

FRANÇOIS DE POLIGNAC (PARIS)

ENTRE PRIVÉ, PUBLIC, CIVIQUE :  
À PROPOS DE L'INTÉGRATION DE CULTES  
EXTÉRIEURS DANS L'ATHÈNES CLASSIQUE

Qu'est-ce qu'un « culte civique » ? La notion est d'usage si courant dans l'étude de la religion et des cités grecques qu'elle semble presque aller de soi et ne pas appeler de définition ou de mise au point : à la limite, tout culte revêtant une certaine importance publique pourrait se voir donner ce qualificatif. Même lorsque la question a été posée à propos de l'étude de la gestion financière des sanctuaires, on peut trouver un éventail de réponses très larges. Ainsi, dans son étude du « Trésor des autres dieux » d'Athènes, dieux qu'elle considère tous comme « dieux de l'État athénien » (*gods of the Athenian state*), Tullia Linders avait-elle proposé une conception très ouverte où tout culte qui faisait l'objet d'une décision de la *boulè* ou du *dèmos*, ou bien dont les cérémonies étaient organisées par des magistrats de la cité, ou qui, pour finir, revêtait une certaine importance pour l'ensemble des Athéniens, pouvait être qualifié de civique<sup>1</sup>. Sara Aleshire, dans la foulée de ses travaux sur le culte et les sanctuaires d'Asclépios à Athènes, critiqua cette conception trop vague dans un article publié en 1996 où elle dénonçait les confusions fréquentes entre les concepts de « culte public » et « culte civique » – un culte public pouvant très bien n'être pas administré par la cité<sup>2</sup>. Elle y montrait que la communauté civique pouvait intervenir de manière limitée pour régler un aspect ou un autre d'un culte, ou bien pour fournir un officiant ou une victime sans que cela aboutisse pour autant à une prise en charge civique globale, et cherchait en conséquence à identifier un critère sûr de passage d'un culte à la qualité civique – j'éviterai ici de parler de « statut » public, précisément pour ne pas enfermer la réalité dans une catégorie trop strictement définie. Évidemment influencée par ses propres travaux sur les inventaires de l'Asclépieion urbain d'Athènes qui commencent au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, elle proposait de reconnaître dans l'élaboration d'inventaires contrôlés par les magistrats de la cité à l'occasion de la *paradosis*, la transmission de charge des prêtres, la preuve irréfutable du passage d'un culte au domaine civique<sup>3</sup>. Tout récemment enfin, et toujours à propos d'Asclépios (ainsi que de Bendis), Paulin Ismard a reposé la question dans son livre *La cité des réseaux*,

---

<sup>1</sup> Linders 1975, p. 14.

<sup>2</sup> Aleshire 1994.

<sup>3</sup> Aleshire 1989.

mais dans une autre optique<sup>4</sup> : il ne s'agit pas pour lui de proposer une autre ligne de partage entre des cultes qui seraient civiques et ceux qui, même publics, n'auraient pas cette qualité (les inventaires restant pour lui un bon indicateur du passage d'un culte sous le contrôle de la cité), mais de montrer qu'un même culte – quelle qu'ait été sa qualité – pouvait articuler des « échelles » de pratiques et de solidarités extrêmement variées, des associations à la cité elle-même. Le travail de Paulin Ismard montre bien que c'est précisément dans cette capacité à réunir des groupes, acteurs et instances très divers que résidait l'efficacité du culte dans la société. Dans cette perspective, l'intervention de la communauté civique, quelque forme qu'elle prenne, est une composante parmi d'autres d'un réseau beaucoup plus vaste d'acteurs aux statuts multiples, et n'instaure pas nécessairement une hiérarchie stricte et définitive à laquelle les autres acteurs devraient se soumettre.

Il me paraît intéressant de relever que tant l'analyse de Sara Aleshire que celle de Paulin Ismard sur les réalités à la fois juridiques, sociales et institutionnelles que l'on peut mettre sous la notion de culte civique ont été développées à partir de l'étude du processus d'intégration de divinités venant de l'extérieur, en particulier Asclépios. Il est vrai que l'installation du dieu à Athènes et l'évolution de ses cultes à la fin du v<sup>e</sup> et au iv<sup>e</sup> siècle présentent une très grande variété de situations où l'on trouve à la fois des initiatives privées, des interventions d'associations cultuelles, de grandes célébrations civiques et différentes formes d'intervention de la cité, en plusieurs lieux et en plusieurs temps. Le tableau complexe qui en résulte ne peut se réduire à une opposition simple entre cultes privés et cultes publics du dieu : l'Asclépieion dit urbain, au sud de l'acropole, était d'une importance telle que l'on peut le qualifier de culte public, alors que son statut demeura longtemps celui d'un sanctuaire de fondation et de gestion privées. On ne peut non plus établir facilement une distinction entre un sanctuaire civique qui serait le sanctuaire principal, prépondérant, et d'autres sanctuaires « mineurs » du dieu qui seraient de statut plutôt privé : rien ne prouve, par exemple, que l'Asclépieion fondé au Pirée, selon toute apparence le premier à avoir fait l'objet de l'attention de la cité, ait été beaucoup plus important que le sanctuaire urbain. Bref, dans le cas d'Asclépios, l'insertion d'une nouvelle divinité dans le système cultuel s'avère un excellent révélateur de toute la diversité des situations et des positionnements institutionnels des cultes, mais aussi de leur évolution.

