



HAL
open science

De la curiosité locale à l'intégration méditerranéenne: mythes et cultes siciliens chez Diodore de Sicile

Cécile Durvyé

► **To cite this version:**

Cécile Durvyé. De la curiosité locale à l'intégration méditerranéenne: mythes et cultes siciliens chez Diodore de Sicile. Un monde partagé: la Sicile du premier siècle av. J.-C. entre Diodore et Cicéron, Fondazione Università Ca' Foscari, pp.149-196, 2023, Antichistica 37 | Filologia e letteratura 6, 978-88-6969-743-2. 10.30687/978-88-6969-742-5/005 . hal-04355025v1

HAL Id: hal-04355025

<https://hal.science/hal-04355025v1>

Submitted on 22 Jan 2024 (v1), last revised 25 Mar 2024 (v2)

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.

De la curiosité locale à l'intégration méditerranéenne : mythes et cultes siciliens chez Diodore

Cécile Durvy

Aix-Marseille Université, France

Abstract This chapter presents the mythical accounts located in Sicily that appear in the *Historical Library*, as well as the Sicilian cults and sanctuaries mentioned by Diodorus. On the basis of this diverse material, it examines the function of sanctuaries in the historical account and the role of religious data in the construction of Diodorus' narrative, in order to identify the issues at stake in Diodorus' presentation of Sicilian myths and cults. Beyond a patriotic emphasis on Sicilian cultural resources, beyond a pedagogical aim that exalts the piety of the great leaders and benefactors, religious data are involved in building an image of Sicily as the geographical and cultural centre of a unified Mediterranean world.

Keywords Diodorus of Sicily. Myth. Cults. Sicily. Greek religion. Greek historiography.

Sommaire 1 Introduction. – 2 Le matériel religieux sicilien dans la *Bibliothèque historique*. – 2.1 Mythes et cultes siciliens dans les livres mythiques. – 2.2 Mythes et cultes siciliens dans les livres historiques. – 2.3 Hiérarchie des cultes siciliens évoqués par Diodore : répartition par dieu et par lieu. – 3 Le rôle historique des sanctuaires et des cultes. – 3.1 Rôle des sanctuaires et des cultes dans l'histoire politique. – 3.2 Rituels et sanctuaires dans l'histoire militaire. – 3.3 Le sanctuaire comme valeur économique. – 4 Le rôle des données religieuses dans la construction du récit historique. – 4.1 Du mythe au culte : une progression historique. – 4.2 De la géographie à l'histoire par l'étiologie religieuse. – 5 Enjeux de la religion sicilienne dans la *Bibliothèque historique*. – 5.1 Religion et unité sicilienne. – 5.2 La religion sicilienne et l'Orient grec. – 5.3 La religion comme procédé d'intégration de la Sicile dans le monde occidental. – 6 Conclusion.

1 Introduction

La critique a souligné la faveur avec laquelle Diodore traite la Sicile dans la *Bibliothèque historique*, lui réservant une place notable dans ses livres mythologiques et une place de premier plan dans son récit historique.¹ Dans cette représentation de la Sicile, quelle vision Diodore transmet-il des traditions religieuses de l'île et dans quelle intention ? C'est ce que cette contribution cherche à définir en réunissant les données qui, dans l'œuvre de Diodore, touchent à la religion sicilienne, c'est-à-dire aussi bien aux mythes qu'aux cultes dont l'historien mentionne les lieux ou les acteurs. Les traditions religieuses recensées par Diodore constituent un choix parmi des réalités culturelles siciliennes qui étaient familières à l'auteur ; nous essaierons de faire apparaître les critères et les perspectives qui ont guidé ce choix. Pourquoi Diodore a-t-il privilégié certains mythes et cultes ? Quel sens accorde-t-il à l'ensemble de ces mentions, quel poids ces traditions ont-elles pour lui et quel rôle jouent-elles dans le projet historiographique de la *Bibliothèque historique* ? Diodore a certes employé pour la rédaction de la *Bibliothèque* un grand nombre de sources, mais il a opéré sur les données qu'elles lui fournissaient un travail de sélection, de réécriture et de recomposition : il est donc légitime de considérer l'ensemble des traditions qu'il rapporte comme un exposé cohérent.²

Cette étude commence par dresser un tableau d'ensemble des mythes et des cultes siciliens évoqués par Diodore. Suit un examen de la place des cultes et des sanctuaires dans le récit historique, puis de leur fonction dans sa composition ; la façon dont Diodore intègre ces données à son propos permet d'évaluer le rôle que ces mythes et cultes tiennent dans son projet historiographique.

2 Le matériel religieux sicilien dans la *Bibliothèque historique*

Des mythes, cultes et sanctuaires siciliens sont évoqués tout au long de la *Bibliothèque historique*. Mais ces évocations sont loin d'être réparties de façon homogène dans l'œuvre. Deux ensembles de données se différencient nettement par leur teneur et leur densité : l'un se trouve dans les livres 4 et 5, qui traitent des traditions grecques antérieures à la guerre de Troie, l'autre dans les livres dits « historiques » (7 à 40).³

1 Voir, par exemple, Giovannelli-Jouanna 2011, 22-9.

2 Le degré d'intervention de Diodore sur ses sources s'avère plus élevé qu'on ne l'a pensé : voir, par exemple, Durvy 2022, qui met en évidence la mise en forme rhétorique très élaborée de l'histoire classique rapportée dans le livre 11.

3 Sur l'organisation des livres mythologiques, Giovannelli-Jouanna 2011, 22-5. La numérotation des fragments des livres 6-10 et 21-40 utilisée dans ce chapitre est celle de l'édition de la Collection des Universités de France. Les traductions sont de l'Auteur.

2.1 Mythes et cultes siciliens dans les livres mythiques

Les livres 4 et 5 contiennent plusieurs développements plus ou moins détaillés sur les traditions mythiques et culturelles siciliennes. Le livre 4, consacré aux héros et demi-dieux grecs, évoque les réalisations siciliennes d'Héraclès, de Dédale et Minos, d'Éryx, d'Aristée, de Daphnis et d'Orion, ainsi que les cultes qui leur sont dédiés ou qu'ils ont institués en Sicile. Le livre 5, le *Livre des Îles*, relate l'enlèvement de Coré et présente la Sicile comme entièrement consacrée à Déméter et à sa fille.

