



HAL
open science

Agriculture dans le monde grec

Michèle Brunet

► **To cite this version:**

Michèle Brunet. Agriculture dans le monde grec. Antoine Hermary; Bertrand Jaeger. Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA), VI, Stages and Circumstances of Life, Work – Hunting – Travel, The J. Paul Getty Museum, Los Angeles & Fondation pour le LIMC, p. 301-323 et pl. 94-98, 2011, 978-1-60606-073-5. hal-01719046

HAL Id: hal-01719046

<https://hal.science/hal-01719046>

Submitted on 27 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

THESAURUS
CULTUS ET RITUUM
ANTIQUORUM
(ThesCRA)

VI

STAGES AND CIRCUMSTANCES OF LIFE
WORK · HUNTING · TRAVEL



Supported by the Swiss Academy
of Humanities and Social Sciences
www.sagw.ch



Onassis
Foundation

GERDA HENKEL STIFTUNG

© 2011 Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)

At LIMC, Basel:

Antoine Hermary, *Editor in Chief*

Bertrand Jaeger, *Editorial Coordinator*

Getty Publications

1200 Getty Center Drive

Suite 500

Los Angeles, California 90049 – 1682

www.gettypublications.org

Typography by Martino Mardersteig,

printing and binding by Stamperia Valdonega Group, Verona

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Thesaurus cultus et rituum antiquorum.

p. cm.

English, French, German, and Italian.

Includes bibliographical references.

ISBN 0-89236-787-3 (8-volume set--hardcover)

ISBN 978-1-60606-073-5 (volume 6--hardcover)

1. Greece--Religion--Encyclopedias. 2. Rites and ceremonies--Greece--Encyclopedias.

3. Ritual--Greece--Encyclopedias. 4. Rome--Religion--Encyclopedias.

5. Rites and ceremonies--Rome--Encyclopedias. 6. Ritual--Rome--Encyclopedias.

I. Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (Organization)

BL727.T44 2004

292'.003--dc22

2004013084

Table of contents of volume VI / Table des matières du volume VI
 Inhaltsverzeichnis von Band VI / Indice del volume VI

Preface	IX
General Introduction	XI
Plan of <i>ThesCRA</i> / Plan du <i>ThesCRA</i> / Plan des <i>ThesCRA</i> / Piano del <i>ThesCRA</i>	XVII
Authors / Auteurs / Autoren / Autori (volume VI)	XXI
Note to the reader	XXII
Abbreviations / Abréviations / Abkürzungen / Abbreviazioni	XXIII

CONTEXTS AND CIRCUMSTANCES OF CULTIC AND RITUAL ACTIVITIES
 OCCASIONS ET CIRCONSTANCES DES ACTIVITÉS CULTUELLES ET RITUELLES
 GELEGENHEITEN UND ANLÄSSE VON KULTHANDLUNGEN UND RITEN
 OCCASIONI E CIRCOSTANZE DELLE ATTIVITÀ CULTUALI E RITUALI

1. Stages and circumstances of life / Étapes et circonstances particulières de la vie / Altersstufen, besondere Ereignisse und Umstände des Lebens / Tappe e circostanze particolari della vita	
1.a. Birth and infancy / Naissance et petite enfance / Geburt und Kleinkindalter / Nascita e prima infanzia	
Naissance et petite enfance dans le monde grec (Véronique Dasen)	1
Naissance et petite enfance dans le monde étrusque (Jean-Paul Thuillier)	9
Naissance et petite enfance dans le monde romain (Olivier de Cazanove)	11
1.b. Childhood and adolescence / Enfance et adolescence / Kindheit und Jugend / Infanzia e adolescenza	
Kindheit und Jugend in der griechischen Welt (Anneliese Kossatz-Deissmann)	17
Enfance et adolescence dans le monde étrusque (Jean-Paul Thuillier)	62
Enfance et adolescence dans le monde romain (Annie Dubourdicu, Erika Simon)	66
1.c. Marriage / Mariage / Hochzeit / Matrimonio	
Marriage in the Greek World (Amy Smith)	83
Matrimonio nel mondo etrusco (Gilda Bartoloni, Federica Pitzalis)	95
Mariage dans le monde romain (Philippe Moreau, Alexandra Dardenay)	101
1.d. Old Age / Vieillesse / Alter / Vecchiaia	
Old Age in the Greek and Roman World (Tim Parkin)	107
1.e. Death and burial / Mort et inhumation / Tod und Bestattung / Morte e inumazione	
Tod und Bestattung in der griechischen Welt (Henriette Harich-Schwarzbauer, Antoine Hermary, Othmar Jaeggi)	111
Morte e inumazione nel mondo etrusco (Giovannangelo Camporeale, Dominique Briquel, Jacopo Ortalli)	140
Tod und Bestattung in der römischen Welt (Henriette Harich-Schwarzbauer, Thomas Knosala, Othmar Jaeggi, Jacopo Ortalli)	171
1.f. Health, illness, medicine / Santé, maladie, médecine / Gesundheit, Krankheit, Medizin / Salute, malattia, medicina	

Santé, maladie et médecine dans le monde grec (Jacques Jouanna, Vassilis Lambrinouidakis)	217
Salute, malattia e medicina nel mondo etrusco (Paolo Giulierini)	251
Santé, maladie, médecine dans le monde romain (Danielle Gourevitch)	259
1.g. Good fortune and misfortune / Fortune et infortune / Glück und Unglück / Fortuna e sfortuna	
Fortune et infortune dans le monde grec (Emmanuel Voutiras, Charalambos Kritzas)	277
Fortuna e sfortuna nel mondo etrusco (Fernando Gilotta)	285
Fortune et infortune dans le monde romain (Jacqueline Champeaux)	289
2. Work, hunting, travel / Travail, chasse, voyage / Arbeit, Jagd, Reise / Lavoro, caccia, viaggi	
2.a. Agriculture / Agricoltura / Landwirtschaft / Agricoltura	
L'agriculture dans le monde grec (Michèle Brunet)	301
Agricoltura nel mondo etrusco (Stefano Bruni)	324
L'agriculture dans le monde romain (Marie-Karine Lhommé, Valérie Huet)	331
2.b. Artisanry, trade / Artisanat, commerce / Handwerk, Handel / Artigianato, commercio	
Artisanat et commerce dans le monde grec (Philippe Jockey)	345
Artisans and Trade in the Etruscan World (Ingrid E. M. Edlund-Berry)	353
Artisanat et commerce dans le monde romain (Nicolas Tran)	356
2.c. Hunting / Chasse / Jagd / Caccia	
La chasse dans le monde grec et romain (Noëlle Icard, Pascale Linant de Bellefonds)	361
Caccia nel mondo etrusco (Giovannangelo Camporeale)	371
2.d. Fishing / Pêche / Fischerei / Pesca	
La pêche dans le monde grec et romain (Noëlle Icard / Anne-Violaine Szabados, Pascale Linant de Bellefonds)	379
Pesca nel mondo etrusco (Luigi Donati)	388
2.e. Travel by land / Voyages terrestres / Landreise / Viaggi per terra	
Landreisen in der griechischen und römischen Welt (Ulrich Sinn)	395
2.f. Travcl by sea / Voyages en mer / Seereise / Viaggi per mare	
Voyages en mer dans le monde grec et romain (Annick Fenet)	405
Addendum to vol. II 4.c. Music, Greek / Musique, grec / Musik, griechisch / Musica, greco Wedding, healing, funerals (Zozie D. Papadopoulou)	415
PLATES / PLANCHES / TAFELN / TAVOLE	425
List of illustrations in the text / Table des illustrations dans le texte / Verzeichnis der Textabbildungen / Lista delle illustrazioni nel testo	555
List of plates / Table des planches / Tafelverzeichnis / Indice delle tavole	557
Table of contents of volume VI / Table des matières du volume VI / Inhaltsverzeichnis von Band VI / Indice del volume VI	569

2.a. AGRICULTURE

L'agriculture dans le monde grec

PLAN DU CHAPITRE

Introduction: le contexte environnemental . . .	301
1. Sources	303
1.1. Sources écrites, littéraires et épigraphiques	303
1.1.1. Hésiode, <i>Les Travaux et les Jours</i>	303
1.1.2. <i>Hymne homérique à Déméter</i>	303
1.1.3. Les écrits des agronomes et Xénophon	304
1.1.4. Anthologie grecque, épigrammes votives	304
1.1.5. Documents épigraphiques	305
1.2. Sources iconographiques	305
1.3. Vestiges archéologiques	307
2. Les patronages divins dans le domaine de l'agriculture et de l'élevage	307
2.1. Zeus	308
2.2. Déméter et la céréaliculture	309
2.3. Dionysos et l'arboriculture	309
2.4. Hermès, Pan et l'élevage	310
2.5. Quelques héros médiateurs	311
2.6. Personnifications	311
3. Les caractères originaux de la dévotion concernant l'agriculture et l'élevage	313
3.1. Spécificités des rituels en l'honneur de Déméter	313
3.2. Spécificités des rituels en l'honneur de Dionysos	315
3.3. Rituels cathartiques et prophylactiques	315
3.4. Des offrandes spécifiques: <i>aparchai</i> et <i>anathêmata</i> agricoles	317
4. Conclusions: questions en débat	321
4.1. Rythmes agraires et calendriers héortologiques	321
4.2. Le patronage de l'oléiculture?	322
4.3. Panthéons locaux et répartition des cultes entre ville et campagne	322

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE: Amouretti, M.-Cl., «Les rythmes agraires dans la Grèce antique», dans Cauvin, M.-Cl. (éd.), *Rites et rythmes agraires* (1991) 119-126; Brumfiel, A. C., *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year* (1981); Isager, S./Skydsgaard, J. E., *Ancient Greek Agriculture: An Introduction* (1992); Nilsson, M. P., *Greek Popular Religion* (1940) 22-41 («Rural

Customs and Festivals»); Parker, *Polytheism* en part. 416-444 («Gods at Work II: the Growth of Plants and Men»).

Introduction: le contexte environnemental

Il n'a jamais existé une agriculture grecque, mais bien plutôt une multitude de situations locales, toujours en quête d'un fragile équilibre, très difficile à conquérir et à maintenir en fonction des variations climatiques, de l'étendue et du potentiel des terroirs, de la démographie et des visées de la production. En Grèce balkanique et insulaire comme en Asie Mineure, on cherchait à assurer en premier lieu la nourriture quotidienne de l'*oikos* en pratiquant une polyculture vivrière fondée sur la «trilogie méditerranéenne»: céréales (orge principalement) nécessaires à la confection de la *maza*, vin et huile d'olive, utilisée pour la cuisine, l'éclairage et les soins du corps. Ce régime alimentaire ancré dans un système de production privilégiant l'autoconsommation impliquait une large diversification des cultures et une recherche systématique de la complémentarité – les cultures maraîchères dans des jardins irrigués (*kèpoi*)¹ de même que l'élevage à petite échelle venaient partout en complément. Dès l'époque classique toutefois, dans quelques régions, on pratiqua une certaine spécialisation avec des cultures arbustives destinées à une commercialisation à l'extérieur de la cité, tandis que dans certaines régions montagneuses comme par exemple l'Arcadie, les activités pastorales ont toujours été plus développées que l'agriculture, avec des formes de transhumance ainsi qu'un véritable pastoralisme nomade.

Partout, le climat méditerranéen caractérisé par une très grande variabilité à la fois régionale et interannuelle imposait des déterminations très contraignantes à la production agricole et à l'élevage. La longue période estivale, de mai à octobre, marquée par une totale absence de pluie, impliquait l'assolement biennal et des semailles en automne pour les céréales qui étaient moissonnées courant mai; les vendanges s'effectuaient le plus souvent à l'automne avancé, quand les grappes étaient très mûres, et la récolte des olives s'étirait d'août à décembre. Dans l'Antiquité comme de nos jours, en

La rédaction de cette synthèse a été amorcée lors d'un séjour à la *Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique*, à laquelle je tiens à exprimer ici mes plus vifs remerciements.

1. Brunet, M., «Le courtil et le paradis», dans Brun, J.-P./Jockey, Ph. (éds.), *Techniques et Sociétés en Méditerranée*, [Homage à M.-Cl. Amouretti] (2001) 157-168.

Grèce d'Occident comme en Grèce égéenne, l'aléa climatique était donc important; plusieurs années de sécheresse successives n'étaient pas rares et avaient une incidence immédiate sur les rendements agricoles dans toutes les régions où les réserves d'eau souterraines étaient insuffisantes: comme le soulignait Théophraste, «c'est l'année, et non le sol, qui fait la récolte» (*h. plant.* 8, 7, 6 et *c. plant.* 3, 23, 4). Les prévisions de récoltes d'une année à l'autre étaient quasiment impossibles et la période de la soudure, entre mars et mai, était souvent la plus délicate, car les réserves de céréales pouvaient être totalement épuisées avant la moisson. Qui plus est, dans nombre de cités, qu'il s'agisse des plus peuplées, comme Athènes, ou de *poleis* au territoire particulièrement réduit, comme dans les Cyclades, la production de grains était structurellement insuffisante; on estime ainsi qu'à partir de l'époque archaïque, en années «normales», c'est-à-dire en dehors de toute perturbation climatique ou consécutive à une guerre, l'Attique produisait des quantités de céréales suffisantes pour nourrir seulement la moitié de sa population environ. De ce fait, à partir du IV^e s. av. J.-C. et tout au long de la période hellénistique, les cités grecques dans leur ensemble furent confrontées à des difficultés récurrentes d'approvisionnement (*sitodeia*), dont les causes sont imputables tout aussi bien à l'environnement qu'à l'évolution démographique ou à des conflits; toutefois, si les crises de subsistance étaient relativement fréquentes dans toute la Grèce, les vraies famines (*limos*) étaient rares² et s'avèrent avoir presque toujours été provoquées par une situation de guerre particulièrement dramatique.

Par rapport à de telles contraintes imposées par la nature, on ne s'étonnera donc pas que les Grecs aient cherché à se concilier la bienveillance des divinités afin de s'assurer d'un climat propice à la croissance des plantes et de créer un environnement favorable à l'abondance des fruits comme à la bonne santé des troupeaux.

Dès l'*Odyssee*, l'homme grec se défuit à travers le personnage d'Ulysse comme «un mangeur de pain et un buveur de vin» (*Od.* 9, 191 et 203-211), comme un agriculteur plutôt que comme un marin. De fait, tout au long de sa longue histoire, la société grecque fut essentiellement rurale, toujours animée par des espoirs et des peurs collectives par rapport à la production de nourriture qui s'ancraient dans l'idée que l'homme ne saurait transformer la nature et qu'il doit se conformer à ses éventuels caprices. Par conséquent, l'agriculture ne fut jamais perçue en Grèce ancienne comme une «activité professionnelle» comparable à une autre. Sur ce point, on constate une remarquable permanence des mentalités et une parfaite continuité des représen-

tations entre l'époque d'Hésiode (haut archaïsme) et celle de Xénophon et Théophraste (IV^e s. av. J.-C.), période durant laquelle se concentre l'essentiel de la documentation textuelle et iconographique portant sur ce domaine. Le travail de la terre était ressenti comme constitutif de la condition humaine et, dans la hiérarchie des activités, l'agriculture tenait le premier rang car elle était considérée comme l'activité «naturelle» de l'homme libre, au même titre que la guerre et la chasse; c'était donc aussi en même temps une forme de culte rendu aux trois grandes divinités apportant leur patronage à ce secteur, Zeus, Déméter et Dionysos. Ainsi, on pensait que, conformément à un ordre du monde bien réglé, qui s'appliquait à gérer correctement sa terre et ses biens s'attirait la bienveillance des dieux, garante de bonnes récoltes, et que, sans l'aide ni l'accord des dieux, le travail agricole ne pouvait porter ses fruits.

Les limites de l'exposé. Deux écueils principaux guettent toute analyse consacrée aux relations entre agriculture et religion en Grèce ancienne. En premier lieu, à propos d'un tel sujet plus que pour d'autres, on pourrait être tenté de postuler des permanences qui permettraient d'interpréter les rituels antiques à la lumière de certaines pratiques de la religion orthodoxe et du folklore contemporains. Il est certes indéniable que l'agriculture et l'élevage sont des domaines où les croyances et techniques à visée plus ou moins magiques se transmettent dans la longue durée et où le poids des déterminations naturelles reste très important (c'est seulement au cours du XX^e s. que la chimie a permis de s'affranchir de certaines contraintes climatiques et pédologiques pour la culture des céréales et pour la fabrication du vin). Pour autant, il m'a semblé de meilleure méthode de ne pas céder ici au mirage de la continuité et du comparatisme transpériode. En second lieu, dans la lignée des points de vue de Frazer et de Nilsson, la quasi-totalité des rituels grecs pourraient être rattachés à un substrat de religion primitive (en quelque sorte «spontanée»), qui serait de type nécessairement «agraire», les divinités conservant toutes, en dépit de leur différenciation, un lien plus ou moins étroit et explicite avec la fertilité. Les travaux menés depuis une quarantaine d'années à propos du monde rural et des techniques agricoles antiques, parallèlement aux recherches portant sur les mythes, l'organisation de la société et le rôle des femmes, ont cependant largement contribué à renouveler du tout au tout les analyses en ce domaine, si bien qu'aujourd'hui, en dépit de quelques rémanences, on ne rattache plus l'ensemble des cultes à un principe unique qui associerait, toujours et en toutes circonstances, la fertilité du sol et la fécondité des êtres vivants³ et on ne pos-

2. Garnsey, P., *Famine et approvisionnement dans le monde gréco-romain* (1996) (= *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World* [1988]) 29-74.

3. «Aujourd'hui la religion agraire n'a plus guère de fidèles et le totémisme n'est qu'un souvenir», Durand, *Sacrifice* 5.

tule plus, a fortiori, que la nature même des offrandes faites aux dieux (ce sont, de fait, pour l'essentiel, des produits de l'agriculture et de l'élevage⁴) relie nécessairement tous les cultes et rituels à cette sphère spécifique.

Dans une approche plus concentrée, on se contentera donc d'examiner, après une rapide présentation des différentes catégories de sources disponibles et de leur apport respectif, comment les Grecs concevaient l'intervention des divinités dans le domaine précis des productions agricoles et de l'élevage – mythes relatifs à l'agriculture et répartition des patronages divins et héroïques tels que les expriment les textes et les images – avant d'examiner, pour leur spécificité, les rituels et les manifestations de dévotion, collectifs et individuels, en relation directe avec les activités agraires et pastorales. Pour terminer, l'accent sera mis sur quelques points suscitant actuellement des débats : le degré d'adéquation entre les moments-clés de la vie agricole et les calendriers liturgiques ; le lien entre la fertilité du sol et la fécondité des êtres ; le patronage de l'oléiculture ; la répartition spatiale des cultes entre la ville et le territoire.

1. Sources

1.1. Sources écrites, littéraires et épigraphiques

1.1.1. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*⁵

Dans cette œuvre à visée didactique, Hésiode (que l'on situe généralement dans la première moitié du VII^e s. av. J.-C.) donne une image fort cohérente, marquée par l'omniprésence du divin, d'une petite communauté de Béotie méridionale et d'une économie domestique proprement paysanne, fondée sur l'autosuffisance. Dans le premier tiers du poème, Hésiode expose en recourant aux *mythoi* sa conception de la condition humaine et de la justice. Le mythe de Pandore (42–105), récit de la vengeance de Zeus contre la ruse de Prométhée, et le mythe des Races qui lui fait suite (106–201) sont essentiels pour comprendre comment les hommes se situent par rapport aux dieux, pourquoi ils sont mortels et pourquoi ils sont condamnés à produire leur nourriture pour assurer leur survie. Dans une deuxième partie qui témoigne d'une authentique connaissance des réalités agricoles (382–616), Hésiode détaille les travaux à effectuer tout au long de l'année, saison par saison à partir de l'automne, et l'équipement du laboureur. Une troisième partie plus courte⁶, proche

d'un recueil de magie, énumère quels sont, selon leur position dans le mois, les jours fastes et néfastes pour les opérations de la vie domestique et agricole (une place plus importante est consacrée ici à l'élevage). Imprégné d'une pensée fondamentalement religieuse, le poème place au premier rang la notion d'effort (*ponos*) sans lequel aucune réussite n'est possible ; le travail pénible, voulu par Zeus, est une forme d'expérience religieuse et la clé de l'association entre les hommes et les divinités. Seul le respect des dieux et d'un calendrier rythmé par les constellations ou des signes « naturels » (cri de la grue, chant de la cigale) garantit la prospérité ; la famine (*limos*) est épargnée à ceux qui ne ménagent pas leur peine et sont gouvernés par des rois rendant des sentences justes, tandis que les régions où règnent des rois imbus de démesure sont frappées par des calamités, peste, famine, destruction. Ce thème littéraire liant la prospérité et la fécondité (du sol, du bétail, et des humains) à la justice est déjà présent dans l'*Odyssée* (19, 108–114) et sera ensuite repris par de nombreux auteurs (Eschyle, Hérodote, Callimaque). Fait remarquable : dans aucun passage, ce poème si bien informé sur les réalités agraires ne mentionne des fêtes ou rituels collectifs qui seraient célébrés en commun par les paysans d'Ascra ; face aux divinités, principalement Zeus et Déméter, le laboureur est seul lorsqu'il dit la prière qui précède le labour des semences.