C'est cette richesse même du dossier qui m'a incité à en reprendre quelques aspects – au risque de paraître répéter parfois ce que bien d'autres ont écrit avant moi, mais en essayant de poser quelques questions différemment. Mes objectifs ici sont très limités : en réexaminant la façon dont les statuts des différents sanctuaires et célébrations d'Asclépios ont évolué à la fin du v<sup>e</sup> et pendant le iv<sup>e</sup> siècle, je voudrais voir si la chronologie, la répartition spatiale et les modalités de l'intervention civique dans les différents sanctuaires du dieu peuvent nous donner

---

<sup>4</sup> Ismard 2010, p. 252-274.

des aperçus sur le contexte et les raisons de l'évolution de leur positionnement à la fois institutionnel et religieux. Les données dont nous disposons à ce sujet sont souvent interprétées comme s'il s'agissait d'un processus linéaire, quasiment une fatalité dont le passage progressif des principaux sanctuaires urbains à la qualité civique serait le point d'aboutissement logique et irrémédiable. Peut-on proposer une autre lecture moins téléologique des modes, lieux et moments d'intervention de la cité ? Il ne sera pas inutile, pour esquisser une réponse, de prendre en compte le cas d'un autre dieu guérisseur que l'on oublie un peu trop facilement quand on parle d'Asclépios, à savoir Amphiaraos.

Je rappellerai pour commencer les principales données dont nous disposons<sup>5</sup> :

- « Asclépios » – c'est-à-dire vraisemblablement une statue du dieu – arrive au Pirée, venant d'Épidaure et sans doute accompagné de desservants du culte épidaurien, aux lendemains de la paix de Nicias ou peu après, en 421/420 ou 420/419 ; une logique strictement « linéaire », où le temps et l'espace sont orientés dans le même sens, voudrait que le premier sanctuaire du dieu ait alors été établi près de son lieu de débarquement, à Zéa où il est attesté par la suite. Cependant, il n'est pas prouvé que cette fondation ait eu lieu dès l'arrivée du dieu qui, dans un premier temps, a très bien pu être hébergé dans un autre contexte (domestique ? autre sanctuaire « d'accueil » ?) ; je reviendrai sur ce point important ;

- en 420/419 au plus tard (le *terminus ante quem* est fourni par la stèle de Télémachos, voir ci-dessous), le dieu « monte » du Pirée à Athènes, où il est installé dans l'Eleusinion urbain, sur la pente nord de l'acropole, près de la Voie Sacrée<sup>6</sup>. Le choix du point d'arrivée en ville est en étroite relation avec la date de l'événement : les sources indiquent en effet que cette montée eut lieu pendant la célébration des Mystères d'Éleusis et même, plus précisément, sans doute le troisième jour du cycle, le 17 de Boedromion, au lendemain de la purification des mystes dans la mer au Phalère et de leur remontée vers Athènes<sup>7</sup>. Cette date demeura en effet celle de la fête des Epidauria, qui commémorait la montée du dieu du Pirée à Athènes par une procession et une fête nocturne (*pannychis*) ;

- à peine le dieu arrivé en ville, un particulier nommé Télémachos (autrement inconnu) fonde un sanctuaire d'Asclépios (et d'Hygie) au pied de la falaise sud de l'acropole, non loin du théâtre de Dionysos (c'est l'Asclépieion qualifié d'« urbain »). L'inscription qu'il fit graver quelques années plus tard sur une haute stèle décorée de bas-reliefs raconte comment il envoya chercher le dieu à

<sup>5</sup> J'utilise surtout ici, outre les ouvrages déjà mentionnés : Aleshire 1991 ; Clinton 1994 ; Parker 1996, p. 180-185 ; 2005, part. p. 462 ; Reithmüller 2005.

<sup>6</sup> Reithmüller 2005, p. 11-12 n° 3.