2.1.1 Geste d'Héraclès

Une part importante et célèbre du livre 4 traite du voyage d'Héraclès en Occident.⁴ Au cours de son trajet en Sicile (23.1-6), Héraclès imprime dans le paysage un certain nombre de traces matérielles de son passage : les nymphes font jaillir en son honneur des sources d'eau chaude près d'Himère et d'Égeste (23.1) ; près d'Agyrion, son troupeau et lui-même laissent l'empreinte de leurs pas sur la route rocheuse comme dans un objet de cire (24.1-2). Le héros laisse aussi sa marque sur les pratiques religieuses locales en instituant des rites et des cultes. À Syracuse, il sacrifie à Déméter et Coré un taureau de son troupeau près de la fontaine Kyanè et initie en cet endroit des fêtes et des sacrifices annuels (23.4). Ayant défait les chefs sicanes « Leucaspis, Pédiacratès, Bouphonas, Glychatas et enfin Bytaias et Crytidias », il semble être à l'origine du culte de ces héros qui « reçoivent encore aujourd'hui les honneurs héroïques » (23.5).⁵ C'est surtout lors de son passage à Agyrion, la ville natale de Diodore, qu'Héraclès marque le paysage religieux : considérant que les empreintes laissées par ses pas dans le rocher sont un signe manifeste que l'immortalité lui a finalement été accordée, il y consent pour la première fois à recevoir des sacrifices annuels et s'y voit célébrer des fêtes et sacrifices « à l'égal des Olympiens » (24.1-2). En remerciement de ces honneurs, il aménage devant la ville un lac qui prend son nom et un téménos de Géryon « encore aujourd'hui honoré par les habitants du pays » (ὁ μέχρι τοῦ νῦν τιμᾶται παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις ; 24.3) ; il fonde aussi un sanctuaire dédié à son compagnon Iolaos et

La liste des mythes, cultes et sanctuaires siciliens évoqués dans la *Bibliothèque* figure dans le tableau situé en fin de texte.

⁴ Ce voyage a notamment été analysé par Jourdain-Annequin 1989, en particulier 273-300 ; sur sa place et son rôle dans le texte de Diodore, voir Giovannelli-Jouanna 2001 (94-8 sur l'originalité du parcours sicilien du héros) ; sur l'appropriation locale du mythe, Ambaglio 2008.

⁵ Sur ces héros indigènes, Jourdain-Annequin 1992a.

indique les honneurs et sacrifices annuels à lui rendre, également perpétués « jusqu'à aujourd'hui » (μέχρι τοῦ νῦν ; 24.4). Diodore rapporte le détail des cérémonies d'initiation lors desquelles les jeunes gens d'Agyrion consacrent leur chevelure dans le sanctuaire ; l'importance de ce rite est telle que ceux qui s'y soustraient se trouvent frappés d'une mutité et d'une catalepsie dont seul l'accomplissement correct du rite peut les guérir.⁶ La porte de la ville à proximité de laquelle sont pratiqués les sacrifices à Héraclès a pris le nom du dieu ; des concours gymniques et équestres lui y sont dédiés ; le culte est pratiqué par les esclaves comme les hommes libres et les particuliers consacrent au dieu des thiasés et des banquets (24.6). Diodore note un peu plus loin que le culte d'Iolaos est pratiqué dans beaucoup de villes de Sicile où le héros possède des sanctuaires et reçoit des honneurs héroïques (30.3).

Le parcours d'Héraclès est un tour complet de la Sicile qui donne de l'île une vision d'ensemble et l'unifie dans un réseau mythique commun ;⁷ mais sa geste est aussi l'occasion pour Diodore de décrire minutieusement les traditions religieuses d'Agyrion, qui occupent dans ce paysage cultuel sicilien une place sans commune mesure avec l'importance historique de la cité.⁸

2.1.2 Déméter et Coré

Le livre 5, le *Livre des Îles*, traite des principales îles méditerranéennes (Sicile, Crète, Rhodes, Samothrace), abordant aussi bien leur géographie physique que les récits mythiques qui les concernent.⁹ La Sicile est la première île qui y est décrite (2-5), en tant que la plus importante et celle dont les récits mythiques ont le premier rang par leur

⁶ Jourdain-Annequin 1982, 254-5.

⁷ Le héros va de Pélore à Himère, Égeste et Éryx, puis, faisant le tour de la Sicile, passe par Syracuse, Léontinoi et Agyrion avant de regagner Crotona. Jourdain-Annequin 1989, 275, souligne que les zones d'intervention du héros chez Diodore sont surtout le Nord-Ouest et le Sud-Est de la Sicile, séparées par une région, autour d'Agrigente, marquée par le cycle minoen.

⁸ Rathmann 2016, 23-7 ; Ambaglio 2008, 3, parle de « Lokalpatriotismus occidentale, siciliano e addirittura municipale ». On remarque que Diodore évite de mentionner les autres cultes rendus au héros dans l'île (Denys d'Halicarnasse souligne la fréquence de son culte en Italie : *Ant. rom.* 1.40.6), par exemple à Sélinonte ou à Agrigente, plaçant le culte rendu au dieu par ses aïeux dans une situation de monopole qui ne correspond pas à une réalité historique.

⁹ Les données généralement fournies par Diodore dans ce livre sont les suivantes : nom et étymologie, dimensions, géographie (avec un intérêt particulier pour les volcans), ports, climat, végétation, ressources naturelles - minérales, agricoles, faune -, histoire de l'établissement humain, mœurs indigènes et principaux mythes.

ancienneté ;¹⁰ cette description se caractérise, par rapport aux autres relations insulaires, par un traitement qui privilégie les mythes et l'histoire des cultes par rapport aux données géographiques et physiques.

Diodore mentionne la consécration de la Sicile à Déméter et à Coré comme une tradition ancienne et toujours d'actualité,¹¹ établissant un lien entre le mythe - la Sicile serait le lieu de la première apparition des deux déesses et c'est là qu'elles auraient pour la première fois enseigné aux hommes la culture du blé - et la fertilité naturelle de l'île, dont l'évocation est sans cesse entremêlée au récit (2). La légende du rapt de Coré à Enna (3) est un passage célèbre :¹² dans un charmant paysage, Coré, Artémis et Athéna cueillent des fleurs pour Zeus lors de l'enlèvement. Diodore évoque à cette occasion les territoires siciliens dévolus à chacune de ces trois déesses (3-4). Athéna est honorée dans la région d'Himère, où une ville lui a été consacrée et où un lieu-dit porte encore son nom - et la mention d'Himère permet à Diodore de rappeler les sources d'eau chaudes qui y jaillirent au passage d'Héraclès, déjà évoquées dans le livre précédent ; Artémis à Ortygie, où la source Aréthuse abrite de gros poissons sacrés qui lui sont réservés, un châtiment divin étant assuré à qui les mange. Coré, enfin, est vénérée à Enna,¹³ mais aussi près de la source Kyanè à Syracuse, où l'on noie des taureaux en son honneur selon le rite initié par Héraclès - introduit ici encore dans la description du rite démétrien en écho au récit du livre précédent.

