias, VIII, c. 53, § 9 et 10 ; cependant d'après Æschyle (*les Suppliants*, v. 345), Zeus Klarios est le dieu qui règle toutes les chances des mortels, ὁ πάντα πάσι κληρών καὶ κραινωῶν, suivant les expressions du Scholiaste. Sur les jeux célébrés à Tegée en l'honneur de Zeus, et d'ailleurs complètement inconnus, voy. Bœckh, *Corpus Inscr. gr.*, t. I, p. 700.

² Diodore, V, c. 77.

³ Voy. Preller, *gr. Mythologie*, t. I, p. 86.

⁴ Voy, par exemple le *Corpus Inscr. gr.*, n° 2554, v. 185, et n° 2555, v. 14.

⁵ Porphyre, *Vita Pythagoræ*, V, c. 17.

⁶ Diodore, V, c. 72.

le mont Ithome, en Messénie ; Pausanias en constate encore l'existence de son temps, et remarque qu'antérieurement on y discernait des prix de musique. Les Messéniens affirmaient que le Dieu, s'il n'était pas né sur le mont Ithome, y avait été du moins élevé par des nymphes¹. — Chez les Spartiates, où l'un des deux rois était prêtre de Zeus Lakédaimôn, et l'autre de Zeus Ouranios, on distribuait aussi des prix aux vainqueurs dans des concours gymniques et artistiques, mais l'existence de la fête nommée Ourania n'est attestée que par des inscriptions contemporaines de l'empire romain². — A Dodone, où Zeus avait eu de tout temps son sanctuaire et son oracle les plus renommés, nous ne trouvons à citer qu'une seule solennité instituée en son honneur, les Naïa. Zeus, en effet, était honoré à Dodone sous le surnom de Naïos, sans doute en sa qualité de dieu des eaux et en raison des sources nombreuses qui arrosaient la contrée³ et appartenaient à la descendance du dieu, suivant des vues théogoniques dont la trace se retrouve déjà chez Homère⁴. La seule particularité qui nous soit connue, touchant les Naïa, c'est qu'on s'y livrait à des combats gymniques⁵. — Sur le Pélion avait lieu, au temps de la canicule, une fête durant laquelle l'élite de la jeunesse, couverte de peaux de béliers, se rendait en procession de la ville de Démétrias au sanctuaire, pour demander au dieu de la pluie et de la fraîcheur ; aux peaux de béliers était attachée l'idée d'expiation et de purification⁶. — Les habitants de Céos invoquaient aussi, pendant la canicule, Zeus Ikmaios, c'est-à-dire le dieu de la pluie, afin d'en obtenir des ondées réparatrices⁷. — A Rhodes, les Dipanamies qui, ainsi que leur nom l'indique, tombaient dans le mois Panémos, correspondant au mois attique Pyanepsion⁸, avaient sans doute de l'analogie avec les Pyanepsies, bien que dédiées à une autre divinité. — Il a été question déjà de Zeus Homagyrios, protecteur de la confédération achéenne ; une fête fédérale ne pouvait manquer d'être célébrée en son honneur. Il en est de même pour Zeus Homarios, à qui les colonies achéennes de la basse Italie avaient bâti un temple à frais communs⁹. — En Béotie, Zeus était honoré sous le surnom de Homoloios ; on lui faisait, à Thèbes et à Orchomène, les honneurs d'une fête nommée Homoloia, où des prix étaient décernés, et à laquelle avaient part Déméter, Athéna et la déesse belliqueuse Enyo¹⁰. — Après la bataille de Platée, les Grecs confédérés avaient élevé un sanctuaire à Zeus libérateur (ἔλευθέριος) et institué les Eleuthéries. Des sacrifices annuels étaient offerts au Dieu, et tous les cinq ans, on se disputait encore, au temps de Pausanias, des prix, dont le principal était celui de la course¹¹. Les Platéens avaient la charge de la fête ; d'autres États y envoyaient des députations.

Rien ne garantit que des fêtes en l'honneur de Poseidon aient eu lieu dans le sixième mois de l'année attique, malgré l'identité des noms. Il est possible cependant que les jeux institués au Pirée, avec accompagnement de chœurs

¹ Pausanias, IV, c. 33, § 1 et 2.

² *Corpus Inscr. gr.*, n° 1240, col. III, v. 8 ; 1241, col. II, v. 9 ; 1420, v. 3 et 1719. Voy. aussi. Vischer, *epigraph. Beitræge*, p. 26.

³ Scholiaste de l'*Iliade* (XVI, v. 233) p. 450.

⁴ Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 56 et suiv.

⁵ *Corpus Inscr. gr.*, n° 2908 ; la fête y est appelée Νάα.

⁶ Voy. Preller, *gr. Mythol.*, t. I, pp. 111 et suiv.

⁷ Apollonius de Rhodes, II, v. 522.

⁸ Voy. Hermann, *Monatskunde*, p. 72 ; Bergk, *Beitr. Monatsk.*, p. 68.

⁹ Polybe, II, c. 39, § 6.

¹⁰ O. Müller, *Orchomenos*, p. 229 (233). Sur le mot ἔμουλώριος, qui est aussi le nom d'un mois, voy. Hermann, *Monatsk.*, p. 71, et Welcker, *Gætterlehre*, t. II, p. 208.

¹¹ Pausanias, IX, c. 2, § 4 ; Plutarque, *Aristide*, c. 19.

cycliques, aient été célébrées dans ce mois. En vertu d'un décret de l'orateur Lycurgue, trois chœurs ou un plus grand nombre devaient y prendre part ; le premier prix était au moins de dix mines, le second de huit, le troisième de six¹. On ne sait au juste si la fête fut établie ou seulement rétablie par Lycurgue ; la seconde hypothèse est la plus vraisemblable. En général, les Athéniens accordèrent au culte de Poseidon moins d'importance qu'on ne devait l'attendre d'une puissance maritime². La légende parle d'une lutte entre Poseidon et Athéna, lutte dans laquelle la victoire fut adjugée à la Déesse, soit par les habitants, soit par d'autres dieux, constitués juges de la querelle³. Évidemment, c'était là un souvenir du triomphe remporté sur l'un des deux cultes par l'autre. Plus tard, Ægée et Thésée sont encore les représentants d'une race vouée surtout au culte de Poseidon, et de Poseidon considéré comme Dieu de la mer, ainsi que l'indique le nom même Ægée ; mais la tradition qui assigne pour séjour à ce prince le Delphinion nous autorise à supposer que la religion de Poseidon s'était dès lors confondue avec celle d'Apollon Delphinien, c'est-à-dire de l'Apollon de Delphes⁴. Il ne faut pas oublier cependant que le dieu de la mer, bien que la mythologie poétique l'envisage presque uniquement sous cet aspect, était aussi d'une manière plus générale, le dieu de l'eau, et comme ce principe concourt nécessairement au progrès de la végétation, Poseidon rentre par là dans le cycle des divinités agraires, ainsi que le donne à entendre l'épithète de *φυτάλμιος*. Ce côté de sa nature le disposait à s'unir intimement avec Érechthée ; favori de la déesse céleste Athéna, et lui-même divinité agraire. C'est pourquoi le dieu de l'eau était adoré sous l'invocation de Poseidon-Erechtheus. Il avait, en cette double qualité, un temple desservi par la famille des Boutades ou Étéoboutades, dont le nom trahit aussi la signification agraire. D'ailleurs, bien que le culte de Poseidon eût perdu de son importance dans la capitale, il était resté considérable dans plusieurs dèmes, en particulier à Colone et à Sunion. Ce cap était, tous les cinq ans, le théâtre d'une fête à laquelle Athènes députait une Théorie, et que rehaussait un concours de trières⁵. — On a vu plus haut que, dans les *Ἀλώα* une procession était organisée à Éleusis, en l'honneur de Poseidon.

En dehors de l'Attique, la plus célèbre des fêtes consacrées à Poseidon était la fête de l'Isthme, dont nous avons déjà parlé. Nous ne pouvons non plus rien ajouter à ce que nous avons dit des solennités fédérales qui s'accomplissaient dans l'île de Calaurie, ni dans la ville éléenne de Samicon. En Laconie, le promontoire de Ténare était le théâtre de fêtes appelées *Ταινάρια*, sur lesquelles nous ne possédons aucun renseignement. A Mantinée, Poseidon avait un temple très antique, dont on attribuait la construction à des architectes fabuleux, Trophonios et Agamédès⁶. La ville toute entière était vouée à Poseidon et placée sous sa protection spéciale ; aussi plus tard prit-elle pour armes un trident⁷. Les

¹ Ps. Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, p. 842 A.

² À l'intérieur même de la ville on ne connaît aucun temple de Poseidon ; il n'y en avait que dans la Tétrapolis attique, dans les deux grands ports et dans quelques dèmes ; voy. Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 637.

³ Apollodore, III, c. 14, § 1. D'après une indication peu sûre, il est vrai, fournie par Proclus (*ad. Platonis Timæum*, p. 53), les Athéniens célébraient aussi une fête en souvenir de cette victoire. Plutarque dit le contraire. (*Quæst. conviv.*, IX, c. 6.)

⁴ Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 347.

⁵ Voy. Schœmann, *ibid.*, p. 316, où l'auteur a corrigé un passage d'Hérodote relatif à ce sujet. Cf. Lysias, *Or.* XXI, § 5, p. 700, et Sauppe, *Index Schol. Gœtting. æstiv.*, 1858, p. 11.

⁶ Pausanias, VIII, c. 10, § 2.

⁷ Scholiaste de Pindare, *Olymp.*, X, v. 83.

détails nous font défaut sur les cérémonies brillantes dont Mantinée, dans de telles conditions, ne pouvait se dispenser de faire les frais. Les habitants de Trézène, en Argolide, marquaient leurs monnaies de l’empreinte du trident et honoraient Poseidon comme le gardien de leur ville ; il paraît même que Trézène s’appelait, dans le principe, Poseidonia¹. Cette ville n’était pas la seule qui eut emprunté le nom du Dieu ; il était aussi l’éponyme de Poseidonie dans l’Italie inférieure, de Potidania en Étolie, de Potidée dans la presqu’île chalcidique, et il est vraisemblable qu’un culte exceptionnel lui était rendu dans toutes ces localités. Les noms d’Ægæ, d’Ægion, d’Ægine, d’Ægire, rappelaient aussi le dieu de la mer et la vénération dont il était l’objet². — Homère signale à Onchestos, en Béotie, un bois consacré à Poseidon, et nous savons, d’autre part, que jadis on célébrait dans cette ville des fêtes où régnait une coutume bizarre : les cochers qui disputaient les prix descendaient de leurs chars à l’entrée de l’enceinte et abandonnaient les chevaux à eux-mêmes. Si le char est brisé dans le bois, les chevaux deviennent la propriété du Dieu, et le char lui-même y est conservé, à titre d’anathéma³. En général, le culte de Poseidon était tenu en grande estime chez des Béotiens. Les légendes faisaient remonter jusqu’à lui de nombreuses généalogies, et des érudits tels qu’Aristarque étaient d’avis que le surnom d’Héliconien devait être dérivé du mont Hélicon, en Béotie, plutôt que de la ville achéenne d’Hélicé⁴. — Une fête marquée aussi d’un caractère très particulier était célébrée dans l’île d’Ægine en l’honneur de Poseidon. Des familles alliées entre elles se constituaient en confréries, *θιασοι*, et offraient au Dieu les sacrifices accoutumés, auxquels succédaient des banquets où le silence était de rigueur. Les valets en étaient bannis et les convives devaient se servir eux-mêmes ; ce régime durait seize jours ; pour la clôture ou offrait un sacrifice à Aphrodite. On expliquait ces singularités, en disant qu’un grand nombre d’Æginètes avaient péri dans la guerre de Troie, et que leurs compatriotes, n’osant troubler le deuil des rares survivants qui avaient revu leur patrie, avaient, pour les traiter sans bruit, institué ces repas silencieux⁵. Il est vraisemblable que le but de la fête était de conserver la mémoire de ceux à qui Poseidon inclément avait donné la mer pour tombeau ; elle se terminait par une invocation à la déesse née de la mer et protectrice de la navigation, Aphrodite, dont l’humeur douce et bienveillante pouvait adoucir la rudesse de Poseidon⁶. — Parmi les fêtes dédiées à Poseidon dans les colonies grecques répandues sur les côtes de l’Asie-Mineure, la plus en honneur était les Panionies, à l’occasion desquelles se réunissaient, sur le promontoire Mycale, les représentants de toutes les races ioniennes ; il en a été fait mention plus haut. Venaient ensuite, à Éphèse, les Tauria, dont une seule particularité nous est connue, à savoir que du vin y était distribué par de jeunes garçons désignés sous le nom de Tauroi⁷. Poseidon est très souvent représenté par un taureau ; peut-être les échansons des Tauries portaient-ils des marques distinctives qui faisaient songer à cet animal. L’office qu’ils remplissaient permet de supposer qu’une des réjouissances de la fête était un banquet populaire (*δημοθoivia*). Enfin, Poseidon avait, dans l’île

¹ Plutarque, *Thésée*, c. 5 ; Strabon, VIII, p. 373.

² Curtius, *Histoire grecque*, t. I, p. 75 de la trad. franç.

³ *Iliade*, II, v. 506. *Hymne à Apollon Pythien*, v. 53 (231). Voy. à ce sujet les remarques de Matthiæ, p. 157, où l’on trouvera l’explication proposée par Boettiger d’un passage à la vérité fort obscur.

⁴ *Etymol, magn.*, p. 547, 16 ; voy. aussi Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 447.

⁵ Plutarque, *Quæst. græc.*, no 44.

⁶ Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 221.

⁷ Athénée, X, c. 25, p. 425.

de Ténos, au milieu d'un bois, un temple très grand et très curieux, près duquel un nombre considérable d'hôtelleries (ἑστιάτορια) étaient installées pour recevoir la foule des visiteurs attirés par la solennité¹.

Le nom du septième mois de l'année athénienne, Gamélion, venait certainement de ce que la plupart des mariages avaient lieu à cette époque², et que des sacrifices étaient offerts aux divinités de l'hymen Parmi ces divinités, Héra, l'épouse par excellence, occupe la première place ; elle était adorée sous les surnoms de ζυγία, τελεία, γαμηλία, et l'on est, jusqu'à un certain point, autorisé à dire que le mois de Gamélion lui était consacré³. Nous n'y trouvons cependant pas trace d'une fête publique fondée en son honneur, car les Gamélies, dont il est assez souvent question, rentrent dans le culte privé. Il n'est pas question davantage, durant les autres mois, de fêtes consacrées à Héra, bien que, au rapport de certains grammairiens, son mariage avec Zeus (ἱερός γάμος) ait été célébré solennellement à Athènes, aussi bien que dans plusieurs autres cités⁴ ; à quelle date, nous l'ignorons, mais en tout cas ce mariage, qui figurait l'union du Ciel, principe de vie et de fécondité avec la Terre réparée par le printemps, pouvait difficilement tomber dans le mois de Gamélion⁵. — Le culte de Héra avait plus d'importance chez les Argiens, où elle occupait la même place qu'Athéna dans Athènes, et où les années étaient désignées par les noms de ses prêtresses. Sa fête principale, les Heræa, était appelée aussi Hécatombæa, en raison du grand nombre de bœufs que l'on immolait à l'entrée de la ville, près du temple situé à la limite de l'ancien territoire de Mycènes⁶. La prêtresse, qui avait son domicile à l'intérieur de la ville, devait se rendre au temple sur un char traîné par des bœufs blancs⁷. Toute la population suivait processionnellement la même route ; les hommes aptes au service militaire défilaient en armes⁸. Les sacrifices accomplis, on distribuait les viandes et il s'ensuivait un banquet général. La fête, qui sans doute devait durer plusieurs jours, était marquée par différents jeux : l'un d'eux consistait en ceci que les jouteurs devaient, tout en courant, lancer des javelots contre un bouclier ; celui qui parvenait à renverser le but était proclamé vainqueur et recevait, outre une couronne, un bouclier avec lequel il figurait dans la procession qui couronnait la fête⁹. — Une solennité du même genre était célébrée dans l'île d'Ægine, et vraisemblablement aussi à Épidaure¹⁰. — Les Corinthiens, chez qui Héra était adorée comme gardienne de la citadelle (ἄκραία), donnaient en son honneur une fête annuelle. Sept jeunes gens et autant de jeunes filles, appartenant aux familles les plus considérables, étaient

¹ Strabon, X, p. 487. D'une inscription publiée dans le *Corpus* (n° 2329, v. 15 et 25) il résulte que le même temple était commun à Poseidon et à Amphitrite.

² Suivant Aristote (*Politique*, VII, c. 14, § 7), c'était une coutume générale de se marier l'hiver. Le mois de Gamélion répond au mois de janvier. On a prétendu, mais sans aucune preuve, qu'il s'était d'abord appelé Lenæon.

³ Hesychius, s. v.

⁴ Photius, s. v. ἱερόν γάμον, p. 103, et *Etymol. magn.*, p. 468, 52.

⁵ Welcker, dans le livre intitulé *Schwenck's etymol. mythol. Andeut.*, p. 272, indique le 21 mars, en citant à l'appui les deux grammairiens mentionnés plus haut, chez lesquels il n'y a rien de semblable.

⁶ Palæphate, *de Incred.*, c. 51. Sur la situation du temple, voy. Pausanias, II, c. 17, § 1 ; Strabon, VIII, p. 372.

⁷ Palæphate, *ibid.*

⁸ Æneas Tacticus, *Poliorceta*, c. 17.

⁹ Schol. de Pindare, *ibid.* ; Zenobius, *Prov.*, cent. VI, n° 52 ; voy. surtout Welcker, *alte Denkmäler*, t. III, p. 514.

¹⁰ Schol. de Pindare, *Pyth.*, VIII, v. 113 ; voy. aussi O. Muller, *Ægin.*, p. 149.

consacrés à la Déesse et s'engageaient à servir un an dans son temple. La victime expiatoire était une brebis¹.

Suivant les exégètes, cette cérémonie avait été instituée en souvenir des enfants de Médée mis à mort par les Corinthiens. En réalité, nous devons y voir un tempérament pour remplacer les jeunes victimes que l'on sacrifiait jadis à Héra. Médée est une ancienne divinité corinthienne, dont le culte se confondit plus tard avec celui de Héra, et qui, transformée par la légende en une simple héroïne, est représentée quelquefois comme ayant été la première prêtresse de cette déesse². — A Élis, Héra recevait tous les cinq ans un péplos tissé par seize femmes choisies à cet effet, qui avaient aussi mission de présider aux jeux nommés Heræa. Ces jeux consistaient en courses de jeunes filles, divisées en trois groupes, suivant leur âge, qui, les cheveux flottants, vêtues d'une courte tunique, l'épaule droite découverte jusqu'au sein, fournissaient la carrière olympique, diminuée toutefois de la sixième partie. Celles qui remportaient les prix recevaient des couronnes d'olivier et une part des bœufs immolés ; il leur était permis aussi de consacrer leur portrait dans le sanctuaire de la déesse³.

L'union de Zeus et de Héra était représentée sous une forme très originale, dans la fête béotienne des Dédalies ou des Statues de bois, qui se célébrait aux environs de Platée. On racontait à ce sujet la légende suivante⁴ : Siéra boudait un jour contre Zeus et s'était refusée à ses embrassements ; il imagina une ruse pour la ramener. Le bruit se répandit qu'il avait le dessein d'épouser une autre femme. Une statue taillée dans un tronc de chêne et habillée en mariée fut placée sur un char et conduite sous une nombreuse escorte, avec accompagnement de chants d'hyménée, jusqu'au Cythéron, où Héra était allée cacher sa mauvaise humeur. Ne pouvant contenir sa jalousie, la Déesse s'élança sur sa rivale prétendue, déchira ses vêtements et trouva une statue de bois ; la colère tourna en rire. Héra, réconciliée avec Zeus, monta dans la voiture de noces, et institua en souvenir la fête où cette histoire devait être représentée. A la légende qui explique l'origine des cérémonies, nous pouvons ajouter les détails suivants : dans les temps historiques, la fête n'était plus annuelle ; elle n'avait lieu que de sept en sept ans et n'était célébrée que par les Platéens ; c'étaient alors les petites Dédalies ; mais quand revenait la soixantième année, elle reparaisait sous le nom de grandes Dédalies, et toute la confédération béotienne y prenait part. Il est probable que cette combinaison reposait sur l'addition d'une période intercalaire dont le calcul nous échappe, ce qui est d'autant moins surprenant que l'historien auquel nous devons les renseignements concernant les grandes Dédalies, avoue lui-même ne pas s'en rendre compte⁵. Dans les petites Dédalies, on partait de Platée, pour se rendre à une forêt de chênes, située près d'Alalcomène, où l'on déposait des morceaux de viande cuite sur lesquels s'abattaient des nuées de corbeaux. On observait sur quel arbre allait se poser le premier corbeau qui s'était saisi de sa proie. Du bois de cet arbre, on façonnait le Dédale, c'est-à-dire la statue qui devait servir pour la circonstance. Dans les grandes Dédalies, quatorze statues, exécutées suivant le même procédé à l'occasion des fêtes qui avaient rempli l'intervalle, étaient amenées sur les lieux et distribuées au sort entre les villes fédérées. Les autres

¹ Schol. d'Euripide, *Médée*, v. 273 ; Zenobius, *Prov.*, cent. I, n° 27.

² Voy. O. Muller, *Orchom.*, p. 264 (269).

³ Pausanias, V, c. 16, § 2 et 3.

⁴ D'après Plutarque, cité par Eusèbe (*Præpar. evang.*, III, c. 1, § 10, et c. 2, § 1) ; cf. Pausanias, IX, c. 3, § 1 et 2.

⁵ Voy. des conjectures à ce sujet dans O. Muller, *Orchom.*, p. 217 (222).

cérémonies étaient, dans leurs parties essentielles, communes aux grandes et aux petites Dédalies. Les statues étaient baignées dans l'Asopos, habillées, placées sur un char et conduites avec la pompe habituelle des noces sur le Cithéron. Au faite de cette montagne existait un autel, formé de pièces de bois carrées, recouvertes de broussailles ; on y sacrifiait une vache à Héra, un taureau à Zeus, et on brûlait les débris des victimes ainsi que les statues.

Dans l'île de Samos, qui se vantait non seulement d'avoir donné naissance à Héra, mais d'avoir été témoin de son union avec Zeus, cet hymen était célébré à la fête de la Déesse, conformément à tous les usages des mariages humains, qui ne semblaient d'ailleurs avoir été adoptés qu'à l'imitation de ces noces célestes¹. La fête connue sous le nom de Toneia se rattachait-elle aux Heræa, ou avait-elle une existence indépendante : c'est ce qu'on ne voit pas clairement ; la seconde hypothèse est toutefois la plus vraisemblable². Une légende peut encore ici nous aider à nous faire une idée approximative des cérémonies dont cette solennité se composait³. On racontait qu'elle avait été instituée en souvenir des efforts tentés par des pirates de Tyrrhénie pour enlever la statue de la Déesse. Ils l'emportèrent, en effet, jusqu'au vaisseau qui les avait amenés ; mais lorsqu'ils levèrent l'ancre, le bâtiment resta immobile. Frappés de terreur, les pirates déposèrent la statue à terre, lui offrirent des gâteaux de sacrifice et mirent à la voile. Dans l'intervalle, les habitants, sur la nouvelle que la statue avait déserté son temple, s'étaient mis à sa recherche ; ils la trouvèrent sur le rivage, et persuadés qu'elle s'y était rendue elle-même, ils l'attachèrent fortement à un tronc de saule, d'où serait venu à la fête le nom de Toneia. Mais plus tard la prêtresse détacha les liens, et, après l'avoir purifiée, rétablit la statue sur sa base. Rien n'empêche en effet d'admettre que l'origine des Toneia ait été le désir de s'assurer à nouveau la présence et la protection de la Déesse.