<sup>7</sup> Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane* 4, 17 ; Clinton 1994, p. 18.

l'Eleusinion urbain « conformément à l'oracle » et comment il établit le sanctuaire<sup>8</sup>. Ce monument célèbre, connu sous le nom de « stèle de Télémachos », qualifie celui-ci de « premier à avoir fondé le sanctuaire et l'autel d'Asclépios et d'Hygie ». Il fait aussi allusion à une contestation que le *génos* sacerdotal éleusinien des Kérykes introduisit à propos du « lieu »/du terrain (*chorion*), empêchant ainsi momentanément « certaines choses d'être faites » – vraisemblablement certains travaux d'être effectués (l. 21-23).

- d'autres sanctuaires d'Asclépios apparaissent en Attique dans les deux dernières décennies du v<sup>e</sup> siècle : c'est le cas, à Athènes, d'un petit sanctuaire sur l'ensellement entre l'acropole et la Pnyx, où le culte du dieu accompagné par Hygie a été associé à celui du héros Amynos ; c'est également le cas, à Éleusis, d'un sanctuaire d'Asclépios et d'Hygie connu par un groupe d'inscriptions et de fragments de sculpture trouvés au nord de la ville, près du Céphise<sup>9</sup>. Ces cultes semblent tout particulièrement liés à des associations cultuelles, et je renvoie sur ce point à l'analyse qu'en donne Paulin Ismard<sup>10</sup>.

Un élément déterminant relevé par tous ceux qui ont étudié ce processus d'intégration est l'importance de l'environnement éleusinien du culte d'Asclépios dans les premières étapes de son installation en Attique et dans toute une partie de son histoire : la célébration des Epidauria au cours des Mystères (avec une procession menée par la prêtresse de Déméter), l'accueil du dieu dans ou à côté de l'Eleusinion urbain en sont les premiers indices. Mais il y a aussi le rôle joué dans plusieurs contextes par le *génos* sacerdotal des Kérykes : ce sont eux qui entrent en conflit avec Télémachos en 419, sans qu'il soit possible de déterminer la nature exacte du conflit – contestaient-ils le choix du lieu ? ses aménagements ? y réclamaient-ils des droits ? cherchaient-ils à empêcher l'édification du sanctuaire pour se réserver une sorte d'exclusivité sur le culte du dieu ? Toutes les hypothèses ont été formulées mais paraissent fragiles – nous y reviendrons. C'est également aux Kérykes qu'appartenait très vraisemblablement Euthydémos d'Éleusis, prêtre d'Asclépios au Pirée dans la première moitié du iv<sup>e</sup> siècle, qui semble avoir joué un rôle important en introduisant de nouvelles réglementations et prescriptions rituelles après avoir procédé à une *exégésis* qui lui donnait l'autorité nécessaire<sup>11</sup>. Si tel est bien le cas, on voit les Kérykes jouer dans le culte du Pirée un rôle tout à fait comparable à celui que l'ensemble des *génè* sacerdotaux éleusiniens jouaient dans les Mystères – ce qui pourrait correspondre, après tout, au fait qu'il s'agit de deux

<sup>8</sup> IG II<sup>2</sup>, 4961 + 4960, avec de nombreuses corrections et adjonctions successives : SEG 25, 226 et 32, 266 ; Beschi 1967-68. Voir en dernier lieu l'édition de Clinton 1994, p. 21, et la traduction donnée par Ismard 2010, p. 253.

<sup>9</sup> Reithmüller 2005, p. 12 n° 4 (Amyneion) ; p. 22 n° 9 (Éleusis).

<sup>10</sup> Ismard 2010, p. 257-261.

<sup>11</sup> IG II<sup>2</sup>, 47 (= Sokolowski, LSS 11) et 4962. La formule « exègetai Euthydémos » est en IG II<sup>2</sup>, 47, l. 26. Sur son appartenance aux Kérykes : Aleshire 1991, p. 244-246.

cultes à « révélation » et au fait que le *génos* des « Hérauts », descendants d'Hermès, était particulièrement qualifié pour accueillir un dieu « étranger » aux confins du territoire.