Revenant à la légende de Déméter (4.3), Diodore établit l'antériorité de son séjour en Sicile par rapport à son passage à Athènes, puis détaille le culte que les Siciliens rendent aux deux déesses : sacrifices à Coré à l'époque des moissons et à Déméter aux semailles, panégyrie de dix jours et rites archaisants, en particulier celui qui consiste à débiter des obscénités en public (4.7).¹⁴ Une citation de Carcinus, qui a souvent assisté aux célébrations syracusaines, atteste que le rapt sicilien est bien l'origine des cultes contemporains (5.1). Diodore justifie ce développement dans une perspective qui lui est très personnelle, qui consiste à faire des bienfaiteurs de l'humanité les moteurs de l'histoire : Déméter, parce qu'elle a inventé le blé et institué les lois, trouve place dans cet ensemble (5.2-3).¹⁵

10 Περὶ πρώτης τῆς Σικελίας ἐροῦμεν, ἐπεὶ καὶ κρατίστη τῶν νήσων ἐστὶ καὶ τῆ παλαιότητι τῶν μυθολογουμένων πεπρώτευσεν (5.2.1).

11 Ἄει τῆς φήμης ἐξ αἰῶνος παραδεδομένης τοῖς ἐγγόνοις, ἱερὰν ὑπάρχειν τὴν νῆσον Διμήτρος καὶ Κόρης (5.2.3).

12 Commenté dans ce volume par R. Sammartano ; Robert 2011, 53-6, compare les versions de Diodore et Cicéron.

13 Diodore ne mentionne pas de culte de Déméter à Enna, contrairement à Cicéron (2 *Verr.* 4.110).

14 Jourdain-Annequin 1982, 278.

15 Sur l'importance de ces figures de bienfaiteurs dans la *Bibliothèque historique*, voir Sulimani 2011, 229-306 ; Muntz 2017, 133-90. Tous les héros mythiques siciliens appartiennent

Cette présentation du mythe de Déméter et Coré donne donc lieu à la fois à un tableau géographique des zones fertiles siciliennes et à une topographie des cultes féminins sur l'île.

2.1.3 Mythes et cultes secondaires

2.1.3.1 Geste crétoise

Dans le livre 4 (78-79 ; 82-84) sont rapportées les aventures en Sicile de Dédale.¹⁶ Fuyant la Crète, il est accueilli en Sicile par Kokalos, roi sicane de la région de la future Agrigente ; il construit une terrasse artificielle autour du célèbre temple d'Aphrodite Érycine (78.4) dont nous évoquerons plus bas la fondation. Lorsque Minos, poursuivant Dédale, est tué par Kokalos, ses compagnons crétois lui édifient près d'Agrigente, à Minoa, un tombeau héroïque dont la partie supérieure forme un temple d'Aphrodite. Les habitants du lieu y sacrifient à la déesse pendant plusieurs générations avant qu'il soit démoli sous Théron et les ossements du roi rendus aux Crétois (79).¹⁷ Les compagnons de Minos, demeurés en Sicile, y fondent à Engyon un sanctuaire des déesses-mères crétoises (79.7). Leur temple, d'une taille exceptionnelle, est d'une édification très coûteuse. Le culte a une renommée qui dépasse les frontières d'Engyon (80.3) ; il est encore honoré du temps de Diodore¹⁸ et la richesse du sanctuaire en terres et en bétail est exceptionnelle (80.6).

Le récit crétois donne donc lieu à la célébration de trois sanctuaires siciliens : celui d'Aphrodite Érycine, celui d'Aphrodite à Minoa et celui des déesses-mères à Engyon.¹⁹

à la catégorie des inventeurs, bienfaiteurs de l'humanité : Giovannelli-Jouanna 2011, 31.

16 Sur les réalisations siciliennes de Dédale, voir Robert 2011.

17 Sur ce sanctuaire (dont les vestiges n'ont pas été identifiés) et le sens de ce récit en contexte colonial, voir l'intéressante analyse de Cardete del Olmo 2008.

18 Ἄχρι τῶνδε τῶν ἱστοριῶν γραφομένων (4.80.4). Le texte ne semble pas signaler une désaffection récente de ce culte, malgré la proposition de Sacks 1990, 196-7.

19 Sur le rapport de ce récit avec les vestiges archéologiques de la région de la moyenne vallée du Platani, voir Guzzone 2006.

2.1.3.2 Éryx et Aphrodite Érycine

La geste du roi indigène Éryx, fort brève en elle-même, introduit un développement remarquable sur le sanctuaire et le culte d'Aphrodite Érycine (4.83.1-7).²⁰ Fondé, avec la cité d'Éryx, par le héros éponyme, fils d'Aphrodite et du roi local Boutas, le sanctuaire contient un temple qui reçoit beaucoup d'offrandes (1) ; Aphrodite lui est très attachée (2). C'est le seul temple qui soit resté prospère tout au long de l'histoire (3-4). Les Romains lui vouent une vénération particulière à cause de leur lien génétique avec Aphrodite, lien qui explique leurs succès (5). Les consuls, les prêteurs et tous les magistrats romains arrivant en Sicile y honorent la déesse. Le Sénat a décrété que 17 cités de Sicile apportent un tribut en or dans le sanctuaire et 200 soldats surveillent le temple (7). Ce luxe d'informations sur l'état d'un sanctuaire à l'époque de l'écriture de la *Bibliothèque historique*, rare dans l'œuvre, s'explique à la fois par sa grande renommée²¹ et par ses accointances avec Rome ; nous reviendrons plus bas sur le sens de ce développement.

2.1.3.3 Aristée, Daphnis et Orion

Les trois dernières légendes évoquées dans le livre 4 dans le cadre de la Sicile sont beaucoup plus allusives. Le mythe d'Aristée comporte un épisode sicilien succinct : ravi par la beauté de l'île, ce fils d'Apollon enseigna à ses habitants ses connaissances agricoles et fut « honoré par les habitants de la Sicile comme un dieu, surtout par ceux qui récoltaient le fruit des oliviers » (82.5). Le mythe de Daphnis rapporte la naissance près des monts d'Héra de ce fils d'Hermès et d'une nymphe, qui chassa avec Artémis ; le récit ne donne ici lieu à aucune mention de culte.²² Diodore se contentant de célébrer au passage la beauté et la fécondité de la région (84.1). Orion, enfin, est présenté comme le constructeur de plusieurs édifices de Zancle, dont il aurait creusé le port, Aktè ; citant Hésiode, Diodore rapporte la tradition qui fait du héros le bâtisseur du cap Pélore et du temple de Poséidon qui s'y dresse (85.5). De ces trois héros, seul Aristée est donc cité comme recevant un culte, cependant qu'Orion est à l'origine d'un culte de Poséidon, Daphnis étant isolé dans un passé mythique fortement lié au paysage naturel.

²⁰ Sur ce sanctuaire, voir Jourdain-Annequin 1989, 92-300, et la synthèse de Lietz 2012.