Le calendrier athénien a pu nous aider jusqu'ici à établir de l'ordre dans les différentes fêtes ; il ne peut plus nous être d'aucun secours pour celles qu'il nous reste à passer en revue, car si nous en connaissons l'existence, nous en ignorons la date. A défaut d'un autre fil conducteur, nous ne pouvons que nous diriger d'après les analogies des dieux ou des déesses à qui elles étaient consacrées. En conséquence, nous passons de Héra à son fils Héphaïstos que, d'après les uns elle avait enfanté à elle seule, dont, suivant d'autres, Zeus était le père. La tradition athénienne établissait une étroite relation entre Héphaïstos et la déesse nationale Athéna, en le faisant naître d'Erichthonius ou Erecthée qui, s'il n'était pas le fils d'Athéna, avait du moins été élevé maternellement par elle. Héphaïstos, d'après cette tradition, est visiblement une divinité de l'ordre physique, dont la puissance ignée s'exerce sur la terre en dégagant du sol brûlant les vapeurs qui, recueillies par la déesse céleste, retombent à la surface en rosée rafraîchissante⁴. Nous avons, à l'occasion des honneurs dont était l'objet Athéna, mentionné déjà les *Χαλκεία*, pour lesquelles s'unissaient, le dernier jour de Pyanepsion, les forgerons et tous les artisans dont le métier réclame l'aide du feu. Cette fête, à partir au moins du moment où elle devint une fête ouvrière, s'adressait à Héphaïstos, comme à la divinité du feu auquel sont dues les merveilles de l'art, et à l'auteur des chefs-d'œuvre de l'industrie, quelle

¹ Lactance, *Instit. div.*, I, c. 17, § 8.

² C'est aussi l'opinion de Panofka (*Res Sumiorum*, p. 59) ; Welcker est d'avis contraire (*Schwenck's etymol. mythol. Andeut.*, p. 275).

³ Cette légende est rapportée par Athénée (XV, c. 12, p. 672), d'après un écrit du Samien Ménodotos.

⁴ Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 134.

que soit d'ailleurs l'idée que chacun peut se faire du sens attaché originellement à son culte. Nous ne savons rien des Ἡφαιστεῖα, si ce n'est qu'elles étaient marquées par des Lampadophories, comme les Panathénées¹. Cet usage, en effet, qui semblait particulièrement approprié à la religion d'Héphaïstos, se retrouve dans les fêtes de ce dieu, sur différents points de la Grèce². Le culte d'Héphaïstos était particulièrement en honneur dans l'île de Lemnos, où le volcan Mosychlos, qui cessa d'être en activité au temps d'Alexandre, passait pour lui servir de résidence et d'atelier. Sans doute ce dieu avait droit à plus d'une fête ; nous sommes renseignés sur une seule. Chaque année, à une époque déterminée, tous les feux étaient éteints dans l'île pendant neuf jours, et un vaisseau était envoyé à Délos pour aller chercher un feu nouveau. Dans l'intervalle, on accomplissait des expiations et des purifications, en invoquant les divinités chthoniennes. Le navire, s'il était revenu avant neuf jours, devait rester en pleine mer jusqu'à l'expiration de ce délai. Le feu qu'il rapportait était partagé entre tous les foyers et tous les ateliers, pour marquer le point de départ d'une vie nouvelle³. Suivant les explications des Exégètes, cette coutume avait été établie pour réparer les meurtres commis par les femmes de Lesbos sur leurs maris, en représailles des dédains qu'ils leur avaient témoignés, à l'instigation d'Aphrodite, blessée elle-même de n'avoir pas reçu les sacrifices qui devaient lui revenir⁴. Un fait pouvait donner quelque vraisemblance à cette explication, à savoir que, pendant neuf jours, il y avait séparation complète entre les maris et les femmes, mais la fête avait une portée plus générale. Les fautes des hommes rendent de temps en temps nécessaires des expiations et des purifications ; la souillure dont semblait atteint le feu même qui purifie tout, la nécessité de l'éteindre et de le remplacer par d'autre étaient l'éclatante sanction de ce principe⁵.

Dans une fable connue, Héphaïstos est présenté comme l'époux d'Aphrodite ; il est vraisemblable, bien que les preuves manquent, que ce rapprochement n'était pas seulement une invention poétique, et reposait sur des croyances populaires répandues dans quelques localités⁶. D'après l'opinion générale d'accord avec les faits, le culte d'Aphrodite avait été apporté en Grèce de l'Orient. Aphrodite est la grande déesse de la nature en vénération chez les races sémitiques. Le ciel était son séjour, mais son action s'étendait partout où les sexes s'unissent dans l'amour et par leur union engendrent la vie. Des divinités marquées du même caractère ne manquaient naturellement pas à la religion indigène des Grecs : la Dioné d'Épire offrait de grandes analogies avec l'Aphrodite asiatique, qui est souvent représentée comme sa fille, en particulier chez Homère ; mais nulle part l'amour sexuel n'a tenu plus de place que dans le culte emprunté par la Grèce à l'Asie. On racontait que, dès la plus haute antiquité, un roi nommé Porphyryon avait transporté la religion d'Aphrodite en Attique, dans le dème Athmonon, et lui

¹ Harpocraton, *Photius*, Suidas, s. v. λαμπάς ou λαμπιέδος.

² Hérodote, VIII, c. 98.

³ Philostrate, *Heroica*, c. 20, § 24, p. 311, éd. Didot.

⁴ Scholiaste d'Euripide, *Hécube*, v. 887 ; Schol. d'Apollonius, I, v. 609.

⁵ Welcker (*Trilogie*, t. I, p. 248) rattache avec raison à cette fête la circonstance mentionnée par Photius que les Cabires furent transportés hors de l'île, à la suite du crime commis par les Lesbienues. Les Cabires de Lemnos, dont nous n'avons pas à rechercher ici les rapports avec ceux de la Samothrace, étaient certainement des dieux du feu, fils ou compagnons d'Héphaïstos ; il était impossible par conséquent qu'ils séjournassent dans l'île ; après que tous les feux avaient été éteints.

⁶ Peut-être cette croyance existait-elle en particulier à Lemnos ; c'est du moins l'opinion de Preller (*Griech. Mythol.*, t. I, p. 117).

avait élevé un temple¹. Le nom de Porphyrion indique assez l'origine phénicienne de ce culte². Plus tard, le roi d'Égée accueillit la Déesse dans la capitale et, à partir du moment où son fils Thésée eut soumis la contrée à l'unité politique, Aphrodite fut universellement honorée sous le surnom de Πάνδημος³ ; elle avait, à ce titre, un temple sur l'ancienne Agora, où se réunissaient les assemblées générales du peuple⁴. Solon, lorsqu'il jugea convenable au but qu'il se proposait d'établir des maisons publiques, pour satisfaire et régler à la fois les désirs grossiers, rattacha indirectement cette institution au culte d'Aphrodite, en lui attribuant le revenu de la prostitution, ou même en faisant servir cet argent à la construction d'un temple placé sous l'invocation d'Aphrodite Pandémos⁵. De là l'usage d'opposer la déesse populaire de l'amour sensuel à l'Aphrodite Urania, qui se plaisait à entretenir dans les âmes des sentiments plus nobles et plus purs. Ce contraste, dont le germe n'existait pas assurément dans l'idée que l'on se faisait, à l'origine, d'Aphrodite Urania, devint-il, en effet, une croyance générale, dont le culte dut sentir l'influence, nous ne pouvons le dire ; tout ce que nous savons, c'est que la Déesse portait le premier de ces surnoms dans certains temples, le second dans d'autres, et que les hétaires sacrifiaient aussi à Urania⁶. Nous n'avons aucun détail précis sur les fêtes qui lui étaient consacrées⁷. Il est certain cependant qu'elle avait, même dans les dèmes, des temples en grand nombre⁸. Le promontoire Koliai paraît avoir été un des sièges principaux de son culte ; elle y recevait, conjointement avec les Génetyllides, des hommages qui rappelaient les grossièretés de l'amour sexuel, et excitaient la réprobation des âmes délicates⁹. En général, et par des raisons faciles à comprendre, on peut dire que le culte d'Aphrodite, singulièrement dans les ports de mer et dans les villes commerçantes où les étrangers affluaient, s'adressait surtout à la déesse des amours faciles. Dans Abydos, un temple était dédié à l'Ἀφροδίτη Πόρνη¹⁰. A Kalydon, en Étolie, on célébrait une fête où les filles de joie se réunissaient en grand nombre dans le temple, et où les entremetteurs et les galants faisaient également leurs affaires¹¹. A Corinthe, où la Déesse avait un temple magnifique, servi par une troupe d'Hiérodules, parmi lesquelles des courtisanes dont l'industrie était une source de revenus considérables, deux fêtes étaient instituées, l'une pour les hétaires, l'autre pour les honnêtes femmes¹². Dans le temple, était un tableau rappelant un épisode de la seconde guerre médique et représentant les hétaires qui avaient, en cette circonstance, uni leurs prières aux prières publiques pour le salut de la Grèce. Le poète Simonide avait même composé une inscription en leur honneur, et toutes les fois que la ville, dans des conjonctures graves, invoquait la Déesse, les hétaires prenaient part à ces

¹ Pausanias, I, c. 14, § 7.

² Curtius, *Hist. grecque*, t. I, p. 73 de la trad. franç.

³ Pausanias, I, c. 22, § 3.

⁴ Harpocraton, s. v. Πάνδημος.

⁵ Nicander, cité par Harpocraton, *ibid.*, et par Athénée, XIII, c. 25, p. 569. L'assertion de Nicander rapportée par Athénée, mais non par Harpocraton, à savoir que Solon avait élevé le premier temple à l'Aphrodite Pandémos repose sur un malentendu facile à expliquer. Il n'y a aucune raison de révoquer en doute l'existence d'un semblable temple à une époque plus reculée. Si Solon en a réellement bâti un, rien n'empêche d'admettre qu'il y en eût deux ; voy. Ross, *das Theseion*, p. 39.

⁶ Lucien, *Dial. Meretr.*, 7, § 1.

⁷ Athénée (XIV, c. 78, p. 659) mentionne une fête d'Aphrodite Pandémos, d'après un passage de Ménandre.

⁸ Böeckh, *Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 470.

⁹ Aristophane, *les Nuées*, v. 52, avec les notes des commentateurs ; Lucien, *Amores*, c. 42.

¹⁰ Athénée, XIII, c. 31, § 572.

¹¹ Plaute, *Pœnulus*, a. I, v. 63, II, v. 53 et 126.

¹² Alexis, cité par Athénée, XIII, c. 33, p. 574.

supplications¹. — Nous ne connaissons que de nom une fête argienne, appelée Ὑστηρία, parce qu'on immolait à la Déesse des porcs, et que c'était, ou à peu près, l'unique cérémonie où on lui sacrifiait ces animaux. Argos célébrait encore une autre fête, les Ὑβριστικά, qui, si elles ne s'adressaient pas uniquement à Aphrodite, comprenaient au moins dans leur programme des sacrifices à cette déesse. Les Hybristika avaient été instituées en souvenir d'une victoire remportée sur le roi de Sparte, Cléomène, grâce surtout au courage d'une femme poète, Télésilla, qui, voyant l'armée argienne presque anéantie et la ville menacée d'un siège, avait pris le commandement des femmes et de tout ce qui pouvait encore porter les armes, et forcé l'ennemi à la retraite. Telle paraît du moins avoir été l'origine des Hybristika, où les hommes figuraient en habits de femmes, et les femmes en habits d'hommes². Si l'on conteste l'authenticité de ce récit³, il est certain, en tout cas, que l'on sacrifiait à Aphrodite, dans les Hybristika. — A Thèbes, Aphrodite était rangée parmi les divinités protectrices de la ville⁴, en sa qualité de mère d'Harmonia, qui, par son mariage avec Kadmos, était devenue la souche maternelle de la maison royale. Les Thébains d'un âge postérieur, bien que n'étant plus, il est vrai, rattachés à l'antique race de Kadmos, avaient gardé néanmoins le culte de leurs devanciers. Aphrodite était adorée, à Thèbes, sous trois surnoms : Urania, Pandémos, Apostrophia ; on l'invoquait, en cette dernière qualité, pour qu'elle détournât les hommes des amours illicites et des désirs contre nature⁵. Il est fait mention en divers passages d'une l'ôte d'Aphrodite Apostrophia⁶ ; mais tout ce qu'on en sait, c'est qu'elle avait lieu à la fin de l'année béotienne, c'est-à-dire au mois de décembre. Les Thessaliens célébraient en l'honneur d'Aphrodite une fête à laquelle les femmes seules prenaient part. Ce fut dans une de ces solennités que la courtisane Laïs fut mise à mort, meurtre qui fut expié par la fondation d'un sanctuaire en l'honneur d'Aphrodite Anosia⁷. Dans l'île de Zacynthos, le même hommage était rendu chaque année à la Déesse, avec accompagnement de courses⁸. En Sicile, elle possédait, sur le mont Eryx, un sanctuaire très renommé, auquel étaient attachés de nombreux serviteurs ou Hiérodules. Tous les ans on y fêtait surtout son départ pour la Libye et son retour neuf jours après⁹ ; mais ce culte avait un caractère plutôt phénicien qu'hellénique. Il en était de même pour celui de Chypre, et notamment pour la coutume qui obligeait les femmes à témoigner leur vénération à la Déesse un se livrant, avant leur mariage, aux embrassements d'un étranger¹⁰. Aphrodite avait aussi à Chypre ses mystères, sur lesquels nous ne pouvons donner aucun détail¹¹.

Aux fêtes d'Aphrodite nous rattacherons les Moines où l'on pleurait la mort de son cher Adonis, où l'on applaudissait à sa résurrection. Comme Aphrodite, Adonis appartenait à la religion des races sémitiques. Son nom signifie Seigneur ; il est le dieu de la Nature renouvelant la création par la force virile, dont ne peut se passer la force femelle de la Nature, et dont cependant la coopération lui

¹ Athénée, XIII, c. 32, p. 573.

² Plutarque, *de virtut. Mulierum*, c. 4 (t. II, p. 303, éd. Didot).

³ Voy. Muller, *Dorier*, t. I, p. 174, et Duncker, *Gesch. des Alterth.*, IV, p. 647.

⁴ Æschyle, *les Sept contre Thèbes*, v. 127.

⁵ Pausanias, IX, c. 16, § 3.

⁶ Xénophon, *Hellen.*, VI, c. 4, § 4, avec les notes de Schneider.

⁷ Scholiaste d'Aristophane (*Plutus*, v. 179).

⁸ Denys d'Halicarnasse, *Antiq. rom.*, I, c. 50.

⁹ Ælien, *de Nat. Animal.*, IV, c. 2.

¹⁰ Hérodote, I, c. 199.

¹¹ Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, c. 2.

manque dans les alternatives des saisons, jusqu'à ce qu'elle ait regagné son concours. Cette action intermittente est représentée symboliquement sous la figure d'un jeune homme, amant (l'Aphrodite, blessé à mort par un sanglier, emblème des puissances hivernales. Aphrodite est inconsolable de sa perte, mais les dieux promettent que l'empire des morts lâchera sa proie. L'ancienne mythologie grecque, bien qu'Aphrodite lui soit connue, ne fait pas mention d'Adonis ; son nom apparaît pour la première fois dans un poème attribué à Hésiode et dans des vers de Sappho¹. Il est possible cependant que l'amant d'Aphrodite ait trouvé place dans des cultes locaux, mais sous un autre nom. En Laconie, où la religion de cette déesse fut introduite de bonne heure, grâce au voisinage de l'île de Cythère, son amant aurait eu nom Kiris. Il est vrai que le passage sur lequel s'appuie cette conjecture est très vraisemblablement corrompu² ; le nom de Kiris semble plutôt avoir une origine cyprïote. — Dans l'Attique, il n'y a point trace d'une fête d'Adonis avant la guerre du Péloponnèse ; encore est-il facile de voir que cette fête n'avait point un caractère public ; elle était célébrée par des âmes pieuses, en particulier par des femmes, agissant de leur propre mouvement ; l'État se bornait à la tolérer³. Il ne paraît pas en avoir été autrement à Argos, à Samos, ni à Rhodes⁴. La solennité commençait par des gémissements sur la mort d'Adonis. On portait en procession des statues représentant le Dieu et des caisses ou des pots, dans lesquels on avait semé des laitues, du fenouil avec d'autres plantes, et que l'on appelait les jardins d'Adonis ; ces jardins étaient ensuite jetés dans des fontaines. A la tristesse succédaient des témoignages de joie ; on fêtait la résurrection et le retour d'Adonis⁵. Ces quelques traits suffisent à marquer le caractère des Adonies⁶. Dans les villes grecques de l'Asie, où ce culte était indigène, et à Alexandrie, où il fut adopté sous les Ptolémées, les fêtes étaient naturellement plus brillantes et les cérémonies plus variées. Notre plan ne nous permet pas de nous étendre davantage sur cette question.

Dans la mythologie poétique, la maîtresse d'Adonis était aussi la mère d'Éros, bien qu'Éros soit souvent représenté comme plus ancien et même comme le plus ancien des dieux, puisqu'on lui devrait le développement cosmogonique des éléments, leur forme et leur liaison. Il était adoré en Attique et avait des autels dans plusieurs gymnases, en particulier dans l'Académie, où allumaient leurs torches les Éphèbes qui, dans les Panathénées, prenaient part aux lampadophories. Aucune fête toutefois, autant que nous pouvons le savoir, n'était célébrée en son honneur ni dans l'Attique ni en aucune autre partie de la Grèce⁷, si ce n'est dans la ville béotienne de Thespies, où il était, depuis la plus haute antiquité, le Dieu par excellence. L'image ou plutôt le symbole qui le représentait était une pierre brute. Sa fête, appelée Erotia ou Erotidia, revenait tous les cinq ans ; on y déployait une grande pompe, et les prix que l'on s'y disputait l'ont fait comparer aux jeux Olympiques, aux Panathénées et autres grandes solennités de la Grèce. Comme il est constaté qu'Éros était la divinité

¹ Apollodore, III, c. 14, § 11 ; Pausanias, IX, c. 29, § 8 ; Sappho, fragm. 43, p. 306, dans le *Delectus* de Schneidewin.

² Cela résulte à peu près certainement de la comparaison entre un passage d'Hesychius, s. v. et l'*Etymol. magn.*, p. 515, 12.

³ Aristophane, *Lysistrata*, v. 389 ; Plutarque, *Nicias*, c. 13, et *Alcibiade*, c. 18.

⁴ Pausanias, II, c. 20, 6 ; Athénée, X, c. 74, p. 451.

⁵ Voy. Meursius, *Græcia feriatâ*, s. v. *Ἀδώνια*.

⁶ C. F. Hermann établit, dans son édition du *Chariklès* de Becher (t. I, p. 301), que les fêtes tombaient, chez les Athéniens, au printemps.

⁷ Voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. II, p. 87, n. 53.

principale chez les Parianiens établis sur les bords de l'Hellespont, aussi bien qu'à Thespies, on peut en conclure que là aussi on célébrait des Erotidies. Dans ces deux contrées, Eros était incontestablement adoré comme le dieu qui préside à l'union des sexes et au phénomène de la génération¹ ; chez les Athéniens au contraire, et dans quelques autres États, son culte avait surtout un caractère éthique ; on adorait en lui la puissance qui rapprochait les âmes des hommes faits et des adolescents dans l'amitié et dans l'amour. Aussi les Spartiates et les Crétois lui offraient-ils des sacrifices, au moment de livrer bataille. Les Samiens lui avaient consacré un gymnase et avaient institué des Eleuthéria, dans lesquelles ils sacrifiaient à Eros comme au dieu qui enflammait le courage des hommes et des jeunes gens ; et leur inspirait la force de demeurer inébranlables dans le combat pour l'honneur et pour la liberté².

Les Charites, que la mythologie poétique associe volontiers à Aphrodite, étaient assurément l'objet d'un culte à Athènes ; mais nous ne savons rien des fêtes qui leur étaient consacrées. Pausanias parle, sans indiquer leurs noms, de trois Charites, dont les statues étaient placées à l'entrée de l'Acropole, et auxquelles était rendu un culte mystique³. Les inscriptions signalent un prêtre des Charites et d'Artémis Epipyrgidia, et un autre du Démos et des Charites. Pausanias mentionne un sanctuaire du Démos et des Charites⁴. On donnait aussi le nom de Charites aux deux déesses Auxo et Hégémone qui se trouvaient comprises, avec Thallo, l'une des Heures, dans le serment prononcé par les Éphèbes, lorsqu'ils atteignaient l'âge de porter les armes. Cette association semble indiquer des divinités d'oie procède, dans la nature, l'ordre et l'accroissement, et en effet les Charites sont invoquées ailleurs, bien que sous d'autres noms⁵, comme des divinités de la nature chargées de dispenser les joies et les bienfaits. C'est seulement dans l'Orchomène de Béotie que l'on peut attester sûrement l'existence d'une fête en l'honneur des Charites ; leur culte, suivant la légende, avait été institué dès la plus haute antiquité par le fabuleux Etéocle. Trois aérolithes étaient vénérés dans le sanctuaire comme les emblèmes des Déesses⁶ ; tout ce que nous savons de leur fête, désignée sous le nom de Charitésia, c'est qu'elle était l'occasion de divers concours artistiques⁷. Athènes n'était pas non plus étrangère au culte des Muses⁸ ; il paraît cependant qu'il n'y était célébré que dans les écoles, où des sacrifices leur étaient offerts par les élèves, leurs maîtres et leurs amis⁹. — Une fête populaire, les Mouseia, revenait tous les cinq

¹ Voy. Schœmann, *ibid.*, p. 83.

² Athénée, XIII, c. 12, p. 561.

³ Pausanias, IX, c. 35, § 3.

⁴ Voy. *Monatsber. der Berlin. Akad. der Wissensch.*, 1862, p. 281 ; *Philistor*, t. I, 1, tab. 1 et 2 ; Josèphe, *Antiq. Jud.*, XIV, c. 8.

⁵ Voy. Welcker, dans son édition des *Etymol. mythol. Andeulungen* de Schwenck, p. 289, et *Götterlehre*, t. I, p. 696.

⁶ Pausanias, IX, c. 28, § 1.

⁷ Bœckh, *Corpus Inscript. græc.*, n° 1583 et 1584.

⁸ Pausanias (I, c. 19, § 6) fait mention d'un autel élevé aux Muses sur les bords de l'Ilissus, et l'on sait qu'en général on choisissait volontiers pour les sanctuaires des Muses le bord des eaux et les grottes, voy. Voss, dans ses notes sur les *Églogues* de Virgile, VII, v. 21, et Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 332 et 383. D'après Diogène Laërte (IV, c. 1) les Muses avaient un autel dans l'Académie. Un prêtre des Muses est signalé aussi dans les inscriptions récemment découvertes des places d'honneur au théâtre d'Athènes. Enfin le nom de Mouseion, que portait une colline voisine de l'Acropole, fait supposer l'existence en ce lieu d'un sanctuaire dédié aux Muses, bien que Pausanias n'en parle pas.