1.1.2. *Hymne homérique à Déméter*

On ignore tout des circonstances de composition et de performance de ce type de poèmes appelés *Hymnes*, qui furent regroupés et attribués à Homère sur la base d'une ressemblance formelle avec la métrique des épopées. Il semblerait toutefois que ces récits en vers furent élaborés à partir du VIII^e s. av. J.-C., au moment de l'émergence de grands sanctuaires au rayonnement « panhellénique », Olympie, Delphes, Délos ou Éleusis, et qu'ils témoignent d'une phase de « mise en ordre » du panthéon grec, puisque chacun décrit une série d'événements ou d'actions en fonction desquelles chacune des grandes divinités olympiennes acquit ou redéfini définitivement ses *timai* « parts d'honneurs » ou « positions de puissance ». Contrairement à ce que prétend Isocrate dans le *Panégryrique* (Isokr. 4, 28), l'*Hymne à Déméter*, daté de la fin du VII^e s. av. J.-C., n'explique ni l'origine de l'agriculture ni le cycle des saisons en fonction de l'alternance des séjours de Perséphone sur terre, auprès de sa mère, et sous terre auprès de son époux Hadès : le cycle agricole existait avant les événe-

4. Ce dont était conscient Xen. *oik.* 5, 3 : « l'élevage des troupeaux est lié à l'agriculture, nous avons ainsi de quoi nous concilier les dieux par des sacrifices et de quoi subvenir à nos propres besoins ».

5. Zurbach, J., « Paysanneries de la Grèce archaïque », *Histoire et Sociétés Rurales* 31 (2009) 9–44, présente une

étude de l'économie paysanne en se fondant sur une analyse approfondie du texte d'Hésiode.

6. « Petit catéchisme de préceptes moraux que sa platitude dénonce comme un corps étranger dans la substance (...) du vieux poème », Jeanmaire, *Dionysos* 32.

ments rapportés dans le poème, qui décrit en revanche les conséquences dramatiques, pour les hommes comme pour les dieux, de l'enlèvement de Perséphone et comment cette crise perturbant gravement l'ordre du monde fut résolue. Déméter déshonorée et humiliée par la disparition de sa fille, se désolidarise des autres dieux, quitte l'Olympe et s'installe sur terre à Éleusis sous l'apparence d'une vieille femme. Minée par le chagrin, elle refuse d'exercer les prérogatives de sa *timè*, s'enferme dans un temple et provoque une famine (305-309), qui met en péril la race humaine tout comme les dieux, privés de l'hommage rayonnant des offrandes et des sacrifices. Un nouvel équilibre doit donc être trouvé; tout d'abord, un accord est conclu entre Zeus et Hadès à propos de Perséphone, qui permet les retrouvailles sur terre entre Déméter et sa fille. Puis Rhéa, dans une ultime démarche de conciliation qui la conduit dans la plaine Rharienne près d'Éleusis, convainc sa fille d'accepter le partage avec Hadès. Dès lors, Déméter, rétablie dans ses prérogatives de mère et de déesse, accepte de revenir dans le séjour des dieux, fait repartir la croissance des fleurs et des grains qu'elle tenait cachés dans la terre, et autorise les humains à fonder un nouveau culte en son honneur. Ce poème a fait l'objet de multiples commentaires⁷ qu'il est impossible de résumer ici. On en retiendra que rien ne valide l'hypothèse selon laquelle cet *Hymne* décrirait les origines des Mystères remontant à l'époque mycénienne. L'épisode raconté n'apparaît pas en effet dans les épopées homériques; il trouve une première formulation dans la *Théogonie* d'Hésiode. Par conséquent, on suppose que c'est au cours du VII^e s. av. J.-C. que ce mythe, dominé par la menace de la famine, pourrait avoir reçu une forme plus développée, dans le contexte d'une grave sécheresse responsable d'une grande famine en Attique; un culte en l'honneur de Déméter et Korè, partageant de nombreux traits avec les Thesmophories qui ne sont attestés que plus tardivement, aurait alors été fondé à Éleusis. Si l'on suit Cl. Calame, l'énonciation d'un hymne, la performance de l'aède sont en elles-mêmes un acte de culte; elles nous placent donc au plus près d'un des rituels se déroulant à la fois en acte et en parole. Le «dit de Déméter» ici narré situe bien la déesse au cœur du processus de croissance des grains semés dans la terre labourée (décrit en trois phases 452-456) et, de manière incontestable, l'instaure dans sa fonction (*timè*) de principale divinité maîtresse de l'agriculture.

Après ces deux textes essentiels appartenant à la haute époque archaïque, les témoignages concernant l'agriculture dans ses rapports avec les dieux deviennent beaucoup plus rares. Le théâtre co-

mique athénien met en scène de nombreux héros paysans et aime à conclure les pièces sur une note festive, par exemple une célébration dans la campagne qui implique souvent des divinités. Ainsi, *La Paix* d'Aristophane (421 av. J.-C.) évoque plaisamment la façon dont s'exprimait cette piété populaire à travers la célébration par *Trygée* (Le Vigneron) et ses amis les laboureurs des bienfaits qui accompagnent le retour de la Paix sur la terre, incarnés par les deux allégories *Opôra* (Saison des Fruits) et *Théória* (Cortège de Fête).

1.1.3. Les écrits des agronomes et Xénophon⁸

Dans le domaine de l'agronomie théorique grecque, l'apport du Lycée d'Aristote fut fondamental; c'est l'œuvre de Théophraste, *Histoire des Plantes et Causes des Plantes* qui, dans la seconde moitié du IV^e s., représente pour nous les débuts de ce type de littérature technique. Mais ces écrits issus d'une enquête encyclopédique rationnelle ne font aucune place aux dieux ni aux rituels, à la différence de l'agronomie «pragmatique» qu'expose Xénophon dans son opuscule *l'Economique*. Cet ouvrage conçu vers 360 av. J.-C. par un membre de l'élite athénienne plutôt «conservateur» fut traduit par Cicéron et ainsi lu par Columelle et Pliny l'Ancien; l'un de ses objectifs était de réfléchir à la place des métiers dans la cité afin de mettre en valeur le rôle des maîtres – propriétaires fonciers – dans l'organisation rigoureuse du travail des esclaves et de souligner l'importance du respect des dieux. Dans l'esprit de Xénophon en effet, l'agriculture n'est toujours pas considérée comme une activité professionnelle; à travers elle, l'homme éprouve sa dépendance à l'égard du divin dont le concours est indispensable pour réussir (*oik.* 17, 2-4).

1.1.4. Anthologie grecque, épigrammes votives⁹

La plupart de ces 358 textes rédigés en distiques élégiaques se présentent comme des dédicaces (*anathemata*) à une divinité; le classement par rubriques dans l'édition de Planude associe les textes selon la profession du donateur. Vingt-huit textes concernent explicitement les métiers de cultivateur, jardinier, berger; leur intérêt réside dans la peinture de la vie quotidienne et de réalités familiales, avec la récurrence de procédés simples, comme l'énumération d'objets consacrés par ces gens de condition très modeste. Il est bien difficile de faire la part entre le réel et le fictif, mais conformément à la loi du genre, si la circonstance peut être inventée, les référents sont eux bien réels. On soulignera l'association à peu près constante d'une profession et d'une divinité: les laboureurs s'adressent à Démé-

7. Citons, entre autres, Richardson, *Hymn*; Clinton, *MC*; Calame, Cl., «L'Hymne homérique à Déméter comme offrande: regard rétrospectif sur quelques catégories de l'anthropologie de la religion grecque», *Kernos* 10 (1997) 111-133.

8. Amouretti, M.-Cl., «Naissance de l'agronomie, la place des Anciens Grecs», *Histoire et Sociétés Rurales* 3 (1995) 215-223.

9. Livre VI, édition Waltz, P., *CUF* (1931).

ter, les vigneronns à Dionysos et les bergers à Pan et Priape, ce dernier pouvant également être honoré par les jardiniers. Il n'est pas toujours aisé de distinguer les imitations littéraires et les véritables inscriptions qui constituent une source capitale pour notre perspective.

1.1.5. Documents épigraphiques

En provenance de quelques cités insulaires (LSCG 96, de Mykonos), mais principalement de demeures attiques¹⁰, nous sont parvenues des inscriptions datées à partir du IV^e s. av. J.-C. qui prescrivent la liste des sacrifices auxquels il convient de procéder au fil des mois en l'honneur des différentes divinités locales. Il ne faut pas se tromper sur la visée de ces documents, qui furent publiés le plus souvent à la suite d'une réorganisation politique (un syncrétisme à Mykonos) ou financière, et qui ont donc pour but principal d'établir une répartition des dépenses en précisant le prix des victimes. Le nom de la fête n'est pas systématiquement mentionné; au nom de la divinité sont associées des précisions concernant l'espèce et le genre de la victime, son prix, les compléments (orge, vin, miel) à apporter et enfin les éventuelles gratifications (en nature ou en numéraire) à verser aux officiants. Cette catégorie de sources présente un double intérêt: elle fournit des données très précieuses sur les victimes, et notamment sur le choix de femelles gravides pour Déméter et, par ailleurs, elle permet de toucher au plus près la vie religieuse au niveau des demeures rurales, où les fêtes religieuses étaient bien le ciment de la sociabilité quotidienne pour ces communautés d'agriculteurs et d'éleveurs. De ce point de vue, il est intéressant de comparer la liste des fêtes connues pour se dérouler à Athènes même et les fêtes mentionnées dans les inscriptions émanant des demeures. Certaines fêtes étaient célébrées à la fois en ville et dans les demeures (les Thesmophories, et vraisemblablement les *Pyanopsia* et les *Anthestéries*), tandis que les *Thargélie*s étaient célébrées uniquement en ville, au bénéfice de l'ensemble du territoire. Mais une série de fêtes que l'on met directement en rapport avec la culture des céréales – *Pr(o)erosia*¹¹, *Chloia* et *Antheia* – n'est attestée que dans les calendriers locaux.

Seconde catégorie de documents épigraphiques qui éclairent un aspect essentiel pour la connaissance des rapports qu'entretenaient les paysans avec les dieux: les séries d'ex-voto associant un court texte à un relief figuré (gravure du texte et représentation souvent maladroitement) provenant de sanctuaires ruraux, notamment d'Asie Mineure. Ces documents nous renseignent de première main sur une piété populaire qui n'hésite pas à formuler très directement des demandes de protection et de «rémunération» en échange de l'offrande apportée.

1.2. Sources iconographiques

L'iconographie grecque est, dans son ensemble, pauvre en scènes représentant le travail et les travaux agricoles n'y sont pas plus dépeints que d'autres formes de labeur. On cherchera donc en vain dans l'art grec une image qui pourrait correspondre aux scènes de moisson qui animent le bouclier d'Achille dans l'*Iliade* (18, 550-560). C'est essentiellement sur les vases attiques du VI^e s. av. J.-C. que se rencontrent quelques rares représentations d'opérations agricoles (labour et semailles, scènes de pressoir, très rarement récolte des olives)¹², à propos desquelles se pose une question récurrente: ces images sont-elles de simples évocations de la vie quotidienne ou renvoient-elles à des mythes, des héros et/ou à des rituels religieux précis¹³? Un premier exemple, d'autant plus commenté qu'il n'appartient pas à une série très fournie, donnera une idée des discussions à ce sujet.

Sur une coupe attique à f.n. (pl. 94, 3)¹⁴ le décor associe sur une face (A) un personnage assis à l'extrême gauche levant le bras, au centre un cortège dansant de cinq femmes se donnant la main, la dernière tenant par la main un homme nu, qui se dirige vers un autel fumant derrière lequel se tient une femme portant à deux mains une sorte de panier. Sur l'autre face (B), un laboureur nu, aiguillon en main, guide un attelage formé de deux énormes taureaux tirant un araire, tandis que derrière lui un homme sème en remontant le sillon et en laissant tomber le grain sorti d'un panier. B. Ashmole¹⁵ en 1946 proposa de reconnaître dans ces deux figurations l'évocation de deux fêtes précises

10. Eleusis, Erchia, Paiania, Tétrapole de Marathon, Teithras, Thorikos (le plus ancien, vers 430 av. J.-C.), un texte émane du *genos* des Salaminiens, voir une analyse synthétique dans Parker, R., «Festivals of the Attic Demes», dans Linders, T./Nordquist, G. (éds.), *Gifts to the Gods*, *Boreas* 15 (1987) 137-147; Parker, *Polytheism* 192-206, ainsi que pour la révision des textes épigraphiques Lambert, S. D., «The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis: a Revised Text», *ZPE* 130 (2000) 43-70; *id.*, «The Sacrificial Calendar of Athens», *BSA* 97 (2002) 353-399. Il faut ajouter à cette série de calendriers «sacrés» le décret du dème de Cholargos sur l'organisation des Thesmophories daté de 334/3, *LSS* 124.

11. On constate une variante d'appellation selon les inscriptions: Proerosia, Prerosia, Plerosia, une légère diffé-

rence de date et à Myrrhinonte, le rite s'adresse à Zeus et non à Déméter.

12. Amouretti, M.-Cl., *Le pain et l'huile dans la Grèce antique* (1986); Malagardis, N., «Images du monde rural attique à l'époque archaïque», *ArchEph* 127 (1988) 108-134.

13. Mêmes questions à propos de l'interprétation des scènes montrant des processions et des sacrifices, cf. *ThesCRA* I 1 Processions, gr.; *ThesCRA* I 2 a Sacrifices, gr.

14. (A = *ThesCRA* II 4 b Dance 284*, V Instruments de culte 847, = *LIMC* IV Add. Demeter 417*; B = *LIMC* III Bouzyges 1*) Londres, BM 1906.12-15.1. De Rhodes (Camiros), vers 560 av. J.-C. *ABV* 90, 7.

15. Ashmole, B., «Kalligeneia and Hieros Arotos», *JHS* 66 (1946) 8-10 pls. 2-3.

et liées d'une certaine manière l'une à l'autre: d'une part les Thesmophories, d'autre part un labour sacré (*Hieros Arotos*). En interprétant le geste du personnage féminin à gauche sur la face A comme un geste de désolation, il l'identifie à Déméter et suppose que la femme avec une petite queue de cheval près de l'autel devrait alors être Perséphone. La jeune fille tiendrait un *liknon*, grande corbeille en osier qui servait pour le vannage des céréales, dans lequel Ashmole distingue trois épis, des fruits et au centre un phallus. Cette scène associerait donc à la représentation d'un sacrifice la révélation de symboles mystiques, comme cela se produisait, peut-être, lors des Thesmophories. Après avoir ainsi reconnu dans les personnages de la face A des divinités lors d'une fête très précise, on conçoit que le labour et les semailles sur la face B ne sauraient être interprétés comme une scène banale et ordinaire. Ashmole y voit donc une cérémonie exécutée avec grande solennité et soin, l'un des trois «labours sacrés» (voir *infra*) destinés à assurer la fertilité à l'ensemble du territoire attique. Il s'agirait ici de l'évocation du premier labour sacré, auquel procéderait le héros Bouzyges dans la plaine Rharienne près d'Éleusis. Cl. Bérard remarque à juste titre que l'interprétation de cette scène de labour comme une scène rituelle découle du contexte suggéré par l'image sur l'autre face; toutefois, au lieu d'y reconnaître le héros Bouzyges en personne, il préfère voir dans le laboureur «un prêtre agissant dans le cadre d'une fête de Déméter»¹⁶. F. T. Van Straten refuse pour sa part de dissocier les deux faces et d'y voir l'évocation de deux fêtes différentes; il préfère lire l'ensemble comme la représentation d'une «célébration sacrificielle à l'occasion des semailles»¹⁷. Puisque la femme tient un *liknon*, l'image évoquerait dans le même temps une récolte fructueuse, à venir, par le biais de l'offrande de prémices qui seraient contenues dans le panier à vanner. L'image opérerait ainsi une synthèse entre les deux moments essentiels du cycle agricole, les semailles et la moisson, avec une fonction «plus ou moins magique», inductive. Ces quelques hypothèses, on le constate, reposent sur des modes de lecture du décor des vases attiques nettement différenciés. En l'absence de toute inscription qui nommerait une divinité, un héros, un lieu, il paraît aujourd'hui audacieux de faire de ces deux images soit l'évocation d'un mythe soit l'illustration de fêtes religieuses précises, de surcroît, distinctes. De fait, comme l'ont montré par ailleurs les analyses de Fr. Frontisi-Ducroux à propos des «vases des Lénéennes»¹⁸, les décors

peints sur la vaisselle attique des VI^e et V^e s. av. J.-C. ne reproduisent jamais un rituel ou une fête précise, mais sont au contraire des images «génériques», construites pour l'espace pictural contraint qu'offre le volume du support, et qui opèrent une synthèse de situations rituelles. Dans cet esprit, la lecture de Van Straten, qui associe les deux faces comme les deux temps d'un processus unique, générique et proprement humain, paraît plus crédible, sans pour autant semble-t-il qu'il faille attribuer à l'image une quelconque fonction «magique»¹⁹. Cette représentation concorde en effet parfaitement avec le système de croyances et de représentations qu'évoque le poème d'Hésiode (voir *supra*), ce qui ne signifie pas que ces images pourraient être des illustrations du texte: en résumé, le travail agricole est conçu comme une forme de culte.

On retrouve le même genre de débat concernant l'interprétation de la frise sculptée dite «Calendrier de la Petite Métropole» à Athènes. Ces reliefs de date indéterminée (probablement du I^{er} s. av. J.-C.) représentent chacun des mois du calendrier attique sous la forme d'une personnification, couplée à un signe du zodiaque et à une scène emblématique figurant l'activité principale qui caractérise le mois. Le mois Pyanopsion (octobre-novembre) montre ainsi un laboureur levant le fouet pour conduire un attelage et un semeur (*ThesCRA* VII pl. 6, 1, fig. 15, 8)²⁰. Deubner interprète la scène comme la représentation d'un labour sacré conduit par un prêtre²¹, d'autres commentateurs reconnaissent Bouzyges dans le laboureur, mais pour Cl. Bérard, il s'agit d'une simple scène de genre comparable à celles qui existaient sur les calendriers décorant les sols en mosaïque, sans aucune allusion à un contexte religieux²².

A considérer l'iconographie dans son ensemble, il est patent que les dieux et les déesses ne travaillent jamais: ainsi, ce sont des silènes ou des satyres, jamais Dionysos lui-même, qui s'activent autour des pressoirs, que le dieu soit présent ou absent²³. Dans les très rares exemples où des instruments agricoles sont représentés dans les mains d'une divinité ou d'un héros, c'est toujours au titre d'attribut. Ainsi, sur un cratère en cloche attique daté du milieu du V^e s. (pl. 94, 4)²⁴, Déméter pose la main sur le timon très allongé d'un araire à proximité de Triptolème sur son char et de Koré qui tient des épis: la scène juxtapose simplement les personnages qui évoquent par leur co-présence dans cette image la culture des céréales et sa diffusion dans le monde, et Déméter n'est ici iden-

16. *LIMC* III Bouzyges p. 154.