²¹ Il est déjà cité par Hérodote et Polybe (1.55.8) le décrit comme « le plus renommé des sanctuaires de Sicile pour sa richesse et sa magnificence générale » (ἐπιφανέστατόν ἐστι τῶ τε πλούτῳ καὶ τῇ λοιπῇ προστασίᾳ τῶν κατὰ τὴν Σικελίαν ἱερῶν).

²² Mentions que l'on trouve ailleurs, par exemple, chez Virgile (*Ecl.* 5.65-6).

2.1.4 Hiérarchie des mythes présentés et motifs de leur sélection

Ainsi sont posées, en une dizaine de chapitres, les bases de l'histoire religieuse sicilienne.²³

Ces mythes s'organisent autour de deux cycles majeurs ; le récit minoen forme un développement mineur. Le cycle principal est celui de Déméter et Coré, constamment rappelé dans le cours de la *Bibliothèque historique*. Celui d'Héraclès est subordonné chronologiquement au précédent par l'institution des rites que le héros initie à Syracuse en l'honneur des deux déesses. Le cycle héracléen en Sicile est plusieurs fois mentionné dans les livres mythiques, les livres 4 et 5 se faisant écho, mais, contrairement au cycle précédent, ne réapparaît pas dans les livres historiques. À chacun de ces cycles répondent des mythes mineurs. Ceux d'Aristée et de Daphnis, évoquant la prospérité agricole de la Sicile, font écho au cycle de Déméter.²⁴ La figure d'Éryx est rattachée à la fois au cycle héracléen par le combat entre Éryx et le héros et au cycle minoen par l'intervention de Dédale dans le sanctuaire d'Aphrodite Érycine. Seule la mention de la construction par Orion d'un temple de Poséidon sur le cap Pélore ne semble pas intégrée dans ce réseau.²⁵

Le choix de ces mythes relève de plusieurs critères. Celui des deux déesses s'impose comme représentatif de l'identité de la Sicile dans l'imaginaire panhellénique. Celui du trajet d'Héraclès, étroitement lié au fil directeur de la *Bibliothèque* que représentent les figures de héros civilisateurs,²⁶ établit une cohésion entre différentes zones de l'île et y intègre avantageusement Agyrion. Les autres mythes évoqués le sont pour leur valeur à la fois d'ancienneté et d'actualité : de même que la revendication de la primauté du culte de Déméter, la geste minoenne rattache la Sicile aux plus anciens temps de l'histoire grecque et donne à l'île, au-delà de son histoire coloniale, une profondeur temporelle qui en fait la représentante de la culture grecque originelle. L'ancrage historique donné à ces mythes par les cultes qui en entretiennent le souvenir – en particulier dans le cas d'Aphrodite Érycine – permet d'établir un lien ferme entre la Sicile contemporaine et cette Sicile des premiers temps. Diodore mélange des traditions grecques évoquant la colonisation à travers le personnage du

²³ En dehors des livres 4 et 5, la seule allusion à la Sicile dans les livres mythiques est un passage du livre 3 qui mentionne le règne de Cronos en Occident (3.61.3), commenté plus bas.

²⁴ Celui d'Aristée est porteur d'autres enjeux dans un cadre plus large que celui de la Sicile : voir Cohen-Skalli, De Vido, 2011.

²⁵ Orion semble intervenir ici pour marquer religieusement le point de jonction entre la Sicile et l'Italie.

²⁶ Voir Sulimani 2011, 165-333.

héros civilisateur avec des figures et des cultes indigènes ; l'effet produit est celui d'une culture religieuse mixte où les particularismes locaux sont intégrés aux traditions grecques sans être effacés par cette acculturation réciproque.

2.2 Mythes et cultes siciliens dans les livres historiques

Dans les livres historiques, la matière est d'une autre nature et beaucoup plus dispersée : ici et là apparaissent des mentions de sanctuaires et de cultes, plus guère de mythes. Les sanctuaires et les cultes sont rarement cités pour leur intérêt propre, mais plutôt en tant qu'accessoires dans le déroulement des événements historiques. 55 passages des livres historiques mentionnent ainsi des pratiques religieuses ou des lieux de culte siciliens.²⁷ Parmi ces passages, 17 mentionnent des temples ou des sanctuaires de façon collective sans préciser ni à quelle divinité ils sont attribués ni quels rites y sont pratiqués,²⁸ de sorte que l'information est minimale. D'autres mentionnent un sanctuaire ou un geste cultuel, des célébrations ou l'instauration de rites. Nous étudierons plus bas les modalités d'apparition de ces sanctuaires et cultes dans le récit historique, nous bornant pour l'instant à quelques remarques sur la répartition des cultes mentionnés dans l'île, le degré de précision adopté par l'historien et la nature des informations qu'il propose.

La plupart des mentions de lieux de culte ou de pratiques cultuelles concernent les cités de Syracuse et d'Agrigente, qui jouent un rôle essentiel dans l'histoire politique et militaire rapportée par Diodore.²⁹ Mais les livres historiques citent aussi à une ou deux reprises des cultes pratiqués dans le reste de la Sicile, dans des établissements grecs, indigènes ou phéniciens de la côte ou de l'intérieur des terres. Fait remarquable, Syracuse est la seule cité de la côte orientale dont Diodore évoque les cultes dans ses livres historiques (Zancle et Léontinoi apparaissent chacune une fois dans les livres mythiques).³⁰ Plusieurs cultes grecs et indigènes sont en revanche mentionnés dans l'intérieur des terres – sur l'Etna et à Agyrion, à Adranon ou Paliké

²⁷ Pour ne pas alourdir excessivement le texte par des listes de références, je laisse le lecteur se reporter pour celles-ci au tableau qui figure à la fin de ce chapitre.

²⁸ Les sanctuaires de Syracuse sont évoqués collectivement à sept reprises, ceux d'Agrigente à quatre reprises ; ceux d'Himère et de Sélinonte deux fois, ceux d'Agyrion et les autels de Géla une fois.

²⁹ Sur l'importance donnée à Syracuse dans la *Bibliothèque historique*, voir Rathmann 2016, 108-11, qui en infère que Diodore y vivait. La prééminence historique de la cité peut toutefois suffire à justifier cette primauté.

³⁰ 4.24.1 (Léontinoi, où Héraclès laisse aux habitants qui l'honorent des « monuments éternels de sa présence », ἀθάνατα μνημεία τῆς ἑαυτοῦ παρουσίας) et 85.5 (Zancle).

(s'y ajoutent, dans les livres mythiques, Enna et Engyon). Sur la côte nord, Diodore mentionne les sanctuaires d'Himère et ceux de Lipari ; sur la côte sud, ceux de Géla, d'Agrigente et de Sélinonte (le sanctuaire d'Héracléa Minoa n'étant mentionné que dans le récit mythique). En Sicile occidentale, seuls le sanctuaire élyme d'Éryx et les sanctuaires grecs du comptoir phénicien de Motyè sont évoqués. L'ensemble du territoire sicilien décrit par Diodore est donc jalonné de sanctuaires, mais la prépondérance de ceux de Syracuse semble établie par l'omission de ceux des cités voisines : si Mégara Hyblaea est quasiment absente de la *Bibliothèque historique* (où elle n'est citée que deux fois), ce n'est pas le cas de Catane, Naxos ou Tauroménion, dont Diodore ne mentionne toutefois aucun sanctuaire ou culte.