⁹ Æschine, *c. Timarque*, p. 35, § 10 ; voy. aussi Théophraste, *Caractères*, c. 22 (cod. Palat.) avec les remarques de Ast, d'où il résulte que les écoliers devaient contribuer aux frais de la fête.

ans à Thespies, et des pris y étaient aussi distribués¹. — Les Hermaia, consacrées à Hermès, paraissent n'avoir eu d'autre théâtre, surtout à Athènes, que les gymnases et les palestres². Hermès dont la nature complexe prêtait à des conceptions très variées, était considéré surtout dans ces occasions comme le dieu de la force et de la souplesse appliquées à la gymnastique, et il n'est pas douteux qu'il n'ait été honoré à ce titre, non seulement chez les Athéniens, mais ailleurs, dans les établissements consacrés à ces exercices³. Les choses se passaient autrement à Tanagra en Béotie : durant la fête populaire que l'on offrait à Hermès, le plus beau des éphèbes faisait le tour de la ville, portant un agneau sur ses épaules, pour rappeler, disaient les interprètes, que jadis Hermès lui-même avait détourné de la ville une maladie contagieuse, en parcourant le même circuit⁴. Cette cérémonie avait évidemment un caractère lustral ; il serait toutefois trop long de rechercher quels étaient les attributs d'Hermès auxquels on se référait en cette occasion⁵. Les Tanagréens l'honoraient sous le surnom de Promachos et paraissent l'avoir considéré comme leur appui le plus sûr⁶ ; mais c'était surtout en Arcadie qu'il était adoré ; il passait même pour avoir pris naissance dans cette contrée. Le siège principal de son culte était Phénéos, où une fête publique et des jeux étaient institués en son honneur⁷. Enfin, en Crète, on célébrait une fête rustique, dans laquelle les propriétaires doriens régalaient les paysans établis sur leurs terres, et à Cydonia en particulier, les rôles étaient à tel point intervertis que les maîtres cédaient l'autorité aux Klarotes et se laissaient au besoin battre par eux⁸. Sans doute, ces fêtes s'adressaient à Hermès, comme au dieu de l'ancienne population champêtre, des paysans et des pasteurs ; naturellement son culte dut prendre plus d'importance en Arcadie qu'en toute autre contrée. Les Arcadiens donnaient pour fils à Hermès, l'an, le Dieu des troupeaux. Pan, de son côté, recevait l'hommage de divertissements rustiques, au milieu desquels il pouvait bien arriver que lui-même, s'il ne se montrait pas de bonne composition, fût frappé à coups de scilles marines⁹. Le culte de Pan n'était pas, d'ailleurs, borné à l'Arcadie. Il était honoré en Attique, notamment à Marathon, où l'on montrait une grotte qui lui était consacrée et ce que l'on appelait le troupeau de Pan, c'est-à-dire un amas de pierres qui pouvaient à la rigueur figurer un troupeau¹⁰. Après la bataille qui fut livrée non loin de là, et gagnée, suivant la croyance commune, avec l'appui du Dieu, on érigea dans la ville même en sanctuaire une grotte située sur le versant septentrional de l'Acropole, et une fête annuelle fut instituée avec des courses aux flambeaux, peut-être à l'instar des fêtes arcadiennes. Nous devons ajouter que, à l'origine, Pan n'était pas seulement en Arcadie le dieu des troupeaux ; il avait des attributions plus hautes et était adoré comme le dieu de la lumière céleste. Son nom en effet paraît venir non de *πάω*, qui exprime l'idée de pâture,

¹ *Corpus Inscrip. græc.*, n° 1585 et 1586.

² Æschine, *ibid.*, p. 38, à 12 ; Platon, *Lysis*, p. 206 D. Nous apprenons par ce dernier passage que le *ἑρπονιοῖς* était pris parmi les enfants, coutume observée aussi dans les fêtes des Muses.

³ Voy. Curtius, dans *l'Hermès*, t. VII, p. 137.

⁴ Pausanias, IX, c. 22, § 1.

⁵ Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 248 (307).

⁶ Pausanias, IX, c. 22, § 1 ; Preller, *ibid.*, p. 322.

⁷ Pausanias, VIII, c. 14, § 10.

⁸ Athénée, VI, c. 84, p. 263, et XIV, c. 44, p. 639.

⁹ Scholiaste de Théocrite, VII, v. 106.

¹⁰ Pausanias, I, c. 32, § 7.

mais de φᾶω ou φαίνω, par le changement d'une aspirée en une forte, comme on dit πανός pour φάνος¹.

De même que le culte de Pan, celui de la grande Mère des Dieux ne fut introduit à Athènes que dans la période historique. Sa fête s'appelait Galaxia, parce qu'on lui offrait en sacrifice une bouillie faite avec de la farine et du lait². Cette cérémonie était accomplie au nom de l'Etat et par le prêtre du temple, mais elle n'avait certainement pas le caractère général d'une solennité publique³. En Asie, au contraire, où la Déesse avait commencé d'être adorée sous les noms de Kybèle, de Kybébé, de Dindymène, elle était l'objet de grandes manifestations, comme nous le savons en particulier pour Cyzique, où une fête de nuit était célébrée au son des cymbales et des tambourins, avec tous les désordres orgiaques qui, en Grèce, notamment chez les Athéniens, avaient décrié les Métragyrtes auprès de tous les hommes éclairés⁴.

Nous avons déjà parlé, en traitant des mystères, d'une autre divinité étrangère, Isis, dont le culte fut introduit en Attique beaucoup plus tard encore que celui de la Mère des Dieux. Ses fêtes publiques jetèrent un vif éclat, au moins dans les temps postérieurs. Apulée en a décrit une en détail, telle qu'elle se passait à Corinthe⁵. Elle avait lieu dans le printemps ; une nombreuse procession, partant du temple de la Déesse, descendait vers le rivage ; la marche était ouverte par (les masques bizarrement accoutrés, quelques-uns avec des têtes d'animaux. Apulée signale une ourse habillée en dame de qualité et montée sur un char, un âne ailé portant un silène, et d'autres figures également grotesques. Cependant à la suite venaient des femmes vêtues de blanc et la tête couronnée, qui jetaient des fleurs sur leur passage, tandis que d'autres portaient derrière leur dos des miroirs où se reflétait l'image de la Déesse. Quelques-unes avaient à la main des peignes d'ivoire ; d'autres arrosaient la route de parfums. Puis défilait une foule nombreuse de l'un et l'autre sexe, tenant des lanternes, des torches et des bougies. Elle était suivie des initiés, que suivaient eux-mêmes les prêtres dans leurs costumes sacerdotaux et portant les objets sacrés, quelques-uns aussi les images et les emblèmes des dieux. Dès que le cortège fut parvenu au bord de la mer, le pontife suprême consacra solennellement à la Déesse un navire artistement construit et peint de diverses couleurs, suivant la mode égyptienne. Sur une voile étaient inscrits des vœux pour une heureuse navigation. Après que les assistants l'eurent rempli à l'envi d'épices et d'aromates, le navire fut mis à flot et la troupe s'en retourna au temple, dès qu'il eut pris le large. Les prêtres et les initiés étant entrés dans le sanctuaire ; l'un d'eux, qualifié de γραμματεὺς, lut des prières, exprima des souhaits pour l'empereur, le sénat, les chevaliers, pour tout le peuple romain, en particulier pour les navigateurs, et congédia l'assemblée par ces mots : λαοῖς ἀφῆσις, *ite missa est*.

La fête que les Athéniens célébraient en l'honneur des Euménides ou, comme on les appelait dans le langage liturgique, des Vénérables Déeses, σεμναί, était au

¹ Voy. Welcker, *Gætterlehre*, t. I, p. 453 ; Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 583, et Ahrens, dans *l'Orient und Occident* de Benfey (t. II, p. 24).

² *Lexicon Seguer.*, p. 229.

³ D'après le Scholiaste de Démosthène (*c. Aristocratès*, p. 113, § 26, éd. de Zurich), une part était faite, dans les Kionies, à la mère des Dieux, nom sous lequel il faut entendre Rhéa, que l'on avait coutume d'identifier avec la déesse asiatique. Les Galaxies sont mentionnées dans une inscription insérée par Kumanudès au *Philistor.*, t. I, 1, n° 13, où nous voyons que les Ephèbes offraient dans cette fête un sacrifice à la Mère des Dieux, l'inscription date du Ier siècle av. J.-C.

⁴ Voy. Marquardt, *Cyzikus und sein Gebiet*, p. 95 et suiv.

⁵ Apulée, *Métamorphoses*, XI, c. 8 et suiv.

contraire une fête purement nationale. Sans jeter un grand éclat, elle était en haute considération. Le sacerdoce était héréditaire dans la race des Hésychides, dont le nom donne à l'avance l'idée de recueillement qui convient à une religion sévère. Dans son sein était prise la prêtresse appelée λήτειρα¹. Pour les soins à donner aux sacrifices, qui se renouvelaient vraisemblablement plusieurs fois par an, l'Aréopage désignait dis ou seulement trois Hiéropoioi². La fête proprement dite était marquée par une procession à laquelle prenaient part les hommes et les femmes appartenant à la classe libre ; le culte des Euménides était interdit aux esclaves, et on poussait si loin le scrupule à cet égard que les gâteaux des sacrifices devaient être exclusivement préparés par des jeunes gens libres et choisis à cet effet³. Le cortège se rendait, sous la conduite des Hésychides, à la chapelle d'Hésychos, auteur mythologique de la race. Cette chapelle était située au nord-ouest de l'Acropole, entre cette colline et celle de l'Aréopage. De là, après avoir sacrifié un bélier, on gagnait le sanctuaire de la Déesse, situé à peu de distance, et dont l'adyton était formé par une cavité souterraine. Un faisait des libations sans vin et l'on immolait des victimes, probablement des agneaux noirs, dont le sang s'écoulait sous terre, tandis que les chairs dépecées étaient consommées sur l'autel⁴. Quel sens attachait-on au culte des Euménides ? quelles prières leur adressait-on ? C'est ce que nous apprend Æschyle, dans la tragédie qui représente Athéna instituant le culte de ces déesses et énonçant les bienfaits que l'on peut attendre de leur bon vouloir. Interrogée par le chœur sur les vœux qu'il doit former, elle répond⁵ :

Des vœux de victoire ! que pour les réaliser conspirent la terre et les flots, le ciel et le souffle des vents ; que le soleil lance sur cette terre de propices rayons ; que la contrée soit féconde en fruits, en troupeaux, que la prospérité des citoyens défie les atteintes du temps, que l'enfance soit protégée, que la haine pour les impies grandisse. J'aime les hommes comme le jardinier ses plantes.

Un autre lieu saint était consacré aux Euménides, près de la ville, dans le dème de Colone, bien connu par la tragédie de Sophocle. — En dehors de l'Attique, elles étaient surtout vénérées sous ce nom à Sicyone. Tous les ans on leur offrait, à un jour déterminé, des brebis pleines, des libations faites sans vin avec un mélange d'eau et de miel, et des couronnes de fleurs⁶. Elles étaient aussi l'objet d'un culte à Cérynée, en Achaïe ; on assurait que tous les grands coupables qui pénétraient dans le sanctuaire y étaient frappés de délire⁷. Enfin sous le nom de Μανία, elles avaient un sanctuaire à Mégalopolis, en Arcadie, où,

¹ Callimaque, cité par le Scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*), p. 489 Hesychius, s. v. λήτειρα.

² Ulpian, dans son Commentaire sur Démosthène (*c. Midias*, § 115).

³ Philon, *Quod omnia prob.*, § 20. Le passage de Polémon cité par le scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 489), d'après lequel les Eupatrides auraient été exclus des sacrifices aux Euménides et qui a conduit Mullern (*de Minerva Poliade*, p. 10, n° 2) à des conclusions erronées, est évidemment corrompu et incomplet. La correction proposée par Hermann (*Opusc.*, t. VI, 2, p. 118), δ pour oi, a été à juste titre admise par Preller. On peut supposer aussi que les mots Ἡσυχίδαι ἐκαλεῖτο ou d'autres analogues doivent être rétablis.

⁴ Voy. Muller, dans ses Notes sur les *Euménides* d'Æschyle, v. 179 et suiv.

⁵ *Euménides*, v. 863.

⁶ Pausanias, II, c. 11, § 4.

⁷ Pausanias, VII, c. 25, § 7.

comme cette qualification l'indique, elles manifestaient aussi leur puissance en privant les malfaiteurs de la raison¹.

Le Titan Prométhée n'avait peut-être de culte que dans l'Attique² ; on lui avait élevé un autel dans l'Académie, et tous les ans une fête était célébrée, avec une course aux flambeaux. L'autel était dressé dans le Téménos d'Athéna. A l'entrée, on voyait, un socle où étaient figurés, à côté l'un de l'autre, Prométhée et Héphaïstos, le premier sous les traits d'un vieillard portant un sceptre à la main, le second sous ceux d'un jeune homme. Sur le même monument était représenté un autel commun aux deux divinités³. Ce rapprochement et le choix même du lieu témoignent clairement que le culte s'adressait à l'inventeur du feu et de la céramique ; la course aux flambeaux rappelait aussi le dieu qui avait donné le feu aux hommes. Il est regrettable que nous ne puissions déterminer à quelle époque remonte le culte de Prométhée dans l'Attique ; ce qui est certain, c'est que la poétique légende de la révolte du Titan contre le maître des Dieux et de la délivrance que Zeus finit par lui accorder n'entraîne pour rien dans la religion populaire dont il était l'objet⁴. Parmi les autres divinités rangées au nombre des Titans par les systèmes théogoniques, on mentionne encore, outre Kronos et Rhéa⁵, Mnémosyne la mère des Muses, honorée dans Athènes et dans Eleuthères⁶, et Thémis qui l'était à Athènes, à Delphes, à Didymæon près de Milet, à Thèbes, à Tanagra, à Olympie et à Trézène, où le nom de Thémis est employé au pluriel⁷. Mnémosyne et Thémis sont les personnifications d'idées morales ; elles remontent moins haut, par conséquent, que les divinités naturalistes, bien que les théogonies leur assignent une place parmi les dieux des premiers âges ; mais le culte et les théogonies sont des choses étrangères l'une à l'autre.

Les Athéniens révéraient aussi, sous le nom d'ἄνακτες, deux divinités qui non seulement possédaient un sanctuaire, mais à qui était dédiée une fête avec accompagnement de jeux et de courses, désignée sous le nom d'Ἀνάκεια⁸. On reconnaissait en eux les personnages ordinairement honorés sous le nom de Dioscures. On offrait aux Dioscures, dans le Prytanéion, nous ne savons en quelle saison, un repas matinal composé de fromage, de pain d'orge, d'olives et de

¹ Pausanias, VIII, c. 34, § 1.

² Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 56 ; Euripide, *les Phéniciennes*, v. 1122, Pausanias (X, c. 4, § 4) mentionne un petit bâtiment, à Panope, en Phocide, dans lequel se trouvait une statue en marbre pentélique représentant, suivant les uns, Prométhée, suivant les autres, Asklépios. Il est clair que Prométhée n'eut jamais de culte dans ces lieux. Il ne peut pas être question davantage d'un culte qui aurait eu pour objet le Prométhée Cabire dont Pausanias entendait parler à Thèbes (IX, c. 25, a 6). Quant à ce que dit un Scholiaste d'Hésiode (*Théog.*, v. 614), d'un culte de Prométhée établi en Arcadie, c'est de la folie. Voy. Schœmann, Notes sur le *Prométhée* d'Æschyle, v. 91.

³ Apollodore, cité par le Scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v.56).

⁴ Je supposerais plus volontiers que le mythe de l'assistance prêtée par Prométhée à Zeus, lors de la naissance d'Athéna, n'était pas étranger au culte attique. Je dois cependant renoncer à fournir les preuves à l'appui de cette conjecture.

⁵ Kronos et Rhéa avaient à Athènes un temple indivis, situé dans le péribolos du temple de Zeus Olympien, qui fut achevé par Adrien ; voy. Pausanias, I, c. 18, § 7.

⁶ Polémon, cité par le Scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 100) ; Hésiode, *Théog.*, v. 54.

⁷ Pausanias, I, c. 22, § 1 ; II, c. 31, § 5 ; V, c. 14, § 10 ; IX, c. 25, § 4, et c. 22, § 1. Voy. aussi O. Muller, Dorier, t. I, p. 341 (338). Au sujet de Phœbé, que l'on a supposée avoir été l'objet d'un culte à Delphes, voy. Hermann, *Opusc.*, t. VI, 2. p. 19. Le Titan, que Pausanias désigne comme l'éponyme de Titané, près de Sicyone, a été évidemment imaginé pour le besoin de la cause ; nulle part il n'est question du culte qui lui aurait été rendu.

⁸ Hesychius et Harpocrate, s. v. ; *Lexicon Seguer.*, p. 212, 12. D'après un fragment de Lysias, conservé par Denys d'Halicarnasse (*de vi Demosthenis*, t. II, p. 206 des *Orat. attici*, éd. de Zurich), on faisait courir des chevaux aux Anakeia.

poireaux¹ On leur rendait aussi un culte dans le dême de Céphalé, et ils y étaient invoqués comme de grands Dieux². Il est fait mention dans l'histoire des guerres de Messénie d'une fête consacrée en Laconie aux Dioscures³. A Sparte, ils partageaient avec Zeus et Athéna le surnom d'Ἀμβούλιοι⁴, et ils avaient un temple dans le Pheebæon de Thérapné⁵. Des sanctuaires leur étaient aussi dédiés dans la ville d'Asina, en Argolide⁶ et, en Locride, à Amphissa, où ils étaient appelés ἀνακτες παῖδες ; on ne savait pas d'ailleurs bien au juste si ce nom désignait en réalité les Dioscures, et s'il ne s'appliquait pas plutôt aux Kurètes ou aux Kabires⁷. De tout ce que nous savons des Dioscures il résulte clairement que l'on ne se rendait plus compte de leur signification originaire. Leur culte était certainement antérieur à l'avènement des Hellènes ; peut-être représentaient-ils alors l'étoile du soir et celle du matin⁸. Les populations qui suivirent conservèrent le culte qu'elles avaient trouvé établi et adorèrent en général les Dioscures comme des divinités secourables. Les Spartiates voyaient en eux des auxiliaires dans les combats, d'autres réclamaient leur appui contre les dangers de la navigation, sans que personne se fit une idée exacte de leurs attributions premières. Il en était de même de leur sœur Hélène qui, d'abord divinité lunaire, fut transformée par la mythologie poétique en héroïne. Les Athéniens lui offraient, dans les Anakeia, trois victimes (Τριπτύα), en partage avec les Dioscures⁹. En Laconie, elle avait ses sanctuaires particuliers et une fête était appelée de son nom Hélénia¹⁰. Linos était aussi un dieu naturaliste de la religion populaire, transformé par la légende en héros ; on lui faisait à Argos les honneurs d'une fête funèbre. Sa mort signifie, comme celle de Hyacinthos en Laconie, le dépérissement de la végétation brûlée par les ardeurs de l'été. La fête, sans doute à cause des agneaux que l'on y sacrifiait, était : appelée Arnis, d'où est venu le mois d'Arneios¹¹ ; on la nommait aussi Kynophontis, parce que l'on y faisait périr les chiens qui erraient sans maîtres¹². On ne peut douter, d'après cela, qu'elle ne tombât dans la canicule. Dans l'île de Céos, les prêtres, au moment où se levait l'étoile du Chien, sacrifiaient simultanément à Sirius et à Zeus Ikmaios, afin d'obtenir l'adoucissement de la température et le bienfait de la pluie¹³.

¹ Athénée, IV, c. 14, p. 137 ; voy. aussi R. Schœll dans l'*Hermès*, t. VI, p. 17 et 18.

² Pausanias, I, c. 31, § 1.

³ Pausanias, IV, c. 27, § 2.

⁴ Pausanias, III, c. 13, § 6.

⁵ Pausanias, III, c. 20, § 2.

⁶ Pausanias, II, c. 36, § 6.

⁷ Pausanias, X, c. 38, § 7.

⁸ Voy. Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 606 ; Preller, *Mythol.*, t. II, p. 66. Si le nom de Πολυδεύχης entraîne en effet l'idée de conduire la foule, il s'appliquerait assez bien à l'étoile du soir, qui conduit l'innombrable armée des étoiles ; voy. A. Schmidt, dans la *Zeitschr. für die Wissensch. der Sprache* d'Hofer, t. II, p. 332, et *Beitrage a. Geschichte der Grammatik*, p. 311. D'autres linguistes penchent, il est vrai, pour le verbe δεύκω, considéré comme synonyme de βλέπω (Lobeck, *Rhemat.*, p. 60), ou de φροντίζω, ou bien changeant le δ en λ, ils interprètent ce nom dans le sens de glorieux ou de bienvenu dit grand nombre ; voy. Curtius, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 229 ; Döderlein, *Glossar.*, n° 2047 ; Unger, dans le *Philologus*, t. XXV, p. 212.

⁹ Eustathe, *ad Odys.* (I, v. 399) ; p. 1425, 62.

¹⁰ Pausanias, III, c. 15, § 3 ; Hesychius, s. v.

¹¹ Le mot Arneios est synonyme de Karneios ; voy. Sauppe, *Mysterieninschr. v. Andiana*, p. 261.

¹² Conon, *Narrat.*, n° 19 ; Athénée, III, c. 56, p. 99.

¹³ Apollonius de Rhodes, II, v. 522 et suiv. D'après le Scholiaste (*ibid.*, v. 526), une procession solennelle d'hommes armés paraît avoir été l'un des attrait de la fête. Dans ce passage, les fautes matérielles Κῶοι pour Κείοις, et Κῶ pour Κέω, ne peuvent tromper personne.

Parmi les dieux adoptés comme des héros dans les fictions poétiques, qui étaient en Attique l'objet d'un culte et de fêtes solennelles, Héraclès tient le premier rang. Outre le sanctuaire placé tout près de la ville, devant la porte Diomée, et connu sous le nom de Kynosarge¹, il en avait d'autres dans plusieurs dèmes², notamment à Marathon, où lui furent rendus pour la première fois les honneurs divins. Des fêtes étaient célébrées avec des jeux et des concours dont le pris était une coupe d'argent³. Le culte d'Héraclès n'était pas moins répandu dans les autres contrées de la Grèce. Nous savons que, à Sicyone, sa fête durait deux jours et se divisait en deux parties, les Onomata et les Héracleia. Dans les sacrifices qui lui étaient offerts, on procédait en partie comme pour les sacrifices des héros, en partie comme pour les sacrifices des dieux⁴. Les victimes étaient des agneaux. A Thèbes, Héraclès était honoré conjointement avec son compagnon Iolaos, par lequel les Thébains avaient coutume de jurer⁵. Il est question dans l'île de Syros d'une fête appelée Héracleia, avec accompagnement d'une procession, πομπή⁶. En un mot, le culte d'Héraclès a laissé des traces nombreuses, et ce n'est pas trop de dire qu'il n'y avait pas de district, qu'il n'y avait pas de grande ville en Grèce où il n'eût un sanctuaire et un culte. Le grand nombre de cités qui portaient son nom témoigne aussi à quel point cette religion était répandue. S'il n'y avait en réalité que deux Héraclées dans la Grèce proprement dite, l'une située en Acarnanie, l'autre près du mont Œta, on en rencontrait partout dans les colonies⁷. Enfin les surnoms divers sous lesquels Héraclès était honoré et plus encore les mythes que l'on racontait sur son compte prouvent combien étaient complexes ses attributions. Il est clair et tout le monde sait que beaucoup de ces légendes venaient de l'Orient, et avaient été transportées du Melkarth phénicien à l'Héraclès grec, mais ce n'est pas une raison de contester d'une manière absolue le caractère grec de l'idée primitive attachée à la personnalité d'Héraclès, et de le considérer comme une conception purement orientale. Il exista, dans l'origine, il l'état de divinité solaire. Héraclès personnifie la puissance du soleil, et ses effets tantôt victorieux et bienfaisants, tantôt suspendus et entravés. Aussi est-il fils du dieu du ciel, Zeus, uni avec la déesse de la lumière éthérée Athéna, ayant de nombreux points de contact avec Apollon, Hermès, Dionysos, et pour cela même, destitué, par la mythologie qui s'applique à refaire et à confondre les légendes locales, du rang qui le faisait l'égal de toutes les divinités, et rejeté dans la classe des demi-dieux. Cet amoindrissement ne put manquer d'exercer de l'influence sur le culte dont il était l'objet, bien qu'il soit prouvé par plusieurs témoignages que son caractère divin ne tomba jamais dans l'oubli. Hérodote remarque expressément que les Grecs, en même temps qu'ils lui offraient les sacrifices funèbres réservés aux héros, ainsi qu'on vient de le voir pour Sicyone, le vénéraient à l'égal des dieux de l'Olympe⁸. Ce fut surtout à Thèbes et chez les Locriens Opuntiens qu'Héraclès commença d'être honoré comme un héros, en Attique qu'il fut adoré comme un dieu⁹. Le nom de Kynosarge, sous lequel était désigné son sanctuaire et que les

¹ Voy. les observations de Muller sur le livre de Leake, traduit par Rienæcker, p. 460.

² Harpocraton, s. v. Ἡράκλεια. Voy. aussi Schæfer, *Demosthenes und seine Zeit.*, t. II, p. 276.