17. Van Straten, F. T., «Gifts for the Gods», dans Versnel, *Faith* 67.

18. Frontisi-Ducroux, *Dieu-masque*; cf. *ThesCRA* VII 3 Fêtes et jeux, gr. III 2.2.2.2.

19. Point de vue défendu par Bergman, J., «Religio-Phenomenological Reflections on the Multi-Level Process of Giving to the Gods», dans Linders/Nordquist (n. 10) 37-38.

20. (= *LIMC* III Bouzyges 3*, VI Menses 2*) Cf. *ThesCRA* VII 3 Fêtes et jeux, gr. III 2.1.1.

21. Deubner 250.

22. *LIMC* III Bouzyges p. 154.

23. Cf. *LIMC* III Dionysos 408*, 409*.

24. (= *LIMC* IV Add. Demeter 365*, VII Suppl. Perséphone 87*) Paris, Cab. Méd. 424. *ARV*² 1036, 12.

tifiable que grâce à son attribut, par ailleurs tout à fait exceptionnel (d'ordinaire, elle tient une torche ou des épis). En revanche, la *makella* (pioche agricole) ou la *smineuè* (pic agricole) sont les attributs permanents qui permettent d'identifier le héros (assez secondaire) Aristée²⁵, qui transporte également dans un sac trois récipients – voir *infra* (pl. 96, 1). L'iconographie sur les vases peints est donc d'un apport relativement pauvre pour la connaissance des rapports entre l'agriculture et la religion chez les Grecs, du fait de l'absence de représentations de célébrations ou d'actes du culte autres que «génériques». Les quelques séries de reliefs inscrits d'époque impériale provenant d'Anatolie sont finalement les documents les plus intéressants, car ils témoignent, par leur maladresse même, de formes de piété très simples de la part de bergers ou de simples paysans. Ces reliefs associent presque toujours une image de la divinité (souvent réduite à un visage-buste ou un emblème) à la représentation du dédicant et des biens (le plus souvent du bétail) pour lesquels une protection est demandée. Ainsi, sur une stèle d'époque impériale provenant des environs de Dorylaion en Phrygie qui se présente comme un relief circulaire avec des registres superposés (pl. 94, 5)²⁶, Zeus apparaît au sommet sous la forme d'un buste d'homme barbu portant un himation; quatre paires de bœufs et deux veaux plus petits se répartissent autour du buste et occupent le registre central, tandis que l'inscription, gravée dans l'espace laissé libre dans le médaillon et en-dessous, «Dionysos fils de Glaukos prie Zeus Ampelites pour ses biens», explicite l'image.

1.3. Vestiges archéologiques

À défaut d'images nombreuses montrant les rituels, c'est des fouilles de sanctuaires que l'on peut espérer obtenir les principales indications en ce domaine, qu'il s'agisse de l'examen des particularismes de la topographie, de l'architecture, du mobilier, mais aussi des restes végétaux et fauniques mis au jour, qui s'avèrent désormais être de précieux témoins des fêtes religieuses²⁷. À propos des cultes de Déméter et Koré, L. Nixon a montré dans un article de synthèse²⁸ tout l'intérêt d'associer dans l'analyse l'ensemble de ces données de terrain pour les mettre en regard avec les sources écrites, littéraires et épigraphiques: à l'évidence, les sanctuaires de Déméter ont en commun tout un

ensemble de spécificités – implantation à l'écart, présence fréquente de nombreuses salles de banquets, catégories d'offrandes –, qui accentuent leur singularité par rapport aux sanctuaires d'autres divinités²⁹. En outre, l'apport des restes fauniques et végétaux est particulièrement intéressant en ce qu'il met en évidence toute la variété de situations locales que ne laissent pas entrevoir les autres types de sources. Ainsi, s'il est incontestable que les porcs sont majoritaires dans la plupart des sanctuaires de Déméter³⁰, certains lieux de culte consacrés à cette déesse ne manifestent cependant pas de préférence marquée pour le porc comme victime: à Mytilène, on a noté la présence de petits ruminants en bien plus grand nombre, de poules, oies, pigeons qui pouvaient être consommés lors de repas rituels. Toutefois, à Corinthe³¹, en dépit du caractère très minutieux de la fouille, les informations recueillies ne permettent malheureusement pas d'éclairer le détail des rituels impliquant des porcelets ou des porcs juvéniles ni de faire des distinctions entre les produits consacrés et les produits consommés lors des repas.

Enfin, comme souvent, force est de constater l'absence de correspondance chronologique entre les différentes catégories de sources, ce qui ne permet pas de mettre en lumière les continuités ni les éventuelles transformations entre la période archaïque, où se concentrent la majorité des sources textuelles et iconographiques, et les périodes suivantes, mieux documentées par l'épigraphie et les vestiges archéologiques.

2. Les patronages divins dans le domaine de l'agriculture et de l'élevage

Aucun des mythes grecs ne désigne une divinité comme l'inventeur de l'agriculture ou des techniques de l'élevage, et si l'Agriculture, *Georgia*, apparut dès le IV^e s. av. J.-C. parmi tant d'autres allégories dont la littérature de cette époque fut friande, on ne connaît qu'une seule représentation de cette personnification, sur une mosaïque datée de la fin du III^e s. ap. J.-C., sous l'aspect d'une femme munie d'un instrument agricole et identifiable surtout grâce à l'inscription qui la jouxte³². Hormis Déméter, aucune des divinités principales du panthéon grec n'avait un lien exclusif avec l'agriculture; un petit nombre de dieux et de

25. LIMC Aristaios I avec toute l'iconographie référencée.

26. Marché de l'art. *100 Jahre deutsche Ausgrabung in Olympia. Ausstellung München* (1972) 144; Van Straten (n. 17) fig. 48; cf. LIMC VIII Zeus (in. per. or.) 36 avec bibli.

27. Reese, D. S., «Faunal Remains from Greek Sanctuaries: A Survey», dans Hägg, R./Ailroth, B. (éds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian* (2005) 121-123.

28. Nixon, L., «The Cults of Demeter and Kore», dans Hawley R./Levick B. (éds.), *Women in Antiquity. New Assessments* (1995) 75-96.

29. *ThesCRA* I 2 a Sacrifices, gr. p. 79-82.

30. Sanctuaire de l'Acrocorinthe, de Knossos, de Cyrène, dans différents sanctuaires de Sicile (Eloro, Gela-Bitaleni, Agrigente); cf. *ThesCRA* I 2 a Sacrifices, gr. p. 80-81.

31. Bookidis, N./Hansen, J./Snyder, L./Goldberg, P., «Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth», *Hesperia* 68 (1999) 1-54.

32. (= LIMC I Aion 3*, IV Georgia 1) Mosaïque de Philippopolis au Musée de Damas: assise sur un rocher au-dessus de Ge et des Karpoi, *Georgia* se tourne vers Triptolème; elle tient dans sa main droite un hoyau à deux dents appuyé sur son épaule.

déeses étaient impliqués de manière constante dans le patronage de cette activité, partout dans le monde grec, à toutes époques à travers des rituels similaires – mais pas nécessairement synchrones du point de vue du calendrier –, tandis que d'autres divinités, a priori étrangères à ce domaine, intervenaient dans cette sphère de façon ponctuelle, ce que l'on interprète généralement comme une survivance à un niveau local de cultes antérieurs³³.

La lecture que propose J.-P. Vernant des textes d'Hésiode relatant les mythes de Prométhée et de Pandore³⁴ éclaire cette situation en resituant la réflexion sur l'agriculture à un autre niveau, celui de la conception globale qu'avaient les Grecs de la condition humaine. À travers le récit de la fondation du sacrifice, marquée par la fraude de Prométhée puis par l'envoi de Pandore sur la terre, s'exprime la distance entre les dieux et les hommes; le principe de répartition des parts lors du sacrifice implique désormais deux types de nourriture entièrement opposés pour les divinités et pour les humains, mais il établit aussi une étroite relation entre labour et sacrifice. Ces deux actes définissent en effet l'homme en tant que mortel, soumis à la fois à l'obligation pénible (*ponos*) de produire sa nourriture en cultivant la terre et de partager la nourriture carnée avec les dieux. Par son régime alimentaire fait de plantes cultivées et d'animaux domestiques consommés après avoir été sacrifiés, l'homme se situe ainsi à mi-chemin entre les dieux et les bêtes, entre la félicité des Olympiens immortels, qui ne travaillent ni ne s'alimentent, et la bestialité des animaux sauvages. Après l'épisode prométhéen et l'arrivée de la première femme, les hommes, pour assurer la continuité de leur race, sont astreints à mener une vie «cultivée» d'époux et de cultivateurs, en déposant leur semence dans la terre et dans le corps des femmes. Cette structure exprimée par le mythe établit donc une étroite connexion entre les cultes rendus aux dieux à travers l'acte central du sacrifice et la culture céréalière, mais aussi entre la fertilité du sol et la fécondité des êtres.

Sur la base de telles conceptions, on comprend mieux comment l'agriculture et l'élevage ressortissent au patronage de plusieurs divinités avec des complémentarités et des recoupements avec des sphères connexes. En amont, pourrait-on dire, intervient Zeus, qui contrôle les phénomènes météorologiques, tout particulièrement la pluie qui favorise la croissance des plantes et l'orage dangereux pour les récoltes. Déméter veille au développement de l'ensemble des végétaux comme à la reproduction des êtres, en tant que courtois, tandis que

l'intervention de Dionysos concerne l'arboriculture, avec bien entendu une prédilection particulière pour la vigne. Hermès et Pan patronnent l'élevage, tandis qu'Apollon intervient au titre de la purification qui s'applique de manière prophylactique aux récoltes à venir. Autour de ces divinités principales, qu'aucune image d'époque grecque n'associe en un groupe tutélaire présidant à l'agriculture et à l'élevage, gravitent un certain nombre de personnifications d'éléments naturels ou de principes nécessaires au bon déroulement d'un processus de croissance et d'épanouissement, ainsi que quelques héros propagateurs d'un savoir-faire spécifique. En dépit de tentatives récurrentes pour tenter de les rattacher à la sphère de la fertilité agraire, il apparaît que ni Athéna ni Artémis ni Aphrodite n'ont de lien évident avec cette sphère.

2.1. Zeus

Selon Hésiode (*erg.* 465-478) c'est à Zeus Chthonios, ainsi qu'à Déméter, que doit s'adresser la prière du laboureur qui s'apprête à effectuer son labour de semailles à l'automne, et c'est uniquement l'assentiment de Zeus qui permettra la croissance des graines jusqu'à la moisson. À cette prière initiale fait écho la dédicace datée de l'époque impériale d'un intendant de Bithynie, Philétos, à «Zeus Olympien qui frappe avec l'éclair (*Astrapaios*) et à Déméter qui fait pousser les fruits (*Karpophoros*)»³⁵.

De très nombreux textes littéraires³⁶ fournissent des exemples de ce rôle de Zeus comme dieu des sommets/dieu des phénomènes célestes, découlant de sa souveraineté sur le ciel après le partage entre les fils de Cronos. Dans les représentations³⁷, c'est le Zeus Keraunios, brandissant le foudre, debout, qui domine de manière écrasante dans l'iconographie à partir du VI^e s. av. J.-C., ou bien, comme dans une série de figurines en bronze provenant d'Arcadie (pl. 95, 1)³⁸, Zeus est représenté tenant dans la main gauche le foudre, dans la main droite un objet à crosse recourbée qui évoque le *lituus* des Etrusques. Mais on connaît également un certain nombre de représentations aniconiques de Zeus Meilichios, souvent figuré comme un serpent à partir de la période hellénistique³⁹, d'une manière comparable au «Bon Génie» Agathodaimon (pl. 95, 2). Afin d'obtenir la pluie fertilisante, Zeus est invoqué dans les inscriptions avec les épicleses de Meilichios, Ikmios, Ombrios, Hyetios, comme par exemple dans un règlement culturel de Camiros à Rhodes du III^e s. av. J.-C. (LSS 103), d'une très grande sobriété: «A Zeus Hyetios, quand il en

33. Comme en témoignent par exemple des plaques de terre cuite portant des représentations de bœufs tirant un araire dédiées, à Corinthe, à Poséidon.

34. Vernant, J.-P., «A la table des hommes», dans Deienne/Vernant, *Cuisine* 37-71.

35. Robert, *Études* 243; *IGRom* 3, 17.

36. Hom. *Il.* 10, 5-8; Aischyl. *Danaïdes TrGF* III F 44; Iso. 10 (Busiris), 13; *Anth. Pal.* 5, 64.

37. *LIMC* VIII Zeus p. 319-320, 324-325.

38. (= *LIMC* VIII Zeus 37*) Athènes, MN 13209, atelier corinthien vers 340/30 av. J.-C.

39. Cf. Mitropoulou, E., *Deities and Heroes in the Form of Snakes* (1977) 112-155.

est besoin», ce qui indique clairement qu'un culte (de quelle nature? aucune victime ni offrande n'est spécifiée) n'était rendu qu'en cas de sécheresse. De la même façon, sur l'Hymette⁴⁰, le sanctuaire de Zeus Ombrios connut une fréquentation que l'on peut mettre directement en rapport avec les variations climatiques: le pic des offrandes à partir de 735 av. J.-C. et durant le VII^e s. refléterait l'existence d'une longue période de sécheresse en Attique, également attestée par l'assèchement des puits dans le secteur qui fut par la suite occupé par l'agora (et dont témoignerait sous une autre forme l'*Hymne à Déméter*, voir 1.1.2).

2.2. Déméter et la céréaliculture⁴¹

Déméter est une déesse dont le nom semble lié par l'étymologie à la céréaliculture et qui, en tant que Thesmophoros, favorise la bonne semence, le mariage et les naissances: les enfants qu'elle fait croître sont des enfants légitimes, ancrés dans le territoire civique. Les épiclèses de la déesse, Anesidora, Chloe, Euchloos, Karpophoros, Philopuros, Megalartos, Sito, sont le plus souvent liées à la culture du grain et à la confection du pain; parfois même, le nom Déméter désigne à lui seul le blé ou le pain. Toutefois, son domaine ne se limite pas à la céréaliculture, c'est en réalité l'ensemble des nourritures humaines qu'elle régent. Elle protège et aime également les fruits mûrs (la figue, le pavot), comme le montre le prodige qui se renouvelle dans son sanctuaire de Mycalessos en Béotie où les fruits de l'automne déposés devant la statue de culte demeurent frais toute l'année. Par la culture des céréales, Déméter permet aux hommes de sortir de la sauvagerie dans laquelle ils vivaient en glanant des herbes et en cueillant des baies, mais ses colères peuvent déclencher des famines.

Les sources littéraires (majoritairement athéniennes) insistent sur la relation privilégiée entre la cité d'Athènes et cette déesse, résumée par Isocrate dans le *Panégryrique* (28): en remerciement de l'accueil que lui réservèrent les Athéniens lors de son errance à la recherche de sa fille Koré, Déméter donna deux récompenses à la cité: «les fruits de la terre, qui font que nous ne vivons pas comme des bêtes sauvages, et l'initiation». Par l'intermédiaire du héros Triptolème, Athènes fut chargée de répandre l'agriculture sur la terre. Ce lien privilégié explique peut-être le nombre particulièrement élevé de fêtes que la cité célébrait en l'honneur de la déesse, dans les demeures et en ville, en sus des Mystères, grands et petits. Assurément, ce sont les Thesmophories qui, dans l'ensemble du monde

grec, étaient la principale fête célébrée en l'honneur de cette divinité, au cours desquelles Koré et Zeus Eubouleus lui étaient souvent associés, tandis qu'à Éleusis, Déméter était associée à Dionysos. Dans toute l'iconographie, il n'existe aucune représentation montrant la déesse au travail ou montrant un travail agricole s'effectuant en présence de la déesse. À partir de l'époque hellénistique, on constate un phénomène de syncrétisme avec d'autres divinités, par exemple Isis en Egypte.

2.3. Dionysos et l'arboriculture⁴²

Dieu de la sève végétale, il protège les espèces arborescentes, ce qu'indiquent certaines de ses épiclèses: Dendritès, Endendros, Skyllitas (aux sarments), Thylophoros (des guirlandes), Phlyos le verdoyant, Anthios, Auxitès. Toutefois, c'est avec la viticulture que le dieu entretient un rapport privilégié (qui semble ancien en Attique), même si les mythes qui présentent Dionysos comme l'inventeur du mélange vin/eau ou de la vinification ne sont attestés qu'à partir de l'époque hellénistique. D'innombrables scènes peintes sur les vases attiques qui étaient utilisés, à partir du VI^e s. av. J.-C., pour la préparation et la consommation du vin dans le cadre du *symposion* glorifient le dieu dans son rôle de maître de la vigne et du vin, en le montrant seul ou accompagné d'un cortège de satyres, silènes et ménades. Oinopion et Staphylos, les deux enfants nés de l'union du dieu avec Ariane, sont quelquefois représentés, seuls ou avec leur père, sur quelques vases attiques (pl. 95, 2)⁴³; les légendes à leur sujet insistent sur le rôle de chacun d'eux dans la diffusion de la viticulture, en associant leurs destinées à des îles de l'Égée qui sont précisément célèbres pour leurs vins: Lemnos, Péparéthos et Chios (Plut. *Thes.* 20, 2; Diod. 5, 79, 1).

Il est cependant remarquable que la proximité de fait de Dionysos et de Déméter dans le patronage de deux des principales cultures pratiquées dans les cités ne s'exprime ni dans les mythes, ni dans les représentations, ni dans les cultes. Une tablette archaïque de Locres montre les deux divinités face à face⁴⁴, mais c'est une rareté et c'est dans les rites éleusiniens uniquement que Dionysos-Iakchos est le parèdre de Déméter et Koré⁴⁵. Dans toute l'Ionie et à Athènes en particulier, le culte du dieu était célébré en quatre fêtes principales qui se concentraient sur une courte période hivernale d'environ quatre mois, de décembre à mars: Dionysies rurales, Lenaia, Anthestéries et Dionysies urbaines ou Grandes Dionysies. Seules deux de ces fêtes, les Lénaia et les Anthestéries, ont un lien étroit avec la consommation du vin: c'est le pro-

40. Paus. 1, 32, 2; Langdon, M. K., *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos*, *Hesperia Suppl.* 16 (1976).

41. Voir LIMC IV Add. Demeter.

42. Voir LIMC III Dionysos.

43. (= LIMC III Dionysos 705*, VII Oinopion 1*) Ferrara, Mus. Naz. 2738. *ARV²* 593, 41.

44. (= LIMC III Dionysos 538*) Reggio Calabria, Mus. Naz. 58729. *I Pinakes di Locri Epizefiri* III (2007) 250-251 fig. 22 pl. 64 type 8/22.

45. Voir LIMC V Iakchos.

duit fini, transformé qui était célébré beaucoup plus que le processus de croissance de la vigne.

2.4. Hermès, Pan et l'élevage

Parmi les nombreuses fonctions assumées par Hermès⁴⁶, c'est son rôle de dispensateur de grâces et de biens grâce à sa baguette d'opulence qui établit un lien général entre Hermès et la fécondité. Mais dès la *Théogonie*⁴⁷, le pouvoir d'Hermès, partagé avec Hécate, se concentre sur le soin d'accroître les troupeaux, ce que met en lumière une iconographie qui manifeste une préférence marquée pour la représentation du dieu en tant que bouvier ou berger, avec une grande variété typologique dans la manière de figurer la façon dont il porte l'animal. Cultes et fêtes en l'honneur d'Hermès étaient inégalement répartis selon les régions. En Attique, la figuration du dieu sous la forme d'un pilier pourvu d'un phallus dressé et surmonté d'un buste était assez spécifique et indique que, dans ce territoire où l'élevage jouait un rôle assez secondaire par rapport à l'agriculture et l'oléiculture, ce dieu était plutôt perçu comme un principe général de fécondité. Dans d'autres régions en revanche, le dieu fut incontestablement une divinité spécialisée dans la protection des bêtes (équidés compris) et des hommes pratiquant l'élevage du gros et du petit bétail. Ainsi, d'Arcadie et plus généralement de l'ensemble du Péloponnèse proviennent, à partir de la seconde moitié du VI^e s. av. J.-C., de nombreuses statuettes en bronze représentant un berger criophore vêtu du chiton, d'une pélerine et d'un bonnet conique, qui peut tout aussi bien être interprété comme le dieu dans sa fonction pastorale que comme le dédicant. De fait, tel que la décrit Pausanias (5, 27, 8 = *LIMC V Hermes* 268), la statue d'Hermès que les Phénéates commandèrent à Onatas d'Égine pour la consacrer à Olympie représentait le dieu portant un bélier non pas sur les épaules, mais sous le bras, conformément à une manière de faire populaire parmi les bergers et traditionnelle dans le Péloponnèse depuis l'époque archaïque (pl. 95, 4)⁴⁸.