Rares sont les passages où l'événement historique donne lieu à un développement détaillé sur un sanctuaire ou une pratique spécifique. Les livres mythiques proposaient plusieurs de ces développements sur les fêtes de Déméter et Coré en Sicile, les cultes d'Héraclès et Iolaos à Agyrion, le sanctuaire funéraire d'Héracléa Minoa, le culte d'Aphrodite Érycine ou encore, à Syracuse, les interdictions rituelles liées à la fontaine Aréthuse et les rites accomplis pour Coré près de la fontaine Kyanè. Dans les livres historiques, ces descriptions de pratiques ou de sanctuaires ne sont développées que dans trois passages : ils concernent le sanctuaire sicule des Paliques et les rites qui y sont pratiqués (11.88.6 ; 89), le culte institué à Syracuse en l'honneur de Zeus Éleuthérios en 466 lors de l'instauration de la démocratie (11.72.2)³¹ et l'Olympieion d'Agrigente (13.82).

Les cultes évoqués par Diodore sont soit des cultes attribués à l'île entière, soit des cultes civiques. Les cultes associatifs ou privés sont totalement absents de l'histoire diodoréenne, qui n'a de dimension individuelle que lorsqu'il s'agit des grands hommes. C'est là une différence majeure entre les points de vue de Diodore et de Cicéron : le premier montre des cités agissant dans un contexte sicilien global, le second des individus spoliés. Autre différence entre les deux auteurs, Diodore n'éprouve aucun intérêt pour la sculpture et ne cite que très peu de statues de culte : la seule statue sicilienne qu'il évoque est celle de l'Apollon colossal de Géla, en raison surtout de son histoire, sur laquelle nous reviendrons.³² Ce désintérêt s'étend à l'architecture : le seul temple sicilien qu'il décrit est l'extraordinaire Olympieion d'Agrigente.³³ De même, la seule offrande précieuse

31 Ces deux occurrences sont commentées plus bas.

32 Sur le manque d'intérêt de Diodore pour la sculpture, voir Robert 2011, 56-7, qui estime que l'historien ne considère les œuvres d'art que comme des objets de luxe. Diodore ne mentionne pas l'auteur de cette statue, Myron selon Cicéron (2 *Verr.* 4.93).

33 Sur l'architecture dans la *Bibliothèque historique*, Durvye 2016 (137-8 sur l'Olympieion).

individualisée qu'il évoque en Sicile est le bélier (ou la ruche) d'or consacré par Dédale dans le temple d'Aphrodite Érycine. Les informations données par l'historien consistent donc, au mieux, en descriptions de rites ou de pratiques : sacrifices, concours, banquets, rites d'initiation, personnel cultuel ; le public des sanctuaires est parfois précisé, selon son statut social et son origine géographique. Le récit évoque la fondation des cultes et la construction des sanctuaires, la richesse des offrandes qui y sont déposées et conservées, les usages divers qui en sont faits, leur pillage et leur destruction. Au pire, et c'est le cas le plus fréquent, l'information se borne à la simple mention de sanctuaires, attribués ou anonymes. La fonction de ces données dans l'économie d'ensemble du texte réclame une interprétation plus approfondie, que nous proposerons ci-dessous.

2.3 Hiérarchie des cultes siciliens évoqués par Diodore : répartition par dieu et par lieu

Considérons enfin la *Bibliothèque historique* comme un ensemble. Deux mythes principaux s'ancrent dans le paysage sicilien : celui d'Héraclès et celui de Déméter et Coré. Les mentions du premier sont concentrées dans le récit mythique et étroitement associées à la cité d'Agyrion ;³⁴ il n'a pas d'écho dans les livres historiques. Le second est en revanche évoqué dans toutes les parties du récit. S'y ajoute un certain nombre de cultes auxquels le récit accorde moins d'importance, destinés à des dieux olympiens ou des héros locaux.

En 17 lieux, une trentaine de cultes sont attestés, adressés à 27 héros ou dieux distincts. On trouve parmi eux les grands dieux du panthéon grec. Déméter et Coré sont au premier plan : 12 mentions sont faites des cultes qui leur sont rendus à Syracuse, à Enna, à Aitna ou, de façon plus générale, en Sicile. Zeus est lui aussi très présent (12 mentions à Syracuse, Agrigente et Aitna) ; mais la récurrence des mentions de l'Olympieion de Syracuse (8 occurrences dont 5 purement topographiques) majore l'importance de ce culte. Au second rang se trouvent Aphrodite (5 mentions à Éryx et Héracléa Minoa) et Athéna (3 mentions à Agrigente et Syracuse). Ne sont cités qu'une fois les cultes d'Apollon à Géla, d'Artémis à Syracuse, de Poséidon à Zancle, d'Éole et Héphaïstos à Lipari, de Cronos en Sicile et d'Héra (si toutefois les monts d'Héra proches d'Enna portent un sanctuaire). Dans la liste des cultes cités par Diodore figurent aussi les déesses-mères crétoises (une mention à Engyon), des héros grecs de premier

³⁴ Charles Muntz rapproche la figure d'Héraclès de celle de l'historien, attaché à établir un ordre dans le monde, et propose d'expliquer par là l'importance du demi-dieu dans les premiers livres de Diodore (Muntz 2017, 8).

plan (Héraclès à Agyrion et Léontinoi), secondaires (Aristée, révéral en Sicile, Iolaos, révéral à Agyrion et dans d'autres cités) ou locaux (Géryon, révéral à Agyrion), des héros sicanes (les chefs sicanes vaincus par Héraclès), des dieux sicanes ou sicules (Adranos et ses fils les Paliques³⁵ près des villes homonymes) et des hommes politiques héroïsés (Dioclès et Timoléon à Syracuse).

La répartition par site est comparable, dans l'ensemble de l'œuvre, à celle que nous avons remarquée plus haut dans les livres historiques. À Syracuse, neuf mentions collectives de lieux de culte (sanctuaires et autels de l'agora) s'ajoutent à sept cultes attestés.³⁶ À Agrigente, trois mentions collectives des cultes s'ajoutent à trois cultes attestés.³⁷ Trois cultes sont cités par Diodore à Agyrion, destinés à Géryon, Héraclès et Iolaos et repris plus loin par une mention collective. À Aitna sont pratiqués des cultes de Zeus et de Déméter. Les cultes d'Apollon à Géla, des déesses-mères à Engyon, de Coré à Enna, d'Éole et Héphaïstos à Lipari, de Poséidon sur le cap Pélore, des Paliques et des chefs sicanes vaincus par Héraclès ne sont mentionnés qu'une fois chacun. Quant aux « très célèbres sanctuaires » d'Himère et à ceux de Sélinonte, ils gardent l'anonymat d'une généralité collective, ainsi que les autels de Géla et les temples des dieux grecs à Motyè.