³ Pausanias, I, c. 15, § 11 ; Scholiaste de Pindare, *Olymp.*, XIII, v. 144.

⁴ Pausanias, II, c. 10, § 1.

⁵ Aristophane, *Acharn.*, v. 867.

⁶ *Corpus Inscript. græc.*, n° 2347 c.

⁷ Etienne de Byzance compte 23 villes du nom d'Héraclée ; on pourrait encore augmenter ce nombre.

⁸ Hérodote, II, c. 44,

⁹ Diodore, IV, c. 39.

exégètes expliquaient par une légende assez singulière, a trait certainement à l'étoile du Chien, dont le lever marque le moment où l'on sent surtout le besoin d'atténuer les effets du soleil.

On disait que beaucoup des sanctuaires consacrés en Attique à Héraclès avaient appartenu jadis à Thésée, et qu'Héraclès les avait détournés à son profit, de manière à n'en plus laisser que quatre à son concurrent¹. Il faut bien admettre que cette légende repose sur quelque fondement historique, bien que nous ne soyons pas en mesure d'en déterminer l'origine. Une seule conjecture peut trouver place ici, c'est que la retraite de Thésée devant Héraclès, comparable à celle de Poseidon devant Apollon, s'explique par les mêmes motifs, c'est-à-dire que la partie de la population attique, vouée au culte d'Apollon et d'Héraclès, avait pris le dessus sur celle qui était vouée de cœur à Poseidon et à Thésée. Plus tard, Apollon et Héraclès nous apparaissent encore comme les divinités suprêmes de Marathon, et la Tétrapole dont Marathon faisait partie est dans l'opinion universelle le district qu'occupèrent les premiers hellènes étrangers à l'Ionie qui furent amenés par Xouthos². C'est en partant de ce point et par l'entremise des Hoplètes établis dans cette contrée que le culte des deux divinités gagna en étendue et en importance. Thésée toutefois redevint en faveur après la guerre médique, et le dut au progrès de la démocratie dont il était réputé partisan³. Ce fut dans ces conjonctures que l'oracle ordonna d'aller chercher ses ossements dans l'île de Scyros où il était mort, exilé de l'Attique et avait été enseveli, pour les rapporter à Athènes⁴. On lui éleva un temple qui servit d'asile, surtout aux esclaves, et sa fête, si elle ne fut pas instituée à cette occasion, fut réorganisée, avec accompagnement de jeux et de festins⁵. Elle tombait le 8 du mois de Pyanepsion ; on sait d'ailleurs que le 8 de chaque mois était consacré d'une manière générale à Thésée et à son père céleste Poseidon. Nous ignorons pour quel motif cette solennité avait été placée dans le mois de Pyanepsion, où elle se rencontrait avec les Pyanepsios d'Apollon⁶. Le jour qui précédait la fête de Thésée, un sacrifice funèbre était offert à Konnidas, qui avait été l'instituteur de sa jeunesse⁷. Dans le voisinage du temple élevé à Thésée se trouvait l'emplacement appelé Horkomosion, où avait été conclue la paix avec les Amazones, à la suite de leur descente dans l'Attique. On y sacrifiait aux Amazones avant la célébration des Théseïa⁸. Nous retrouvons là vraisemblablement les traces obscures d'un culte d'Artémis, dans lequel figuraient des chœurs de jeunes filles, culte dont la fondation remonte à la période marquée du nom de Thésée et doit être attribuée à des envahisseurs

¹ Philochorus, cité par Plutarque (*Thésée*, c. 35). Un passage d'Euripide (*Hercules furens*, v. 1328) fait aussi allusion à cette légende.

² Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 156 et 158.

³ Pausanias, I, c. 3, § 3 ; cf. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 199.

⁴ Plutarque, *Thésée*, c. 36 et *Cimon*, c. 8. La date indiquée est l'Olymp. 76, 1, av. J.-C. 476 ; voy. aussi Krüger, *Histor. philol. Studien*, p. 39.

⁵ Aulu-Gelle, *Noct. att.*, XV, c. 20 ; Aristophane, *Plutus*, v.628, Une inscription publiée dans le *Philistor*, t. II, p. 134, mentionne un concours *εὐανδρίας καὶ εὐονλίας*. Il y avait aussi une course aux flambeaux ; voy. plus haut, p. 215, n., et Sauppe, dans les *Gœtting. Nachrichten*, 1864, p. 213.

⁶ D'après les témoignages anciens, on avait choisi ce jour, parce qu'il était l'anniversaire de celui où Thésée était revenu de son voyage en Crète ; voy. Plutarque, *Thésée*, c. 36.

⁷ Plutarque, *Thésée*, c. 4.

⁸ Plutarque, *Thésée*, c. 27. Il y avait aussi dans Athènes un endroit nommé Amazoneion où, suivant la tradition, les Amazones avaient établi leur camp et fondé un sanctuaire ; voy. Harpocraton, s. v.

vaincus plus tard et confondus avec ceux dont ils avaient troublé la possession¹. A la légende de Thésée se rattachent aussi les jeux funèbres auxquels on se livrait dans le Céramique, en l'honneur d'un fils du roi Minos, Androgée ou Eurygyès, mis à mort par les Athéniens². Dans Minos, il faut voir le dieu d'une peuplade qui, après s'être établie en Attique, en fut chassée et poursuivie jusqu'à extermination. Son fils Androgée est un dieu ou un héros de l'agriculture, dont le culte a laissé des traces en Crète³.

A propos des autres fêtes héroïques, nous devons nous borner à dire d'une manière générale qu'elles étaient aussi fréquentes dans les diverses contrées de la Grèce qu'en Attique. Beaucoup étaient sans importance et n'avaient qu'un public restreint, d'autres étaient des fêtes populaires, ordonnées par l'État et auxquelles tout le monde prenait part. Celles-là ne le cédaient pas en magnificence aux fêtes des dieux supérieurs. Nous avons eu déjà l'occasion de parler des héros qui, dans chaque localité, étaient considérés comme les protecteurs du pays (ἥρωες ἐγχώριοι) leurs fêtes étaient celles où l'on déployait le plus d'éclat. Les Αἰάκεια d'Égine étaient marquées par des luttes gymniques, qui attiraient de loin les concurrents étrangers, et dont les prix sont vantés par Pindare à côté de ceux que l'on distribuait à Olympie et à Némée⁴. Des jeux relevaient aussi, à Salamine, la fête d'Ajax, fils de Télamon ; à Opunte, celle d'Ajax, fils d'Oilée⁵ ; à Thèbes les Ἰολαῖα ou les Ἡράκλεια, ainsi nommées indifféremment, parce qu'elles étaient communes à IZéaclès et à son compagnon ; à Oropos, les Ἀμφιαράια⁶ ; chez les Mégariens, les Ἀλκάθoια et les Διόκλεια ; en Thessalie, les Πρωτεσιλάια ; à Rhodes, les Τληπολέμεια⁷ et beaucoup d'autres encore, qu'il n'est ni utile ni possible de citer tout au long. On a déjà vu plus haut que dans les temps historiques, certains personnages étaient pour diverses raisons élevés à l'état de héros, et que les honneurs héroïques leur étaient décernés. Plusieurs d'entre eux étaient aussi les objets de fêtes officielles, rendues plus brillantes par des concours. De ce nombre étaient Léonidas à Sparte, Brasidas à Amphipolis, Aratus à Sicyone. La flatterie fut poussée si loin à l'égard des rois et des hommes de guerre que des fêtes leur furent consacrées de leur vivant. Semblable honneur fut rendu en particulier à Lysandre, dans les villes de l'Asie-Mineure, notamment par les Sauriens, qui osèrent transformer une fête de Lysandre en une fête de Aéra, à Antigone et à Démétrius par les Athéniens et les Sicyoniens, à Antigone Doson par les mêmes Sicyoniens, à Ptolémée Soter par les Rhodiens, pour ne pas parler des proconsuls

¹ Voy. Preller, *Mythol.*, t. II, p. 199 ; Dondorff, *die Jonier auf Eubœa*, (*Program. des Joachimsth. Gymn.*, Berlin, 1860), p. 24 et 25 ; Deimling, *die Leleger*, p. 183 et suiv. Les idées sans parti prises émises par Mordtmann (*über die Amazonen*, Hanovre, 1862, p. 92) ont été justement appréciées, dans les *Heidelb. Jahrb.*, 1862, p. 750.

² Hesychius, s. v. ἐν' Εὐρυγύῃ ἀγῶν ; Plutarque, *Thésée*, c. 15.

³ Plutarque, *Thésée*, c. 16 ; voy. aussi Hœck, *Kreta*, t. II, p. 78.

⁴ Pindare, *Olymp.*, VII, v. 156 ; *Néméennes*, V, v. 78, avec les Scholies.

⁵ *Corpus Inscript. græc.*, n° 1431 et 108, 32. Sur les Aiantēia célébrées à Salamis, voy. aussi l'inscription publiée dans le *Philistor.*, t. I, n° 1, v. 53 ; on y remarque qu'au temps où remonte cette inscription, c'est-à-dire au premier siècle de l'ère chrétienne, les éphèbes d'Athènes prenaient part à la fête, qu'ils avaient notamment une place marquée dans la procession et dans la course aux flambeaux.

⁶ A ces fêtes et aux prix que l'on y distribuait se rapporte une inscription publiée par Rangabé (*Antiq. hellen.*, n° 965). De ce fait que dans certains monuments, les dates sont fixées par les noms des prêtres d'Amphiaräus, on peut conclure que le culte de ce héros tenait la première place à Oropos ; voy. encore Rangabé, *ibid.*, n° 679, 685 et 686.

⁷ On trouvera tout ce qu'il est intéressant de connaître de ces fêtes dans la *Græcia Feriata* de Meursius, Lugd. Batav., 1619.

romains et plus tard des empereurs en l'honneur de qui furent fondés des temples et des solennités en admettant même que parfois des fêtes décernées à des vivants s'adressassent en réalité aux dieux, et fussent un moyen détourné de les invoquer en faveur de ceux dont elles portaient le nom ou de leur rendre grâces pour les bienfaits dont ces personnages avaient été les intermédiaires, il n'est pas moins vrai que les objets de ces apothéoses prenaient les choses à la lettre et se considéraient comme des dieux égarés sur la terre¹. Bien qu'une pareille obséquiosité ne répugnât pas à l'idée que le paganisme concevait de la nature divine, il est difficile de croire à la sincérité des populations qui faisaient si bon marché d'elles-mêmes.

Nous avons fait remarquer, avec plus ou moins de certitude, en énumérant les fêtes qui précèdent, que plusieurs d'entre elles étaient célébrées seulement par une partie de la population, corporations ou classes privilégiées, que par conséquent elles n'étaient pas, à vrai dire, des fêtes nationales, ce nom devant être réservé pour les solennités adoptées par l'État, durant lesquelles toutes les affaires publiques étaient suspendues. En ce sens, les Dionysies rustiques elles-mêmes étaient une fête non pas nationale, mais régionale, puisqu'on les célébrait séparément dans les dûmes, qui n'étaient pas tous astreints à cette observance et, même en s'y soumettant, pouvaient ne pas choisir le même jour. Sans doute des visiteurs étrangers se rendaient quelquefois à ces fêtes locales. Il en était ainsi en particulier pour les Dionysies du Pirée, pour les Héraklées de Marathon, mais cette affluence tenait à l'attrait des jeux. Il arrivait aussi que l'État envoyait des Théories et des offrandes, par exemple dans le dème de Brauron, lors de la fête quinquennale d'Artémis, dans celui d'Athmonon pour les Amarysies, à Sunion pour la fête de Poseidon. Il n'en faut pas inférer que la capitale prît part aux réjouissances et qu'il y eût vacances générales. Lorsqu'on voit que les Chalkeia, avant de devenir la fête des ouvriers, avaient été une fête officielle, cela peut vouloir dire une seule chose, que l'État s'y intéressait par l'accomplissement d'un sacrifice en l'honneur d'Artémis et d'Héphaïstos. Les Mouseia et les Hermeia, qui se passaient à l'intérieur des écoles, n'étaient certainement les fêtes que des maîtres et des élèves. De même les Thalysies, les Épikleïdies et les Haloa, bien que fêtées aussi dans la ville, ne l'étaient que par les propriétaires de biens ruraux, et les scènes marquantes avaient toujours pour théâtre la campagne². On ne saurait douter qu'il n'y eût dans tous les pays grecs de ces fêtes restreintes, quoique nous ne possédions de renseignements précis que sur celles de l'Attique. Pour cette contrée, au moins, nous pouvons dire en toute assurance que chaque dème, sans exception, avait ses fêtes patronales, qui, malgré le luxe relatif qu'on y déployait et le nombre des visiteurs qui s'y donnaient rendez-vous, n'en étaient pas moins réduites à ces localités³. Outre les fêtes de ce genre mentionnées plus haut, nous voyons signalées encore, comme ayant le même caractère, des Aphrodisies, des Anakéïa, des Apollonies et des Pandies, qui paraissent avoir appartenu au dème Plothéia⁴. Nous savons

¹ Voy. Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, p. 744.

² Le caractère champêtre des Thalysies, dans l'île de Cos, est attesté par Théocrite, *Id.*, VII, v, 3, et 31. On lit aussi dans le rhéteur Ménandre (*Rhet. græci*, éd. Walz, t. IX, p. 251) : τῆ Δήμητρι καὶ τῷ Διονύσῳ οἱ γεωργοὶ τὰ θαλύσια.

³ Aussi ces fêtes étaient-elles qualifiées de δημοτικά, non de δημοτελεῖς, épithète que Thucydide (II, c. 15) applique aux fêtes nationales. De même on appelait ἱερά δημοτικά les sacrifices offerts par un dème, et δημοτελή ceux dont le peuple tout entier ou l'État faisait les frais ; voy. Harpocraton et Hesychius, s. v. ; *Lexicon Seguer.*, p. 240 ; Bœckh, *Staatshaush. der Athener*, t. I, p. 298 ; C.-F. Hermann, *Griech. Alterth.*, t. I, § 8, 14.

⁴ *Corpus Inscript. græc.*, n° 82.

toutefois que ce dème avait formé une association religieuse avec le dème Sémachidæ et un autre dont le nom est resté inconnu ; il est plus que probable, par conséquent, que quelqu'une de ces solennités était célébrée en commun. Les quatre dèmes de Phalères, du Pirée, de Thymætadæ et de Xypété, possédaient un sanctuaire indivis d'Héraclès, ce qui suppose sûrement que tous quatre concouraient à la fête du Dieu¹. A Phalères, on célébrait, sous le nom de Kybernisia, une fête dédiée aux héros Nausithoos et Phæax, qui passaient pour avoir été les pilotes de Thésée². Le dème Hékalé, uni à quelques dèmes voisins, fêtait l'ancienne héroïne dont il avait emprunté le nom et qui, suivant la légende, avait donné l'hospitalité à Thésée, lorsqu'il combattit le Minotaure³. Il est de toute vraisemblance que les mêmes hommages étaient rendus aux héros éponymes de chaque dème, et cette conjecture doit s'étendre aux éponymes des dix tribus qui, ayant certainement leurs prêtres, leurs sanctuaires et leur téménoi, ne pouvaient manquer d'avoir aussi leurs jours de fêtes⁴. Les quatre anciennes tribus ioniennes, bien qu'elles eussent, depuis Clisthène, perdu de leur importance politique, continuèrent d'exercer en commun leurs anciens cultes, ainsi qu'en témoigne la mention de Zeus Géléon, c'est-à-dire du Zeus en honneur dans la tribu des Géléontes⁵. Nous parlerons plus loin des fêtes en usage dans les phratries et dans les *gentes* ; mais nous devons auparavant signaler une autre classe d'associations religieuses qui ne rentraient pas dans l'organisation traditionnelle de l'État, et qui formées en toute liberté d'éléments plus jeunes, ne devaient leur existence qu'à l'initiative privée.

¹ Voy. Bœckh, *ibid.*, t. I, p. 122. Démosthène (*c. Eubulide*, § 46, p.1313) nous apprend l'existence d'un prêtre du dème Halimus. Sur le culte d'Héraclès dans le dème Mélité, voy. Meursius, *Græcia Feriata*, p. 138.

² Plutarque, *Thésée*, c. 17.

³ Plutarque, *Thésée*, c. 14.

⁴ *Corpus Inscript. græc.*, n° 128.

⁵ Voy. Ross, *Demen v. Attika*, p. VII, et les remarques de Meier, p. IX.

CHAPITRE DIX-HUITIÈME. — CONFRÉRIES.

On peut dire en général que, parmi les associations privées, formées en Grèce en vue d'un but déterminé, il n'y en avait pas ou il n'y en avait guère qui ne se rattachassent étroitement à quelque dieu ou à quelque héros, et ne lui rendissent à époques fixes un culte commun. Il y avait des associations exclusivement religieuses, qui s'unissaient pour honorer telle ou telle divinité, tenue par elles en particulière estime¹ ; d'autres, chargées d'une entreprise ou vouées à une industrie spéciale, réclamaient pour le succès de leurs efforts un patronage divin ; d'autres encore étaient des assurances mutuelles en cas d'accident ; il y en avait enfin dont les membres ne cherchaient qu'une occasion de s'entretenir et de se distraire. Que celles-là mêmes eussent parfois l'idée de s'assurer un protecteur dans le ciel et accomplissent en son honneur des cérémonies où le plaisir tenait à la vérité plus de place que la religion, c'est ce que prouve l'exemple de la joyeuse confrérie qui avait adopté pour lieu de réunion le sanctuaire d'Héraclès dans le dême de Diomée. Le nombre des sociétaires ne pouvait dépasser soixante. Amateurs de vin et de bonne chère, ils avaient naturellement choisi pour patron Héraclès, à qui l'on prêtait les mêmes goûts. Leurs farces et leurs bons tours avaient tant de succès que Philippe de Macédoine, sensible à ce genre d'esprit, se fit rédiger un recueil de ces anas et le paya d'un talent². La confrérie d'Héraclès existait dès le temps d'Aristophane³. On connaît, par les sorties violentes de Démosthène, une autre association d'un caractère plus vulgaire et plus grossier, qui se réclamait d'Ithyphallus, démon obscène attaché au cortège de Dionysos. Les membres étaient initiés au culte d'Ithyphallus et admis parmi ses serviteurs, à la suite de cérémonies honteuses⁴. Il n'est pas besoin de dire qu'il ne manquait pas non plus de confréries respectables, où l'on pouvait goûter les agréments de la société, sous la protection de divinités appropriées à ces réunions. Sophocle fut, dit-on le fondateur d'une de ces associations des amis de l'Art et de la Science qui prenaient l'occasion de s'assembler pour rendre hommage aux Muses⁵. Nous avons cité déjà les sociétés de secours mutuels, *ἐρανοί*. Il est certain que les Éranistes avaient aussi des réunions de société où, entre autres divertissements, on se régalaient en pique-nique⁶. Il résulte de différents témoignages que la

¹ C'est ce que l'on appelle proprement les Thiasotes ou Thiasites, du mot *θίασος*, qui signifie une réunion d'hommes associés pour la célébration de fêtes religieuses. On comprend facilement que des associations formées en vue d'une entreprise ou d'un négoce fussent désignées de même, en tant qu'elles avaient aussi un caractère religieux. La conjecture de Pétersen, que le mot *θίασος* s'applique uniquement à des fêtes mystiques et quelque peu désordonnées, est absolument sans fondement ; vol. *der Delphische Festcyclus*, Hamburg, 1859, p. 32.

² Athénée, XIV, c. 3, p. 614, et VI, c. 76, p. 260.

³ C'est ce qu'indiquent les *Διομειαλάζοντες* ou hableurs du dême de Diomée, dont il est question dans les *Acharniens*, v. 612 ; voy. aussi Schoemann, *Antiq. juris publici Græc.*, p. 305, n° 4, et *Opusc.*, t. IV, p. 192. Je me refuse absolument à croire que ces mauvais plaisants aient formé une confrérie religieuse ayant une existence officielle, malgré l'opinion de Ahrens, consignée dans le livre de Benfey (*Orient und Occident*, t. II, p. 36).

⁴ Démosthène, c. *Conon*, § 17 et 20, p. 1262, et § 34, p. 1267 et suiv.

⁵ Voy. Westermann's *Biographien*, p. 128.

⁶ Le caractère enjoué de l'un de ces *ἐρανοί* est attesté par une inscription contemporaine des Antonins (*Corpus Inscript. græc.*, n° 126). Après une introduction en vers hexamètres, malheureusement illisible jusqu'aux trois derniers vers qui en donnent la date, vient le *νόμος Ἐρανιστῶν*, rédigé sur un ton plaisamment solennel, et dont on n'a pu déchiffrer aussi qu'une partie.

plupart de ces sociétés d'assistance mutuelle, sinon toutes, étaient aussi des confréries religieuses¹. Parmi les associations fondées par les artistes et les hommes de métier, se présentent d'abord les troupes d'acteurs ou, ainsi qu'elles s'appelaient elles-mêmes, les corporations d'artistes Dionysiaques, que nous trouvons mentionnées en différentes localités, dans les temps qui suivirent la mort d'Alexandre. La plus connue est celle qui donnait des représentations en Ionie et sur les eûtes de l'Hellespont, et avait obtenu la concession exclusive de ces contrées. Son siège était d'abord à Téos, d'où ses membres altèrent s'établir à Éphèse, puis à Myonnesus et enfin à Lébédos ; c'est là qu'ils se trouvaient du vivant de Strabon². Leur patron était, on le devine, Dionysos, à qui un ou plusieurs d'entre eux servaient de prêtres, les honneurs étaient rendus en outre à Apollon, aux Muses et à d'autres dieux³. Nous savons d'ailleurs que cette corporation était nombreuse, qu'elle ne manquait pas de considération et était loin d'être sans ressources. Des associations semblables existaient en d'autres pays⁴, les unes fixées sur certains points par privilège, les autres à l'état de troupes ambulantes, *περιπολιотικαί*⁵. Enfin des matelots et des commerçants s'étaient unis par les mêmes liens, à Délos par exemple, où nous trouvons deux associations de ce genre, l'une placée sous le patronage de Zeus Xénios⁶, l'autre sous celui de l'Héraclès de Tyr, ce qui s'explique parce qu'elle était composée de Métèques, originaires de Phénicie ; aussi s'intitule-t-elle la confrérie des Héracléistes tyriens. A sa tête est un Archithiasite⁷ que ce titre désigne comme président aux fêtes religieuses appelées *θιασοί*, d'où venait aussi à tous les associés le nom de Thiasites⁸. Diverses confréries sont souvent distinguées par les noms des divinités dont elles réclamaient l'appui : telles étaient celles des Sarapiastes⁹, des Haliastes, et en fait de femmes, les Haliades, les Paniastes, les Dionysiastes, les Aphrodisiastes, les Adoniastes, les Asklepiastes, les Agathodæmonistes et autres encore¹⁰. Certaines associations empruntaient aussi leurs noms aux rois et aux princes dont elles se recommandaient et en l'honneur de qui elles célébraient des fêtes ; dans ce nombre on peut ranger les Attalistes, les Eupatoristes, les Basilistes¹¹. D'autres étaient désignées par les noms des solennités qu'elles avaient adoptées, comme les Panathénaïstes et les Théoxéniastes¹², ou par les jours dans lesquels tombaient ces fêtes, comme les Noumeniastes, les Tétradistes, les Eikadistes ou Eikadeis¹³. A l'occasion de

¹ Sur le rapprochement des *ἐπανοί* et des *θιασοί*, voy. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, c. 9, § 5, et Athénée, VIII, c. 64, p. 362.

² Strabon, XIV, p. 643 ; *Corpus Inscript. græc.*, t. II, p. 656.

³ *Corpus Inscript. græc.*, n° 3067, v. 7 et 12.

⁴ Une inscription publiée par Rangabé (*Antiq. hellen.*, t. II, p. 436) l'ait mention d'une troupe athénienne ; voy. aussi Athénée, V, c. 49, p. 4112, et IV, c. 31, p. 149, où il est question d'un *σύννοδος Διονυσιακῶν τεχνιτῶν*, en Arcadie.