Un deuxième aspect, auquel Kevin Clinton a prêté une attention particulière, est la forte coloration épidaurienne qui reste attachée aux rites et célébrations du dieu au Pirée et entre Le Pirée et Athènes. Le nom même de la fête commémorant la montée du dieu, Epidauria, rappelle l'origine du culte. Mais le nom de certains desservants des Epidauria, comme les *phrouoi* ou les *hieromnamones*, renvoie aussi à des réalités épidauriennes<sup>12</sup>. On peut ajouter à cela que la liste des divinités qui entourent Asclépios dans l'inscription du Pirée où Euthydémos précise quel type de galette on doit offrir en sacrifice préalable, évoque également un contexte beaucoup plus épidaurien qu'attique<sup>13</sup> : y figurent en effet Maléatas (épiclese de l'Apollon honoré dans le très ancien sanctuaire installé sur la collines surplombant le sanctuaire d'Asclépios), Apollon, Hermès, les « Cynégètes » (allusion à la légende épidaurienne de la découverte du dieu enfant par des chiens), alors qu'est absente une divinité presque systématiquement associée au dieu dans les autres sanctuaires attiques : Hygie.

Ces deux caractéristiques ne sont pas sans intérêt pour analyser la chronologie et les modes d'intervention de la cité dans le culte, tels qu'on peut les discerner grâce aux documents émanant de la cité dont nous disposons – mais aussi en tenant compte des questions qui restent ouvertes :

- il est souvent considéré comme acquis que la cité avait été sollicitée et avait donné, peut-être aux Kérykes, l'autorisation d'introduire le culte du dieu et de fonder des sanctuaires pour y installer Asclépios<sup>14</sup>. L'idée sous-jacente est que les Kérykes avaient fondé le sanctuaire de Zéa dès l'arrivée du dieu et avaient eu pour cela besoin de l'aval de la cité. Cette double assertion peut cependant être remise en cause, comme nous allons le voir ; en toute hypothèse, en l'absence de document, rien ne prouve que la cité a été formellement saisie pour donner son accord.

- le premier document connu, dans l'ordre chronologique, est un fragment d'inscription trouvé sur l'agora, qui pourrait provenir des « lois de Nicomachos », cette compilation de décrets et dispositions prescriptives effectuée sans doute vers 410<sup>15</sup>. Selon l'analyse de Kevin Clinton, ce passage fixerait les rétributions de la prêtresse de Déméter et d'autres desservants à l'occasion des Epidauria. Cette fête commémorant la « montée » du dieu du Pirée à la ville serait ainsi la première composante des cultes d'Asclépios à faire l'objet d'une réglementation civique, avant 410, donc vraisemblablement dès son instauration ;

<sup>12</sup> Clinton 1994, p. 19-20.

<sup>13</sup> *IG II<sup>2</sup>*, 4962, face A, l. 1-10.

<sup>14</sup> Clinton 1994, p. 24-25.

<sup>15</sup> Agora Inv. No I 1741. Voir aussi *BSA* 97 (2002), p. 366.

- le second document connu concerne l'Asclépieion du Pirée : il s'agit de la stèle, déjà évoquée plus haut, énonçant d'un côté les dispositions que le peuple prend à propos de la fête du dieu – à l'instigation d'Euthydémus qui a procédé à une *exégésis* en vue de déterminer les dispositions les mieux adaptées au culte d'Asclépios – et portant sur l'autre face un inventaire d'offrandes<sup>16</sup>. L'inscription atteste donc clairement l'entrée du sanctuaire du Pirée dans la sphère civique : toutes les décisions sont prises au nom du *démos* ; il est fait mention des épistates du sanctuaire nommés par le *démos* (l. 6) ; et la réalisation simultanée d'un inventaire, on l'a vu, tendrait à confirmer cette prise en main du culte par la cité. Mais il reste à déterminer quand cette intégration dans le champ d'action civique se produisit. Il y a en effet pour cette inscription une datation haute (début du IV<sup>e</sup> siècle) et une datation basse (vers 370/350), et cela n'est pas sans incidence sur l'interprétation qu'on peut en donner, en particulier pour savoir avec quels autres cas concomitants on peut établir une relation<sup>17</sup>. En outre, il n'est pas dit explicitement qu'il s'agit là de la toute première intervention de la cité dans les affaires du sanctuaire ; néanmoins, l'ampleur de la réforme que le document laisse entrevoir et la conjonction du décret avec la réalisation d'un inventaire conviendraient bien à l'acte originel d'intégration du sanctuaire dans la sphère civique ;

- l'Asclépieion urbain est le dernier concerné par l'intervention de la cité : c'est en effet en 350 que le sanctuaire, fondation privée à l'origine et apparemment restée telle depuis lors, entre clairement dans la sphère d'action du *démos*. Le passage s'effectue de deux façons. D'une part, le *démos* intervient à cette date dans la désignation du prêtre en décidant de conférer la charge à un certain Démô, qui, suite à un oracle, avait fait don de sa maison à Asclépios<sup>18</sup> ; d'autre part, les premiers inventaires de *paradosis* conservés sur des inscriptions des années 340-330 concernent précisément la période qui commence en 350<sup>19</sup>.