Assez rares sont les lieux de culte attestés à la fois dans les parties mythiques et dans les parties historiques. C'est le cas de l'Athénaion d'Agrigente, des sanctuaires d'Agyrion, du temple d'Aphrodite à Éryx et, à Syracuse, de la source Aréthuse et de la fontaine Kyanè, récurrences qui semblent généralement anecdotiques.³⁸

35 Sur le lien de famille entre ces divinités indigènes, Jourdain-Annequin 1992a, 141-2 ; sur le rapport entre les Paliques et le culte de Pédiacratès, dont leur oracle aurait ordonné la fondation selon Macrobe, 141.

36 Ceux d'Artémis à Ortygie, Athéna, Déméter et Coré - déesses dont le culte commun est évoqué à sept reprises, deux fois longuement dans les livres mythiques, cinq fois dans les livres historiques -, Zeus Éleuthérios et Zeus Olympien - dont le sanctuaire est huit fois évoqué -, Dioclès et Timoléon.

37 Ceux d'Aphrodite, Athéna (trois fois mentionnée) et Zeus (deux fois).

38 Celle des cultes d'Agyrion relève clairement de la fierté civique de l'auteur ; celle du sanctuaire d'Aphrodite Érycine sera commentée plus bas. Les autres sanctuaires ne sont mentionnés dans les livres historiques que comme repères topographiques.

3 Le rôle historique des sanctuaires et des cultes

Une des questions soulevées par ce catalogue des cultes siciliens cités par Diodore est celle de la fonction des cultes et des sanctuaires dans le récit historique. Dans quel contexte y apparaissent-ils ? Comment sont-ils décrits et quel rôle jouent-ils dans le récit ? Il s'avère que l'histoire diodoréenne les convoque dans trois registres : le politique, le militaire et l'économique, que nous envisagerons ici tour à tour.

3.1 Rôle des sanctuaires et des cultes dans l'histoire politique

Le lien essentiel entre religion et politique dans la cité va de soi et Diodore l'explicite rarement.³⁹ Dieux et cultes sont généralement évoqués à l'occasion de circonstances exceptionnelles : fondations, refondations ou changements de régime politique. Ils le sont aussi en association avec certaines figures de dirigeants qui, présentés comme pieux ou impies, entretiennent avec les dieux de la communauté une relation spécifique.

3.1.1 Religion et collectivité : récits de fondation et bouleversements politiques

Sur les huit fondations siciliennes évoquées par Diodore, six récits comportent des éléments cultuels.⁴⁰ Pour la fondation de Géla ou celle de Kalè Aktè, il s'agit d'un oracle.⁴¹ La fondation de Palikè par Doukétios et celle d'Adranon par Denys l'Ancien sont ancrées dans un contexte religieux indigène qui leur sert d'éponyme : la première cité s'établit à proximité du sanctuaire des Paliques (11.88.6) et la seconde près de celui d'Adranos (14.37.5). Rapportant la fondation d'Alaisa par le dirigeant d'Herbitè, Diodore souligne la transmission des rites d'une cité à l'autre (14.16.1). Dans un cas, la fondation a en partie pour objectif intéressé la divinisation de l'évergète fondateur :

³⁹ Il le fait, par exemple, lors de la construction d'une ville nouvelle (22.fr.3.2) en mentionnant un rempart, une grande agora et des temples des dieux, trois constituants essentiels de la cité. C'est souvent dans un registre pathétique que ce lien est mis en avant : les Syracusains exilés par Agathocle pleurent, par exemple, de se trouver « écartés de leur foyer et des dieux de leurs pères » (τοὺς ἐκπίπτοντας ἐφ' ἑστίας καὶ πατρίων θεῶν ; 20.15.5).

⁴⁰ Les mentions de la fondation de Tauroménion (16.7.1) et celle de Minoa par Minos (16.9.4) ne présentent pas de données religieuses.

⁴¹ Un oracle de la Pythie prescrit la fondation de Géla près du « fleuve sacré » du même nom (8.fr.31) ; Doukétios prétexte un oracle pour revenir en Sicile fonder Kalè Aktè (12.8.2).

Hiéron fonde la cité d'Aitna avec 10 000 colons pour obtenir les honneurs héroïques dus à un fondateur (11.49.1-2) et les obtient effectivement à sa mort (11.66.4).

La même logique est à l'œuvre dans la présentation détaillée que donne Diodore du culte de Zeus Éleuthérios établi par les Syracusains après la chute de Thrasybule (11.72.2) : l'instauration de la démocratie apparaît comme une véritable refondation de la cité, ce qui justifie la précision avec laquelle Diodore rapporte, dans des termes qui sont visiblement ceux d'un décret,⁴² la consécration d'une statue colossale et l'institution d'une fête annuelle comportant des concours, un sacrifice de 450 taureaux et un banquet des citoyens ; la fête doit être célébrée le jour anniversaire de la chute de la tyrannie. Toujours à Syracuse, Timoléon, ayant renversé Denys II, institue la magistrature annuelle de l'amphipolie, prêtrise éponyme de Zeus Olympien (16.70.6) : c'est une des seules informations sur le service des cultes qui figure dans les passages siciliens de la *Bibliothèque historique* et Diodore en sanctionne le caractère vénérable en notant sa persistance, l'usage s'en étant perpétué μέχρι τῶνδε τῶν ἱστοριῶν γραφομένων.⁴³ Le thème de la fondation ou de la refondation politique appelle donc naturellement pour Diodore l'évocation de pratiques culturelles.

3.1.2 Religion et dirigeants politiques : propagande, évergétisme et héroïsation

Dans les passages précédents comme dans la plupart des cérémonies religieuses évoquées dans les livres historiques de la *Bibliothèque historique*, une position prééminente est donnée au dirigeant de la cité. De fait, ce sont généralement les grands hommes dont Diodore fait le moteur de son histoire qui introduisent dans le texte l'acte religieux. Lorsque Dion investit Syracuse pour en chasser Denys II (16.10.5), son entrée dans la ville prend des allures de procession : ses hommes avancent couronnés derrière lui pendant que les Syracusains libérés, avec une gaieté qui rappelle celle des panégyries (πανηγυρική ἰλαρότης), multiplient à titre domestique sacrifices, actions de grâces, prières propitiatoires et youyous,⁴⁴ reconnaissant

⁴² Reconnaissable à l'introduction par ἐψηφίσαντο et à la succession des infinitifs.