⁵ *Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 417.

⁶ *Corpus Inscript. græc.*, n° 124, avec la remarque de Bœckh, p. 171.

⁷ *Corpus Inscript. græc.*, n° 2271, v. 4 et 36.

⁸ Sur cette forme *θιασῖται*, qui a remplacé *θιασῶται*, voy. Schœmann, dans ses Notes sur Isée, p. 424.

⁹ *Corpus Inscript. græc.*, n° 120, avec les remarques de Bœckh, p. 163.

¹⁰ *Corpus Inscript. græc.*, n° 2525 ; cf. Ross, *Inscript.*, III, n°282 et 292.

¹¹ *Corpus Inscript. græc.*, t. III, p. 419.

¹² *Corpus Inscript. græc.*, n. 2338, x. 25 ; cf. Ross, *Inscript.*, n. 282.

¹³ Athénée, XII, c. 76, p. 551, VII, c. 28, p. 287, et XIV, c. 78, p. 659. Au sujet des Eikadistes, qui célébraient l'anniversaire de la naissance d'Épicure, voy. plus bas, ch. XXI. Sur l'association à la vérité fort obscure des Eikadeis, on peut consulter Muller, dans les *Nouvelles Annales de l'Inst. Archéol.*, t. I, 1836, p. 325-351 ; Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, p. 89, et Meier, dans l'introduction aux *Demen* de Ross, p. V et VI.

quelques-unes des confréries ainsi dénommées, il est fait mention du personnel dirigeant : on trouve cités çà et là des gardiens du trésor, des greffiers, des Hiéropoioi, des Proéranistes et des Archiéranistes¹. Les deux dernières dénominations semblent indiquer que les membres devaient s'imposer une cotisation pour subvenir aux frais des fêtes et des banquets publics. Nous ne sommes d'ailleurs pas en mesure de fournir des renseignements précis sur ces diverses sociétés et sur leurs rapports avec le culte officiel. Il est très vraisemblable que, dans le nombre, quelques-unes avaient un caractère public, qu'elles avaient été fondées pour veiller à ce que tout se passât bien dans les fêtes célébrées au nom de l'État², et pouvaient être comparées avec les compagnonnages romains des Titii, des Luperci, des Fratres Arvales. D'autres n'étaient certainement que des associations privées, constituées pour l'exercice d'un culte étranger à la religion de l'État. A cette dernière classe appartiennent les adorateurs de la Mère des dieux au Pirée, dont le sanctuaire était desservi par un prêtre d'Héraklée qui ne pouvait se prévaloir du titre de citoyen, et ce détail seul prouve que ce culte était étranger au culte officiel. Il en était de même du Thiasos de Zeus Labrandeus, auquel était attaché un prêtre nommé Ménis, d'Héraklée en Carie³. Le culte rendu dans le Pirée à Artémis, peut-être Artémis Phéræa, avait le même caractère privé, attendu que parmi les Hiéropoioi qui en étaient chargés se trouvaient un Isotèle et un Métèque de Soli⁴. La part que, dans le Pirée également, une prêtresse de Corinthe prenait au culte de la déesse Syrienne, et le nom d'Orgéons donné à ses adorateurs, prouvent aussi que l'État n'y était pour rien⁵ ; ce nom indique en effet que l'association n'était pas une association ouverte à tout le monde⁶. Personne ne peut être surpris que de semblables confréries se soient établies dans l'Attique et particulièrement au Pirée, pour peu que l'on songe à l'affluence des étrangers et au nombre de Métèques qui s'y trouvaient réunis. Beaucoup de citoyens d'ailleurs se joignaient à eux, et la participation du Dême, qu'il ne faut pas confondre avec celle de l'État, assura à quelques-unes de ces associations des privilèges particuliers⁷.

¹ Des greffiers, des trésoriers, des Hiéropoioi et une Proénéstria des Sarapiastes sont mentionnés dans une inscription du *Corpus*, n° 120 ; on peut voir aussi (*ibid.*, n° 2525), un Archiéraniste des Haliastes et des Haliades.

² La qualification de *φιλώνειοι* donnée aux Agathodæmonistes de Rhodes, et celle de *χαιρημόνειοι*, attribuée aux Dionysiastes du même pays doivent se rattacher, suivant une conjecture très vraisemblable de Ross (*Inscript.*, II, p. 34), aux fondateurs de ces associations.

³ Voy. une inscription publiée dans la *Revue archéologique*, 1864, p. 399.

⁴ Voy. Ross, *Demen v. Attika*, p. 53, n° 21, et Rangabé, *Antiq. hellen.*, n° 1060. Le surnom d'Artémis a disparu de l'inscription. On pourrait penser aussi qu'il était question d'Artémis Nana, qui figure dans un monument épigraphique découvert récemment au Pirée et publié par Kumanudis (*Ἐπιγρ. ἑλλ. Ἀθην.*, 1860, p. 17).

⁵ Voy. Rangabé. *Antiq. hellen.*, t. II, n° 809, 2. Des *ὀργεῶνες* sont mentionnés aussi dans les inscriptions publiées par Kumanudis et dans celle qu'ont donnée les *Ἐφημ. ἀρχαιολ.*, sér. II, I, n° 1, où ces personnages votent des honneurs à la prêtresse, en récompense de sa bonne administration. Ces inscriptions ont été découvertes également au Pirée ; elles datent de l'intervalle écoulé entre les Olymp. CXX et CXXX, et ont trait sans doute au même culte.

⁶ *Lexicon Seguer.*, p. 264, 23, et p. 286, 11 ; *Étymol. magn.*, p. 629, 23 ; Photius, *Lexicon*, p. 344, 7 et 13.

⁷ L'inscription citée ci-dessus contient une décision prise par les *ὀργεῶνες* ; dans l'*ἀγορά κ.*, c'est-à-dire dans l'*ἀγορά κυρία*. Il est évident qu'il ne peut être question ici, quoiqu'en dise Rangabé, d'une assemblée générale du peuple, ces réunions étant toujours désignées par le mot *ἐκκλησία* ; il s'agit d'une assemblée de démotes, à laquelle les *ὀργεῶνες*, avaient le droit de prendre part. Voy. Schoemann, *Antiq. Juris. publ. Græc.*, p. 205.

CHAPITRE DIX-NEUVIÈME. — CULTES DES PHRATRIES ET DES GENTES.

Au sujet des Phratries, nous avons déjà remarqué que, depuis les réformes de Clisthène, elles existaient seulement, à l'état d'agglomérations religieuses et avaient perdu leur caractère politique. Tout ce qui leur restait de ces anciennes attributions, c'est qu'elles inscrivaient sur leurs registres les enfants des citoyens, nés en légitime mariage. Chaque Phratricie avait un centre de réunion, **φράτριον**, où s'élevaient des autels aux dieux communs des Phratries, Zeus et Athéna, surnommés **φράτριος** et **φρατρία**¹, et mais d'autres divinités recevaient aussi les hommages distincts de telle ou telle Phratricie ; on cite en particulier un sanctuaire d'Apollon Hebdomaios, dans celle des Achniades². La fête principale des Phratries était les Apaturies, que toutes célébraient le même jour. Quelques-unes tentaient d'expliquer ce nom par une légende ; d'autres, avec plus de vraisemblance, le considérant comme synonyme d'**ἀπατόρια**, équivalant lui-même à **ὀμοπατόρια**, auquel cas les Apaturies étaient la fête qui réunissait tous les pères de famille existant dans les Phratries. Elles duraient trois jours et tombaient dans le mois de Pyanepsion ; on ignore à quelle date ; tout ce que l'on sait, c'est que la première journée s'appelait Dorpia ou Dorpeia, d'après les banquets, qui avaient lieu le soir et étaient naturellement précédés par des sacrifices. Toutefois, les principaux sacrifices étaient réservés pour la seconde journée, appelée **ἀνάρρυσις**, peut-être parce que les sacrificateurs ramenaient en haut la tête des victimes ; nous donnons cette explication pour ce qu'elle vaut³. Les frais de ces offrandes étaient supportés non par les Phratries, mais par l'État⁴. Le troisième jour, les enfants venus récemment au monde étaient présentés par leur père ou par les personnes qui en avaient reçu mission, aux Phratores réunis dans le Phratricion, à la suite de quoi ils étaient inscrits sur les registres, pourvu cependant qu'ils fussent nés en légitime mariage. Une déclaration solennelle devait être faite en ce sens et pouvait même être contredite par le premier venu. Si la fraude paraissait probable, une enquête était ordonnée. Le père offrait ensuite un agneau ou une chèvre, que le président ou le prêtre de la Phratricie immolait sur l'autel. Ce sacrifice s'appelait **κουρεῖον**, comme étant accompli à l'intention des enfants, **κοῦροι** et **κοῦραι** ; le jour où il y était procédé s'appelait **ἡμέρα κουρεώτις**⁵. Au lieu de **κουρεῖον**, on se servait

¹ Voy. Meier, *de Gentib. att.*, p. 11, n. 84-86.

² *Corpus Inscript. græc.*, n° 463. Voy. aussi sur ce point et pour tout ce qui suit, Meier, *ibid.*, p. 10, n. 82.

³ Voy. cependant Suidas, s. v. **ἀναρρῦσις** ; *Lexicon Seguer.*, p. 417, 6 ; Bachmann, *Anecd.*, t. I, p. 113, 3.

⁴ C'est pourquoi les grammairiens appellent les Apaturies une **ἐορτή δημοτελής**. Voy. les passages réunis par Meier, *de Gentib. att.*, p. 12, 2. Pour la même raison, les **προθένται** que mentionne le décret du Sénat conservé par Athénée (IV, c. 71, p. 171) et dont il a été question plus haut, doivent être les citoyens nommés par l'État pour veiller aux banquets des sacrifices mis à la charge du trésor ; voy. Mommsen, *Heortol.*, p. 307. Nous avons fait remarquer à cette occasion que malgré cela les Apaturies ne doivent pas être considérées, à proprement parler, comme une fête de l'État. A l'appui de cette opinion, on peut, outre les raisons que nous avons données déjà, citer le récit dans lequel Xénophon raconte ce qui précéda la condamnation des généraux vainqueurs aux Arginuses (I, c. 7, § 8).

⁵ Cette explication est du moins celle qui est donnée par la plupart des Anciens, et la plus vraisemblable. Sur une autre conjecture d'après laquelle **κουρεῖον** serait dérivé de **κουρά**, parce que, à ce jour, on faisait tomber la barbe aux Ephèbes pour la consacrer aux Dieux ; voy. Meier, *de Gentib. att.*, p. 17. Les arguments qu'Hermann oppose à Mommsen, dans la *Zeitsch. f. d.*

aussi du terme de *μείον*, que l'on expliquait de la manière suivante : la loi exigeait que les victimes eussent un certain poids et les Phratores, entre lesquels les viandes devaient être partagées, avaient intérêt à y tenir la main ; aussi trouvaient-ils souvent que l'offrande était trop mince et insistaient-ils pour qu'elle fût pesée, de manière à ce que chacun eût son compte. Si l'on adoptait cette explication, *μείον* serait le comparatif de *μικρός* ; suivant d'autres, ce mot se rattacherait à *μείς*, mois¹, et désignerait de jeunes animaux âgés d'un mois seulement. Comme accessoires à la fête, on accomplissait encore d'autres sacrifices dont le jour ne saurait être fixé. Apollon *πατρώος* y avait peut-être sa part ; le fait est vraisemblable aussi pour Dionysos *Μελάναιγος* ; il est certain pour Héphaïstos, que l'on honorait comme dieu du feu, en allumant des torches et en chantant des hymnes². Le troisième jour de la fête, les pères de famille présentaient ceux de leurs enfants qui fréquentaient encore les écoles, afin de mettre le public à même de juger de leurs progrès. Les enfants récitaient des fragments des poètes et des prix étaient distribués à ceux qui s'en acquittaient le mieux³. La fête des Apaturies n'était pas spéciale aux Athéniens ; on la retrouve à Trézène, ainsi que le prouve le surnom d'Apaturia, sous lequel Athéna y était adorée⁴. Elle était aussi célébrée par toutes les populations ioniennes, à l'exception des habitants d'Éphèse et de Colophon⁵ ; mais on ne sait quelles étaient les cérémonies en usage dans ces contrées⁶.

De même que les Phratries, les *gentes*, qui en étaient une subdivision, avaient leurs patrons divins ou héroïques. Beaucoup de ces cultes furent, dans le cours des temps, élevés à la dignité de cultes officiels, bien que la direction sacerdotale restât toujours confiée aux membres de la *gens*, qui se le transmettaient par héritage, ainsi que nous l'avons vu déjà. D'autres restèrent à l'état de cultes domestiques dans l'intérieur de chaque *gens*, où ils étaient perpétués avec un soin jaloux⁷. Les dieux honorés privément dans les gentes s'appelaient *θεοὶ πατῶν* ; leurs cultes étaient les *ἱερὰ πατῶν*. Cette manière de s'exprimer est toujours exactement observée par les Athéniens, qui se piquaient de correction dans le langage. Aussi ces locutions doivent-elles toujours s'entendre des cultes privés, non des cultes publics, pour lesquels sont réservées les expressions *θεοὶ*

Alterthumsw., 1835, p. 1142, ne me persuadent pas, bien que je ne mette pas en doute la présentation des Ephèbes devant les Phratores pour la déclaration de leur majorité.

¹ C'est l'opinion d'Hermann, mais voy, en sens contraire Mommsen, *Heortol.*, p. 308.

² Istros, cité par Harpocraton, s. v. *λαμπάς*. Voy. aussi Meier, *ibid.*, p. 13-18. J'ai admis Apollon Patroos, non pas à cause de la consécration des chevelures qui pouvait bien n'avoir pas lieu aux Apaturies, scrupule qui m'a empêché de mentionner Artémis nommée aussi par Hesychius (s. v. *κουρεώτις*), mais parce qu'il est vraisemblable qu'un dieu en relation si intime avec la famille, fils de la déesse des Phratries, Athéna, et d'Héphaïstos, ne pouvait être oublié dans cette fête des familles. Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 324, et Jahn, dans les *Leipz. Sitzungsber.*, 1861, p. 325 et 326.

³ Platon, *Timée*, p. 21 B.

⁴ Pausanias, II, c. 22, § 1.

⁵ Hérodote, I, c. 147.

⁶ Dans la biographie d'Homère, faussement attribuée à Hérodote, il est question d'une fête des Apaturies à Samos, où les femmes sacrifient dans un carrefour à une divinité surnommée *κουροτρόφος*. La circonstance du carrefour fait penser à Hécate, qui était aussi *κουροτρόφος* (voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 227), ou à Artémis souvent identifiée avec cette déesse et à laquelle est attribué le même surnom. Osann (*Zeitschr. f. d. Alterthunzsw.*, 1553, p. 590) propose Apollon ; mais il est plus vraisemblable qu'il s'agit d'une divinité femelle, puisque les femmes pouvaient seules accomplir les sacrifices et chassaient les hommes, s'il s'en présentait.

⁷ Voy, par exemple ce qu'Hérodote (V, c. 61) dit des Géphyraëens et du culte de Déméter Achaia, qui n'existait que chez eux.

πάτριον, ἱερὰ πάτριον¹. Les objets de cultes privés étaient, dans toutes les gentes, Zeus ἑρκείος et Apollon πατρώος. L'épithète de πατρώος n'est pas attribuée à Zeus par les Athéniens². Si, dans les poètes attiques, il est fait quelquefois mention d'un Zeus πατρώος, c'est que ce n'est pas un Athénien qui parle³. Les anciens mêmes ne pouvaient dire sûrement pourquoi Apollon était adoré sous ce vocable. La plupart se contentaient de rattacher cette particularité à la fable d'Ion, auteur de la race ionienne et fils d'Apollon, qui ne fut certainement imaginée que plus tard⁴. Nous aimons mieux reconnaître que s'il n'est pas impossible de mettre en avant une explication vraisemblable, on ne saurait en démontrer la vérité. Ce qui ne nous paraît pas pouvoir soutenir l'examen, c'est l'opinion émise par quelques modernes qu'Apollon aurait été dans l'origine un dieu à l'usage exclusif de la noblesse, et son culte une ligne de démarcation entre les diverses classes de la population attique. D'après la même hypothèse, Solon, de concert avec Epiménide, aurait le premier renversé cette barrière et mis le culte d'Apollon à la portée de tous les Athéniens libres. — Près le portique royal et celui de Zeus Eleuthérios, était un temple d'Apollon Patroos, où les pères et les tuteurs avaient coutume d'amener leurs enfants ou leurs pupilles pour les présenter et les recommander au Dieu⁵. De son côté, Zeus Ierkéios avait un autel dans le Pandrosion, situé sur l'Acropole⁶. Il était là comme l'appui tutélaire de la maison d'Érechthée qui personnifiait, pour ainsi dire, l'unité de l'État. Il était donc naturel qu'il fût honoré dans les familles réunies en *gentes*, comme il l'était dans chaque famille isolée. Tous les citoyens de pure race athénienne se disaient les *gennêtes* (gentiles) de Zeus Herkéios, aussi bien que d'Apollon Patroos⁷.

¹ Vov. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 155 ; Meier, *de Gentib. att.*, p. 25.

² Platon, *Euthydème*, p. 302 D.

³ Vov. surtout Ellendt, *Lexicon Sophocleum*, t. II, p. 533.

⁴ Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 163 et suiv. — Il est certain que les Dieux qualifiés de πατρώοι pouvaient être quelquefois considérés comme la souche de la nation ou de la gens chez lesquelles ils étaient en honneur ; mais il n'est pas moins établi qu'il n'en était pas ainsi pour tous et que l'épithète de πατρώος, n'a pas ce sens en elle-même. Pour les autres qualifications indiquant les rapports intimes des dieux avec les peuples et les pays, les races et les familles, telles que πατριώται (Plutarque, *Quæst. conviv.*, IV, c. 6, § 1 ; *Corpus Inscript, græc.*, n° 1444, 11) ἑγγενεῖς, γενέθλιοι, γενέται, ὁμόγνιοι, ὁμογένειοι. Il y a seulement lieu de remarquer que les idées exprimées par ces mots sont très vagues et qu'ils peuvent être pris tantôt dans un sens, tantôt dans un autre.

⁵ Démosthène, *c. Ebulide*, p. 1315, § 54. Pour la situation des lieux, voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 318.

⁶ Philochorus, cité par Denys d'Halicarnasse, *de Dinarcho*, c. 3 ; voy. aussi Leake, *Topogr. of Athens*, t. I, p. 339 et 519, London, 1841.

⁷ Démosthène, *c. Ebulide*, p. 1319, § 67.

CHAPITRE VINGTIÈME. — CULTE DOMESTIQUE.

Il n'est pas douteux qu'Apollon Patroos et Zeus Herkeios ne fussent aussi les objets d'un culte domestique, dans toutes les anciennes familles de la bourgeoisie. A la vérité, les citoyens de fraîche date pouvaient bien ne pas honorer Apollon sous le surnom particulier de Patroos, mais ils ne lui rendaient pas moins un culte intérieur, et dès lors leurs enfants étaient autorisés à l'invoquer comme leur divinité paternelle, *πατρώος*. D'autres divinités rentraient aussi dans le culte domestique, chacun suivant l'inclination qui le portait vers telle ou telle, ou s'attachent à l'un ou l'autre des attributs qui leur avaient valu leurs surnoms divers. Le culte le plus suivi était celui de Zeus *κτήσιος*, qui avait pour mission de conserver et d'accroître les patrimoines. On lui témoignait d'autant plus de zèle qu'on sentait avoir plus besoin de son secours, et souvent, dans les sacrifices qu'on lui offrait, on avait bien soin de tenir éloignés tous les étrangers, esclaves ou hommes libres, et de n'admettre que les membres les plus proches de la famille, de qui l'on n'avait pas à craindre qu'ils pussent détruire l'effet des sacrifices et des prières¹. Zeus *ἐφέστιος* était aussi l'objet d'un culte domestique, en tant que gardien du foyer². Le foyer était considéré comme un autel d'Hestia, et c'était la coutume, lors même que l'on honorait d'autres dieux, de commencer et de finir par elle³. Beaucoup plaçaient au-dessus ou à côté du foyer une figure d'Héphaïstos, le dieu du feu⁴. On peut admettre, en outre, sans témoignages précis, que les dieux et les héros qui présidaient à certaines professions recevaient de la part de ceux qui les pratiquaient des honneurs particuliers. Ainsi un culte domestique était rendu à Athéna Ergané et à Héphaïstos par les artistes et par les artisans, à Prométhée ou à Kéramos par les potiers, à Hermès par les rhéteurs et les instituteurs de la jeunesse, à Héraclès par les athlètes, à Asklépios par les médecins, à Dionysos par les poètes et les acteurs. Naturellement aussi les étrangers, s'ils venaient s'établir dans taie ville oit ils ne trouvaient pas de culte public établi en l'honneur de la divinité qui, dans leur patrie, avait leur préférence, pouvaient se croire tenus de lui consacrer à l'intérieur de leur mai son un culte privé. C'est ainsi que, chez Aristophane, il est question d'un dieu barbare, dont un certain Exékestidès s'était fait un dieu *πατρώος*, et qu'Hérodote cite un personnage du nom d'Isagoras, qui sacrifiait à Zeus Karios, dont sans cloute il avait apporté le culte de Caries⁵. Plutarque, de son côté, raconte que Timoléon, reconnaissant de la chance inespérée qui l'avait fait réussir dans de difficiles entreprises, avait élevé chez lui un autel au Hasard

¹ Sur les motifs qui déterminèrent celte exclusion des étrangers, voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 276. Il résulte assez clairement d'un passage d'Isée (*Orat.* VIII, c. 16, § 8) que quelques citoyens seulement, et non pas tous, témoignaient cette jalousie ombrageuse à l'endroit de leur culte domestique ; c'est ce que Stark a reconnu, dans ses notes sur les *Griech. Alterth.* d'Hermann (t. II, § 8, 2). Nous ne pouvons donc admettre les conséquences qu'un érudit considérable a tiré de l'exemple cité par Isée, non plus que l'opinion exprimée par le même savant, que la question *εἰ τὰ τέλη τελεῖ* a trait aux cultes domestiques ; la vérité est dans Boeckh, *Staatshaus.*, t. I, p. 660 ; voy. aussi Schœmann, *Opusc.*, t. IV, p. 197 et suiv.

² Hérodote, I, c. 44.

³ Cornutus, *de nat. Deor.*, c. 28 p. 159 et 161, avec les remarques d'Osann, p. 340.

⁴ Scholiaste d'Aristophane, *Aves*, v. 436.

⁵ Aristophane, *Aves*, v. 764 et 1527, éd. Didot ; Hérodote, V, c. 66 voy. aussi Schœmann, *Opusc.*, t. III, p. 434.