À ces faits bien connus il faut ajouter quelques remarques ou questions qui ont moins attiré l'attention :

- ce n'est que dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle qu'apparaissent les premières mentions de sacrifices et de fêtes publiques que l'on peut associer au sanctuaire urbain d'Asclépios. Eschine, dans le *Contre Ctésiphon* (67), indique que le 8 Elaphébolion, soit six mois (à quelques jours près) après la date des Epidauria, était un jour sacré qui voyait coïncider un sacrifice à Asclépios et la cérémonie préliminaire (*proagôn*) des concours des Dionysies. Plus tard, le règlement sur la vente des peaux sacrificielles d'époque lycurguénne distingue bien deux fêtes d'Asclépios, les Asclépieia et les Epidauria, tout en les mettant sur le même plan<sup>20</sup> ;

<sup>16</sup> IG II<sup>2</sup>, 47 (= Sokolowski, LSS 11).

<sup>17</sup> La datation haute est celle des premiers éditeurs, la basse a été donnée par Sokolowski.

<sup>18</sup> IG II<sup>2</sup>, 4969. Edelstein 1998, n° 729.

<sup>19</sup> Aleshire 1989.

<sup>20</sup> IG II<sup>2</sup>, 1496, l. 65-151.

- c'est enfin dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle qu'Asclépios apparaît dans les comptes des trésoriers des autres dieux, à l'occasion de la refonte d'offrandes en métal précieux<sup>21</sup>.

Cette chronologie apparente peut bien évidemment être trompeuse, et il pourrait suffire d'un nouveau document pour la remettre en cause. Elle peut même paraître étrange d'un certain point de vue. Si l'on admet que l'Asclépieion du Pirée a été un sanctuaire civique dès le début du IV<sup>e</sup> siècle, si ce n'est même avant, cela signifie-t-il qu'il était le principal sanctuaire du dieu pour les Athéniens, reléguant le sanctuaire urbain de Télémachos à un rôle secondaire ? C'est la conclusion à laquelle Robert Parker était parvenu dans son histoire de la religion athénienne<sup>22</sup>. Comme Paulin Ismard l'a cependant souligné, il faut se garder de confondre qualité civique et importance publique, un culte pouvant être largement public sans être pour autant nécessairement civique. Il faut donc essayer de discerner d'autres logiques dans l'articulation entre privé, public et civique.

Or, telle qu'elle est, la chronologie esquissée à l'instant me semble ouvrir des aperçus significatifs.

Il faut revenir d'abord sur le problème de l'éventuelle intervention du *démos* pour autoriser l'installation d'un dieu nouveau. Les Kérykes, ou ceux qui ont accueilli Asclépios au Pirée, devaient-ils solliciter cette autorisation ? Et s'ils avaient tout de suite envisagé la création d'un sanctuaire en propre d'Asclépios, devaient-ils solliciter du *démos* l'autorisation d'implanter le sanctuaire sur une portion de terre attique, bref de conférer au nouveau dieu un « droit de propriété » au même titre que les dieux traditionnels ? C'est ce qui est souvent postulé, en raison de l'impiété supposée que représenterait l'introduction d'un nouveau dieu sans l'accord de la cité. Mais plusieurs questions surgissent. En premier lieu, comme Robert Parker l'a déjà noté, nous n'avons aucune trace de ce « principe d'impiété » avant le procès de Socrate, donc dans un contexte très spécifique, et rien ne vient prouver que l'accord préalable du *démos* était vraiment indispensable auparavant pour introduire un nouveau dieu<sup>23</sup>. En outre, l'introduction d'Asclépios semble avoir privilégié des procédures qui n'impliquaient pas nécessairement la création d'un sanctuaire *en son nom propre* dès son arrivée. Il suffit de se référer aux cas où la tradition rapporte que le dieu aurait été abrité d'abord chez des particuliers – on pense ici aux traditions concernant Sophocle et l'hospitalité qu'il aurait accordée au dieu<sup>24</sup> – et, plus encore, aux cas où on voit que le dieu est hébergé, provisoirement ou définitivement, dans les sanctuaires préexistants d'autres divinités (les divinités

<sup>21</sup> *JG* II<sup>2</sup>, 1475 B (après 321/320), l. 6-9 ; 1492 (dernières années du siècle), l. 76, 88.

<sup>22</sup> Parker 1996, p. 183.

<sup>23</sup> Parker 2005.

<sup>24</sup> Ces traditions, indépendamment des incertitudes entourant leur historicité, semblent associées au sanctuaire où Asclépios était honoré avec Amynos ; voir en dernier lieu Ismard 2010, p. 257-258.