⁴³ Cf. Cic. 2 *Verr.* 51.126-7 et le commentaire de Goukowsky 2016, CLXIII, sur la critique sous-jacente des Romains qui ont mis fin à cette tradition.

⁴⁴ « Chaque maison était remplie de sacrifices et d'actions de grâce comme les particuliers faisaient des sacrifices sur leurs autels domestiques, tout à la fois rendant aux dieux des actions de grâce pour leurs présents bienfaits et faisant de bons vœux pour l'avenir. Il y eut aussi de grands youyous poussés par les femmes sous le coup de ce bonheur inespéré » (Πᾶσα οἰκία θυσιῶν καὶ χάρας ἔγεμε, τῶν ἰδιωτῶν ἐπὶ ταῖς ἰδίαις ἐστίας

à Dion un mérite « plus qu'humain » (τὴν ἀρετὴν τοῦ ἀνδρὸς πάντες ἀπεδέχοντο μετ' ἰσότητος ἢ κατ' ἄνθρωπον ; 16.11.2). En accentuant la dimension religieuse de cette scène de libération et de liesse populaire, Diodore met en avant une sorte de sacralité du pouvoir personnel qui correspond aux mentalités de son époque et dont l'historien souligne parfois que les dirigeants l'utilisent comme un outil de pouvoir.

Nombreuses sont les scènes où les dirigeants siciliens sont impliqués dans des développements religieux diversement commentés par Diodore. Timoléon de Corinthe, envoyé par les Corinthiens rétablir l'ordre dans leur colonie de Syracuse, est confirmé dans cette mission par les signes reçus pendant son voyage : des torches enflammées (celles des deux déesses) apparaissent dans le ciel nocturne pour guider son navire et les prêtresses de Déméter et Coré émettent un oracle le concernant (16.66.3-5).⁴⁵ Ces signes ont toute l'apparence d'un montage de propagande destiné à faire accepter aux Syracusains, comme voulue par les déesses, une autorité extérieure ; mais Diodore n'émet aucun doute quant à l'authenticité de ces manifestations divines, dont il laisse au lecteur la libre interprétation. En 317, Agathocle prête serment dans le temple de Déméter de ne pas faire obstacle à la démocratie (19.5.4) ; Diodore omet de mentionner que ce serment ne sera pas suivi d'effet. Après avoir pris le pouvoir, le même Agathocle choisit comme insigne de sa royauté une couronne qu'il a adoptée à l'occasion d'un sacerdoce, de sorte que son autorité politique est marquée par un signe religieux ; Diodore amoindrit toutefois la portée de ce symbole en ajoutant aussitôt que, selon les mauvaises langues, c'est pour dissimuler sa calvitie que le tyran fit ce choix (20.54.1).

C'est dans l'histoire d'Agathocle que la religion est le plus souvent présentée par Diodore comme un outil de manipulation. Le tyran orne de semblants religieux des décisions stratégiques : une fois ses vaisseaux parvenus en Libye, il prétexte un vœu fait à Déméter pour incendier sa flotte, de sorte à empêcher ses soldats de mettre leurs espoirs dans la fuite (20.7.1-5). Il se livre aussi à des manipulations flattant la crédulité de ses soldats : dans le même épisode (20.11.3-5), le tyran libère des chouettes dans son camp pour que ses troupes y voient un signe de la protection d'Athéna. Le lien privilégié du dirigeant avec les dieux, souvent présenté de façon neutre par Diodore, est ici dévoyé en une exploitation frauduleuse de la crédulité du peuple dont l'historien reconnaît l'efficacité, et qu'il ne semble pas désapprouver.⁴⁶

θυμίωντων καὶ περὶ μὲν τῶν παρόντων ἀγαθῶν εὐχαριστούντων τοῖς θεοῖς, περὶ δὲ τῶν μελλόντων εὐχὰς ἀγαθὰς ποιουμένων. Ἐγένετο δὲ καὶ τῶν γυναικῶν ἐπὶ ταῖς ἀνεπίστοις εὐημερίας ὀλολυγμὸς πολὺς... ; 16.11.1).

⁴⁵ Pour Goukowsky 2016, CLXVI, note 768, ces signes sont une invention de Timée. Voir Bearzot 2008.

⁴⁶ « Les procédés de ce genre, même s'ils peuvent sembler à certains relever d'une invention frivole, sont souvent causes de grands succès » (Ταῦτα δέ, καίπερ ἂν τι

S'il ne condamne pas les stratagèmes d'Agathocle, Diodore critique en revanche la crédulité dont font preuve les esclaves dans l'épisode de la première révolte servile. Le soulèvement est dirigé en Sicile par le pseudo-prophète Eunous le Syrien qui prétend converser avec les dieux et en recevoir les conseils ; les esclaves, très mal traités par leurs maîtres, croient et suivent celui que Diodore qualifie de « charlatan » (τερατευόμενος ; 34.fr.8).⁴⁷

Le lien que Diodore établit entre la religion et les dirigeants politiques est assez ambigu. L'historien considère-t-il que le pouvoir personnel peut (ou doit) effectivement recevoir l'approbation divine, ou voit-il dans les pratiques religieuses des souverains une propagande politique fondée sur la crédulité des Siciliens ? La réponse est incertaine, la position de Diodore envers la religion étant elle-même assez complexe.⁴⁸

L'activité religieuse fait donc partie des attributs des dirigeants et l'exercice qu'ils en font contribue à leur évaluation en tant que bons ou mauvais souverains.

C'est souvent dans les scènes de pillage de sanctuaire ou dans les scènes, inverses, d'offrandes dans les temples après les batailles que se distingue la qualité du grand homme diodoréen. Le bon dirigeant construit des temples et les enrichit par ses offrandes. En cela, il agit en évergète et mérite la reconnaissance de la collectivité ; l'évergétisme religieux est une composante récurrente de la figure du grand homme. Un témoignage intéressant en est l'exemple de Lucius Asellio, une figure antinomique de celle de Verrès (37.fr.10). Envoyé comme gouverneur (στρατηγός) en Sicile en 94 ou 91 av. J.-C., il trouve la région ruinée par la deuxième guerre servile ; il la restaure « en usant des plus belles pratiques ».⁴⁹ Sa réussite tient surtout à l'excellent choix de ses conseillers ; un chevalier romain de Syracuse nommé Publius, en particulier, s'illustre par ses sacrifices, ses constructions dans les sanctuaires et ses offrandes (αἱ θυσίαι καὶ αἱ ἐν τοῖς ἱεροῖς κατασκευαὶ καὶ τὰ ἀναθήματα). L'évergétisme n'est donc pas réservé aux souverains grecs, mais s'incarne, du temps de Diodore, dans des figures de la noblesse romaine.

δόξαντα κενὴν ἔχειν ἐπίνοιαν, πολλάκις αἴτια γίνεται μεγάλων προτερημάτων ; 20.11.5).