Le fils d'Hermès, Pan⁴⁹, représenté avec un corps hybride, mi-humain, mi-animal et dont les attributs sont la syrinx, le lagobolon et la houlette de berger, était un dieu révérend dans toute la Grèce, mais surtout dans son Arcadie natale et en Attique; on ne rencontre pas d'allusions littéraires à son existence avant le V^e s. av. J.-C., moment où il apparaît comme protecteur des troupeaux, qu'il surveille à distance. À partir du IV^e s. av. J.-C., Pan devient un membre habituel du thiasse diony-

siaque, proche des satyres. En Arcadie, le culte du dieu, peu spectaculaire, demeure finalement peu documenté; dans cette région, ce sont les montagnes entières, lieux de parcours et d'estives, qui semblent avoir constitué les véritables lieux pour le culte pour ce dieu. Ailleurs en revanche, on a repéré plusieurs dizaines de grottes qui ont abrité un culte dédié conjointement à Pan et aux Nymphes. Cinq de ces grottes situées en Attique ont été explorées et ont livré des reliefs rupestres ou évoquant la forme d'une grotte, montrant le dieu seul⁵⁰ ou bien accompagné d'Hermès, d'Apollon et des Nymphes (pl. 95, 3)⁵¹. De fait, ces divinités féminines de la nature, de la végétation et de la fécondité, associées aux zones humides et à l'eau, sont des compagnes habituelles pour Pan. Elles partagent avec lui des fonctions pastorales, hantent les cimes, les sources et les fleuves, peuplent les forêts et les champs. Les recherches menées dans la vaste grotte connue sous le nom d'Antre Corycien⁵², située sur les contreforts du Parnasse au-dessus du sanctuaire d'Apollon à Delphes, permettent de mieux connaître l'un de ces sanctuaires rupestres. L'Antre fut abondamment fréquenté à partir du début du VI^e s. av. J.-C.; la fouille n'a pas permis de repérer d'autel ni des ossements qui attesteraient des sacrifices d'animaux, en revanche, de très nombreuses offrandes ont été inventoriées: fragments de reliefs sculptés, vases peints, figurines et protomés de terre cuite, majoritairement féminines, bagues en bronze et en fer, et surtout des astragales, dont 23000 exemplaires furent recueillis. Ces offrandes furent dans un premier temps certainement consacrées aux seules Nymphes coryciennes, car dans le Parnasse comme en Attique, le culte de Pan ne semble s'être développé qu'après les guerres médiques. Il n'est pas simple d'établir avec certitude un lien précis entre les divinités honorées dans cette grotte et les offrandes qui leur furent consacrées. La plupart sont en effet banales et nullement spécifiques aux Nymphes ou à Pan; toutefois, une catégorie d'ex-voto se rencontre uniquement dans les sanctuaires consacrés à ces divinités: c'est la série de reliefs représentant les trois nymphes conduites par Hermès, avec ou sans Pan. Par contraste, le faible nombre d'images de Pan dans ces mêmes sanctuaires est frappante. Quant au nombre très élevé d'astragales retrouvés dans le sol de la grotte, il pourrait attester l'existence d'un rite divinatoire (oracle par le sort), mais c'est là une singularité propre à ce sanctuaire proche de l'oracle d'Apollon, sans lien direct avec le rôle des Nymphes et de Pan dans le patronage de l'élevage.

46. Voir *LIMC V Hermes*.

47. Hes. *theog.* 444-447, à compléter par Sémonide, West, *IEG II fr.* 20.

48. (= *LIMC V Hermes* 260-266). Ici (= *LIMC V Hermes* 260*) Boston, MFA 99.489.

49. Voir *LIMC VIII Suppl. Pan*.

50. (= *LIMC VIII Suppl. Pan* 237*) Athènes, MN 2013, provenant de la grotte de Vari, vers 350 av. J.-C.

51. (= *ThesCRA III* 6 c Veneration 27*, = *LIMC VIII Suppl. Pan* 236*) Athènes, MN 4465, provenant du Pen-télique, vers 360 av. J.-C.

52. (= *ThesCRA IV* 1 a Lieux de culte, gr. Spelaion 1*) Amandry, P., et al., *L'Antre Corycien II*, *BCH Suppl.* 9 (1984).

2.5. Quelques héros médiateurs

Outre ces divinités, il existait un certain nombre de héros, plus particulièrement honorés dans telle ou telle région du monde grec, que les légendes et les images présentent comme des inventeurs et des propagateurs de savoir-faire ou de techniques de production spécifiques à la céréali-culture, l'arboriculture et l'élevage.

*Aristaios*⁵³: ce fils d'Apollon et de la nymphe Cyrène était renommé en tant que découvreur de l'huile d'olive et du miel et également lié au pastoralisme. À Kéos, c'est en sacrifiant à Zeus lors d'une sécheresse qu'il déclencha la venue des vents étésiens; Diodore rapporte que les nymphes lui enseignèrent la fabrication du fromage, l'apiculture et la culture des oliviers et qu'il reçut les honneurs divins car il fut le premier à enseigner ces techniques aux hommes (Diod. 4, 81, 1-3). Ce personnage n'est jamais représenté dans un contexte narratif, mais il se laisse identifier en tant que figure isolée par l'association entre une paire d'ailes – censées évoquer les vents étésiens – une pioche utilisée pour l'oléiculture et un sac avec trois récipients, par référence aux trois produits liquides que sont miel, lait et huile, comme le montre un vase attique daté des environs de 600 av. J.-C.⁵⁴ (pl. 96, 1).

*Bouzyges*⁵⁵: ce héros athénien est l'ancêtre éponyme du *genos* sacerdotal de Bouzygai qui était responsable des soins à donner aux bœufs des labours sacrés éleusiniens et d'où était issu le prêtre chargé des labours sacrés. Le nom du héros est une métaphore en relation avec l'agriculture, puisque, inventeur du joug (*zygos*)⁵⁶, il passait pour avoir été le premier à tracer un sillon avec un araire attelé, instrument qui était pieusement conservé à Athènes sur l'Acropole (*Schol. Aischin.* 2, 78). Certains commentateurs ont voulu le reconnaître dans le laboureur nu représenté sur la coupe provenant de Camiros (voir *supra* et pl. 94, 2), mais il faut admettre que sur aucune image ce héros ne peut être identifié en toute certitude. Ainsi par exemple, le décor d'un cratère en cloche attique à f.r. daté autour de 425 (pl. 96, 1)⁵⁷ montre un laboureur nu dirigeant deux taureaux attelés, un personnage féminin tenant six épis et un sceptre, un vieil homme faisant un geste vers le laboureur; l'identification des trois personnages par D. M. Robinson⁵⁸ comme étant Athéna Polias, Cécrops

et Bouzyges est jugée peu convaincante par Cl. Bérard, de même que pour la représentation du calendrier des Saisons de la Petite Métropole d'Athènes (*ThésCRA* VII pl. 6, 1 fig. 15, 8), qui n'est pas l'équivalent en image d'un calendrier sacrificiel, mais bien plutôt une simple illustration des saisons. L'importance accordée à ce personnage en Attique s'explique pour des raisons politiques; il en va de même pour Triptolème.

*Triptolème*⁵⁹: répandre la céréali-culture dans le monde après le don fait par Déméter aux Athéniens, la mission dont fut chargé Triptolème est un parfait exemple d'une propagande religieuse au service du projet politique impliquant la mainmise d'Athènes sur le sanctuaire éleusinien. C'est surtout par le biais des images que cette légende est connue et qu'elle fut diffusée à l'ensemble du monde grec. Le thème imagier montrant un jeune homme assis sur un char ailé, tenant dans une main une gerbe de céréales, entouré par Déméter, Koré et éventuellement d'autres participants (pl. 96, 3)⁶⁰, commença à apparaître au troisième quart du VI^e s. av. J.-C., un moment qui coïncide avec la tyrannie de Pisistrate et la nouvelle impulsion alors donnée par Athènes au culte éleusinien. Cent cinquante scènes de cette série sont répertoriées pour le V^e s., elles deviennent moins nombreuses ensuite. Triptolème n'est jamais représenté en train de labourer, s'il tient éventuellement un araire – il passe parfois pour l'avoir inventé – c'est au titre d'attribut, tout comme Déméter elle-même (voir *supra*).

2.6. Personnifications

Les astres, l'ordre cosmique, le soleil, la terre, l'eau, le temps sous la forme des Saisons, tous les éléments naturels par la régularité de leur mouvement cosmique, sont sources de bienfaits pour les hommes et favorisent donc peu ou prou la croissance des végétaux. Il en va de même pour les principes génériques de la fécondité et de la prospérité, dotés de noms métaphores (Auxô-Croissance, Thallô-Floraison) et plus généralement de la Chance (Tychè) et du Bon Génie (Agathodaimôn). Il n'est donc pas étonnant de rencontrer ces personnifications dans les cultes destinés à favoriser la fertilité des champs, seuls ou en association avec les divinités principales énumérées ci-dessus.

53. Voir *LIMC* I Aristaios I, Suppl. 2009 Aristaios I.

54. (= *LIMC* I Aristaios I 1*) Olpe attique f. n. Athènes, MN 16285, provenant de Vari. *ABV* 19, 3.

55. Voir *LIMC* III Bouzyges.

56. Autre exemple connu du même procédé, Echetaeus, dont le nom est formé sur le mot désignant le manche de l'araire, *echetae*. Ce paysan qui était représenté sur la peinture de la Bataille de Marathon décorant la Stoa Poikilè (Paus. 1, 15, 3 = *LIMC* III Echetaeus 1; cf. Paus. 1, 32, 4-5) aurait tué de nombreux Perses au cours du combat avec son araire; il fut héroïsé conformément à un oracle de l'Apollon de Delphes. Cf. Jameson, M. H., «The Hero Echetaeus», *TAPhA* 82 (1951) 49-61.

57. (= *LIMC* III Bouzyges 2*) Cambridge (Mass.), Sackler Mus. 1960.345, provenant de Vari. *ARV*² 115, 30.

58. Robinson, D. M., «Bouzyges and the First Plough on a Krater by the Painter of the Naples Hephaistos», *AJA* 35 (1931) 152-160, qui recense toutes les sources littéraires relatives au héros.

59. Voir *LIMC* VIII Triptolemos.

60. (= *LIMC* IV Add. Demeter 344*) Skyphos à f. r. Londres, BM E 140. *ARV*² 459, 3; Makron, vers 480 av. J.-C., associé au revers avec Dionysos qui tient un pampre (= *LIMC* III Dionysos 523).

*Horai*⁶¹: les Saisons personnifiées sont, d'après la *Théogonie* (901-903), filles de Zeus et de Thémis; elles protègent les travaux des hommes, leurs cultures, font mûrir le grain et la vigne⁶²; plus généralement, ce sont les Saisons de la vie et de la croissance, comme l'indiquent leurs noms en Attique: Auxô, Thallô et Karpô (Paus. 9, 35, 2). Toujours en groupe, d'abord trois puis quatre de manière systématique à partir de l'époque hellénistique, leur association caractérise donc les étapes successives de la croissance des plantes; elles sont proches de toutes les grandes divinités liées au domaine agricole et à l'élevage: outre leur père Zeus, Déméter⁶³, Pan est aussi leur *syntrophos* et dans leur sanctuaire à Athènes, se trouvait un autel de Dionysos Orthos. Elles étaient invoquées comme témoins, en association avec «les blés, les orges, les vignes, les oliviers et les figuiers», à la fin de l'antique serment que prononçaient les éphèbes athéniens lorsqu'ils s'engageaient à défendre le territoire de la cité⁶⁴. Dans la littérature comme dans l'art, ce sont donc des figures complémentaires, jamais protagonistes. Souvent présentées comme un groupe paratactique ou couvert d'un unique manteau dans les processions nuptiales (elles aident à la parure de Pandore), elles apparaissent donc également comme des protectrices auxiliaires de la fécondité du mariage. Les Horai sont le plus souvent représentées avec des attributs spécifiques correspondant aux végétaux ou activités propres à chacune des quatre saisons: des fleurs pour le printemps, blé et pavot pour l'été, grappes de raisin pour l'automne (pl. 96, 4)⁶⁵, lagobolon et gibier pour l'hiver; elles sont souvent associées dans les textes comme dans les images aux déesses éleusiennes et à la mission de Triptolème. À Délos, ce sont les filles du héros archégète Anios, les Oinothropes⁶⁶ Oino, Spermo et Elais, qui jouaient un rôle comparable de protectrices des productions agricoles: elles avaient le pouvoir de transformer tout ce qu'elles touchaient en vin, en blé, et en huile, d'où leurs noms.

*Agathodaimon*⁶⁷: personnification d'une puissance redoutée, ce «bon génie» avait la double fonction de protecteur de la maison et de garant de la fertilité agraire, tout particulièrement en rapport avec la culture de la vigne: à la fin du repas, on faisait une libation de vin pur en son honneur (Aristoph. *Pax* 300). Il était représenté sous des formes variées, aniconique (la représentation sous la forme d'un serpent le rapproche de Zeus Ktè-

sios, protecteur de la maison et dispensateur de richesses) ou anthropomorphe, souvent associé à partir du IV^e s. av. J.-C. à la Bonne Fortune, Agathè Tychè, comme le montre un relief en marbre d'époque hellénistique trouvé à Délos (pl. 96, 5)⁶⁸ où ces deux personnages portant chacun une corne d'abondance et une patère se tiennent de part et d'autre d'une base sur laquelle est lové un énorme serpent barbu. Plutarque (*quaest. conv.* 655e et 735d) souligne le lien d'Agathodaimon avec la viticulture en évoquant la coutume répandue en Béotie, une région où il était particulièrement honoré, de lui offrir un sacrifice le 6 Prostatérios. Tout comme lors des Anthestéries athéniennes qui se déroulaient au même moment, on consommait ce jour-là force vin nouveau. À Alexandrie enfin, il était associé à Sarapis et à Isis comme protecteur des récoltes et dispensateur de richesses.

Il semble enfin pertinent de rapprocher de ces diverses puissances tutélaires censées créer un contexte favorable à la prospérité agraire, les souverains qui, au cours de l'époque hellénistique, furent destinataires de rites les assimilant précisément à des divinités responsables de ce domaine. Ainsi, c'est entre autres raisons parce qu'ils étaient garants de la paix et, par conséquent, de la prospérité des champs, que le roi Antiochos III, symboliquement assimilé à Dionysos et à diverses personnifications, dont les Saisons (*Horai*), et sa femme Laodiké, assimilée à une Nymphé, reçurent des honneurs «dignes d'un dieu», de la part des habitants de Téos à partir d'environ 203 av. J.-C. La cité remercie le souverain de sa conduite comparable à celle d'un dieu dont la bienveillance assure que les meilleures conditions sont réunies pour éviter la famine à la population. En apportant la paix, en exonérant la population de lourds impôts, «il a garanti et rendu fructueux les travaux des champs et de la moisson dans les campagnes». De ce fait, chaque année, les citoyens lui manifesteront leur reconnaissance en lui consacrant les prémices des récoltes qui seront déposées au pied de la statue du souverain⁶⁹. Ce décret offre un magnifique exemple de transfert de rites: le traitement réservé à la statue du roi assimilait Antiochos à la fois à un dieu protecteur et à un dieu des récoltes recevant l'offrande renouvelée de prémices et la statue du roi *isotheos* portait une couronne composée des fruits de saison, un honneur d'ordinaire réservé aux images de Déméter ou de Dionysos.

61. Voir *LIMC* V Horai.

62. *Od.* 11, 330; *Pind. O.* 4, 1-3; Aristoph. *Pax* 1168.

63. *H. Hom. Cer.* 54. 192. 492; Paus 3, 19, 4; *Antiq. Pal.* 6, 98.

64. Robert, L., «Inscriptions du dème d'Achames», dans *id.*, *Choix d'écrits* (2007) 284-291.

65. (= *LIMC* III Dionysos 372*, VII Opora 3*) Cratère à volutes f.r. de la fin du V^e s. av. J.-C. Ruovo, Mus. Jatta J 1083. *ARV*² 1184, 1: Peintre de Kadmos.

66. Voir *LIMC* VII Oinotrophoi; Bruneau, *Cultes* 413-430.

67. Voir *LIMC* I Agathodaimon.

68. (= *LIMC* I Agathodaimon 3*, VIII Tychè 53) Délos, Mus. A 3195. Bruneau, *Cultes* 303-304. 641. Cf. (= *LIMC* I Agathodaimon 5a*) Statue Delphes, Mus. 11424, trouvée à Kallion, III^e s. av. J.-C., personnage barbu, drapé, tenant une corne d'abondance.

69. *SEG* 41, 1003; Chanot's, A., «La divinité mortelle d'Antiochos III à Téos», *Kernos* 20 (2007) 153-171, ici p. 156.

3. Les caractères originaux de la dévotion concernant l'agriculture et l'élevage

À partir de l'ensemble de la documentation rassemblée, est-il possible de mettre en évidence une quelconque spécificité des cultes et manifestations de piété, collectives ou individuelles, en rapport avec l'agriculture et l'élevage? Trois remarques s'imposent avant de présenter les particularismes de quelques rituels et offrandes.

1. Dans la majorité des cas, les actes constitutifs des cultes célébrés en l'honneur des divinités concernées par l'agriculture et l'élevage, qu'il s'agisse de prières, libations, sacrifices, repas collectifs, offrandes ou consécration, concordent totalement avec des pratiques banales et communes à l'ensemble des divinités.

2. Conformément à la typologie générale esquissée par Théophraste⁷⁰, cultes et rituels en rapport avec l'agriculture se laissent assez aisément répartir entre les trois catégories de la dévotion «gratuite», de l'action de grâce en remerciement et de l'invocation propitiatoire (comprenant les rites à vocation prophylactique et cathartique), en accord avec une temporalité cyclique qui concorde, grosso modo, avec les étapes de croissance de deux des principales productions agricoles, les céréales et la vigne.

3. Enfin, comparée à d'autres domaines, l'implication des communautés civiques dans la célébration collective de ces cultes destinés à procurer et à garantir une fertilité indispensable à la survie du groupe apparaît très forte. Cette implication se manifeste de diverses manières: tout d'abord et tout simplement, à travers le nombre élevé de grandes fêtes en relation avec la fertilité agraire qui étaient célébrées tout au long de l'année, un constat souvent fait à propos d'Athènes, la cité dont le panthéon et le calendrier héortologiques sont parmi les mieux connus⁷¹, mais qu'il est moins aisé de mettre en évidence pour d'autres cités dont les listes de fêtes sont souvent incomplètes. Mais aussi dans la façon dont les magistrats exerçaient un contrôle sur le calendrier des opérations agricoles comme sur le calendrier rituel qui en découlait. Ainsi par exemple à Chéronée en Béotie, au témoignage de Plutarque (*quaest. rom.* 274b-c), l'archonte, dans le cadre de ses fonctions, signifiait à tous ses concitoyens l'interdiction de goûter aux fruits de saison avant l'équinoxe d'automne et de couper la vigne avant l'équinoxe de printemps.

3.1. Spécificités des rituels en l'honneur de Déméter

En dépit de leur grande diffusion dans l'ensemble des cités, en dépit des recherches menées dans plusieurs sanctuaires consacrés aux deux déesses, les cultes célébrés en l'honneur de Déméter et Koré sont finalement assez mal connus dans le détail des rituels⁷². Une évolution dans les pratiques entre l'époque archaïque et l'époque hellénistique n'est pas invraisemblable, si l'on considère que les sources écrites ne nous informent pas sur l'existence de sacrifices sanglants avant l'époque classique et que nous ignorons si les victimes étaient systématiquement consumées par le feu (rituel d'holocauste que suggère assez clairement la scène de parodie du sacrifice dans les *Thesmophories* d'Aristophane, 685-730), ou si elles pouvaient être consommées lors des repas dont témoignent aussi bien la présence de salles de banquet dans les sanctuaires que les restes d'ossements (voir *supra*). Nonobstant ces incertitudes, quelques dénominateurs communs se laissent entrevoir: ces cultes, qui se déroulaient souvent sur plusieurs journées d'affilée semblent partout et toujours avoir été réservés aux femmes⁷³; Déméter avait une préférence marquée pour l'offrande de porcs, et plus spécialement de femelles gravides.