(*Αὐτοματία*) et offrait à ce dieu de fréquents sacrifices¹. De pareils exemples durent se renouveler souvent. Les personnes qui, d'une manière ou d'une autre, se trouvaient en possession d'une œuvre d'art représentant une divinité et qui l'installaient chez elles pouvaient être tentées de disposer une chapelle et d'y établir un culte domestique, comme le raconte Cicéron d'un riche habitant de Messana, qui avait fait construire un oratoire, pour y recevoir une statue d'Éros par Praxitèle et une statue d'Héraclès par Myron, et avait disposé des autels devant ces images². Des cas de ce genre sont sans doute exceptionnels. Les chapelles et les oratoires ne pouvaient trouver place que dans les grandes habitations. Dans les demeures étroites à l'usage des gens peu aisés, il fallait bien se contenter d'une niche pratiquée dans la muraille ou d'une armoire où l'on serrait des figurines le plus souvent en argile³. Zeus Ctésios était honoré dans les greniers, et souvent, à défaut d'image, il y était représenté symboliquement par un vase de terre⁴. L'assertion que Zeus Herkeios avait un autel dans la cour intérieure, *aula*⁵, ne peut être évidemment acceptée que sous la réserve qu'il y eût, en effet, une cour intérieure⁶. Il est bien vrai que généralement il en était ainsi, mais il est difficile de croire que cette disposition existât dans les habitations trop modestes. Il y avait à Athènes des maisons qui ne coûtaient pas plus de quatre ou cinq cents francs⁷, et qui ne pouvaient être évidemment aménagées comme les habitations importantes, où les bâtiments se développaient autour d'une cour intérieure. La façon de construire variait en Grèce, non moins qu'à Pompéies, où il ne manque pas non plus de petites maisons sans *Cavædium*⁸. — Aux divinités domestiques appartient encore Hermès Strophaios, gardien des gonds sur lesquels tournent les portes, en l'honneur de qui l'on plaçait volontiers derrière le seuil de la maison une niche ou une armoire⁹. Souvent aussi on disposait près de l'entrée un petit Hékatéion, c'est-à-dire un meuble renfermant une image d'Hékate à laquelle, chaque fois que l'on passait devant, on faisait ses dévotions, avec l'espoir d'en obtenir certains signes réputés favorables¹⁰. Devant la porte, il y avait aussi d'ordinaire une petite colonne de forme conique, symbole du dieu chargé de veiller sur la voie publique, que l'on représentait à Athènes et presque partout sous les traits d'Apollon Agyieus, dans quelques pays cependant, sous ceux de Dionysos et d'Hermès¹¹. Au coin des rues et sur d'autres emplacements encore, on voyait çà et là des Hermès, qui n'étaient plus comme les précédents attachés à des habitations particulières, mais étendaient leur protection sur tout le voisinage et

¹ Plutarque, *Timoléon*, c. 36 ; Cornélius Nepos, *Timoléon*, c. 4. *Αὐτοματία* est à peu près l'équivalent de *Ἀγαθή Τύχη*.

² Cicéron, c. *Verrès*, II, c. 2 et 3.

³ *Ναῖσκος*, *ναῖσκάριον*. Voy. le Scholiaste d'Æschine, c. *Timarque*, § 10, p. 13, éd. de Zurich, et O. Muller, *Archæol. der Kunst*, § 72.

⁴ Voy. Overbeck, *Pompeii*, p. 197. Un Scholiaste d'Aristophane (*Plutus*, v. 395) parle aussi de peintures représentant Hestia et Zeus Ephestios. Voy. Reuner, *Hestia*, p. 86.

⁵ Zeus Ctésios était quelquefois aussi honoré en dehors des habitations privées ; voy. à ce sujet une inscription d'Anaphé, publiée par Rangabé (*Antiq. hellén.*, n° 820), où il est question d'un autel et d'une statue de ce dieu, placés dans le péribolos d'un temple d'Apollon.

⁶ Harpocraton, Photius et Suidas, s. v. *ἑρκείος*. Voy. aussi Becker, *Chariklès*, t. II, p. 81, et Petersen, *der Hausgottesdienst der alten Griechen*, p. 17.

⁷ Voy. Boeckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 94.

⁸ Overbeck, *Pompeii*, p. 196.

⁹ Aristophane, *Plutus*, v. 1153, avec les Scholies.

¹⁰ Aristophane, *Vespæ*, v. 804 ; *Lysistrata*, v. 64, éd. Didot ; voy. aussi Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 234.

¹¹ Harpocraton, s. v. *ἀγυιάς*. Voy. aussi Becker, *Chariklès*, t. II, p. 96 ; Wieseler, *Intorno al Agyeus*, dans les *Annali dell' Istituto archæol.*, t. XXX, p. 222 et suiv.

se recommandaient à la dévotion publique. Athènes en possédait un grand nombre dus à des libéralités particulières ou offerts par des corporations. Ils s'étendaient en une longue colonnade reliant le portique royal et celui du Pœcile, d'où était venu à la voie elle-même le nom de portique des Hermès¹. Depuis le règne d'Hipparque, fils de Pisistrate, les Hermès servaient aussi, dans les grandes routes de l'Attique, de bornes milliaires et de poteaux indicateurs².

Dans les temps que nous décrit l'épopée homérique, chaque animal immolé était l'occasion d'un sacrifice aux dieux ; c'était une fête domestique où la religion avait sa part. Nous ne saurions dire si cette coutume se maintint longtemps. Il n'arrivait pas plus souvent aux Grecs qu'à nous de tuer de gros animaux pour les besoins d'une maison particulière. On se fournissait au jour le jour chez le boucher, *κρεωπώλης*, car il n'est pas douteux que cette industrie existât dès lors³. Nous laisserons indécise la question de savoir si le boucher offrait lui-même une partie des viandes en sacrifice ; mais lorsque la bête était tuée à l'intérieur d'une habitation particulière, on ne pouvait guère s'en dispenser. Ordinairement, ce n'était pas le chef de la famille qui se chargeait lui-même de l'exécution ; il laissait ce soin à des valets, s'il en avait d'assez experts, ou il louait un homme du métier qui accomplissait en même temps la cérémonie religieuse, au nom du maître⁴. Ce n'est que dans des cas exceptionnels, lorsque, par exemple, on célébrait une fête de famille, que le chef pouvait prendre part à cette besogne. — En semblables circonstances les dieux domestiques n'étaient pas oubliés, alors même que les actes religieux auxquels on se livrait s'adressaient à d'autres divinités, lesquelles variaient suivant le caractère de la fête. Dans les noces qui, partout en Grèce, étaient accompagnées de cérémonies religieuses, il n'est guère fait mention des dieux domestiques ; il est cependant difficile de croire que leur pensée ne fût pas présente, que la nouvelle mariée ne se plaçât pas sous leur garde ; mais, par cela même que la chose allait de soi, il n'est pas expressément question de ces exercices intérieurs de piété et l'on ne parle que de ceux qui se pratiquaient ouvertement. Les rites n'étaient pas partout les mêmes. Le particularisme des populations grecques se montrait en cela comme dans le reste. D'ailleurs nous ne possédons des détails à peu près complets qu'en ce qui concerne Athènes ; nous sommes réduits pour les autres États à quelques indications insuffisantes.

Le mariage est généralement représenté par les Grecs comme un achèvement, *τέλος*, et les dieux qui président aux unions conjugales sont appelés *θεοὶ τέλειοι*. Ces mots n'entraînent pas, à vrai dire, l'idée d'un acte religieux, d'un sacrement ; ils signifient seulement que le mariage est le complément obligé de la vie, et que l'existence d'un célibataire n'est qu'une demi-existence⁵. Par là, toutefois,

¹ Harpocraton, s. v. *Ἑρμαῖ* ; Æschine, c. *Ctésiphon*, § 183 ; Xénophon, *Hipparchikos*, c. 3, § 2 ; Ross, *das Theseion*, p. 63.

² *Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 32.

³ Machon, cité par Athénée, VIII, c. 43, p. 550 ; Pollux, VII, c. 25 ; Scholiaste d'Aristophane, *Pax*, v. 364 ; Hesychius, s. v. *κάπηλα*. Télés, dans Stobée, *Florilegium*, tit. V, p. 19 (p. 139, éd. de Leipsick), appelle les boucheries *μαγειρεῖα*.

⁴ Dans Athénée (XIV, c. 75, p. 659), Olympias recommande à son fils Alexandre un cuisinier qu'elle dit fort entendu en ce qui concerne les sacrifices domestiques. Le chapitre entier d'Athénée prouve que les *μάγειροι* étaient *θυτικής ἐμπειροί*. On lit aussi dans le même compilateur (c. 80, p. 661, v. 41) le passage suivant du poète comique Athénion : *καταρχόμεθ' ἡμεῖς οἱ μάγειροι, θύομεν, σπονδάς ποιοῦμεν*. Cf. *ibid.*, IV, c. 70, p. 170, IX, c. 29, p. 352, et Babrius, *Fab.*, 21 et 51.

⁵ Scholiaste de Pindare, *Néméennes*, X, v. 23 ; Hesychius, s. v. *προτέλεια*, C'est à tort que Ruhnkenius, dans ses Notes sur Timée, p. 325, et Boettiger, *Kunstsmythol.*, t. II, p. 252, émettent une opinion contraire.

les Grecs reconnaissaient de façon assez nette pour qu'on ne puisse s'y méprendre que le mariage n'est pas seulement une institution humaine, qu'il est de fondation divine, placé à ce titre sous la surveillance et la protection des dieux¹, bien que la pratique ne répondît pas toujours à la théorie. Cet accord, en effet, fut plus rare peut-être chez eux que chez nous ; leurs législations, notamment, soit qu'elles ne se proposassent pas un but aussi élevé, soit qu'elles n'eussent pas la même confiance dans la vertu inhérente à la loi, s'appliquèrent moins que la plupart des législations modernes à encourager les bons sentiments et à réprimer les mauvais procédés.

Les cérémonies religieuses qui précédaient le mariage étaient désignées par le nom général de *προτέλεια* ; elles avaient lieu la veille et peut-être même commençaient plusieurs jours auparavant². Elles consistaient surtout en prières et en sacrifices adressés aux divinités dont la bénédiction devait le plus porter bonheur au ménage, et qui, pour cette raison, étaient appelés *θεοὶ γαμήλιοι*. Au premier rang était placée Aéra, qualifiée plus souvent qu'aucune autre déesse de *γαμηλία* ou *γαμήλη* ; après elle viennent Artémis, à qui, ainsi que nous l'avons vu déjà, les Athéniens consacraient leurs jeunes filles sous le nom d'*ἄρκτοί*, et les Parques, *Μοῖραι*³. D'autres divinités encore sont désignées ; la liste d'ailleurs n'était certainement pas la même dans tous les pays et varia avec le temps. Ainsi beaucoup d'entre les Athéniens invoquaient avant le mariage Uranos et la Terre⁴, ou bien les Tritopatores, représentés comme des puissances cosmogoniques et les auteurs de la race humaine, à qui l'on demandait de rendre les unions fécondes⁵. Dans d'autres contrées, Zeus Télios était mis aussi au rang des divinités nuptiales⁶, ainsi qu'Aphrodite, à qui sacrifiaient les fiancées d'Hermioné⁷, et dont le nom avait été donné comme surnom à Héra par les Spartiates⁸ ; enfin, à Haliarte et ailleurs encore, on invoquait l'assistance des Nymphes⁹. Chez les Athéniens, la fiancée était conduite par ses parents à l'Acropole, dans le temple d'Athéna Polias, où l'on offrait un sacrifice à la Déesse, en lui demandant de bénir l'union que l'on allait contracter¹⁰. A Trézène, les jeunes filles consacraient leur ceinture¹¹ à Athéna honorée sous le nom

¹ Vov. Nægelsbach, *Griech. Volksglaube*, p. 274, et surtout Lasaulx, *zur Gesk und Philos. der Ehe bei den Griechen*, dans les *Mémoires de l'Académie de Bavière*, 1851, phil. CI, t. VII, Ire part.

² Suivant Hesychius, s. v. *γάμων ἔθνη*, cette cérémonie s'accomplissait la veille. On peut conclure d'un passage d'Euripide (*Iphigénie à Aulis*, v. 707) qu'elle comprenait plusieurs jours ; voy, aussi Becker, *Chariklès*, t. III, p. 298.

³ Pollux, *Onomast.*, III, c. 83. Eschyle (*Euménides*, v. 946, éd. Hermann) attribue aussi aux Parques une part dans le bonheur domestique. Autoninus Liberalis (*Fab.* 1) parle d'un sacrifice accompli par les jeunes fiancées dans le temple d'Artémis, à Céos. A ce que nous avons dit plus haut, de la consécration des jeunes Athéniennes à Artémis Brauronia, nous ajouterons que cette cérémonie ne s'accomplissait pas nécessairement à Brauron ; elle pouvait avoir lieu aussi dans la ville, où il existait sur l'Acropole un temple d'Artémis Brauronia, et même dans la presqu'île de Munychie ; voy. Welcker, *Gætterlehre*, t. I, p. 572.

⁴ D'après Proclus, dans ses notes sur le *Timée* de Platon, p. 711, éd. Schneider ; voy. cependant aussi Welcker, *ibid.*, p. 327.

⁵ Suidas, s. v. ; voy. aussi Preller, *Mythol.*, t. I, p. 318.

⁶ Diodore, V, c. 73. Une inscription gravée sur un des sièges du théâtre à Athènes : *ἱερέως Διὸς τελείου βουζύγου*, montre qu'il en était ainsi dans cette ville. L'épithète *βουζύγης* rappelle l'expression *ἀροτος παιδων* dans Plutarque (*Præc. Conjug.*, c. 42) ; voy. à ce sujet la note de Wyttenbach.

⁷ Pausanias, II, c. 34, § 12.

⁸ Pausanias, III, c. 13, § 8 et 9.

⁹ Plutarque, *Amator. Narrat.*, c. 1 ; Scholiaste de Pindare, *Pyth.*, IV, v. 104 ; Euripide, *Électre*, v. 624.

¹⁰ Photius, s. v. *προτελείαν ἡμέραν*. Voy. Jahn, *Archæol. Auss.*, p. 103.

¹¹ Pausanias, II, c. 33, § 2.

d'Apaturia, c'est-à-dire comme protectrice des Gentes et des Phratries, et déposaient une boucle de leur chevelure dans le temple d'Hippolyte, dieu vraisemblablement d'ordre solaire ou stellaire, associé d'abord à Artémis et ramené, par la mythologie, à l'état de héros¹. Les filles de Mégare offraient leur chevelure à Iphinoé, celles de Délos à Opis et à Hékaergé ou bien à Hypéroché et à Laodiké². En un mot, chaque contrée avait ses usages. Dans la nouvelle Ilion, la coutume voulait que les fiancées se baignassent dans les eaux du Scamandre et invoquassent le dieu en s'écriant : *Je te sacrifie, à Scamandre, ma virginité*³. Il va de soi que les cérémonies appelées *προτέλεια* étaient accomplies par le marié aussi bien que par sa femme, et par les deux familles⁴. Ceux qui voulaient être bien sûrs de ne rien négliger devaient se renseigner auprès des Exégètes⁵. Ajoutons encore un détail pour finir cette énumération : dans les sacrifices offerts à Héra Gamélia, le fiel des victimes n'était pas déposé sur l'autel et brûlé, mais enfoui ou jeté, pour montrer, dit l'écrivain à qui nous devons ce renseignement, que la colère et l'amertume ne doivent pas trouver place dans le mariage⁶. On observait aussi dans ces sacrifices les signes favorables ou défavorables, et suivant qu'ils se prononçaient dans un sens ou dans l'autre, on procédait au mariage dès le lendemain ou on l'ajournait⁷. C'était une coutume générale que le jour même des noces, de bon matin, les deux fiancés prissent un bain dont l'eau, en tout pays, venait d'une fontaine affectée à cet usage spécial : Athènes avait la source Callirhoé ou autrement appelée Ennéakrounos⁸, Thèbes la rivière Isménos. L'eau devait en outre être puisée par une personne jeune et appartenant à la famille, fille ou garçon⁹. Le soir, la mariée était amenée en pompe à sa nouvelle demeure, sur un char traîné par des mulets ou des bœufs dans lequel sa place était marquée entre son mari et le garçon d'honneur, *παρανύμφιος* ou *πάροχος*, toujours choisi parmi les parents ou les amis du mari. D'après une disposition attribuée à Solon, la mariée apportait avec elle toutes sortes d'ustensiles de ménage et en déposait une partie à la porte de la chambre nuptiale, pour indiquer le rôle actif qui lui était destiné¹⁰. Si le fiancé se mariait en secondes noces, il ne lui était pas permis d'aller chercher sa femme lui-même ; il se faisait remplacer par un parent ou un ami, appelé pour la circonstance *νυμφαγωγός*. Derrière la voiture suivait un cortège de personnes unies au jeune couple par le sang ou par l'amitié. On portait des torches que les mères du mari et de la femme avaient allumées chacune à leur foyer. On chantait, en s'accompagnant de la flûte, des cantiques appelés Hyménées¹¹, du nom d'un personnage que diverses légendes représentaient comme un dieu ou un démon du mariage, mais qui doit uniquement son existence aux chants appelés de son nom. Les Hyménées, quoi qu'ils pussent avoir un caractère religieux, affectaient

¹ Euripide, *Hippolyte*, v. 1425 ; Pausanias, II, c. 32, § 1.

² Pausanias, I, c. 43, § 4 ; Hérodote, IV, c. 3-35.

³ Pseudo-Æschine, *Epist.*, n° 10.

⁴ Pollux, *Onomast.*, III, c. 38 ; Cf. Achillès Tatius, II, c. 12.

⁵ On peut considérer les prescriptions de Platon (*Leges*, VI, p. 774 E) comme étant réellement la règle de tous les hommes religieux.

⁶ Plutarque, *Præc. Conjug.*, c. 27, et *fragm. de Dædalis Plataæens.*, c. 2.

⁷ Voy. Wernsdorf, dans ses Notes sur Himérius, p. 346.

⁸ Pollux, *Onomast.*, III, 43 ; Euripide, *les Phéniciennes*, v. 347, avec les notes du Scholiaste.

⁹ Harpocrate, s. V. *λουτροφόρος*. Voy. aussi sur ce point et pour ce qui suit, Becker, *Chariklès*, t. III, p. 301 et suiv.

¹⁰ Pollux, *Onomast.*, I, 246, et III, 37.

¹¹ D'après Pollux (*ibid.*, IV, 80) deux flûtes concouraient au *γαμήλιον αὐλημα*, l'une plus grande et plus basse, l'autre plus petite.

le plus souvent une allure joyeuse, quelquefois même lascive¹, laisser-aller d'autant moins surprenant qu'ils étaient chantés au sortir d'un repas où des vins généreux avaient coulé en abondance. Le repas de noces était offert par le père de la fiancée ; les femmes y étaient admises, au moins en certains pays, bien que généralement elles fussent exclues des réunions auxquelles les hommes prenaient part. Toutefois on disposait pour elles des tables à part et la mariée restait voilée². Il paraît que l'on servait aussi, dans la maison du fiancé, un banquet auquel étaient invités ceux de ses amis qui ne pouvaient trouver place à l'autre³. Les mariés y étaient amenés par des personnes de leur entourage et salués par des acclamations joyeuses ; on leur jetait, pour leur porter bonheur, des gâteaux, des fruits et autres friandises⁴. De là, la *Nymphetria*, femme âgée et de la famille, que le père et la mère avait requise pour cet office, conduisait la mariée dans la chambre nuptiale, préparée et ornée à l'avance, et la remettait aux mains de l'époux qui aussitôt fermait la porte. A cette porte, un ami montait la garde pour protéger les époux contre les plaisanteries risquées qu'auraient pu se permettre les convives. Pendant ce temps, on chantait des Ephithalames, analogues aux Hyménées, et qui quelquefois sont compris sous ce nom général.

Le lendemain du mariage, les parents et les amis offraient les présents de noce. Le beau-père envoyait à son gendre divers objets mobiliers, dont une partie entrait dans la composition de la dot. Ces cadeaux étaient portés en pompe, sous la conduite d'un jeune garçon vêtu de blanc et d'une jeune fille faisant office de Canéphore. C'était aussi la coutume que, le lendemain ou le surlendemain de la noce, le marié se séparât de sa femme et allât passer la nuit chez son beau-père. Là, il recevait de la part de sa femme un vêtement de laine appelé *χλανίξ* ; et lui donnait en échange les *άνκκαλυπήρια* ou *όπηρία*, ainsi nommés parce qu'à partir de ce moment elle se montrait à visage découvert⁵ ; son voile était d'ordinaire consacré à Héra⁶.

Le mari avait le devoir de présenter sa femme dans la Phratrie à la quelle il appartenait et de faire enregistrer son union. Cette formalité avait lieu régulièrement dans les premiers jours qui suivaient le mariage. Un sacrifice était accompli et un banquet était offert aux Phratores, peut-être aussi une somme proportionnée à la fortune de chacun était-elle versée dans la caisse de la Phratrie ou servait-elle à couvrir les frais du banquet⁷. Mais le mari ou son père,

¹ Comp. par exemple, Aristophane, *la Paix*, v. 1329 et suiv. et *les Oiseaux*, v. 1705 et suiv.

² Lucien, *Convivium seu Lapithæ*, c. 8, § 5 et 46 ; Démosthène, c. *Onétor*, I, § 21, p. 869 ; Isée, *Or.*, VIII, c. 9 ; Térence, *l'Andrienne*, a. II, se. 2, v. 211 et suiv.

³ Térence, *l'Andrienne*, a. II, sc. 6, v. 19 et suiv. ; dans Plaute (*Aulularica*, a. II, sc. 4, init.) des dispositions sont prises dans les deux maisons pour le repas de noces ; cf. *ibid.*, a. II, sc. 6, v. 3 et sc. 8, v. 14. Ailleurs (*Curculio*, a. V, sc. 2, v. 61), le repas est à la charge du fiancé. Il n'était pas d'ailleurs absolument nécessaire qu'un festin précédât l'arrivée de l'épousée dans la maison de son beau-père ; voy. Térence, *l'Andrienne*, a. III, sc. 4, v. 1. Au repas des noces se rattache aussi cet usage, mentionné par plusieurs écrivains de l'antiquité, d'un jeune garçon couronné d'épines et de glands qui allait portant un vase rempli de gâteaux et s'écriant : *έφυγον κακόν, εύρον άμεινον*. Voy. Zenobius, *Prov.*, cent. III, n° 98, t. I, p. 82, éd. Leutsch et Schneidewin.

⁴ Les fruits du cognassier que, suivant les prescriptions de Solon, la mariée devait manger, avaient aussi une signification symbolique que Plutarque indique (*Præc. Conjug.*, c. 1) ; en général, ces fruits et leurs congénères jouaient souvent un rôle dans l'amour et dans le mariage ; voy. Boettiger, *Kunstmythol.*, t. II, p. 249.

⁵ Voy. Becker, *Chariklès*, t. III, p. 312.

⁶ D'après un épigramme d'Archiloque (*Anthol. palat.*, VI, n° 133).

⁷ *γαμηλιαν εισενεγκείν*. Voy. Schœmann, Notes sur Isée, p. 263. Le mot *γαμηλια* est expliqué tantôt par *θυσια*, tantôt par *δωρεά*, comme dans le discours de Démosthène, c. *Eubulide*, § 43, p. 1312. C'est évidemment par erreur, ainsi que l'a démontré Meier (*de Gentib. att.*, p. 18), que l'on

si tous deux habitaient encore ensemble, donnaient aussi un repas aux parents et aux amis les plus intimes, pour inaugurer et consacrer le nouveau ménage. A ce repas s'appliquaient les expressions γάμον ἔστιόν¹, comme à celui qui avait eu lieu le jour des noces dans la maison de la fiancée. Il y avait cependant cette différence que cette fois les hommes seuls étaient admis².

C'est ainsi que les choses se passaient en général chez les Athéniens ; mais il est évident que ce programme ne pouvait pas toujours être uniformément suivi. Ainsi la fiancée n'était pas toujours conduite dans un char à la maison de l'époux ; on était forcé quelquefois d'aller à pied³. Il y avait aussi des noces sans chants, sans musique et sans régal ; enfin les cérémonies religieuses qui précédaient le mariage pouvaient, suivant les sentiments intimes de chacun, être accomplies avec plus ou moins de conscience ou même être complètement négligées par les libres penseurs, sans que cela portât aucune atteinte à la validité du mariage. Il suffisait, pour qu'il fût légitimement accompli, qu'il eût été précédé par les fiançailles et suivi de l'inscription sur les registres de la Phratrie. Que des prêtres aient, en cette circonstance, rempli des fonctions officielles, qu'ils aient uni les époux, qu'ils les aient bénis et aient prononcé des paroles sacramentelles, c'est ce que l'on peut nier d'une manière absolue⁴. Il paraît que, au temps de Plutarque, il était de tradition quelque part, vraisemblablement à Chéronée, que l'union du nouveau couple s'accomplît en présenté et par les soins de la prêtresse de Déméter⁵ ; dans tous les cas, le silence général des écrivains ne permet pas d'admettre que cet usage ou quelque autre semblable ait été répandu en Grèce. A Athènes, la prêtresse d'Athéna se bornait à visiter les époux, en emportant l'égide avec elle⁶. Cette coutume, si même elle a existé réellement, ne pouvait du moins s'appliquer qu'en certains cas, lorsque, par exemple, la fiancée avait été conduite à l'Acropole par ses parents et recommandée d'une manière particulière tant à la déesse qu'à sa prêtresse. Ailleurs, notamment à Thespies, un sacrifice était offert le jour des noces à Éros, le dieu par excellence des Thespiens⁷. Dans d'autres contrées, le sacrifice était accompli sur l'autel de Déméter Eucléia⁸. Il n'est pas douteux qu'il n'existât encore çà et là, à l'occasion des mariages, diverses cérémonies sur lesquelles aucune indication ne nous est parvenue⁹.

a fixé cette formalité à ἡμέρα κουρεώτις, c'est-à-dire au troisième jour des Apaturies. Il n'est pas d'ailleurs prouvé, quoique Meier paraisse le croire, qu'elle ait eu lieu un jour plutôt que l'autre. Tout ce que l'on peut soupçonner c'est qu'elle devait revenir le plus souvent dans le mois de Gamélion, qui était celui où les mariages étaient le plus fréquents.