éleusiniennes pour l'Éleusinion ; Amynos...), pour voir que le cheminement du dieu était très particulier. Il est donc tout à fait concevable que le dieu ait été accueilli et hébergé au Pirée soit chez un particulier, soit dans le sanctuaire d'une autre divinité. Dans la première hypothèse, un candidat bien placé serait l'influent Callias fils d'Hipponicos, membre des Kérykes, dadouque des Mystères d'Éleusis, proxène des Spartiates, parfois considéré pour toutes ces raisons comme un des principaux acteurs de l'introduction d'Asclépios et dont on sait qu'il avait une maison au Pirée<sup>25</sup>. Et dans l'un ou l'autre cas, à partir du moment où Asclépios n'était plus un dieu vraiment nouveau puisqu'il avait déjà été accueilli par les Athéniens soit en contexte privé, soit dans le sanctuaire d'un dieu athénien, fallait-il solliciter le peuple pour avoir le droit de créer son sanctuaire ? Rien n'est moins sûr. Il faut bien admettre que nous ne savons pas comment s'opérait l'articulation entre l'initiative privée et la régulation civique dans un processus de ce genre.

Il s'avérerait en tout cas que l'affirmation de Télémachos, selon laquelle il était le premier à fonder un sanctuaire propre du dieu, était pleinement justifiée : les Kérykes avant lui n'avaient introduit le dieu, au mieux, qu'en l'associant aux divinités éleusiniennes et ne l'avaient pas établi en son nom propre. Est-ce cela qui suscita l'action hostile des Kérykes contre Télémachos ? L'objet du litige, le « *chorion* », désignerait alors bien le fait que Télémachos avait le premier pris l'initiative de délimiter un *terrain* pour y installer le culte, chose que les Kérykes, même s'ils avaient introduit le culte et les fêtes du dieu, n'avaient pas voulu ou pas pu faire jusque là. Qui plus est, dans cette hypothèse, le fait même que le conflit ait été possible et porté devant les instances judiciaires de la cité tendrait à prouver que Télémachos n'avait pas sollicité l'aval de la cité pour fonder son sanctuaire, puisqu'il ne pouvait se prévaloir d'une décision publique qui l'aurait mis à l'abri de toute contestation. Enfin, on est en droit de penser que ce serait à la suite de la fondation du sanctuaire de Télémachos que les Kérykes auraient à leur tour créé le sanctuaire du Pirée.

Ce qui est particulièrement intéressant dans toute cette affaire, c'est qu'on voit bien le conflit se cristalliser autour de la notion concrète de sanctuaire comme portion d'espace, de terre, et pas du tout sur la question du culte ou de la conformité à des prescriptions rituelles. Cela oblige à traiter séparément la question de l'*introduction du culte* et celle de la *fondation d'un sanctuaire*, deux actes que l'on confond volontiers, et rend ainsi problématique l'hypothèse d'une intervention en amont du *démos* : la cité, me semble-t-il, n'est intervenue que par le biais de ses instances judiciaires pour trancher un conflit qui serait incompréhensible si l'une ou l'autre des parties avait bénéficié, pour faire valoir son bon droit, d'une décision préalable du *démos*.

<sup>25</sup> Callias : Clinton 1974, p. 95-96. Sa maison au Pirée : Xénophon, *Helléniques* 6, 3, 2-6.



En outre, l'idée formulée à l'instant selon laquelle ce serait la fête de l'arrivée d'Asclépios, et non la fondation de sanctuaires en nom propre du dieu, qui aurait constitué le véritable geste introducteur du culte, paraît confirmée par le fait que la première attestation d'un règlement civique, on l'a vu, concerne les Epidauria. La célébration des Epidauria manifestait ouvertement le caractère « étranger » d'Asclépios, tout en soulignant le rôle des divinités éleusiniennes et de leurs desservants dans l'accueil du dieu. Insérées dans le cycle des Mystères, les Epidauria touchaient à l'une des plus grandes célébrations religieuses athéniennes : leur réglementation par la cité paraît donc être un prolongement, une extension tout à fait logique de la surveillance réglementaire que la cité exerçait sur tout ce qui touchait à Éleusis et au culte des Déeses.