Les relevés de dépenses consignés dans les comptes déliens⁷⁴ laissent entrevoir, à partir du III^e s. av. J.-C., le cérémonial qui était pratiqué lors des Thesmophories célébrées, à Délos, en Métagetnion (8^e mois de l'année, août-septembre). Les victimes qui étaient achetées pour Déméter, Koré et Zeus Eubouleus⁷⁵, uniquement des porcs dont une truie pleine, sont réparties en trois groupes. Outre un rituel ordinaire de purification du sanctuaire par le sacrifice d'un porcelet, on restitue deux autres rituels distincts, comme le suggère le vocabulaire utilisé dans les inscriptions: d'une part, peut-être, l'enfouissement d'animaux dans des fosses, d'autre part, un sacrifice et un banquet, pour lequel on effectuait des achats de combustible et d'aliments variés et on recrutait un cuisinier. Les sources dont nous disposons pour décrire les Thesmophories athéniennes⁷⁶ sont toutes très tardives; elles indiquent un rituel légèrement différent comparé à celui que l'on restitue à partir des inscriptions déliennes. Les Thesmophories qui étaient célébrées au mois de Pyanepsion (octobre), en ville sur la Pnyx⁷⁷, s'étendaient sur trois journées qui

70. *Peri Euseb. fr.* 12, 42-44 Pötscher: «Nous devons sacrifier aux dieux pour trois raisons: pour les honorer, pour les remercier ou pour leur demander des bienfaits».

71. Pour le détail des fêtes, on se reportera à l'inventaire commode dressé dans Parker, *Polytheism* 456-487 («Appendix 1: Attic Festivals: A Check List»).

72. Il ne sera pas question ici des Mystères ni de l'initiation.

73. Toute règle souffre des exceptions: les hommes qui improvisent un concours de poésie dans l'*Idylle* 7 de Théocrite se rendent chez un ami à la campagne afin de partici-

per au somptueux repas par lequel s'achève la fête des Thalyssies, «célébrées en l'honneur de Déo» (v. 3).

74. Bruneau, *Cultes* 285-290.

75. Triade attestée également à Mykonos (*LSCG* 96, 15-16) et à Thasos (Rolley, Cl., «Le sanctuaire des dieux patrioi et le Thesmophorion de Thasos», *BCH* 89 [1965] 477).

76. *Schol. Lukian. d. meretr.* 2, 1 (p. 276, 19-24 Rabe); *Clem. Al. protr.* 2, 17.

77. On célébrait aussi des Thesmophories dans les demeures, comme le prouve le décret du dème de Cholargos daté de 334/3, *LSS* 124.

correspondaient à chacune des trois phases du drame de la séparation, de la déploration et des retrouvailles entre Déméter et sa fille Koré-Perséphone. Au cours du premier jour, appelé *Anodos* («La remontée»), des femmes soumises à la chasteté depuis trois jours allaient recueillir dans les fosses (*megara*) les restes de porcelets offerts lors d'une fête précédente (*Skira*?) et des gâteaux en forme de serpents et d'organes sexuels. Ces restes exhumés, d'abord placés sur les autels, étaient destinés à être mélangés aux semences de l'année. Selon Clément d'Alexandrie, ce rite se référait à un incident survenu lors de l'enlèvement de Koré par Hadès: une partie d'un troupeau de porcs gardé par un certain Eubouleus fut entraîné dans les Enfers avec la fille de Déméter. Le second jour, *Nesteia* («Le jeûne») évoquait le deuil de Déméter: les femmes se retiraient sous des tentes et s'abstenaient de manger et de boire; le troisième jour, *Kalligeneia* («Le belle naissance») était celui de la re-naissance, au cours duquel se plaçait le sacrifice suivi d'un repas.

Le rituel de l'enfouissement de porcelets dans des fosses et du mélange des restes décomposés aux semences est bien entendu le plus original et le plus explicite quant au lien entre un rituel religieux et la quête de la fertilité des champs. Faute de textes plus diserts et de découvertes archéologiques qui pourraient en préciser les modalités⁷⁸, nous ignorons les détails de ce cérémonial qui intervenait en amont des semailles, moment-clé dans l'année agricole. Ce rite fournit un des rares exemples de mise en œuvre d'une magie opératoire, avec intervention directe sur les semences par leur mélange avec cette sorte d'«engrais» issu de la décomposition d'offrandes consacrées à la déesse; une telle association de «principes actifs» était sans doute considérée comme la garantie la plus efficace pour le bon développement des graines dans le sol.

La spécificité du cochon comme offrande à Déméter⁷⁹: les cochons étaient la catégorie de victimes qui coûtait le moins cher; ainsi, ce sont ces animaux que l'on trouve le plus fréquemment représentés sur les reliefs votifs qui procèdent de dons individuels ou familiaux⁸⁰. Néanmoins, il ne semble pas que cet argument de la valeur (prix) de la victime soit ici le plus pertinent afin d'expliquer la prédominance de cette espèce dans le choix des bêtes offertes à Déméter. En se situant sur un plan

symbolique, on mettra plutôt l'accent sur les capacités de reproduction de cet animal, qui est donc par lui-même un bon paradigme du principe de fécondité. On a mis en évidence le fait qu'il existait en Grèce ancienne une relative concordance entre la pratique sacrificielle et l'ensemble des finalités de l'élevage, en sorte que les prélèvements effectués pour les sacrifices étaient intégrés dans la gestion des troupeaux afin de ne pas perturber l'équilibre de la reproduction⁸¹. Le sacrifice de femelles gravides constitue de ce point de vue un exemple patent de contradiction de ce principe, qui ne peut donc se justifier que si le «gain» recherché se situe sur un autre plan, symbolique cette fois encore, et s'il est ressenti comme utile pour l'ensemble de la communauté.

Le sacrifice de femelles gravides⁸²: d'après l'ensemble des sources épigraphiques disponibles, notamment les calendriers sacrificiels, il apparaît que Déméter était la seule déesse à laquelle on consacrait des truies pleines. Le calendrier sacrificiel de Mykonos (*LSCG* 96), édité vers 200 av. J.-C., est l'un des plus précis dans la prescription des victimes et des rituels. Il y est stipulé que doivent être sacrifiées à Déméter Chloé, en Posidéon (décembre), deux truies dont une pleine, «bel animal choisi par la boulè dont il convient de découper le dos», puis peu après, en Lénaion (janvier), une truie pleine primipare «pour les récoltes», ces sacrifices devant se dérouler «en chantant». Pour cette offrande, Déméter est associée à Koré (qui reçoit un sanglier adulte) et à Zeus Bouleus (qui reçoit un porc). Ces deux fêtes hivernales ne peuvent pas correspondre aux Thesmophories; donc, puisque les inscriptions de Délos attestent clairement que l'on sacrifiait une truie pleine lors des Thesmophories déliennes, on doit supposer que ce type de victime était régulièrement offert à Déméter dans l'ensemble du monde grec, à l'occasion des Thesmophories comme d'autres fêtes célébrées en son honneur. En outre, le choix d'une truie n'est pas exclusif: ainsi, dans le dème de Thorikos, Déméter recevait en Elaphébolion (mars) une brebis pleine, qualifiée de Chloian, et le mois suivant une autre brebis pleine, dite Antheian⁸³. Ce type de sacrifice était globalement assez exceptionnel; attesté en Grèce continentale, insulaire et à Milet, il concerne toujours des divinités féminines, dont certaines assez marginales, telles Gè⁸⁴ ou Rhéa. On

78. On ne connaît pas l'emplacement du Thesmophorion de Délos; l'existence d'éventuelles fosses ne peut donc pas être vérifiée sur le terrain; mais dans les sanctuaires de Déméter bien identifiés, on n'a nulle part repéré ces installations dont le nom en grec, *megaron*, ne laisse rien entendre quant à la forme ou au mode de «construction».

79. Clinton, K., «Pigs in Greek Rituals», dans Hägg, R./Alroth, B. (éds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian* (2005) 167-179.

80. Van Straten, F., «Greek Sacrificial Representations: Livestock Prices and Religious Mentality», dans Linders/Nordquist (n. 10) 159-170.

81. Jameson, M. H., «Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece», dans Whittaker, C. R. (éd.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity* (1988) 87-119.

82. Bremmer, J. N., «The Sacrifice of Pregnant Animals», dans Hägg, R./Alroth, B. (éds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian* (2005) 155-165. Cet article est intéressant pour les attestations réunies, mais les conclusions de l'auteur quant à la signification du choix de telles victimes doivent être nuancées, voir Clinton (n. 72) 178-179.

83. *SEG* 33, 147; 38, 44.

84. À qui une vache gravide était offerte dans la Tétrapoïe de Marathon, *LSCG* 20 B 9.

a souligné que ce rituel manifeste une analogie remarquable entre l'offrande et la demande, puisque ces sacrifices s'adressent toujours semble-t-il à des divinités féminines concernées par la fertilité du sol et la fécondité des femmes, au premier rang desquelles Déméter.

Il faut cependant conserver présente à l'esprit la grande diversité des cultes et l'absence d'uniformité dans les rituels. Ainsi, par contraste avec ces rites sacrificiels sanglants impliquant un type très particulier de victime, on évoquera le culte de Déméter Mélaina à Phigalie, en Arcadie, tel que le décrit Pausanias (8, 42, 11)⁸⁵. On constate en effet que, dans le rituel arcadien, le même objectif de recherche de l'abondance agricole et pastorale, associé à une requête plus générale de protection contre le péril extrême que constitue la sécheresse, était poursuivi à travers une tout autre pratique sacrificielle. Ce culte, localisé dans une grotte sur le Mont Élaion non loin de Phigalie, semble avoir été périodiquement réactivé dans des contextes de sécheresse à l'origine de famines dans la région; il consiste exclusivement dans le dépôt d'offrandes sur un autel devant la caverne: «les produits des arbres cultivés (en particulier les fruits de la vigne), des rayons de miel et des laines qui n'ont pas encore été traitées et restent imprégnées de suint». Ces prémices des champs et de l'élevage étaient arrosées d'huile, mais le texte ne permet pas de savoir si elles étaient ensuite brûlées.

3.2. Spécificités des rituels en l'honneur de Dionysos

D'une certaine manière, Dionysos est le protecteur du vin plus que de la vigne. Il a été remarqué que les quatre grandes fêtes qui lui étaient consacrées étaient toutes concentrées en hiver et au tout début du printemps: elles ne rythmaient donc pas les étapes essentielles du processus de maturation du fruit de la vigne à l'instar des fêtes de Déméter qui accompagnaient la croissance des blés. Les vendanges, temps de la récolte, n'étaient pas célébrées en tant que telles, alors que l'achèvement du processus de transformation du raisin en vin déclenchait dans toute la Grèce les réjouissances des Anthestéries, dont le nom viendrait de la couronne de fleurs que l'on portait durant ces journées. À Athènes la fête durait trois jours. Le premier jour, nommé *Pithoigia* («Ouverture des pithoi») on descendait les grandes jarres dans lesquels le jus de raisin avait accompli sa transformation sous l'effet de la fermentation: il s'agissait de lever l'interdit qui pesait sur les produits des vendanges, de désacraliser le vin nouveau en offrant la première part à

Dionysos sous la forme d'une libation, afin d'en permettre la consommation. Le deuxième jour, appelé *Choes* «les Cruches»⁸⁶, un concours de boisson était organisé, au cours duquel on utilisait des vases à la forme bien caractéristique contenant environ $\frac{3}{4}$ de litre, qu'il fallait avaler le plus vite possible. Parallèlement à ce rituel, les familles organisaient de grands repas auxquels les enfants de plus de trois ans étaient autorisés à participer, ils recevaient à cette occasion des cadeaux et des *chous* miniatures, dont le décor représente d'ailleurs souvent des bambins en train de chahuter (pl. 96, 4)⁸⁷. Ce même jour, un *Hiéros gamos* entre la femme de l'archonte-roi et Dionysos était accompli. Le troisième jour, *Chytrai*, «les marmites», était consacré aux morts.

Ce que nous savons des Dionysies rurales est peu: chaque village organisait sa célébration, qui consistait essentiellement en une phallophorie, au cours de laquelle on promenait un phallus géant en cortège, en chantant au milieu des champs. Une phallophorie plus imposante avait de nouveau lieu au cours des Dionysies urbaines, depuis le territoire en direction de la ville.

Ces rituels, dont le rapport général à la fécondité et à la fertilité est évident, ont deux points communs: ils associent systématiquement la consommation festive de nourriture et de boisson et la déambulation en cortège dans tous les espaces de la vie et du travail de la communauté. Il s'agit toujours d'une exaltation joyeuse du plaisir d'être en groupe, et si le dieu reçoit toujours sa part, la célébration consiste surtout à manifester la joie qu'il y a à consommer sans compter, un comportement qui se rencontre dans bien des sociétés dont le quotidien n'est pas caractérisé par l'abondance.

3.3. Rituels cathartiques et prophylactiques

C'est dans ce domaine que se rencontre la plus grande originalité couplée à une grande variété. Indépendamment de la divinité impliquée⁸⁸, un certain nombre de rites se démarquent en effet de la structure ordinaire de l'échange par la médiation du sacrifice et de l'offrande; ils se présentent comme un enchaînement d'actes spécifiques, comportent une sorte de dramaturgie propre, comme si, à travers la mise en œuvre de ces moyens particuliers, une efficacité supérieure et plus immédiate était recherchée. Ici intervient Apollon: son patronage vis-à-vis de l'agriculture et de l'élevage est essentiel mais d'une certaine manière indirect, car il procède de sa fonction de dieu des purifications, destructeur des nuisibles, apportant protection aux troupeaux,

85. Voir les notes de commentaire de Jost, M., dans l'édition de la *CUF* (2002).

86. Voir Hamilton, *Choes*; *TheoCRA* V 2 b Instruments de culte p. 351-354 avec bibl., VI 1 b Enfance et adolescence, gr. 3.2.2.3 avec bibl.

87. Ici Dublin, Mus. Nat. 1103.1880: Hamilton, *Choes* fig. 11.

88. Voir même dans quelques cas, comme le souligne M. Jost «sans que le rituel n'offre de rapport intelligible avec le dieu concerné», *Aspects de la vie religieuse en Grèce* (1992²) 170.

instaurant ou réinstaurant dans la cité un contexte favorable à l'accueil des récoltes. Cette intervention d'Apollon en lien avec l'agriculture et l'élevage, bien mise en évidence dans le cadre d'au moins deux grandes fêtes à Athènes mentionnées dans les sources écrites, n'a cependant jamais fait l'objet de la moindre représentation: il n'existe aucune peinture sur vase montrant une proximité entre ce dieu et Déméter qui puisse s'expliquer autrement que par le hasard d'une rencontre lors d'une assemblée générale des dieux.

Deux fêtes célébrées à Athènes et dans plusieurs cités ioniennes en l'honneur d'Apollon revêtaient donc ce rôle important de purification (*katharsis*) nécessaire avant de recevoir les nouveaux fruits: les Thargélies, célébrées à la fin du printemps et les Pyanopsia à l'entrée de l'automne, deux moments de l'année qui précèdent des temps de récolte. La veille des Thargélies proprement dites se déroulait l'étrange rituel des *pharmakoi*, «boucs émissaires» que l'on chargeait de toutes les impuretés de la cité avant de les expulser de la ville. Cette purification effectuée, on s'assurait le lendemain, jour anniversaire d'Apollon, de l'abondance et de la qualité des récoltes imminentes par le rite du *thargélos*, ainsi nommé d'après le pot dans lequel on cuisait un mélange de légumes et de céréales, puis cette bouillie était ensuite déposée en offrande de prémices dans le sanctuaire d'Apollon Pythien. Avec une préparation culinaire assez similaire, les Pyanopsies, célébrées le 7 du mois éponyme, inauguraient la consommation des fèves et d'autres légumes en référence à l'épisode de la *chytra* (marmite) dans laquelle les compagnons de Thésée auraient mis en commun toutes leurs provisions le jour de leur retour à Athènes. On cuisinait donc ce jour-là une bouillie de fèves mélangées à de la farine et à d'autres légumes (*panspermia*), ce qui était une manière de placer tous les légumes du *kèpos* (jardin) sous la protection du dieu et, tout en portant l'*eiresioné*, une branche d'olivier entourée de laine et garnie de prémices de fruits (notamment des figues), on célébrait par une chanson l'abondance des produits (pain, miel, huile, vin), marquant la fin des privations et de la stérilité⁸⁹.

D'autres rites aussi atypiques visaient à éloigner la sécheresse et/ou la famine (*Limoi*), quelle qu'en fût la cause. Pausanias (8, 38, 4)⁹⁰ raconte le rituel magique, sans parallèle connu, auquel se livrait en Arcadie le prêtre de Zeus Lykaios lorsque survenait une sécheresse prolongée. Il se rendait à la source Hagno qui, en temps normal, possédait un fort débit été comme hiver; après avoir accompli prières et sacrifices habituels, il abaissait une branche de chêne en direction de la surface de la

source, agitait l'eau jusqu'à ce qu'un nuage de vapeur s'élevât tel un brouillard. Ce brouillard se transformait en nuage qui, en s'agglomérant avec d'autres nuages, procurait la pluie à la terre des Arcadiens.

Plutarque (*quaest. conv.* 6, 8, 693e-694a) signale à Chéronée en Béotie un rite original qu'il nomme le «Bannissement de la Faim dévorante (*Boulimie*)» et qu'il célébra lorsqu'il exerça l'archontat dans sa cité natale. Une fois par an, l'archonte, au nom de la cité, et chaque citoyen dans son foyer expulsaient la *Boulimie*, en chassant un esclave à coup de verges de gattilier tout en criant «Dehors la Faim, place à la Richesse et à la Santé (*Ploutos* et *Hygeia*)». Cette *mimèsis* dans laquelle la Faim personnifiée, un mot masculin en grec, est «jouée» par un esclave qui doit se laisser fouetter avant d'être «banni» s'apparente, pour la mise en scène, à l'expulsion des *pharmakoi* lors des Thargélies, mais elle est également comparable à la démarche qu'expriment les *ostraka* athéniens inscrits au nom de *Limoi*. Toujours à Athènes, un champ en friche était consacré à la Faim personnifiée derrière le Prytanée. Enfin, il faut citer sur le plan du mythe un anti-modèle radical qui suscita tout au long de l'antiquité la discussion, l'incrédulité voire la dénégation⁹¹: selon la légende, c'est par le sacrifice annuel d'un humain (étranger) sur l'autel de Zeus que le roi égyptien Busiris cherchait à mettre un terme à la disette et à se prémunir contre le retour de la sécheresse, un rituel monstrueux pour tout Grec, auquel Héraclès, victime potentielle, mit fin en tuant le roi.

Au nombre de ces rites apotropaïques et propitiatoires, il faut signaler les trois labours sacrés auxquels on procédait en Attique et qui impliquaient les descendants du héros Bouzyges, chargés de l'entretien des bœufs attelés lors de ce cérémonial (Plut. *Mor.* 144a-b). L'un se déroulait à Éleusis, dans la plaine Rharienne⁹², l'autre au pied de l'Acropole près du sanctuaire de Déméter Chloé, le troisième à Skiron. Ce rituel était l'équivalent, à l'échelle de la cité, de la prière à Zeus et Déméter que chaque paysan devait effectuer avant de commencer son labour de semailles, mais aussi des sacrifices offerts à Déméter dans les dèmes lors des *Proerosia*. Il s'y ajoutait toutefois une dimension magique: en saisissant le manche de l'araire sur lequel se concentrait toute la demande d'efficacité, le prêtre Bouzyges prononçait également des malédictions contre ceux qui ne partagent pas l'eau et le feu, qui n'indiquent pas le chemin à ceux qui sont égarés, ou qui laissent un corps sans sépulture⁹³.