¹ Isée, *Or.*, VIII, c. 18, avec le commentaire de Schœmann, p. 388. Cf. l'Hymne homérique *in Venerem*, v. 141.

² C'est à un semblable repas qu'a trait le passage du comique Apollodore cité par Athénée, VI, c. 43, p. 243 D. Le mot νύμφη désigne dans ce passage non pas une fiancée, mais une jeune femme ; de même, le mot νυμφίος (*ibid.*, I, c. 9, p. 6) s'applique à un jeune mari.

³ Pollux, III, 40. Voy. aussi Photius, p. 53, 4.

⁴ Voy. Petersen, *der Hausgottesdienst der alten Griechen*, Cassel, 1851, p. 37.

⁵ Plutarque, *Præcepta conjug.*, præm.

⁶ Cette tradition est mentionnée par Suidas s. v. Αἰγίς et par Zonaras, *Lexicon*, p. 77, qui, à vrai dire, ne comptent que pour un à eux deux ; ni l'un ni l'autre ne citent leur garant, et nulle part ailleurs il n'est question d'un pareil usage.

⁷ Plutarque, *Amatorius*, c. 27.

⁸ Plutarque, *Aristide*, c. 10 ; Pseudo-Æschine, *epist.* 10.

⁹ Plusieurs critiques et notamment Gerhard (*Mythol.*, t. I, p. 279, § 289, 5) ont avancé que, à Naucratis, les noces se célébraient dans le Prytanée, et s'appuient sur un passage d'Athénée (IV, c. 31, p. 149), qui ne dit pas un mot de cela. Dans les Choéphores d'Æschyle (v. 435), il est question de χοαί γαμήλιοι, d'où l'on peut conclure que les fiancées ou les nouvelles mariées faisaient des libations sur les tombeaux de leurs ancêtres.

Il nous reste, pour terminer, à faire quelques remarques au sujet des mariages spartiates. Nous avons vu déjà que le fiancé devait s'emparer violemment de sa fiancée par une espèce de rapt¹. Il ne pouvait donc être question de conduire en pompe la mariée dans la maison nuptiale, à la suite du repas de noces. Il est clair toutefois que l'enlèvement, avait lieu avec le consentement de la famille, puisqu'il était là comme ailleurs précédé des fiançailles². Les cérémonies religieuses devaient se borner à ce que la mère de la jeune fille se rendait avec elle au temple d'Héra-Aphrodite, offrait un sacrifice à la Déesse et lui demandait de bénir l'union³. Le fiancé avait ensuite à chercher les moyens de s'emparer de sa fiancée. Celle-ci continuait de visiter avec ses compagnes les lieux publics ; consacrés aux exercices de la *gens* dont elle faisait partie. Les choses se passaient vraisemblablement comme en Crète, à l'occasion de l'enlèvement d'un jeune garçon⁴. La fiancée et ses compagnes opposaient aux entreprises du fiancé une résistance plus ou moins sérieuse, jusqu'à ce qu'il eu fût venu à ses fins et qu'il se fût emparé de sa proie. Il conduisait alors l'épousée à la maison où elle était attendue, et la confiait aux soins de la Nymphetria, qui lui coupait les cheveux, lui mettait des vêtements et des chaussures d'hommes, et la menait dans la chambre où, le soir venu, elle introduisait l'époux auprès d'elle.

La naissance d'un enfant donnait occasion à une seconde fête de famille, ou plutôt, à une série de réjouissances. Les femmes grosses, à l'approche de leur délivrance, sacrifiaient non seulement en l'honneur d'Ilythie, ou bien d'Artémis, considérée, à son défaut, comme la déesse qui présidait aux naissances, mais aussi en l'honneur des Nymphes⁵. Aussitôt qu'un fils était né, une couronne d'oliviers était suspendue à la porte de la maison ; si l'enfant était une fille, on se contentait de bandelettes de laine⁶. C'était une manière de souhaiter la bienvenue au nouveau-né, car la couronne d'olivier était le symbole de la vie civique, et la laine celui de l'activité laborieuse. On se proposait, en outre, en arborant ces signes, de prévenir les passants qu'il y avait, dans la maison, une femme en couches ; les gens timides qui craignaient les souillures étaient ainsi avertis de ne pas y pénétrer. Nous avons déjà vu, en effet, qu'une femme en mal d'enfant communiquait un principe d'impureté à tous ceux qui en approchaient. Un peu plus tard, mais non pas avant le cinquième jour qui suivait l'accouchement, on procédait à la purification ; cet acte religieux était appelé les Amphidromies. L'enfant était promené par son aïeule ou par quelqu'une des femmes qui avaient donné leurs soins à sa mère autour du foyer domestique ; on le frottait d'huile, et on répandait sur lui de l'eau lustrale en récitant des prières, cérémonie à laquelle se joignaient toutes les personnes qui avaient prêté leur aide au moment de la naissance, et que suivait un repas solennel⁷. Le septième jour, ou plus souvent le dixième, on nommait l'enfant⁸. A cette occasion encore,

¹ Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 306.

² Ælien, *Var. Histor.*, VI, c. 4 ; voy. aussi Hérodote, VI, c. 65, où le mot ἀρμυσάμενος s'applique aux fiançailles.

³ Pausanias, III, c. 13, § 9.

⁴ Rossbach (*Römische Ehe*, p. 215) présente les choses différemment, mais sans vraisemblance, à mon avis. La coutume spartiate peut être un reste d'un usage plus général dans les temps reculés, auquel paraissent avoir trait différentes légendes racontant des enlèvements. Voy. Welcker, *Kret. Colon.*, p. 69.

⁵ Euripide, *Electre*, v. 625.

⁶ Hesychius, s. v. στέφανον ἐκφέρειν.

⁷ Ephippus, cité par Athénée, II, c. 70, p. 65, et IX, c. 10, p. 370.

⁸ Harpocraton, s. v. ἑβδομομενομένου. Voy. aussi Schœmann, dans son Commentaire sur Isée, p. 245. D'après Aristote (*Hist. animal.*, VII, c. 12), les enfants n'étaient nommés que le septième jour, à cause de la mortalité qui jusque-là sévit sur eux.

des sacrifices étaient accomplis en l'honneur des dieux révéérés comme les protecteurs de la jeunesse¹ : Apollon, Artémis, les Nymphes et les divinités fluviales. Un banquet était de nouveau servi aux parents et aux amis de la maison ; l'enfant leur était présenté, et, de leur côté, ils apportaient des présents de toute espèce² ; les esclaves n'étaient pas dispensés de ce tribut³. Enfin, le quatorzième jour, lorsque les lochies ont cessé, on fêtait la purification définitive de l'accouchée, et les sacrifices recommençaient. Au premier anniversaire de la naissance, les parents et les familiers Effraient de nouveaux présents⁴ ; il faut bien admettre que, dans les familles dévotes, cette fête prenait aussi un caractère religieux. L'usage ne paraît pas avoir existé anciennement de célébrer les anniversaires ; ce n'est qu'après Alexandre, et surtout durant la période romaine qu'on trouve des exemples fréquents de ces commémorations (γενέθλια). Ce n'étaient pas seulement les parents ou les amis qui se réunissaient à cette intention : les sujets fêtaient l'anniversaire du prince, les écoliers ou les disciples, celui de leur maître⁵. — Nous savons déjà comment l'enfant était introduit dans la phratrie du père, le troisième jour des Apaturies, et que cette formalité donnait lieu à de nouveaux sacrifices. Chez les Athéniens, les parents pieux avaient à cœur de faire initier leurs enfants aux Mystères le plus tôt possible ; c'était une espèce de confirmation, à l'occasion de laquelle des présents étaient encore offerts au catéchumène, sans qu'il soit cependant question de cérémonies religieuses⁶. Plus tard, entre la cinquième et la dixième année, les filles étaient consacrées à l'Artémis de Brauron ; cette cérémonie était appelée ἄρκτεία, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Le passage des garçons dans la classe des Éphèbes était marqué aussi par des fêtes. Des libations étaient faites en l'honneur d'Héraclès, par les nouveaux éphèbes, qui régalaient de vin leurs amis. De plus, on coupait les cheveux de ces adolescents, qui les avaient portés longs jusque-là, on les offrait à Apollon et on plaçait devant la porte de la maison une branche de laurier, l'arbre cher à ce dieu, après avoir pris soin de l'entourer de bandelettes (κορυθάλη)⁷. Ceux des Athéniens qui tenaient à se singulariser emmenaient leurs fils jusqu'à Delphes, pour y déposer leur chevelure dans le temple⁸, mais, en général, on se contentait d'accomplir cette cérémonie dans la ville, où Apollon avait aussi un temple, sous l'invocation de Patroos. Il est à supposer que des coutumes analogues existaient dans d'autres États.

Il n'est ni nécessaire ni possible de signaler tous les accidents de la vie qui pouvaient devenir l'occasion d'actes religieux, accomplis soit à l'intérieur des maisons, soit dans les sanctuaires publics. Les gens pieux qui se préparaient à un long voyage ne se mettaient guère en route sans faire des sacrifices, tant pour obtenir des signes favorables que pour se mettre sous la garde des dieux,

¹ Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 227.

² En raison de la présentation, ces présents étaient appelés ὀπήρια ; voy. Pétersen, *ueber die Geburtstagsfeier (Jährl. f. class. Philol.*, 1857, suppl. II, p. 295), et O. Schneider, dans ses Notes sur Callimaque, (*Hymn. in Dianam*, v. 74).

³ Térence, *Phormion*, a. I, sc. 1, v. 13. Hesychius, dit (s. v. Ἀμφιδρόμια) que l'enfant était nommé dans la fête des Amphidromies, et il est certain que la double cérémonie s'accomplissait souvent en même temps ; mais je n'oserais affirmer, comme le fait Pétersen (*ibid.*, p. 290), qu'il en fût toujours ainsi. Les Grecs n'avaient pas coutume de s'astreindre, pour des choses de ce genre, à des règles bien uniformes ; voy, d'ailleurs Reuner, *Hestia*, p. 53 et suiv.

⁴ Térence, *Phormion*, a. I, sc. 1, v. 14.

⁵ Voy. Hermann, *Privatalteth.*, § 32, 25.

⁶ Térence, *ibid.*, v. 15.

⁷ *Etymol. Magn.*, p. 531, 23.

⁸ Théophraste, *Caractères*, c. 21, περί μικροφιλοτιμίας. Plutarque (*Thésée*, c. 5) signale l'usage de consacrer les chevelures comme une pratique des anciens temps, qui n'existait plus.

et ceux qui revenaient sains et saufs, ne manquaient pas de témoigner leur gratitude par des sacrifices et des offrandes¹. Il en était de même, lorsqu'on avait échappé à quelque danger, qu'on relevait de maladie², à l'arrivée d'une bonne nouvelle et à propos d'événements rares et heureux³, comme, par exemple, une victoire remportée dans les grandes fêtes de la Grèce⁴, et généralement toutes les faveurs dont on se croyait redevable à la divinité. Le cultivateur, qui se sentait à la merci des dieux protecteurs ou destructeurs des moissons, se croyait plus que tout autre tenu à s'assurer leur bon vouloir par des invocations et des présents. Nous possédons un fragment de calendrier où sont énumérées les fêtes rurales de l'Attique et qui marque les jours où doivent être offerts les sacrifices, les dieux en l'honneur desquels ils doivent être accomplis et les victimes à sacrifier. La plus précieuse de toutes celles qui figurent dans ce tableau est un cochon de lait, qui devait être offert à Déméter et à Cora, le 17 de Boédromion. D'autres divinités avaient droit à des coqs et à des poulets, mais le plus souvent tout se bornait à des gâteaux et à des libations⁵. Nous ne pouvons pousser plus loin ces recherches minutieuses, et il ne nous reste plus qu'à étudier les usages religieux, relatifs aux funérailles et à la mémoire des morts.

¹ Ces offrandes s'appelaient *ἐμιδήμια*. Voy. Himérius, p. 308, éd. Wernsdorf.

² C'est ce que l'on nommait *σώστρα σωτήρια*. Voy. Hérodote, I, c. 118, avec les remarques de Bæhr ; Achille Tatius, I, c. 1 ; Xénophon, *Anabase*, III, c. 2, § 9.

³ *Εὐχαστήρια*. Voy. *Corpus Inscr. græc.*, n° 2429 ; *εὐαγγέλια*, d'après Pollux, V, 128.

⁴ *Ἐπινίκια*. Voy. Platon, *Sympos.*, p. 173 A et 174 A.

⁵ *Corpus Inscr. græc.*, n° 523. Cette inscription date du temps des empereurs ; mais elle ne peut, non plus que le calendrier des fêtes commenté par Bœtticher, dans le *Philologus* (t. XXII), servir à prouver que les sacrifices qu'elle mentionne rentrent dans le culte public.

CHAPITRE VINGT ET UNIÈME. — FUNÉRAILLES ET CULTE DES MORTS.

Le soin de donner la sépulture aux morts était considéré comme l'un des devoirs les plus sacrés. En le négligeant, on outrageait non seulement ceux que l'on avait perdus, mais les dieux eux-mêmes, et les dieux de l'Olympe aussi bien que ceux des régions souterraines. Le cadavre privé de sépulture souillait toute la contrée environnante et blessait la vue des dieux¹. Les âmes des morts ne trouvaient pas asile dans les enfers, tant que les derniers devoirs ne leur avaient pas été rendus, et les dieux infernaux s'irritaient de ne pas recevoir ce à quoi ils avaient droit (τὰ αὐτῶν οὐ κομίζεσθαι²). Quiconque trouvait un cadavre sans sépulture se sentait obligé, s'il ne pouvait faire plus, à le recouvrir au moins de quelques poignées de terre. Le fait de ne pas rendre aux soldats morts dans les combats les honneurs qui leur étaient dus, était considéré comme un crime dont avaient à répondre les généraux. On ne pouvait refuser aux ennemis vaincus l'armistice qu'ils demandaient pour accomplir ce pieux devoir, et s'ils étaient hors d'état de le remplir, la charge en retombait sur les vainqueurs³. Les lois athéniennes déclaraient les enfants qui avaient été poussés à la débauche par leurs parents, ou qui n'en avaient pas reçu l'éducation et l'instruction nécessaires pour gagner honorablement leur vie, quittes de toute obligation envers eux ; étaient seuls exceptés les honneurs de la sépulture⁴.

En Attique, comme dans toutes les contrées de la Grèce, la marche à suivre pour les cérémonies funèbres était en général la suivante : d'abord, un vase de terre rempli d'eau était placé devant la porte du défunt, afin que ceux qui entraient dans la maison pussent se purifier en sortant⁵ ; on fermait les yeux et la bouche des morts ; les corps étaient lavés et frottés avec des essences odorantes, office qui n'était pas rempli, comme chez nous, par des mains mercenaires, mais par des femmes prises dans la plus étroite parenté⁶. L'usage de mettre une obole dans la bouche du mort, pour payer sa place, était étranger à l'antiquité reculée, qui ne connaissait pas même Charon. D'après Pausanias, la plus ancienne trace de cette coutume se trouvait dans le poème de la *Minyade*, l'une des dernières productions du cycle épique, due à un auteur inconnu⁷. Æschyle parle de la barque des morts, et il est question dans Aristophane de Charon et du péage qu'il perçoit. Les trouvailles faites dans des tombeaux, en différentes parties de la Grèce, établissent aussi l'existence de cette coutume⁸. Le corps, lavé et frotté,

¹ Sophocle, *Antigone*, v. 1068 ; Euripide, *les Phéniciennes*, v. 1331 ; Lysias, *Epitaph.*, 7. On pourrait citer beaucoup d'autres témoignages.

² Ælien, *Var. Hist.*, V, c. 14 ; voy. aussi le Schol. de Sophocle, *Antigone*, v. 255.

³ Æschine, c. *Timarque*, p. 40 ; Plutarque, *Solon*, c. 22.

⁴ Voy. Becker, *Chariklès*, t. I, p. 288.

⁵ Isée, *Or.* VI, c. 41, et VIII, 22.

⁶ Pausanias, X, c. 28, § 2.

⁷ Æschyle, *les Sept contre Thèbes*, v. 841 ; Aristophane, *les Grenouilles*, v. 140 ; voy. aussi Euripide, *Alceste*, v. 262 et 371, et *Hercule furieux*, v. 431.

⁸ Voy. Becker, *Chariklès*, t. III, p. 87, et Naeke, *Hecale*, p. 208. Cet usage n'a cependant pas été observé d'une manière constante, car on n'a pas trouvé l'obole dans plusieurs tombeaux fermés et qui n'avaient jamais été ouverts. Urlichs, dans sa dissertation *die Græber der Griechen*, insérée au *N. Schweiz. Museum*, 1861, p. 155, remarque avec raison que cette croyance n'a point un caractère dogmatique ; il en était ainsi d'ailleurs pour un grand nombre de coutumes religieuses et de légendes populaires.

était enveloppé d'étoffes blanches¹, orné de couronnes et de bandelettes et couché sur un lit, semblable en tout aux lits ordinaires, que l'on plaçait dans le vestibule de la maison, en ayant soin de tourner les pieds vers la porte. On posait auprès du lit funéraire, des vases de terre, *λήκυθοι*, remplis des liquides qui devaient être répandus en l'honneur du mort. Régulièrement, l'exposition avait lieu le jour qui suivait le décès, et on procédait le lendemain à la levée du corps, *ἐκφορά*. Le cadavre, toujours couché sur le lit, était conduit à sa destination par les amis et les parents, qui avaient soin de devancer le lever du soleil, de peur que la vue des funérailles ne fût pour cet astre une cause de souillure². Il était porté quelquefois par des membres de la famille ou par des amis, le plus souvent par des affranchis ou des mercenaires. On cite comme un honneur exceptionnel rendu aux restes des personnages considérables, que cet office était rempli par des jeunes gens de la bourgeoisie³. Des femmes se joignaient au cortège ; cependant la loi athénienne exigeait qu'elles fussent parentes du défunt au degré successible, *ἀγχιστεία*, c'est-à-dire issues de germains, *ἀνεψιαδοί*⁴. On louait aussi des mercenaires des deux sexes, pour faire entendre des chants funèbres et des lamentations avec accompagnement d'instruments, bien que Solon eût interdit les manifestations passionnées de la douleur, comme par exemple de se déchirer le visage, de se frapper la poitrine ou de pousser des cris déchirants⁵. Le convoi se rendait ainsi au lieu où le mort devait être enseveli ou brûlé, car, dans les temps historiques, ces deux coutumes existaient concurremment. Plus tôt, les poèmes homériques témoignent que la combustion seule était mise en pratique. Il est probable que l'enterrement fut une importation de l'Asie⁶. Ce mode de sépulture fut adopté surtout par les pauvres, comme moins dispendieux ; mais des scrupules religieux contribuèrent aussi à le faire prévaloir. On croyait mieux honorer les défunts en les confiant entiers à la terre qu'en les réduisant en cendres. Jamais on ne brûlait les corps des enfants à qui les dents n'avaient pas encore poussé⁷. Pour l'ensevelissement, le cadavre était enfermé dans une bière, quelquefois en bois, et dans ce cas on n'employait que le bois de cyprès, mais le plus souvent en argile. Des tombeaux de la basse Italie ont révélé l'existence de cadavres enfermés, non dans des cercueils, mais dans des compartiments de pierre construits à cet effet⁸. Pour l'incinération, on dressait un bûcher qui, lorsqu'il était destiné à des personnages riches, pouvait avoir de grandes dimensions et coûter fort cher⁹. Les plus

¹ D'après une inscription de Céos, commentée par Bergk, dans le *N. Rhein. Museum*, t. XV, p. 467 et suiv., un de ces tissus devait être étendu sur le lit, un autre servir de linceul au cadavre, un troisième devait être jeté par dessus (*περιβλημα*). Il n'était pas permis d'en employer davantage.

² Démosthène, c. *Macartatos*, p. 1071, § 62 ; voy. aussi Platon, *Leges*, XII, p. 960 A. En cas de mort violente, on portait une lance devant le convoi ; voy. Démosthène, c. *Evergos et Mnésibule*, p. 1160, 13 ; Pollux, VIII, 65 ; Harpocrate, s. v. *ἐπενεγκεῖν ὄρου*. D'après l'*Etymol. Magn.*, p. 354, 33 et le *Lexicon Seguer.*, p. 237, 30, la lance était enfouie dans la fosse.

³ Voy. Becker, *Chariklès*, t. III, p. 95.

⁴ Par conséquent jusqu'au cinquième degré, d'après l'explication que Schœmann, dans son Commentaire sur Isée, p. 456, a donnée de ce terme, qui n'a pas toujours un sens bien déterminé.

⁵ Plutarque, *Solon*, c. 21.

⁶ Voy. Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. IV, p. 257. Cependant, les Athéniens l'attribuaient à Cécrops ; voy. Cicéron, *de Legibus*, II, c. 25, et Becker, *Chariklès*, t. III, p. 100. Suivant quelques linguistes, tels que Pott et Grimm, le verbe *θάπτειν* signifierait proprement brûler ; d'autres, en particulier H. Weber, lui attribuent le sens de *déposer, mettre auprès*.

⁷ On lit, dans Pline, *Hist. natur.*, VII, c. 16, p. 420, éd. Grosfurd : *Mos gentium non est*.

⁸ Voy. Becker, *Chariklès*, t. III, p. 102 et 103.

⁹ Voy. Welcker, dans le *Rhein. Museum N. F.*, VI, p. 399.

proches parents y mettaient le feu¹. On jetait dans le brasier des cheveux coupés sur la tête du mort, des vêtements, divers ustensiles à son usage et les objets auxquels il avait été attaché durant sa vie. Au temps d'Homère, on égorgeait et on brûlait des animaux. Aux funérailles de Patrocle, les immolations s'étendent même à des prisonniers troyens. Après que le bûcher était consumé et éteint, on recueillait les ossements², on les renfermait dans une urne et on les transportait dans le monument disposé à cet effet, monument assez spacieux pour contenir un grand nombre d'urnes et servir de lieu de repos à toute une famille et même à toute une gens. Lorsque les cadavres étaient non pas incinérés, mais inhumés, les cercueils de tous les membres d'une famille ou d'une gens étaient aussi placés à côté les uns des autres, dans un monument commun. Avec les urnes ou les cercueils, on enfermait les vases appelés *λήκυθοι*, dont on s'était servi à la levée des cadavres, ainsi que d'autres objets ayant appartenu aux défunts : le guerrier conservait ses armes, les femmes leur miroir, les vainqueurs dans les jeux leurs prix, les enfants leurs jouets³. Ces dispositions achevées, on adressait au mort un dernier adieu et l'on faisait entendre des lamentations, après quoi les parents retournaient dans la maison mortuaire et célébraient le banquet des funérailles, *περιδειπνον*, auquel prenaient part aussi les femmes qui avaient suivi le convoi⁴. Les convenances voulaient que l'on s'entretint une fois encore de celui que l'on pleurait, et que l'on rappelât ses mérites, en laissant dans l'ombre ses défauts ; c'était une impiété de mal parler des morts⁵. Le dernier acte des funérailles était la purification de la maison mortuaire.