Dans un second temps, quelle qu'en soit la date, l'intervention de la cité dans les affaires de l'Asclépieion du Pirée, attestée dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, peut être analysée selon deux perspectives, une diachronique, une synchronique. La perspective diachronique tendrait à placer l'intégration du sanctuaire dans la sphère civique vers le haut, avant les réformes d'Euthydémos, peut-être même dès après sa fondation : la prise en charge du culte par la cité serait alors à considérer comme le signe d'une primauté accordée au sanctuaire et aux fêtes instaurées dans l'orbe des Kérykes. Mais si on considère que l'entrée du sanctuaire dans la sphère d'action civique n'est effective qu'au moment des réformes d'Euthydémos, une analyse synchronique suggère plutôt le rapprochement avec la prise en main contemporaine d'un autre sanctuaire de dieu guérisseur venu de l'extérieur : l'Amphiarion d'Oropos. Les fondations de l'un et de l'autre sont en effet très proches : il est fort vraisemblable que l'Amphiarion a été lui aussi fondé au lendemain de la Paix de Nicias<sup>26</sup>. Bien que cette fondation soit souvent présentée comme l'initiative d'une cité, Athènes généralement, on peut en douter : à ce moment-là, en effet, les Oropiens étaient tributaires (*hypèchooi*) des Athéniens, mais l'Oropie ne faisait pas partie du territoire athénien. La cité athénienne aurait-elle fondé un sanctuaire sur un territoire qui ne lui appartenait pas ? C'est tout à fait improbable<sup>27</sup>. Quelle qu'ait été l'instance fondatrice – qui n'était peut-être même pas une instance publique –, Athènes perdit l'Oropie en 411 et ne la récupéra qu'au IV<sup>e</sup> siècle, sans doute vers 374, avant de la perdre en 366. C'est de ces années 374-366, et plus précisément de 369/368, que Denis Knoepfler a daté le « décret de Pandios », décret athénien qui fixe les procédures et conditions d'adjudication et d'exécution de travaux de réparation dans le sanctuaire<sup>28</sup>. Le texte est caractéristique d'un changement de statut des lieux : c'est désormais la cité athénienne qui régent le sanctuaire et qui y envoie ses magistrats en charge de l'entretien des sanctuaires (l. 23-25). Ce

<sup>26</sup> Sineux 2007, p. 75-79.

<sup>27</sup> Polignac 2011.

<sup>28</sup> Knoepfler 1986 ; Petrakos 1997, n° 290.

changement correspond au changement de statut de l'Oropie, qui devient désormais terre attique pour quelques années.

Or, la popularité d'Asclépios ne doit pas amener à minimiser l'importance du culte d'Amphiaraos auprès des Athéniens. Les deux dieux avaient été introduits simultanément, dans le même contexte, un au sud d'Athènes, venant d'Épidaure, l'autre au nord-est, venant de Béotie ; l'un et l'autre furent le thème d'une comédie d'Aristophane ; et il existe d'autres indices montrant que le parallèle entre les deux était bien présent chez les Athéniens. Il n'est donc pas inintéressant d'étendre ce parallélisme à la situation des deux sanctuaires par lesquels ces dieux étaient arrivés en Attique. Autrement dit, plutôt que de placer l'intervention de la cité dans l'Asclépieion du Pirée en perspective avec l'évolution des seuls cultes d'Asclépios, ne doit-on pas y voir une composante d'un mouvement plus large incluant au moins l'Amphiaraion et peut-être d'autres sanctuaires des pourtours de l'Attique où la cité affirme sa présence – par exemple à Éleuthères<sup>29</sup> ? Il faudrait alors replacer le cas des deux divinités et de leurs sanctuaires liminaux dans un contexte élargi de consolidation et réappropriation territoriales.

Enfin, la dernière étape : le passage de l'Asclépieion urbain à la qualité civique en 350 me semble devoir être mis en rapport avec un changement de dimension de la fête des Asclepieia. Ces deux aspects importants de l'acquisition d'une dimension civique du culte sont généralement considérés de manière séparée. Ils me semblent au contraire étroitement corrélés. Il est vrai qu'on ignore quand furent tenues les premières fêtes d'Asclépios en Elaphébolion ; mais il semble douteux qu'elles aient eu très tôt un rôle et un impact comparables à ceux des Epidauria. La distance de six mois entre les deux célébrations, le fait que les Asclepieia coïncident avec le *proagôn* des Dionysies de la même manière que les Epidauria prennent place dans la période préparatoire des Mystères, tout cela dénonce une construction dérivée, une imitation consciente mais orientée vers un autre espace et un autre temps rituels, ceux du sanctuaire de Dionysos, des Dionysies et de l'Asclépieion voisin. Il n'est pas impossible que le 8 Elaphébolion ait été la date anniversaire de l'arrivée d'Asclépios dans le sanctuaire de Télémachos, quelques mois après son arrivée à l'Eleusinion. Les Asclepieia auraient été dans ce cas une fête commémorative n'impliquant que le sanctuaire urbain. Mais tout cet ensemble semble subir une réorganisation conférant simultanément la qualité civique au sanctuaire urbain et transformant les Asclepieia en grande célébration civique urbaine parallèle aux Epidauria. Bien entendu, il est toujours risqué de s'appuyer sur un silence des sources – en l'occurrence l'absence de mention des Asclepieia avant Eschine. Mais il faut bien admettre que la mise en relation des deux données renforce le sens de chacune d'elles, en donnant l'image de la construction cohérente, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, d'un grand pôle rituel autour du sanctuaire urbain devenu sanctuaire