La famille sacerdotale des Bouzyges était également garante d'un interdit, dont la cité ravivait le

89. Plut. *Thes.* 22, 6-7 (= *ThesCRA* II 5 Images de culte 175).

90. Jost, *Arcadie* 249-251.

91. Incrédulité chez Hdt. 2, 45; dénégation par la vertu de la rhétorique de l'éloge dans le *Busiris* d'Isocrate.

92. La première à avoir été ensemencée et à avoir produit des récoltes, comme le rappelle Paus. 1, 38, 6.

93. Dans le même ordre d'idée, Theophr. *li. plant.* 7, 3, 3 recommande à quiconque sème du cumin de jurer et de maudire pour s'assurer une bonne récolte.

souvenir à l'occasion du curieux rituel des *Bouphonia* «Meurtre du bœuf», qui était célébré chaque année au début de l'été sur l'Acropole lors d'une fête en l'honneur de Zeus Polieus⁹⁴. Porphyre décrit ce rituel comme une sorte de «fiction en acte», mimant un événement dramatique survenu dans des temps très anciens, à l'origine de l'interdiction – sanctionnée par la loi – de sacrifier tout bœuf de labour⁹⁵. Le rite consistait à sacrifier un bœuf, mais aussitôt le sacrificateur s'enfuyait en abandonnant «l'instrument du meurtre»; le couteau était alors jugé devant le tribunal du Prytanée qui le condamnait à être jeté à la mer; ensuite, conformément à un ordre de la Pythie, tous les citoyens devaient partager la viande de la victime, comme lors d'une *thysia* ordinaire. À un premier niveau, ce récit du «premier meurtre du bœuf» et le rite qui en est la réplique expliquent l'instauration du sacrifice et d'une vie religieuse organisée au sein d'une *polis* civilisée. Mais ce rituel met aussi pleinement en lumière la contradiction que représente le choix du bœuf comme victime pour les sacrifices, puisque les hommes et les bœufs sont de fait des associés en tant que co-producteurs des céréales: le bœuf de labour, quasi membre de l'*oikos*, brouille par sa proximité avec les humains la frontière qui sépare les hommes et les animaux. Sans sacrifice du bœuf, pas de commensalité entre les humains, mais sans bœuf vivant, pas de labour possible ni donc de céréales tout aussi indispensables aux hommes que la viande pour leur survie. Pour résoudre ce paradoxe, la cité grecque a donc très nettement dissocié les animaux «partenaires» des humains dans le travail de la terre, qu'il est interdit de sacrifier, et les animaux élevés dans le but de devenir des victimes offertes aux dieux, que l'on choisit sans défaut, libres du joug, préservés d'un étroit contact avec le labeur quotidien. Certes, le «meurtre» est au cœur du sacrifice, même si règne une certaine dénégration de cette violence qui n'est, on le sait, jamais représentée dans les images peintes; par la suite de procédures qu'il instaure, le rituel sacrificiel est une mise en scène qui vise précisément à neutraliser la violence et à distinguer la mise à mort de la victime d'un meurtre, *phonos*, dont la justice serait comptable. Dans ce rituel des *Bouphonia*, les Athéniens mettaient donc directement en scène le paradoxe d'une mise à mort qui se nie elle-même, qui s'abolit en se transposant en rite⁹⁶ et concrétisaient par la dramaturgie le lien

étroit qui unit sur le plan conceptuel (voir *supra*) sacrifice et labour, religion et agriculture.

3.4. Des offrandes spécifiques: *aparchai* et *anathēmata* agricoles

Les offrandes votives⁹⁷ sont généralement considérées comme plus représentatives d'une spécificité fonctionnelle ou locale d'un culte que le type de sacrifice lui-même. Mais avant d'aborder cette partie de l'exposé, il n'est sans doute pas inutile de rappeler le prudent conseil formulé par P. Amandry⁹⁸: «on sait combien il est difficile d'établir avec certitude un lien entre la personnalité de la divinité honorée dans un sanctuaire grec et la nature des ex-voto qu'on lui offre, – autrement dit, de définir le caractère spécifique des offrandes qui lui sont agréables en prenant garde de voir l'effet d'un choix délibéré là où n'intervient que le hasard des trouvailles. Pour que les résultats d'une telle recherche atteignent au moins un certain degré de crédibilité, il faut que l'enquête comporte, d'une part, le dénombrement de séries importantes d'offrandes trouvées dans un sanctuaire et, d'autre part, une comparaison avec les trouvailles faites dans d'autres sanctuaires consacrés aux mêmes divinités». En se fiant donc à cette méthode, sommes-nous en mesure de mettre en évidence, pour les divinités agraires, une quelconque spécificité de certaines séries d'offrandes, qui se singulariseraient soit par leur nature soit par leur forme?

Qu'ils s'agisse de présents individuels ou requis dans le cadre d'un rite collectif, une première distinction s'impose entre des consécration faites en situation «inaugurale», qualifiées dans ce cas de prémices, *aparchai*, et les autres offrandes, *anathēmata*, qui ne s'inscrivent pas dans cette temporalité bien particulière. Aucune de ces deux catégories d'offrandes n'est bien entendu spécifique aux divinités patronnant l'agriculture et l'élevage, cependant, le contexte d'origine de l'*aparchè* est très certainement agricole, puisque le geste de prélever une petite quantité sur une masse plus importante pour en faire don à une divinité, afin qu'elle en soit le première bénéficiaire, concerna vraisemblablement en premier lieu les produits de l'agriculture, avant d'être ensuite étendu à d'autres catégories de biens⁹⁹. Certes, Apollon (sous la forme du rameau de l'*eirésionè* lors des *Pyanopsia*), Athéna Parthénos et bien d'autres dieux recevaient aussi

94. Porph. *abst.* 2, 28, 4–31, 1 citant Theophr. *Sur la piété* fr. 16 et 18 Pötscher, dans le cadre d'une analyse des pratiques végétariennes afin de démontrer l'invalidité des sacrifices sanglants d'animaux. Ce rite et ses implications ont été décryptés par Durand, *Sacrifice*.

95. Ail. *Var.* 5, 14: «une loi attique interdit de sacrifier un bœuf de labour qui a peiné sous le joug en tirant l'araire ou un chariot, car on pourrait le considérer lui aussi comme un paysan (*georgos*) et comme quelqu'un qui a partagé les durs travaux des humains».

96. Vernant, J.-P., «Théorie générale du sacrifice et

mise à mort dans la *θυσία* grecque», dans *Sacrifice (Entre-tiens)* 1–21.

97. *ThesCRA* I 2 d Dedications, gr. et *ThesCRA* II 5 Images de culte p. 437–444.

98. Amandry, P., «Le culte des Nymphes et de Pan à l'Antre Corycien», dans *L'Antre Corycien* II (1984) 395–425, xi 401–402.

99. Xen. *oik.* 5, 10: «quel autre art que l'agriculture offre aux dieux des prémices plus dignes d'eux?»; Burkert, W., «First Fruits Offerings», dans *id.*, *Structure and History of Greek Mythology and Ritual* (1979) 52–54.

des prémices, mais la consécration des premiers fruits à destination des divinités liées à l'agriculture concorde parfaitement avec le principe cyclique des rythmes agraires dont on cherche à obtenir la pérennité harmonieuse: en réservant l'honneur de la première part à la divinité, on s'assure de sa bienveillance dans la durée et donc du retour cyclique de la fertilité. Cette consécration entraîne souvent la destruction totale des prémices: répandues sur le sol, consommées par le feu, déposées sur un autel devant une statue, il s'agit d'un don complet, sur lequel les humains ne récupèrent pas une part comme dans la *thysia*, car la destruction ou l'abandon rituels compensent en quelque sorte l'usage qui sera fait des autres parts et maintient ainsi un équilibre dans la répartition des profits entre les hommes et les dieux.

Plusieurs poèmes de l'*Anthologie* témoignent de la modestie et de la simplicité de ces cadeaux faits par les paysans, laboureurs ou vigneron: «Aux Satyres buveurs de vin doux, à Bacchos qui planta la vigne, Héronax, comme prémices de ses jeunes vignes et de ses trois vignobles, a consacré ces trois jarres, remplies du vin de la première récolte. Dans les libations que nous allons faire suivant les rites aux Satyres ou à Bacchos, buvons plus que les Satyres» (*Anth. Pal.* 6, 44). Mais l'*aparchè* pouvait tout aussi bien porter sur des quantités bien plus considérables, comme le fait connaître une inscription athénienne réinstituant vers 422 av. J.-C. le rite de l'offrande de prénuices aux deux déesses éleusiniennes¹⁰⁰. En pleine guerre du Péloponnèse, Athènes décida en effet de remettre en usage une pratique ancienne tombée en désuétude, qui avait été édictée par l'oracle de Delphes; par décret, la cité invitait donc les Athéniens, leurs alliés et tout autre cité qui le souhaitait à apporter leurs contributions en nature, à savoir 1/600^e de l'orge et 1/1200^e du froment récoltés, qui devaient être remis aux hiéropes d'Éleusis. Ce grain, d'abord stocké dans des silos aménagés dans un secteur du sanctuaire d'Éleusis, était ensuite vendu et les recettes servaient à la fabrication d'objets précieux offerts aux déesses et à l'achat de victimes. Cette prescription rituelle, qui organisait un prélèvement régulier sur une production céréalière connue pour être structurellement insuffisante pour nourrir la population, ne fut pas respectée continuellement, on s'en doute, mais elle

fut encore réactualisée à l'époque d'Hadrien dans le cadre du renouveau des cultes éleusiniens. Quand il s'agissait de quelques épis et d'un fruit, l'*aparchè* des paysans était sans doute tout simplement déposée sur des tables (*trapezomata*) au pied des images divines, mais pour les offrandes à Déméter, il apparaît que l'on utilisait aussi des vases ayant une forme très particulière, des sortes de «présentoirs d'échantillons agricoles» appelés *kernoï*¹⁰¹. De fait, dans la plupart des sanctuaires des deux déesses, notamment dans le secteur de l'Éleusinion sur l'agora d'Athènes (pl. 97, 1)¹⁰², à Corinthe et sur l'île de Thasos, on a retrouvé de très nombreux fragments de ces vases composés d'un anneau creux sur lequel sont fixées de petites hydries (*kotyliskoi*) sur une ou deux rangées. Cette forme fut rapprochée d'un texte de Polémon qui détaille les divers végétaux que contenaient les *kernoï* portés lors des Mystères d'Éleusis: «sauge, pavot blanc, blé, orge, pois, pois chiches, ers, lentilles, fèves, épeautre, avoine, gâteau de fruits secs, miel, huile d'olive, vin, lait et laine de mouton non lavée»¹⁰³. C'est d'ailleurs en se fondant sur la découverte d'une grande quantité de fragments de *kernoï* (pl. 97, 3) que Cl. Rolley démontra que le sanctuaire anonyme situé sur un promontoire hors les murs était le Thesmophorion de Thasos¹⁰⁴. Les *kernoï* sont donc des vases parfaitement adaptés à l'offrande de prémices agricoles sous la forme d'échantillons et leur usage fut, semble-t-il, très répandu dans l'ensemble des cultes de Déméter. Par leur nature même, la très grande majorité des offrandes végétales n'ont laissé aucune trace matérielle, sauf à être évoquées dans les dédicaces comme celles que conserve l'*Anthologie*: «Des gerbes de son petit champ, Dêo, amie du blé, voilà ce que t'a consacré le laboureur Sosiclès: c'est la semaille de l'année présente qu'il vient de récolter en beaux épis. Puisse-t-il encore, à l'avenir, rapporter sa faucille émoussée par la moisson» (*Anth. Pal.* 6, 36). «Alkimènes, pauvre jardinier, ayant dans son petit jardin obtenu une abondante récolte de fruits, offre à Pan une figue, une pomme et de l'eau, en lui disant: c'est à toi que je dois tous ces trésors; reçois ces fruits qui viennent de mon jardin et cette eau qui coule de ton rocher, reçois-les, et, en échange, donne-moi plus que ce que tu auras reçu» (*Anth. Pal.* 6, 42). Mais d'autres épigrammes indiquent que les divinités devaient parfois se

100. LSCG 5; Meiggs/Lewis 73, deux stèles ont été retrouvées, l'une à Athènes, l'autre à Éleusis, elles portent un texte identique.

101. *ThesCRA* I 2 d Dedications, gr. p. 306, II 5 Images de culte p. 438, V 2 b Instruments de culte p. 250-252; Stroud, D., *Hesperia* 34 (1965) 1-24; Brumfield, A. C., «Cakes in the Liknon: Votives from the Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth», *Hesperia* 66 (1997) 147-172.

102. (= *ThesCRA* II 5 Images de culte 209*) Athènes, Agora Mus. P 815. 320-275 av. J.-C. Pollitt, J. J., «Kernoï from the Athenian Agora», *Hesperia* 48 (1979) 205-233.

103. Polémon fr. 88 Preller (= *FHG* 3, p. 144-145), ap. Athen. 9, 478c-d (= *ThesCRA* II 5 Images de culte 178, V Instruments de culte 617). Liste assez comparable à celle des denrées à fournir pour la célébration des Thesmophories dans le deme attique de Cholargos, décret LSS 124 (334/3 av. J.-C.): orge, froment, farines, figues sèches, vin, huile d'olive, miel, sésame blanc, sésame noir, pavot, fromage frais, ail. Toutes deux concordent d'ailleurs avec les restes végétaux identifiés dans le sanctuaire de Corinthe.

104. Rolley, Cl., «Le sanctuaire des dieux *patrôoi* et le Thesmophorion de Thasos», *BCH* 89 (1965) 441-483. Depuis, cette identification s'est vue confirmée par d'autres témoignages. Ici pl. 97, 3 o.c. 472 fig. 32 et 33. Thasos, Mus.

contenter d'une représentation figurée, qui venait se substituer à l'offrande elle-même, quelle qu'elle fût: «A eux deux, ils ont fait pour moi ce froment; pardonne, Dêo, mais reçois-les en pâte et non venant de l'étable. Permet que mes vrais bœufs restent vivants, remplis mes champs de gerbes: ce sera pour moi une somptueuse récompense» (*Anth. Pal.* 6, 40). Dans le sanctuaire de Déméter à Corinthe, ont été mis au jour en très grande quantité toute une variété d'images de gâteaux et d'autres nourritures solides et liquides, miniaturisées ou non (pl. 97, 2)¹⁰⁵. Et comme le prouvent les découvertes faites dans le Thesmophorion thasien, on offrait parfois des représentations d'animaux de sacrifice, qu'il faut là encore sans doute interpréter comme des substituts plutôt que comme des souvenirs de victimes qui auraient été réellement offertes. Qui plus est, quatre des figurines de porcs qui ont été trouvées à Thasos ont la particularité de présenter l'animal fendu en deux, les deux moitiés du corps écartées afin de bien mettre en évidence les entrailles (pl. 97, 4)¹⁰⁶. Il s'agit peut-être de la représentation d'une découpe rituelle spécifique dont malheureusement aucun texte ne nous fait connaître ni les modalités ni les visées, qu'il s'agisse du culte thasien de Déméter ou d'une autre cité; on pourrait toutefois rapprocher cette singularité de la prescription figurant dans le calendrier sacrificiel de Mykonos selon laquelle il convient de «découper le dos» de la truie gravide offerte à Déméter (voir *supra*).

À la différence des exemples précédents, qui témoignent d'une indéniable proximité entre la nature des offrandes et la réciprocité attendue de la part de la divinité gratifiée, les stèles en pierre qui associent une représentation sculptée et une dédicace gravée ne sont nullement des formes d'offrandes particulièrement réservées aux divinités agraires; elles nous concernent toutefois dans la mesure où ces offrandes expriment une demande de protection ou un remerciement de la part de dédicants qui mettent en avant leur profession, berger ou laboureur. De tels documents sont rares, attestés principalement pour l'époque impériale romaine et surtout en Asie Mineure; en dehors de Zeus, les dieux auxquels sont dédiées ces «œuvres d'art» sont le plus souvent des héros ou divinités locales. Nonobstant leur piètre qualité sur un plan esthétique, ces stèles constituent un intéressant témoignage sur les formes de piété populaire au sein

des communautés paysannes à cette époque, qu'il conviendrait d'ailleurs de mettre en perspective avec les manifestations de dévotion constatées en Grèce égéenne pour les périodes antérieures, par exemple à l'Antre Corycien. Ainsi, sur une stèle qui vient sans doute de Malos en Galatie, un berger est représenté sous sa houppelande et formule sa dédicace en ces termes: «pour ses maîtres, ses bêtes et ses chiens à la Mère Maléné en ex-voto» (pl. 98, 1)¹⁰⁷. On connaît également une série assez fournie de reliefs votifs provenant d'un sanctuaire rural proche de Sélymbria en Propontide; les stèles sont très rudimentaires, généralement de petite taille, les reliefs sont maladroits et la gravure du texte très irrégulière, souvent fautives. Un cavalier occupe la place principale, des troupeaux de bétail sont figurés dans le champ, les dédicants ne sont généralement pas représentés, mais l'inscription précise qu'ils se placent, avec leur bétail, sous la protection d'un héros local, le «Héros archégète» et que l'offrande est faite pour le remercier de l'aide qu'il leur apporte au quotidien (pl. 98, 2)¹⁰⁸.

Dernière catégorie d'offrandes un tant soit peu spécifiques: les consécration d'instruments de travail du laboureur et du berger. Les épigrammes de l'*Anthologie* sont nombreuses à attester la coutume d'offrir aux divinités agraires des outils et équipements agricoles ou des parties d'un araire, et ce en deux circonstances. Soit après un usage intensif qui a rendu ces outils inutilisables: «Un soc de bronze, qui brisait les mottes et fendait la jachère, la courroie de cuir qui maintenait les taureaux en passant sous leur col, un aiguillon, éperon des bœufs, et la cheville qui fixait le manche de sa charrue: voilà ce que le cultivateur Calliménès a consacré à Dêo, après avoir aisément labouré le sol d'une jachère, – si tu m'accordes de moissonner mes épis, je t'apporterai aussi une faucille» (*Anth. Pal.* 6, 41). Soit lorsque le laboureur cesse son activité: «L'aiguillon à la pointe de fer qui dirige et menace les bœufs, la besace qui contient la mesure de froment, la faux recourbée, arme des moissonneurs, la fourche qui, comme une main, secoue les gerbes à l'encontre du vent, ses manteaux de peau de mouton troués, Parmi le laboureur consacre tout cela à Déméter, ayant renoncé aux pénibles travaux des champs» (*Anth. Pal.* 6, 95). En dehors du Thesmophorion de Gela-Bitalemi en Sicile qui offre un bon éventail de consécration d'équipements agricoles¹⁰⁹, les trouvailles prove-

105. (= *ThesCRA* I 2 d Dedications, gr. 165*) Corinth, Mus. C-62-268. À noter toutefois que l'on n'a jamais retrouvé dans aucun sanctuaire de Déméter des images de gâteaux en forme d'organes génitaux qui pourraient correspondre à ceux qu'incriminent les sources tardives.

106. Rolley (n. 104) 470 fig. 30. Thasos, Mus.

107. Autrefois coll. C. Bergeaud. Robert, L., «Dédicace d'un berger», *Hellenica* 10 (1955) 28-33 pl. 7.

108. Autrefois coll. C. Bergeaud. Robert, L., «Un relief votif de la côte thrace», *Hellenica* 7 (1949) 47-49 pl. 8;

Seure G., *BCH* 36 (1912) 582-595 n° 38-52; cf. *LIMC* VI Add. Héros Equitans 447.