Tel était en général le programme des cérémonies accomplies à l'occasion des morts isolées ; mais nous ne pouvons passer sous silence la noble coutume des Athéniens⁶ d'honorer les guerriers tombés en combattant pour la patrie, par les magnifiques funérailles dont Thucydide nous a conservé la description. Trois jours avant la cérémonie, qui avait lieu dans l'hiver, les ossements des victimes de la guerre, brûlés au lieu même où elles avaient succombé, étaient exposés sous une tente. Chacun y ajoutait ce qu'il voulait donner à ses proches, en signe de tendresse. Le jour de l'inhumation, les restes étaient tous enfermés dans des cercueils de cyprès, un pour chaque tribu, et conduits sur un char au lieu de sépulture. Un lit vide rappelait le souvenir de ceux dont les restes n'avaient pu être retrouvés et que l'on voulait associer du moins symboliquement à l'hommage des funérailles publiques. Le cortège se mettait ensuite en marche. Tout le monde pouvait s'y joindre, citoyen ou non citoyen, et même les femmes unies aux morts par les liens du sang. L'emplacement consacré à la sépulture était situé dans le plus beau des faubourgs d'Athènes, dans le Céramique extérieur. Lorsque la terre avait recouvert les ossements, un orateur choisi par la cité et qui devait toujours être un homme considérable, montait sur l'estrade disposée à cet effet, et prononçait le discours funèbre. Aussitôt qu'il avait fini de

¹ Il y avait, en Crète, une confrérie appelée les *κατακαῦται* et chargée de veiller à la combustion des morts ; voy. Plutarque, *Quæst. græcæ*, n° 21.

² *ὄστολογεῖν*. Cette opération était accomplie aussi par les proches ; on jugeait sévèrement ceux qui l'abandonnaient à des étrangers ; voy. Isée, *Or.*, IV, c. 19.

³ Stackelberg, *die Græber der Griechen*, t. I, p. 14, 15 et 43.

⁴ Démosthène, *c. Macartatos*, § 62.

⁵ Plutarque, *Solon*, c. 21 ; voyez aussi, sur le droit accordé aux proches parents de défendre la mémoire du mort par la *δίκη κακηγορίας*, Schoemann, *der attische Prozess*, p. 481.

⁶ Pour les honneurs funèbres rendus individuellement, aux frais de l'État, à des hommes éminents, voy. Meier, *Narr. de Lycurgo*, p. LX. Pour l'histoire des sépultures publiques pratiquées dans le Céramique, voy. Curtius, *Histoire grecque*, t. II, p. 626 de la trad. franc., et *Geschichte des Wegebauers*, p. 266, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1854.

parler, la foule s'éloignait, non sans payer aux morts un dernier tribut de gémissements. Enfin, la cérémonie se terminait par un banquet dont l'État faisait les frais, mais dont l'ordonnance était confiée aux pères et aux frères des victimes¹. L'institution des funérailles publiques était en vigueur depuis Solon ; cependant l'usage du discours funèbre ne date que des guerres médiques ; peut-être fut-il introduit par Thémistocle². Les Athéniens acquittèrent fidèlement cette dette de reconnaissance pendant plusieurs siècles. La coutume pieuse prit même plus d'extension, en ce sens que tous les ans, même en temps de paix, un service dont on confiait le soin au troisième archonte ou Polémarque³ rappelait le souvenir des morts précédemment ensevelis. Au temps de Cicéron, lorsque Athènes était devenue en quelque sorte une ville d'université, où les philosophes donnaient le ton, l'usage s'était établi de réciter l'oraison funèbre contenue dans le *Ménéxène* de Platon⁴.

Tel était aussi le caractère d'une autre fête funèbre que, par décision de tout le peuple hellénique, les Platéens étaient chargés de célébrer chaque année, dans le mois Alalkoméno, correspondant au mois attique Maimaktérion, en souvenir des soldats morts à la bataille de Platée. Au lever du soleil, le cortège se mettait en mouvement, précédé par des trompettes qui jouaient une marche guerrière. Derrière venaient plusieurs chariots remplis de branches de myrte et de couronnes que suivait un taureau noir, réservé pour le sacrifice. Des amphores contenant du vin, du lait, de l'huile et des essences étaient portées par des adolescents de condition libre, car les esclaves ne pouvaient prendre part à une fête qui rappelait le triomphe de la liberté. Enfin venait l'archonte de Platée, qui en tout autre temps ne pouvait toucher à des armes ni porter d'autres habits que des habits blancs, mais qui, paré pour la circonstance d'un vêtement de pourpre, tenait une épée d'une main et de l'autre un vase. La procession traversait ainsi la ville et se rendait à la place voisine des murs, où étaient les tombeaux des guerriers tombés en combattant. L'archonte puisait de l'eau à une source, en lavait les pierres tumulaires et les frottait d'essences. Il immolait le taureau de façon à ce que le sang s'écoulât dans les fosses, adressait des prières à Zeus et à Hermès Chthonios, invitait au festin et aux effusions funéraires les âmes des braves qui avaient sacrifié leur vie, remplissait une coupe de vin et le répandait, en disant à haute voix : **En l'honneur de ceux qui sont morts pour la liberté de la Grèce**. Cette cérémonie avait conservé encore son caractère traditionnel au temps de Plutarque⁵.

Mais les morts ensevelis dans la forme ordinaire avaient droit aussi à des honneurs, aussitôt après l'inhumation, et plus tard, au retour des anniversaires, sous peine pour leurs proches d'être taxés d'irréligion⁶. Le troisième jour, puis le neuvième et enfin le trentième, des effusions et des sacrifices étaient accomplis sur la fosse. Les effusions appelées *χοαί*, qu'il ne faut pas confondre avec les

¹ Ces détails ne sont plus empruntés à Thucydide (II, c. 34), mais à Démosthène, *p. Ctésiphon*, p. 321, § 288.

² Voy. les Commentateurs de Thucydide et les Notes de Sintenis sur Plutarque, *Périclès*, p. 198.

³ Pollux, VIII, 91 ; Philostrate, *Vitæ Sophist*, c. 30, p. 624. Une inscription, publiée dans le *Philistor*, t. II, p. 187, prouve qu'il y avait place dans cette solennité pour des concours, au moins pour une lampadodromie ; voy. aussi Sauppe, dans les *Götting. Nachrichten*, 1864, p. 215, où il est démontré que la fête revenait en hiver, au mois de Maimaktérion.

⁴ Cicéron, *Orator*, c. 44. Le témoignage de Cicéron, bien qu'unique, ne saurait être révoqué en doute.

⁵ Plutarque, *Aristide*, c. 21.

⁶ *Τά νομιζόμεν* ou *τά νόμιμα*. Cette expression comprend à la fois les cérémonies des funérailles et les fêtes funèbres qui suivaient ; voy. Schœmann, dans son Commentaire sur Isée, p. 183 et 217.

σπονδαί, étaient faites avec du mélicraton mélange de miel et de lait ou de miel délayé dans de l'eau avec addition de vin et d'huile¹. Si des animaux devaient être immolés, on les égorgait sur la tombe, d'où leur sang s'écoulait dans un trou, et on dépeçait les cadavres dont tous les morceaux étaient brûlés, après quoi les cendres étaient enfouies sur place. Les lois de Solon défendaient d'immoler des bœufs² ; cet usage existait donc avant lui, et se conserva plus tard hors de l'Attique ; en général pourtant on se contentait de moutons. Souvent même, à la place d'animaux en chair et en os, on offrait des imitations en pâtisserie. Toutes sortes de mets étaient en outre déposés dans le tombeau, à la portée du mort ; sans doute, ils devaient être préparés d'une manière spéciale, car on se servait d'un cuisinier habitué à cette besogne³. Ainsi était rempli le neuvième jour. Le trentième paraît avoir été le moment fixé pour quitter les habits de deuil, qui devaient être noirs ou de couleur foncée, et pour se dépouiller de tous les signes extérieurs de la douleur. Les usages étaient d'ailleurs loin d'être partout uniformes ; nous parlons ici d'Athènes. Dans l'île de Céos, les hommes portaient le deuil de leurs enfants toute une année ; les mères au contraire, ne portaient pas le deuil du tout, et ne coupaient pas leur chevelure⁴. Chez les Argiens, on offrait, le trentième jour, un sacrifice à Hermès, comme au dieu chargé de conduire les âmes dans les régions souterraines, ψυχοπομπός⁵ ; peut-être cette cérémonie mettait-elle fin au deuil. A Sparte, le deuil se terminait le douzième jour, par un sacrifice à Déméter⁶. Dans la ville ionienne de Gambreion, sur les côtes de l'Asie-Mineure, les femmes témoignaient leur douleur par des vêtements sombres mais propres⁷. Les hommes pouvaient choisir entre les habits de couleur foncée et les blancs. Les sacrifices funéraires devaient être accomplis dans, l'intervalle de trois mois. Le quatrième mois, les hommes cessaient de porter des signes extérieurs d'affliction ; un mois de plus était accordé aux femmes. Chez les Locriens Epizéphiriens, les femmes ne prenaient pas le deuil ; tout se bornait pour elles à un repas funèbre⁸.

Les tombeaux étaient le plus souvent placés hors des villes. Devant les portes des grandes cités, il existait plusieurs nécropoles ; en outre, beaucoup de gens riches avaient leurs tombeaux dans des propriétés privées, le plus souvent sur le bord des routes. Il n'était pas rare de voir des monuments de marbre, en forme de temples, que rehaussaient encore la sculpture et la peinture et qui devaient coûter des sommes considérables⁹. Les alentours étaient plantés d'arbres, en général de cyprès ; des fleurs, surtout des mauves et des asphodèles, leur

¹ Voy. Nitzsch, *zur Odyssee*, 3e part., p. 162.

² Plutarque, *Solon*, c. 21. L'inscription de Céos, citée plus haut, contient la même défense. Il semble, d'après le *Minos* de Platon (p. 315 E), que des sacrifices funéraires devaient être aussi accomplis, au temps jadis, avant la levée des corps ; on y lit en effet : *ἱερεῖς προσφάττοντες πρὸ τῆς ἐκφοράς τοῦ νεκροῦ* ; mais les derniers mots sont probablement une interpolation d'un copiste qui, dans le verbe *προσφάττοντες*, a cru reconnaître et a voulu expliquer la préposition *πρὸ*. Or, *προσφάττοντες* équivaut à *προσφάττοντες* le second *φ* étant souvent supprimé dans les mots commençant par cette lettre et composés avec *πρὸς*.

³ Voy. Becker, *Chariklès*, t. III, p. 115.

⁴ D'après les *Politica* d'Héraclide de Pont, c. 9.

⁵ Plutarque, *Quæst. græcæ*, n° 24.

⁶ Plutarque, *Lycurgue*, c. 27.

⁷ *Corpus Inscript. græc.*, n° 3562.

⁸ Héraclide de Pont, *ibid.*, c. 30, p. 24, éd. Schneidewin.

⁹ Démosthène (c. *Stéphanos*, I, p. 1125, § 79) évalue à deux talents, c'est-à-dire au moins à 11.000 francs, les frais d'un monument érigé à une femme.

donnaient l'aspect de jardins¹. Des monuments plus simples avaient la forme de piliers, de colonnes et de tables ; ils étaient aussi décorés de sculptures et portaient des inscriptions. Sur les tombeaux des célibataires, les Athéniens avaient coutume de représenter un jeune garçon ou une jeune fille tenant à la main une cruche d'eau ; quelquefois, la cruche était seule figurée. C'était une allusion à un usage ayant cours dans les noces et signalé plus haut, que les célibataires n'avaient pas eu l'occasion d'observer². Afin de conserver la mémoire de ceux qui étaient morts et avaient été ensevelis à l'étranger, ou dont les cadavres avaient été engloutis dans un naufrage, leurs parents leur élevaient des cénotaphes dans leur patrie. Toutes les fois que cela était possible, à défaut des corps, on ramenait au moins les cendres et on les enfouissait dans les caveaux de la famille³. Les tombeaux ne faisaient pas toujours face au midi, comme on l'a prétendu ; l'orientation dépendait beaucoup de la disposition des lieux. Un seul détail était réglé à l'avance, c'est que les pieds fussent toujours tournés vers la route⁴. On ne refusait un tombeau dans leur patrie qu'aux grands coupables ; s'ils avaient été ensevelis avant d'être convaincus de leurs crimes, on les déterrait et on rejetait leurs restes au delà des frontières⁵. Les suppliciés étaient quelquefois précipités dans un gouffre, le Barathon ou l'Orygma, chez les Athéniens, le Kéadas, à Sparte⁶.

C'est seulement par exception que les tombeaux étaient enfermés dans les villes et confondus parmi les habitations des vivants. Il en était ainsi cependant, à Sparte et dans quelques autres villes doriennes, à Mégare, par exemple, et à Tarente⁷. D'après le *Minos* de Platon, les Athéniens avaient commencé par inhumer leurs morts à l'intérieur même des maisons⁸. Dans d'autres pays, au contraire, le voisinage des tombeaux était considéré comme une cause de souillure, et nous avons déjà rappelé que, à Délos, où il était défendu d'enterrer personne, on dut, à plusieurs reprises, faute d'avoir observé cette défense, faire disparaître tous les tombeaux. En cela, comme en beaucoup de choses, les vues variaient suivant les lieux et se modifièrent avec le temps. Là même où la règle voulait que les tombeaux fussent tenus à distance des maisons et des temples, des exceptions étaient faites en faveur de quelques personnages privilégiés⁹. Les tombeaux des οἰκιστῆς étaient construits généralement à l'intérieur des villes qu'ils avaient fondées, et le plus souvent sur les places publiques. Un monument fut élevé à Pyrrhus, dans Argos, à l'endroit où il avait été frappé mortellement¹⁰. Les restes de Timoléon furent déposés dans un tombeau construit à Syracuse,

¹ Eustathe, *ad Odyss*, XI, v. 538 ; voy, aussi van Goens, *de Cepotaphiis*, Ultraj., 1763, et *Corpus Inscript. græc.*, n° 8429.

² Harpocraton, s. v. λουτροφόρος. Voy. aussi Becker, *Chariklès*, t. III p. 301.

³ Voy. Schœmann, dans ses Notes sur Isée, p. 409. Cf. *Anthologie Palatine*, XIII, 13, v. 7 et 8.

⁴ Voy. Ross, *Archæol. Aussætzte*, 1855, p. 11 et suiv. ; Conze, *Reise auf d. Inseln des Thrak. Meers*, p. 17 ; Perbanoglu, *περί τῶν ἀρχ. ταφῶν τῆς Ἀπτικῆς*, dans le *Philistor.*, t. I, p. 1157, et *Ἐφημ. ἀρχαιολ.*, 21 série, I, p. 88.

⁵ Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, p. 834 ; Lycurgue, c. *Léocrate*, § 113 et suiv. ; Meier, *de bonis Damnat.*, p. 11 ; A. Schœfer, *Demosthenes und Seine Zeit*, t. III, 1, p. 201.

⁶ Sur le Barathon et l'Orygma, voy. Ross, *Theseion*, p. 44 ; sur le Keadas, Curtius, *Peloponnesos*, t. II, p. 252.

⁷ Plutarque, *Lycurgue*, c. 27, et *Institut Lacon.*, c. 18 ; Pausanias, I, c. 43, § 2, Polybe, VIII, c. 30, § 6.

⁸ Platon, *Minos*, p. 315 D.

⁹ Pour des raisons faciles à comprendre, il ne peut être question ici des tombeaux élevés en l'honneur des héros dans des temples de Dieux. Th. Pyl (*die Rundbauten*, p. 67 et suiv.) donne des spécimens de ces monuments.

¹⁰ Pausanias, I, c. 13, 5 8, et II, c. 21, §4.

sur la place du marché¹. Aratus fut enseveli à Sicyone, sur une éminence exposée à tous les regards. Mais ces personnages et ceux qui obtinrent les mêmes honneurs furent traités comme des héros, non comme des morts ordinaires. Leurs tombeaux étaient des sanctuaires ; encore, ne dérogea-t-on aux coutumes qu'après avoir consulté l'oracle ; le fait, du moins, est attesté pour Aratus et pour Pyrrhus. Tous les tombeaux, n'importe où ils étaient placés, et quels que fussent les morts qu'ils renfermaient, étaient des lieux consacrés. Toute dégradation était réputée un attentat. Quelquefois des épitaphes vouaient aux malédictions ceux qui se rendaient coupables de ce méfait, et les menaçaient des dieux souterrains², ou bien ces inscriptions recommandaient aux héritiers du défunt de veiller sur son monument³, à peine d'être déclarés déchus de l'héritage ou d'acquitter une amende. On faisait injure aux morts ou aux monuments, si dans les tombeaux communs à une famille, à une gens ou à une corporation, on introduisait les corps d'étrangers et d'hommes ne jouissant pas des droits civils. On avait l'obligation de visiter, à des époques déterminées, les tombeaux de ses proches, de les orner de couronnes et de bandelettes, et d'accomplir des sacrifices funéraires. Ce devoir était de rigueur, chez les Athéniens, au moins une fois l'an. On avait le choix entre l'anniversaire de la mort et celui de la naissance, mais, on préférait, en général, le dernier, d'où est venu le nom de γενέσια⁴. Outre ces hommages privés, la solennité publique des νεμέσια ou des νεκύσια, revenait le 5 de Boédromion⁵. On pouvait aussi, par acte de dernière volonté, prescrire que des honneurs particuliers seraient rendus à la mémoire de tel ou tel mort. On connaît le testament par lequel Epicure lègue des revenus, pour célébrer l'anniversaire des funérailles de son père, de sa mère et de ses frères, et pour fêter le jour de sa naissance, le 10 du mois de Gamélion⁶. Les légataires devaient en outre veiller à ce que, le 20 de chaque mois, ses disciples se réunissent, afin de lui rendre honneur ainsi qu'à Métrodore, d'où vint que les philosophes de la secte d'Epicure furent désignés sous le nom d'Eikadistes. Le testament d'une riche habitante de Théra, nommée Épictéta, offre encore un exemple intéressant de dispositions analogues⁷. Elle laisse une somme de 3.000 drachmes, dont les intérêts calculés à 7 %, soit 210 drachmes, devront être payés à ses parents, réunis en association (ἀνδρεῖος τῶν συγγενῶν, sous entendu σύλλογος), pour les mettre à même de s'assembler chaque année, au mois Delphinios, dans le temple qu'elle avait consacré aux Muses, de concert avec le mari et les fils qu'elle pleurait, et de choisir parmi eux trois personnes chargées d'accomplir des sacrifices mensuels (ἐπιμηνίους). Les sacrifices prescrits devaient être offerts : le 19, aux Muses ; le 20, à Epictéta elle-même ; le 21, à son époux

¹ Plutarque, *Timoléon*, c. 39, et *Aratus*, c. 53 ; Pausanias, II, c. 8, § 1. A Phigalie, un tombeau commun (πολυάνδριον) avait été élevé sur le marché à la mémoire des cent hommes d'élite qui, dans la seconde année de la XXXe olymp., avaient repris la ville aux Spartiates et l'avaient rendue à ses anciens habitants. Tous les ans, on leur offrait des sacrifices funèbres, comme à des héros. Voy. Pausanias, VIII, c. 39, § 3 et 4, et c. 40, § 1 ; Xénophon (*Hellen.*, VII, c. 3, § 12) cite un autre exemple du même genre.

² *Corpus Inscript. græc.*, n° 516 et 589-591.

³ *Corpus Inscr. gr.*, n° 2824-2835.

⁴ Voy. Schœmann, dans son Commentaire sur Isée, p. 222, et Pétersen, *Geburtstagsfeiern*, p. 301.

⁵ Pétersen, *ibid.*, p. 203, réclame aussi pour cette fête le nom de γενέσια ; d'un autre côté, Maurophrydès (*Philistor.*, t. II, p. 177) ne fait pas dériver ce mot de γένεσις, et le regarde comme une corruption de Φενέσια, dont la racine est Φενω, d'où viennent aussi φόνος et funus.

⁶ Conservé par Diogène Laërte (X, c. 18). L'*Anthologie Palatine* (XI, 44) contient une invitation à la fête de l'εἰκάς, adressée par Philodème, connu pour un disciple d'Epicure, à Pison qui, d'après le témoignage de Cicéron, était aussi l'élève du philosophe grec.

⁷ *Corpus Inscript. græc.*, n° 2448.

Phoenix et à ses fils. Les parents, désignés par leurs noms, sont au nombre de vingt-trois ; ils ne doivent pas seulement assister en personne aux cérémonies, mais être accompagnés de leurs femmes et de leurs enfants¹.

Nous ne sommes pas en mesure de déterminer à quel temps remonte chez les Grecs le culte des morts. Dans les poèmes homériques, des brebis et des bœufs sont immolés sur les bûchers d'Achille et de Patrocle, et brûlés avec leurs cadavres². A l'occasion des funérailles de Patrocle, Achille coupe sa chevelure et la dépose entre les mains de son ami ; il égorge, outre les brebis et les bœufs, deux chiens, quatre chevaux, douze prisonniers troyens et les jette sur le bûcher, en prononçant ces paroles : *Réjouis-toi, Patrocle, même dans la demeure d'Hadès*. Il faut donc bien reconnaître qu'il croit être agréable à Patrocle par les présents qu'il lui envoie, et surtout par l'immolation des captifs qui descendront avec lui dans le royaume sombre ; mais il ne se trouve chez Homère, sauf une allusion de l'Odyssée, aucune trace de sacrifices accomplis en l'honneur des morts après les funérailles et renouvelés à plusieurs reprises. Il semble donc que cette coutume, sans être complètement inconnue au temps qui vit naître les poèmes homériques, n'était pas alors généralement répandue, et que leurs auteurs se firent scrupule de l'attribuer à l'âge héroïque. Ces sortes d'usages se rattachent aux idées dominantes sur l'état des âmes après la mort ; mais malgré l'incertitude et la fluctuation des opinions que rendait inévitables, en pareille matière, l'absence d'une doctrine fondamentale, on ne peut nier que la croyance à une vie dépourvue, dans les enfers, de conscience et de réalité, n'ait dû peu à peu faire place à d'autres vues, et qu'à la confiance populaire dans les récompenses et les châtiments proportionnés aux œuvres, ne se soit jointe la conviction que les morts n'étaient pas indifférents aux honneurs dont ils étaient l'objet, qu'ils accueilleraient avec reconnaissance les souvenirs affectueux et s'irritaient de se voir négligés. On admettait même que ces sentiments divers trouvaient moyen de se faire jour jusque dans le monde des vivants et d'y exercer de l'influence, grâce à l'appui des puissances souterraines, jalouses pour leurs sujets des honneurs qui leur étaient dus. Naturellement, les satisfactions que procuraient aux morts les présents et les sacrifices n'étaient pas susceptibles d'interprétations moins diverses que les sentiments produits chez les dieux par les hommages dont ils étaient l'objet. Pour les esprits éclairés, les sacrifices funèbres n'étaient, sans contredit, que des marques symboliques de l'amour et du respect que les morts étaient heureux d'inspirer, parce que c'est un sentiment naturel et profondément humain de se plaisir à revivre aimé et respecté dans la mémoire des générations, ainsi qu'Euripide le fait dire à Ulysse : *Si peu que je possède, cela me suffira tant que je vivrai, mais puissé-je voir ma tombe honorée, car cette gloire nous survit longtemps*³.

¹ La consécration des morts élevés à la dignité de Héros, dont l'État prenait quelquefois l'initiative, pouvait aussi n'être qu'un hommage privé, rendu à leur mémoire par ceux qu'ils laissaient après eux. Il n'est pas douteux que souvent les images des morts ne fussent installées dans les maisons, et qu'on ne leur rendit une sorte de culte ; cela n'a même rien d'étonnant ; voy. sur ce point L. Stephani, *der ausruhende Heraklès*, p. 77 et suiv.

² *Odyssée*, XXIV, v. 65 ; *Iliade*, XXIII, v. 166. Rien de semblable n'est spécifié chez les Troyens, à l'occasion des funérailles d'Hector.

³ *Hécube*, v. 317.

FIN DE L'OUVRAGE