---

<sup>29</sup> Polignac 2010, p. 486-487.

civique et mis en relation avec le sanctuaire voisin de Dionysos et la célébration des Dionysies.

En conclusion, pour reprendre les termes de la question que j'ai posée, il apparaît que l'évolution des cultes d'Asclépios n'est pas un processus linéaire à sens unique dont le passage à la sphère civique serait le point d'aboutissement nécessaire, indépendamment des circonstances. Il est vrai que tous les sanctuaires importants d'Asclépios finirent par devenir des sanctuaires civiques. Mais les logiques qui président aux différentes étapes de l'intervention civique ne paraissent pas toujours les mêmes ; elles varient selon les lieux et les moments, tout en permettant de distinguer quelques temps forts. Il est particulièrement intéressant de souligner que le dernier sanctuaire à faire l'objet de l'attention de la cité est celui qui se trouvait au plus près des grands cultes athéniens, au pied de l'acropole, à proximité du théâtre de Dionysos : cette proximité ne devint vraiment importante et signifiante que le jour où la cité, dans une œuvre de systématisation des cultes urbains, en fit le support d'une nouvelle grande fête d'Asclépios, portant son nom et prenant place au cœur de la cité, amenée à rivaliser avec les anciennes Epidauria par lesquelles la cité avait d'abord glorifié l'origine étrangère et le mouvement d'arrivée du dieu. De ce fait, il paraît important de ne pas penser la relation entre la cité et les cultes sur un seul modèle, selon une seule norme, et il convient également, nous l'avons vu, de ne pas traiter de la même manière toutes les composantes d'un culte : la cité peut, selon les cas et les circonstances, s'intéresser plus particulièrement, soit à un aspect du culte – une fête, un sacrifice –, soit aux sanctuaires et à leur gestion. C'est pourquoi, au final, il reste souvent difficile de définir ce que pouvait être un culte civique : sans doute l'erreur consiste-t-elle à vouloir introduire des distinctions tranchées là où, pendant longtemps, ce sont plutôt des passages et des nuances qui ont assuré la cohérence du système.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Aleshire 1989: S. B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications and the Inventories*, Amsterdam.
- Aleshire 1991: S. B. Aleshire, *Asclepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic Essay on Athenian Healing Cults*, Amsterdam.
- Aleshire 1994: S. B. Aleshire, *Towards a Definition of 'State Cult' for Ancient Athens*, in Hägg, p. 9-16.
- Beschi 1967-68: L. Beschi, *Il monumento di Telemachos, fondatore dell'Asklepieion ateniese*, *ASAtene* 29/30, p. 381-436.
- Clinton 1974: K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphie.

- Clinton 1994: K. Clinton, *The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athens*, in Hägg 1994, p. 17-34.
- Edelstein 1998: L. Edelstein, *Asclepius : Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore.
- Hägg 1994: R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Stockholm.
- Ismard 2010: P. Ismard, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.*, Paris.
- Knoepfler 1986: D. Knoepfler, *Le décret de Pandios sur l'Amphiaraion*, *Chiron* 16, p. 71-98.
- Linders 1975: T. Linders, *The Treasurers of the Other Gods in Athens and their Functions*, Meisenheim.
- Parker 1996: R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford.
- Parker 2005: R. Parker, *Polytheism and Society in Ancient Athens*, Oxford.
- Petrakos 1997: V. Petrakos, *Oi Epigrafes tou Oropou*, Athènes.
- Polignac 2010: F. de Polignac, *Un paysage religieux entre rite et représentation. Éleuthères dans l'Antiope d'Euripide*, *RHR* 227/4, p. 481-495.
- Polignac 2011: F. de Polignac, *Un système religieux à double visage dans un espace intermédiaire : l'exemple de l'Amphiaraion d'Oropos*, in N. Belayche-J.-D. Dubois (éd.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, p. 93-105.
- Reithmüller 2005: J. W. Reithmüller, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, Heidelberg.
- Sineux 2007: P. Sineux, *Amphiaraos. Devin et guérisseur*, Paris.
- Sokolowski, LSS: P. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962.