109. Fouilles de P. Orlandini, voir la synthèse par Kron, U., «Frauenfeste in Demeterheiligtümern. Das Thesmophorion von Bitalemi. Eine archäologische Fallstudie», *AA* (1992) 611-650, spéc. 635-639. Dans une couche de la première moitié du VI^e s. av. J.-C., une faucille en fer était associée à des socs destinés à être fixés sur le dental d'un araire, un de 0,26 m de long pesant 2,2 kg, l'autre de 0,20 m pesant 1,5 kg.

nant des sanctuaires de Déméter ou de Dionysos sont malheureusement loin de refléter toujours et partout la diversité d'objets qu'évoquent ces poèmes. Jusqu'à ce jour, on a essentiellement retrouvé des faucilles (*drepanè* ou *drepanon*) à propos desquelles les discussions ont d'ailleurs été vives¹¹⁰. Dans un long article, U. Kron présente l'état de la question: les faucilles en métal qui ont été trouvées dans des sanctuaires datés du VIII^e s. av. J.-C. jusqu'à l'époque romaine ne diffèrent en rien des faucilles découvertes dans des contextes urbains ou dans des nécropoles. Outre Déméter et Dionysos¹¹¹, sont concernées par de telles offrandes d'autres divinités en relation avec la sphère de la fertilité, mais également Zeus, Poséidon et Athéna, si bien qu'il faut admettre que ces objets, dont la typologie n'est pas homogène, relèvent en fait de deux catégories distinctes: certaines faucilles sont certainement des offrandes à caractère purement «agraire», mais d'autres devaient appartenir à l'équipement du sanctuaire (*neokorika skeuè*) et être utilisées comme couteaux de sacrifice, comme par exemple dans le culte de Déméter Chthonia à Hermionè. Il est par ailleurs très vraisemblable que ces objets jouaient un rôle particulier dans les rituels d'initiation des jeunes Spartiates, mais on ne saurait y voir ni des «proto-strigiles» ni une «prémonnaie».

Pour terminer ce rapide inventaire des quelques séries d'offrandes où se laisse entrevoir un rapport entre la consécration et la sphère agricole, il convient d'évoquer brièvement la catégorie des biens-fonds. Dans le monde grec antique, bon nombre de divinités possédaient un patrimoine foncier qui leur procurait des revenus réguliers sous la forme de loyers versés en numéraire; ces rentrées d'argent servaient à financer les dépenses de fonctionnement (achat des victimes pour les sacrifices, fêtes) et d'entretien. Le capital du dieu se constituait ainsi au fil du temps en diverses circonstances, confiscations, saisies pour dettes, dons ou legs, mais si le propriétaire du terrain «sacré» était toujours une divinité précise, les biens qu'elle possédait étaient, dans la pratique, gérés par la communauté des usagers du sanctuaire, cité, dème, association, familles, avec comme préoccupation première d'atteindre l'équilibre financier entre recettes et dépenses générées par le culte. Les biens fonciers affermés, en tant que capital productif, constituaient donc très souvent une source de financement essentielle pour les sanctuaires: à Délos, la moitié des recettes annuelles du Trésor sacré d'Apollon venait des fermages agricoles. Pour

autant, ni les cultures ni le bétail qui était élevé sur ces terres n'appartenaient au dieu propriétaire du domaine, et aucune des productions provenant des biens-fonds agricoles ne lui était, d'une quelconque manière, consacrée. L'agriculture et l'élevage n'apparaissent donc ici qu'au titre de «l'économie du culte», sur un plan que l'on qualifiera de strictement matériel, comme des sources de revenus, parmi d'autres, au service du financement de la religion. Dans cette perspective précisément, on s'interroge depuis longtemps sur le paradoxe que constitue la consécration de terres assortie d'une interdiction absolue de mise en culture et donc sur le sens, nécessairement «symbolique», qu'il convient d'attribuer à un tel interdit, puisque ces propriétés devenaient, de facto et dans tous les sens du terme, improductives. Les exemples d'une telle situation qui paraît contraire à toute logique ne sont pas très nombreux. Le plus célèbre est sans doute la consécration à Apollon par l'Amphictionie de Delphes du territoire de l'ancienne cité de Kirrha qui, selon la volonté du dieu s'exprimant dans un oracle, fut frappé, au tout début du VI^e s. av. J.-C. d'un interdit le rendant *argos*, c'est-à-dire qui empêchait «d'y semer et de le cultiver». Ce furent précisément des empiètements sur cette terre avec rupture de l'interdit qui provoquèrent, tout au long de l'époque archaïque et classique, plusieurs «guerres sacrées»¹¹², dont la dernière, au milieu du IV^e s. av. J.-C., eut les conséquences que l'on connaît. Si l'on s'en tient à une explication rationalisante, on met l'accent sur le fait qu'il était indispensable de faciliter la libre circulation entre la mer et le sanctuaire de Delphes, sans passer par le territoire d'une autre cité, mais on ne rend pas compte ainsi de l'interdit. Pour sa part, R. Parker insiste à juste titre sur la dimension de «consécration au titre d'une réparation», Apollon ayant subi une perte du fait du comportement sacrilège des Kirrhéens qui levaient des taxes sur les pèlerins se rendant au sanctuaire; l'interdit instaurerait ainsi une sorte de monument symbolique, une compensation pour restaurer un équilibre. Il n'est pas impossible, par ailleurs, que cet interdit religieux se soit ancré dans des caractéristiques géologiques et pédologiques qui, dans la pratique, rendaient une grande partie de cette terre partiellement inculte. Il semble également qu'une explication à un double niveau puisse être fournie pour expliquer la position de l'oracle de Delphes qui, consulté vers 350 av. J.-C. sur l'usage à faire de la terre sacrée nommée *Hiéra Orgas* située à la frontière entre la Mégaride et l'Attique, répondit: «il est avantageux et préférable de ne pas cultiver»¹¹³. Renoncer en

110. Boardman, J., «Sickles and Strigils», *JHS* 91 (1971) 136-137; Kron, U., «Sickles in Sanctuaries», dans Hägg, *AGCP ArchÉv* 187-215; *ThesCRA* I 2 d Offrandes votives, gr. p. 309. 182.

111. Philostr. *v. Ap.* 2, 8 évoque la consécration de faucilles, paniers de vendangeurs et pressoirs, avec tous les accessoires, en or et argent «comme il convient à un dieu

vendangeur» dans le sanctuaire de Dionysos fondé par le dieu lui-même sur le mont Nysa en Inde.

112. Rousset, D., *Le territoire de Delphes et la terre d'Apollon* (2002); Parker, *Miasma* 161-164.

113. *IG II²* 204 et *Syll.³* 204 auxquels il faut ajouter *FGrH* 324 F 30 et 328 F 155 (Androktion et Philochore).

l'honneur des deux déesses éleusiennes à exploiter une terre fertile pouvait peut-être être ressenti comme la contrepartie que les hommes devaient offrir en échange de la fertilité espérée pour leurs cultures, mais, de façon plus pragmatique, c'était aussi le moyen de maintenir une sorte de «zone tampon» entre les territoires de deux cités rivales, signe et gage que les communautés limitrophes s'abstiendraient de revendiquer la zone intermédiaire convoitée.

4. Conclusions: questions en débat

4.1. Rythmes agraires et calendriers héortologiques

Indéniablement, comme nous l'avons vu tout au long de cette étude, il existait une coïncidence globale entre le calendrier des fêtes en l'honneur des divinités influentes dans la sphère agricole et les jalons essentiels du cycle de la production, car c'est bien cette notion de cycle et de processus de maturation se déployant dans le temps qui importe¹¹⁴. C'est le sens de la démonstration que fait Socrate au moyen de l'antithèse entre les Jardins d'Adonis et la véritable *georgikè teclinè*, le «savoir-faire agricole»¹¹⁵: en pleine canicule, les concubines et courtisanes font pousser sur les toits brûlants de leurs maisons des plantes en pots (jardins d'Adonis) qui germent en huit jours puis se dessèchent et meurent aussitôt, au lieu de se conformer à la période de huit mois nécessaire à la maturation du blé de Déméter, entre les semailles et la moisson. Dans les demeures attiques, le processus de maturation des céréales était jalonné par des fêtes, des sacrifices et des offrandes afin de s'assurer tout du long de son bon déroulement et de son aboutissement sous la forme d'une belle récolte: ainsi, les trois fêtes en l'honneur de Déméter nommées *Pr(o)erosia*¹¹⁶, *Chloïa* et *Antheia* s'échelonnaient en se conformant étroitement au cycle de croissance des blés¹¹⁷, depuis les labours à l'automne (*Proerosia*¹¹⁸) jusqu'à la floraison (*Antheia*) au printemps, quarante jours avant la moisson, via la célébration des premières pousses vertes (*Chloïa*). À Magnésie du Méandre¹¹⁹, cette durée et cette attente de l'accomplissement du cycle du blé se matérialisaient dans la consécration à Zeus Sosipolis au moment

des semailles en automne, d'un taureau de la plus belle apparence, avec une prière pour la sauvegarde de la cité et des citoyens, pour la paix, la prospérité, et la croissance des produits de la terre et du bétail; l'animal était nourri durant tout l'hiver, puis il était sacrifié au moment des moissons.

Néanmoins, ce cadre de concordance global une fois avéré, il faut bien admettre aussi un certain nombre d'incohérences ou de décalages: par exemple, on ne saisit pas bien le rapport entre une fête en l'honneur de Déméter qui se déroulait à Éleusis en plein hiver (mois Posidéon) et son nom, *Haloa*¹²⁰, si on le rapproche du nom des «aires de battage», utilisées après la moisson, donc en juin. Toujours en Attique, la comparaison entre les différents calendriers sacrificiels qui sont, fort heureusement, à peu près contemporains (IV^e s. av. J.-C.) met en lumière l'absence d'uniformité d'un dème à l'autre avec des décalages dans le temps et des variantes de dénomination pour la même fête dite *Plerosia*, *Prerosia* ou *Proerosia*, ou bien encore des différences au niveau des divinités concernées, Zeus, dans quelques cas, prenant la place de Déméter. Le sacrifice d'une truie pleine à Déméter ou Déméter Chloé intervenait ici en décembre, là en janvier, ailleurs en mars, moments qui ne correspondent pas par ailleurs à des jalons importants dans le cycle des céréales. On constate enfin (sans l'expliquer) que dans plusieurs Cyclades, à Thasos et à Thèbes, les Thesmophories étaient organisées en été (noms de mois variables selon les cités mais correspondant tous à la fin août/début septembre), alors qu'en Attique, ces grandes fêtes de Déméter se plaçaient en Pyanopsion, à l'automne, et sont de ce fait interprétées comme des célébrations ayant un lien direct avec les semailles.

«Le rythme immuable des champs est un mythe urbain» (M.-Cl. Amouretti). C'est là sans doute la première réponse qui doit être apportée aux remarques qui précèdent. En Méditerranée, où l'aléa pluviométrique est une donnée fondamentale, le rythme agricole s'organise certes autour de la césure de la saison sèche estivale, mais l'assolement biennal détermine aussi un cycle qui n'est pas strictement annuel, car il s'étend sur environ 16 mois des semailles de novembre (coucher matinal des Pléiades) à la reprise du labour de jachère en mars de la seconde année (lever vespéral d'Arcturus), pour préparer les futures semailles d'automne.

114. Cette analyse vaut essentiellement pour le cycle des céréales, car on a constaté depuis longtemps (sans fournir d'explication satisfaisante sur ce point) que «même en Attique les principales fêtes où Dionysos joue un rôle se célèbrent à des dates qui ne correspondent nullement au cycle annuel des occupations des vigneronnes. Aucune en particulier ne coïncide avec le moment de la vendange», Jeanmaire, *Dionysos* 23.

115. Plat. *Phaidros* 276b; Detienne, M., *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce* (1972).

116. On constate une variante d'appellation selon les inscriptions: *Proerosia*, *Prerosia*, *Plerosia*, une légère différence de date et à Myrrhinonte, le rite s'adresse à Zeus et non à Déméter.

117. Décrit selon ces mêmes phases et ce même calendrier par Theophr. *h. plant.* 8, 2, 4-7.

118. Fête collective à mettre en relation avec le conseil d'Hésiode *erg.* 465-469 d'adresser une prière (*euchè*) à Zeus Chthonien et à Déméter pour assurer la croissance des céréales semées jusqu'à la moisson.

119. (= *ThesCRA* II 5 Cult images 202) *LSAM* 32 = *Syll.*³ 589. 197/6 av. J.-C.

120. Patera, I./Zografou, A., «Femmes à la fête des Haloa, le secret de l'imaginaire», *Clio* 14 (2001) 17-46; Parker, *Polytheism* 192-206.

D'autre part si les calendriers agraires sont toujours fluctuants, c'est qu'ils résultent de nombreux paramètres qui ne sont pas tous imposés par la nature; ils intègrent également la prise en compte des forces de travail disponibles et toute la chaîne opératoire de la transformation. C'est précisément sur ce point qu'insiste L. Foxhall¹²¹ en interrogeant le rapport entre le calendrier des grandes fêtes attiques en l'honneur de Déméter, qui étaient célébrées par les femmes au bénéfice de la fécondité et de la fertilité des champs, et l'échéancier des principaux travaux agricoles qui étaient essentiellement effectués par les hommes. Elle met bien en évidence le fait que les cérémonies religieuses interviennent soit avant, soit après ces moments de travail intensif, qui absorbaient la totalité de l'énergie de la communauté civique, hommes et femmes confondus. Ce qui la conduit à réévaluer la position des femmes dans la société athénienne, sur le plan du réel comme sur le plan symbolique: comme dans toute communauté rurale, la place des femmes n'était sans doute pas aussi subalterne et passive qu'on le prétend (ou que le laissent entendre textes et images).

Cette question du rôle des femmes nous amène à dire quelques mots pour terminer sur la relation entre fertilité des champs et fécondité des femmes¹²², deux principes conjoints au niveau des mythes (voir *supra*) et dans les rituels, comme le montre leur étroite imbrication tout au long des trois journées de célébration des Thesmophories, cette fête des épouses légitimes pourvoyeuses d'une belle descendance (*Kalligenéia*) pour les citoyens. De fait, ces deux domaines semblent avoir été perçus comme indissociables par les Grecs, car ils contribuaient à donner à la cité une cohérence qui était celle d'un organisme vivant, par-delà sa dimension institutionnelle. À Thasos, c'est sous le patronage de Déméter que les Pariens avaient fondé la cité et c'était elle qui abritait dans son sanctuaire les autels des dieux familiaux (*patrôoi*), garants des grands moments de la vie de tous les citoyens.

4.2. Le patronage de l'oléiculture?

Cette production essentielle dans toutes les cités grecques demeure sans patronage divin très clair. En dépit des efforts pour en faire la démonstration¹²³, Athéna n'est pas une déesse qui puisse

être mise en rapport avec l'arboriculture et l'olivier n'est pas son attribut: c'est précisément un des critères qui permet de la distinguer de la personification Attikè, toujours représentée avec un olivier à ses côtés¹²⁴. Sur l'Acropole d'Athènes, l'olivier sacré¹²⁵ qu'Athéna avait fait surgir dépendait du sanctuaire de Pandrose comme le serpent Érichthonios. Dans un des rares articles consacré à cette question, M. Detienne¹²⁶ s'interroge sur la triple dimension de l'olivier en Attique, à la fois arbre cultivé, puissance religieuse et symbole politique. Il met en évidence la représentation d'elle-même que construit la communauté des Athéniens dans son rapport au territoire et à cet arbre immortel, auquel elle liait son destin en exaltant une sorte de consubstantialité du groupe politique et de l'arbre. Mais en dehors de ce discours fondamentalement politique des Athéniens, les sources écrites comme l'iconographie sont muettes sur la protection que telle ou telle divinité pouvait apporter à la maturation des olives et seule une figure assez secondaire comme Aristaios paraît avoir apporté son concours au processus de fabrication de l'huile. Risquons une hypothèse. Arbre rustique, qui se multiplie facilement et ne nécessite pas beaucoup de soin en dehors d'une taille soignée à peu près tous les huit ans, l'olivier atteint sa pleine maturité au bout de 40 ans; il est doté d'une longévité exceptionnelle; incendié, foudroyé, il renaît, donnant ainsi le sentiment de se recréer lui-même, d'être indestructible (Soph. *Oid. K.* 694-705). Sa production se fait sur un rythme bisannuel: une année sur deux, la récolte est moindre. Toutes ces caractéristiques font de l'olivier un arbre atypique, qui par son rythme de développement et de production s'inscrit dans une temporalité qui n'est pas celle du cycle annuel, plus court, commun aux céréales, à la vigne et aux célébrations qui accompagnent leur cycle de croissance. Cette marginalité (relative) couplée à une grande robustesse naturelle explique peut-être l'absence d'un patronage divin au plus haut niveau de l'Olympe.

4.3. Panthéons locaux et répartition des cultes entre ville et campagne

Les rituels et cultes dont il a été question sont peu ou prou communs à l'ensemble des cités. Pourtant chaque *polis* possédait son panthéon, avec

121. Foxhall, L., « Women's Ritual and Men's Work in Ancient Athens », dans Hawley R./Levick B. (éds.), *Women in Antiquity. New Assessments* (1995) 97-110.

122. Chlup, R., « The Semantics of Fertility: Levels of Meaning in the Thesmophoria », *Kernos* 20 (2007) 69-95.

123. Rudhardt, *Notions* 98 fait d'Athéna une divinité agraire, en soulignant qu'elle reçoit comme Déméter les prémices des moissons et en alléguant la fête des *Procharistéria* (très mal connue) célébrée par tous les magistrats à la fin de l'hiver. Parker, *Polytheism* 196-197 rejette cette interprétation et réattribue cette fête à Déméter et Perséphone.

124. Cf. *LIMC* III Attike 2°.

125. Une étude récente fait le point sur cet olivier, auquel n'était associé aucun culte ni aucune prétrise, Leduc, Cl., « L'énigmatique Kourotrophe et l'Olivier de l'Acropole », dans Bodiou L., et al. (éd.), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de P. Brulé* (2009) 143-163.

126. Detienne, M., « L'olivier, un mythe politico-religieux », dans Finley, M. (éd.), *Problèmes de la terre* (1973) 293-306.

une hiérarchie, un calendrier héortologique et une organisation des rituels qui lui étaient propres: la plus ou moins grande spécialisation agricole ou pastorale d'une cité est-elle lisible dans la structure de ses cultes? Pour répondre à cette question, on se heurte à plusieurs catégories de difficultés; alors même qu'Athènes est la cité pour laquelle les sources sont les plus abondantes, nous ne sommes pas en mesure aujourd'hui de dresser un tableau véritablement complet des cultes athéniens, ni surtout de retracer leur inévitable transformation au fil des siècles. Dans ce cas précis cependant, il est patent que les cultes ne reflètent pas l'importance de l'oléiculture qui, dès l'époque de Solon, était une des productions principales du territoire et qui n'a jamais cessé de l'être, alors que la place de la viticulture dans les campagnes attiques fut toujours bien plus modeste, contrairement à ce que pourraient laisser supposer la peinture sur vase de l'époque archaïque, le théâtre de l'époque classique (Trygée) et le prestige des célébrations en l'honneur de Dionysos dans la cité. Deux autres exemples nous permettront de légèrement nuancer ce constat de discordance, ou plutôt d'absence de correspondance entre la structure du panthéon et le système de production agro-pastoral. À Thasos, le culte de Déméter fut importé depuis Paros au moment de la fondation. L'importance capitale de ce culte fut décrite dans la Leschè des Cnidiens à Delphes par le célèbre peintre d'origine thasienne Polygnote (Paus. 10, 28-31), lorsqu'il représenta le transfert par la prêtresse Cléoboia des mystères de Déméter depuis Paros vers la nouvelle cité. Mais au-delà de ce symbole signifiant en tant que «mar-

queur des origines», il apparaît que le culte de Déméter resta peu développé à Thasos, en ville comme dans le territoire: le sanctuaire de la déesse avait des dimensions très modestes, et hormis les Thesmophories à la fin de l'été, aucune autre grande fête ne lui était consacrée. Tout au contraire, le culte de Dionysos semble avoir joui d'une faveur croissante dans l'île, avec trois grandes fêtes consacrées à ce dieu, dont des *Choreia* en mai/juin (Thargélion) inconnues en Attique. Or à partir de l'époque archaïque, le vin devint une des productions majeures du territoire insulaire thasien, loin devant les céréales. Si l'on examine enfin le cas de l'Arcadie, une région où, à toutes époques, l'agriculture fut peu développée par comparaison avec le pastoralisme et la chasse, il est évident que les panthéons des diverses cités reflètent avec une certaine fidélité cette prédominance du berger sur le laboureur à l'échelle régionale. Cet exemple est intéressant à un autre titre¹²⁷. Les études approfondies de M. Jost sur cette région caractérisée par un habitat très dispersé ont bien mis en lumière la localisation préférentielle des centres religieux les plus importants dans la chôra, avec une répartition (attendue) des cultes de Déméter dans les plaines, tandis que, dans les montagnes, les bergers s'adressent à Artémis (pour la chasse), Hermès sur le Mont Kyllènè et Pan. Dans les villes, Athéna et Zeus sont les protecteurs de l'ordre social, mais lorsqu'il y a des doublets de cultes identiques entre la ville et le territoire, le pôle rural est toujours le plus important.

MICHÈLE BRUNET

127. Jost, M., «Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie», dans *Sanctuaire (Entretiens)* 205-245, repris

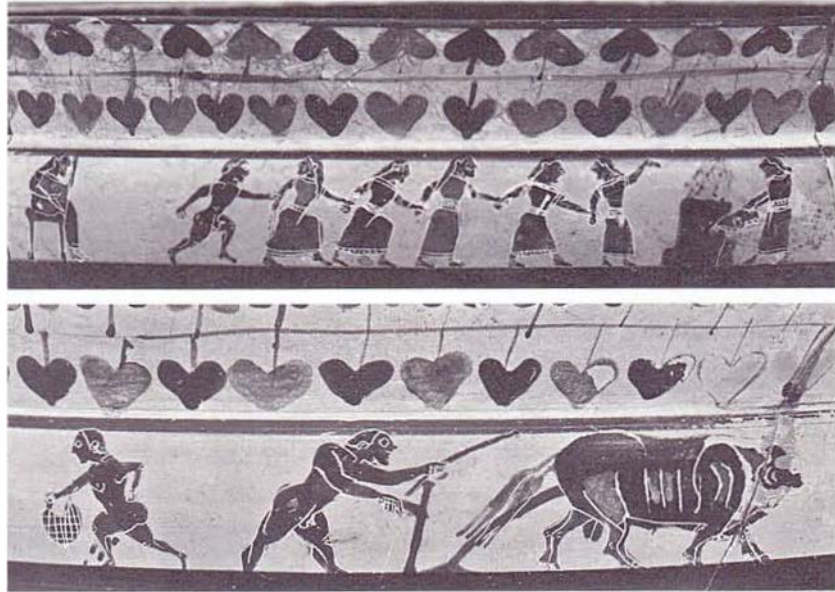
ead., «The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arkadia», dans Alcock/Osborne, *Sanctuaries* 217-230.



1. Fortune, infortune, rom. (note 84)



2. Fortune, infortune, rom. (note 39)



3. Agriculture, gr. (note 14)



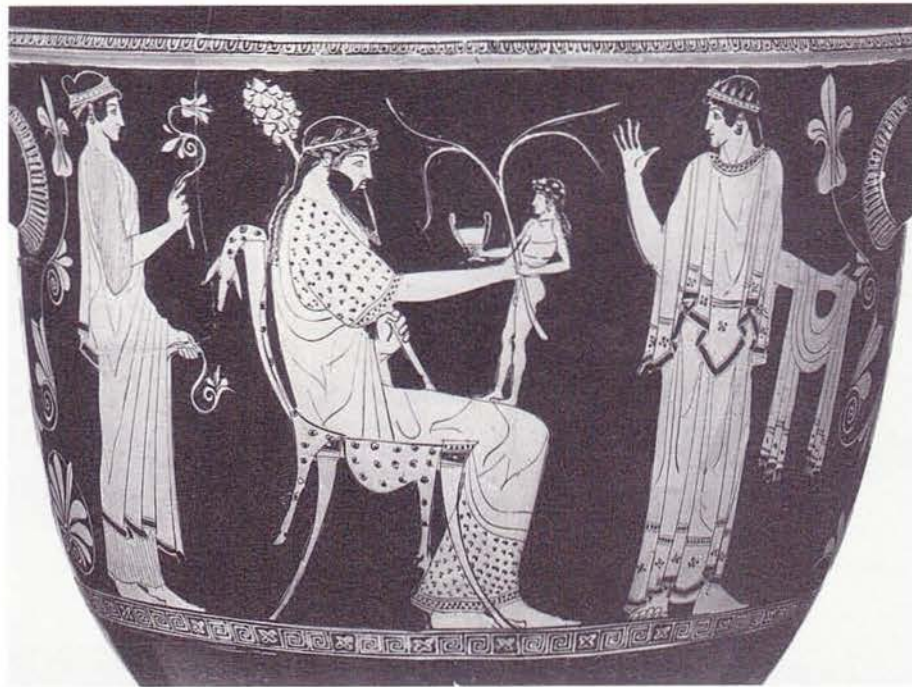
4. Agriculture, gr. (note 24)



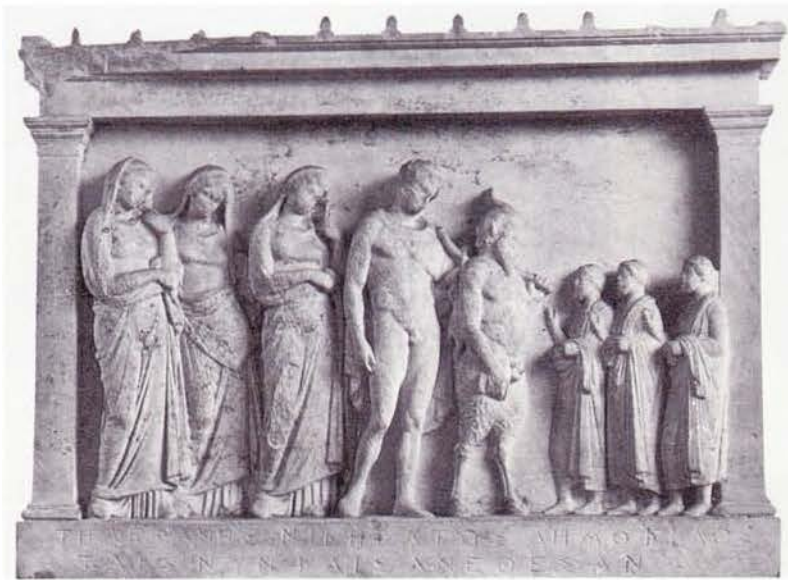
5. Agriculture, gr. (note 26)



1. Agriculture, gr. (note 38)



2. Agriculture, gr. (note 43)



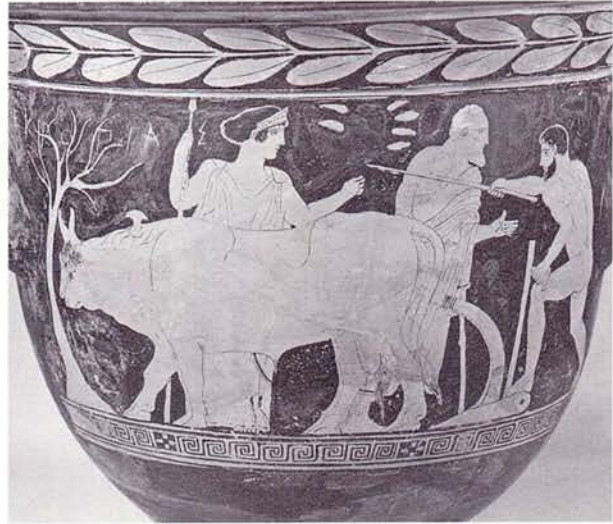
3. Agriculture, gr. (note 51)



4. Agriculture, gr. (note 48)



1. Agriculture, gr. (note 54)



2. Agriculture, gr. (note 57)



3. Agriculture, gr. (note 60)



4. Agriculture, gr. (note 65)



5. Agriculture, gr. (note 68)



6. Agriculture, gr. (note 87)

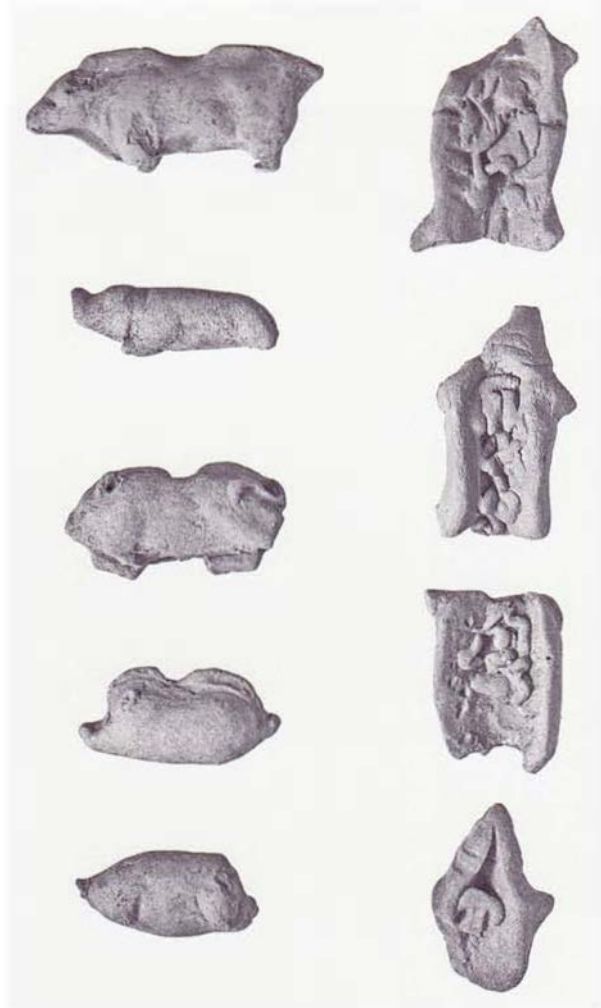


1. Agriculture, gr. (note 102)

2. Agriculture, gr. (note 105)



3. Agriculture, gr. (note 104)



4. Agriculture, gr. (note 106)



1. Agriculture, gr. (note 107)



3. Agricoltura, etr. (nota 17)



2. Agriculture, gr. (note 108)



4. Agricoltura, etr. (nota 34)

- Pl. 88, 5 Lydney Park (Gloucestershire). D'après Wheeler, R. E. M./ Wheeler, T., *Report on the Excavations of the Prehistoric, Roman and Post-Roman Site in Lydney Park, Gloucestershire* (1932) pl. 26.
- Pl. 89, 1 Dijon, Musée Archéologique 933. 934. Phot. Mus. (F. Perrodin).
- Pl. 89, 2 Dijon, Musée Archéologique 75.2.34. Phot. Mus. (Remy).
- Pl. 89, 3 Clermont-Ferrand, Musée Bargoin. Phot. Service régional d'archéologie DRAC Auvergne (M. Dumontet; J. Romeuf).
- Pl. 90, 1 Deneuvre, Musée les Sources d'Hercule SA 8. D'après Landes, Ch. (éd.), *Dieux guérisseurs en Gaule romaine* (1992) 188 fig. 32.
- Pl. 90, 2 Paris, Musée du Louvre E 27145. Phot. Mus. (G. Poncet).
- Pl. 90, 3 Sion, Musée d'histoire du Valais. Phot. Mus.
- Pl. 90, 4 Paris, Cabinet des Médailles et Antiques de la Bibliothèque Nationale de France. D'après *ZPE* 78 (1989) Pl. IIIa-b.
- Pl. 90, 5 Malibu, J. Paul Getty Museum 80.AI.53. Phot. The J. Paul Getty Museum, Villa Collection, Malibu, California.
- Pl. 90, 6 Collection privée. Phot. Fortuna Fine Arts, Ltd., New York.
- Pl. 91, 1 Athènes, Musée de l'Agora S 2370. Phot. American School of Classical Studies at Athens, Agora Excavations 86-465bis.
- Pl. 91, 2 Athènes, Musée de l'Acropole 4069. Phot. Mus.
- Pl. 91, 3 Délos, Maison du Lac. Phot. Ecole Française d'Athènes, Athènes L 371, 14.
- Pl. 91, 4 Délos, Maison du Lac. Phot. Ecole Française d'Athènes, Athènes L 1795, 40bis (Ph. Bruneau).
- Pl. 92, 1 Antioche sur l'Oronte, Maison du mauvais œil. Phot. Antioch Archive, Department of Art and Archaeology, Princeton University 5556.
- Pl. 92, 2 London, British Museum Mosaic 55a (1857.12-20.434). D'après Hinks, *BMPaintings* fig. 159.
- Pl. 92, 3 Olynthe, Maison. D'après *AJA* 38 (1934) 504 fig. 2.
- Pl. 93, 1 Gela, Museo Archeologico Regionale 17546. Phot. Servizio Museo Archeologico Regionale di Gela - Assessorato dei Beni Culturali dell'Identità Siciliana, Dipartimento dei Beni Culturali e dell'Identità Siciliana.
- Pl. 93, 2 Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung Fr 146. Phot. Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Berlin.
- Pl. 93, 3 Pompei, Maison de Pansa. D'après Gell, W./Gandy, J.-F., *Vue des ruines de Pompéi* (1827) pl. 47.
- Pl. 93, 4 Vaticano, Musei Vaticani 2244. Phot. Musei Vaticani, Archivio Fotografico XXXIV.16.76.
- Pl. 94, 1 Napoli, Museo Archeologico Nazionale 5313. Phot. DAI Rom D-DAI-Rom 1960.0490 (Koppermann).
- Pl. 94, 2 Fiesole, Museo Civico Archeologico 466a. Phot. Mus. 6981.
- Pl. 94, 3 London, British Museum 1906.12-15.1. Phot. The Trustees of the British Museum.
- Pl. 94, 4 Paris, Cabinet des Médailles et Antiques de la Bibliothèque Nationale de France 424. D'après *JHS* 34 (1914) 255 fig. 6.
- Pl. 94, 5 Marché de l'Art. D'après *100 Jahre deutsche Ausgrabung in Olympia* (1972) 144 fig.
- Pl. 95, 1 Athènes, Musée Archéologique National 13209. Phot. Mus.
- Pl. 95, 2 Ferrara, Museo Archeologico Nazionale 2738. Phot. su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali - Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Emilia Romagna, Bologna 10274.
- Pl. 95, 3 Athènes, Musée Archéologique National 4465. Phot. Mus.
- Pl. 95, 4 Boston, Museum of Fine Arts 99.489. Henry Lillie Pierce Fund. Phot. Mus. © 2011 C 42927.
- Pl. 96, 1 Athènes, Musée Archéologique National 16285. Phot. Mus.
- Pl. 96, 2 Cambridge (Mass.), Arthur M. Sackler Museum, Harvard University Art Museums 1960.345. Bequest of David M. Robinson. Phot. Michael A. Nedzveski © President and Fellows of Harvard College.
- Pl. 96, 3 London, British Museum E 140. Phot. The Trustees of the British Museum.
- Pl. 96, 4 Ruvo di Puglia, Museo Nazionale Jatta J 1093. Phot. DAI Rom D-DAI-Rom 1964.1253 (Koppermann).
- Pl. 96, 5 Délos, Musée Archéologique A 3195. Phot. Ecole Française d'Athènes, Athènes R 795, 3.
- Pl. 96, 6 Dublin, National Museum of Ireland 1103.1880. D'après Hamilton, *Choes* fig. 11.
- Pl. 97, 1 Athènes, Musée de l'Agora P 815. Phot. American School of Classical Studies at Athens, Agora Excavations.
- Pl. 97, 2 Corinthe, Musée Archéologique C-62-268. Phot. American School of Classical Studies at Athens, Corinth Excavations 1962-90-3 (I. Ioannidou - L. Bartzioti).
- Pl. 97, 3 Thasos, Musée Archéologique. Phot. Ecole Française d'Athènes, Athènes 33420; 33419.
- Pl. 97, 4 Thasos, Musée Archéologique. Phot. Ecole Française d'Athènes, Athènes 33225 (Cl. Rolley).
- Pl. 98, 1 Autrefois Collection C. Bergeaud. D'après *Hellenica* 10 (1955) pl. VII.

- Pl. 98, 2 Autrefois Collection C. Bergeaud. D'après *Hellenica* 7 (1949) pl. VIII.
- Pl. 98, 3 Roma, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia 24562. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Etruria Meridionale, Roma 19521.
- Pl. 98, 4 Firenze, Collezione von Schwarzenberg. Phot. S. Bruni.
- Pl. 99, 1 Tarquinia, Museo Nazionale di Tarquinia. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Etruria Meridionale, Roma 110568.
- Pl. 99, 2 Chiusi, Museo Archeologico Nazionale 2277. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana, Firenze 30235/5.
- Pl. 99, 3 Siena, Museo Archeologico Nazionale 36. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana, Firenze 61424-06.
- Pl. 99, 4 Orbetello, Museo Archeologico 10688. 10669. 10683. 10684. 10678. 10682. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana, Firenze 31967-8.
- Pl. 99, 5 Orbetello, Museo Archeologico 70940. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana, Firenze 31954-9.
- Pl. 100, 1 Roma, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia 56096. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Etruria Meridionale, Roma 3281.
- Pl. 100, 2 Firenze, Museo Archeologico 508. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana, Firenze 10467.
- Pl. 100, 3 Roma, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia 56097. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Etruria Meridionale, Roma 101130.
- Pl. 100, 4 Scansano, Museo Archeologico 96788. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana, Firenze 26046-4.
- Pl. 100, 5 Marzabotto, Museo Nazionale Etrusco "Pompeo Aria" 58/1109. Phot. su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali - Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Emilia Romagna, Bologna.
- Pl. 100, 6 Roma, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia 2717. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Etruria Meridionale, Roma 17343.
- Pl. 100, 7 Firenze, Museo Archeologico 93135. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana, Firenze 42061-2.
- Pl. 100, 8 Vulci, Museo Nazionale 59896. 59897. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Etruria Meridionale, Roma 8487.
- Pl. 101, 1 Fontana Liscia, Deposito votivo. Phot. DAI Rom D-DAI-Rom 1931.1639 (Körte).
- Pl. 101, 2 Scansano, Museo Archeologico 98540. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana, Firenze 35722.
- Pl. 101, 3 Firenze, Museo Archeologico 80761. Phot. Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana, Firenze 41207-1.
- Pl. 101, 4 Vaticano, Musei Vaticani 11993. Phot. Musei Vaticani, Archivio Fotografico.
- Pl. 101, 5 Vaticano, Musei Vaticani 11994. Phot. Musei Vaticani, Archivio Fotografico.
- Pl. 101, 6 Saint-Germain-en-Laye, Musée des Antiquités Nationales 83116. D'après *RecMusGaulle* III 2 (1981) pl. 116a.
- Pl. 102, 1 Sant'Antonio Abate (Località Casa Salese), Villa romana, Larario. D'après Van Andringa, *W.*, *Quotidien des dieux et des hommes* (2009) fig. 242.
- Pl. 102, 2 Roma, Musei Capitolini 15704. Phot. Archivio Fotografico dei Musei Capitolini, Roma.
- Pl. 102, 3 Roma, Musei Capitolini Mag. Antiquarium NCE 3091. Phot. Archivio Fotografico dei Musei Capitolini, Roma.
- Pl. 103, 1 Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung F 871. Phot. Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Berlin Ant 9181.
- Pl. 103, 2 Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung F 608. Phot. Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Berlin (I. Geske).
- Pl. 103, 3 Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung F 802. Phot. Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Berlin (J. Laurentius).
- Pl. 103, 4 Paris, Musée du Louvre MNB 2857. Phot. Mus. (M. et P. Chuzeville).
- Pl. 103, 5 Paris, Musée du Louvre MNB 2858. Phot. Mus. (M. et P. Chuzeville).
- Pl. 104, 1 Athènes, Musée Archéologique National 2. Phot. Mus.
- Pl. 104, 2 Athènes, Musée de l'Acropole 681. Phot. DAI Athen D-DAI-ATH-AKROPOLIS 272.
- Pl. 104, 3 Délos, Musée Archéologique A 4340. Phot. Ecole Française d'Athènes, Athènes 46668 (Ph. Collet).
- Pl. 104, 4 Délos, Musée Archéologique A 728. Phot. Ecole Française d'Athènes, Athènes 1929bis.
- Pl. 105, 1 Cetamura, Artisans' quarter, Structure K. Phot. courtesy N. T. de Grummond, Florida State University.
- Pl. 105, 2 Poggio Civitate/Murlo, Complex Building 2. Phot. Poggio Civitate Excavations, Reconstruction by E. Batson.
- Pl. 106, 1 Roma, Musei Capitolini Mag. Antiquarium 1909. Phot. Archivio Fotografico dei Musei Capitolini, Roma.