⁴⁷ On ne saurait dire toutefois si le qualificatif émane de Diodore, de sa source (Poseidonios ?) ou de l'auteur des *Excerpta de insidiis* où ce passage est cité ; le résumé de Photius emploie μάγος καὶ τερατουργός.

⁴⁸ Diodore exalte la piété comme une valeur indispensable à la vie en société, mais affiche souvent un certain scepticisme envers les manifestations divines. Son discours semble double : il prêche au lecteur le respect de la valeur civique qu'est la piété, mais condamne la crédulité qu'exploitent les dirigeants. La logique évhémérique de son discours veut que la qualité divine des dirigeants ne réside pas *a priori* dans le soutien que les dieux leur accordent, mais *a posteriori* dans le culte qui leur est voué après leur mort par leurs sujets reconnaissants des bienfaits dont ils leur sont redevables (voir Durvye 2018).

⁴⁹ Ἀνεκτίσαστο δὲ τὴν νῆσον χρῆσάμενος τοῖς καλλίστοις ἐπιτηδεύμασιν. Sur le contexte de sa charge, voir Pittia 2011, 203.

Le mauvais dirigeant, en revanche, pille les temples et appauvrit ainsi les collectivités ; il mérite par là un châtement divin qu'il subit souvent. C'est le cas d'Agathocle qui, pour avoir pillé les offrandes dédiées à Éole et à Héphaïstos par les Liparéens, se voit puni par chacune des divinités : une tempête coule les navires portant son butin et le tyran finit brûlé vif. Diodore mentionne que certains ont attribué ces châtements aux deux dieux, mais ne prend pas à son compte cette opinion, qu'il introduit par ἔδοξε πολλοῖς (20.101.2).

Cette efficacité religieuse du dirigeant trouve une forme de reconnaissance extrême lorsque le peuple décide d'accorder à certains hommes politiques les honneurs héroïques. C'est le cas pour Hiéron en tant qu'oïkiste d'Aitna (11.66.4) ; pour le législateur Dioclès, auquel les Syracusains élèvent un temple en remerciement de sa réforme démocratique consécutive à l'expédition de Sicile (13.35.2) ; pour Dion (16.20.6), qui a libéré la cité de la tyrannie de Denys II ; enfin pour le Corinthien Timoléon, qui, après sa mort, reçoit des honneurs héroïques des Syracusains, qui lui consacrent un concours annuel institué par un décret (que Diodore rapporte textuellement) « parce qu'il a dompté les Barbares, relevé les plus grandes villes grecques et rendu libres les Siciliens » (16.90.1).

En soulignant la dimension politique de la religion, Diodore montre le détournement qui peut en être fait par de mauvais dirigeants comme outil de propagande et de manipulation. Mais le lien entre grands hommes et activité religieuse marque surtout, sinon l'élection divine du dirigeant, du moins sa position privilégiée en tant qu'intermédiaire entre les dieux et les hommes. Dans cette position, le bon dirigeant agit en bienfaiteur de la communauté en contribuant à la fois à son organisation politique et à son enrichissement culturel. En cela, il est le continuateur des grands bienfaiteurs des temps anciens que Diodore érige en modèles au point de considérer les dieux comme d'antiques évergètes dont le culte perpétue la mémoire.⁵⁰ L'historien utilise ici la religion pour mettre en avant la figure du grand homme, qui est un des moteurs de la *Bibliothèque historique* :⁵¹ le dirigeant est impliqué au premier chef dans les pratiques religieuses à la fois parce qu'il représente l'ensemble de la communauté face aux dieux et parce que sa fonction est celle-là même qui a valu à ses prédécesseurs, et peut lui valoir même aux époques historiques, un statut héroïque ou divin.

⁵⁰ Sur cette lecture évhémérique du culte et le rôle mémoriel que lui donne Diodore, voir Durvy 2018.

⁵¹ Sur le modèle d'évergète défini par les premiers livres de la *Bibliothèque historique* comme moteur de l'histoire, voir Sacks 1990, 57-64.

3.2 Rituels et sanctuaires dans l'histoire militaire

L'histoire de Diodore est en grande partie un récit de conflits militaires. Dans ce contexte, pratiques religieuses et sanctuaires sont évoqués selon des perspectives très spécifiques : les opérations militaires s'accompagnent parfois de rituels, mais font aussi des sanctuaires un usage qui ne tient pas toujours compte de leur valeur sacrée.

Diodore évoque à plusieurs reprises les rites accomplis avant, pendant et après les combats. Avant d'affronter Gélon, Almicar sacrifie à Poséidon (11.21.4). Avant ou pendant les affrontements, les combattants ou les spectateurs prononcent souvent des prières et des vœux : ainsi les Syracusains, réunis sur les remparts pendant la grande bataille navale qui oppose leur flotte à celle des Athéniens lors de l'expédition de Sicile, prient-ils les dieux en pleurant (13.16.7) ; les troupes de Timoléon marchent au combat couronnées de *selinum* pour imiter les vainqueurs des Isthmia (16.79.3-5). Mais c'est surtout après les combats que Diodore atteste régulièrement des sacrifices d'actions de grâce et la célébration de banquets, ainsi que l'offrande dans les temples d'une partie des dépouilles de l'ennemi.⁵² Ces rituels, destinés à provoquer ou à récompenser l'intervention des dieux en faveur des combattants, émanent de la communauté ou du dirigeant qui la représente et illustrent souvent les qualités de piété de ce dernier.

Aussi bien en raison de leur situation stratégique que de la confiance qu'inspire la protection divine, les sanctuaires sont parfois utilisés comme lieu d'asile pour les réfugiés lors des combats : huit occurrences de cet usage figurent dans le récit sicilien. Diodore paraît modérément convaincu de la réalité de cette protection divine, puisqu'elle se révèle inefficace dans la moitié des occurrences, où les fugitifs sont massacrés dans les sanctuaires où ils ont cru trouver refuge.⁵³

En contexte militaire, la mention de rites ou de sanctuaires est donc commandée par un réflexe d'appel à l'aide : les populations, les soldats ou les chefs militaires demandent le secours des dieux par des prières et des vœux, se mettent sous leur protection dans les sanctuaires et, après la victoire, expriment leur gratitude par le dépôt d'offrandes.

⁵² Sacrifices d'action de grâce : 13.19.4 ; 16.18.5 et 20.5 ; 20.7 et 63.1. Offrandes dans les sanctuaires : 11.25.1 ; 13.34.5 ; 16.80.6 ; 19.104.4. Sur ces rituels suivant une victoire, voir Hau 2013.

⁵³ 13.62.4 et 90.1, par les Carthaginois ; 19.7.3 par Agathocle à Syracuse ; 20.55.2 par Agathocle à Utique. Le droit d'asile est respecté par les Syracusains (11.92.2), par les Carthaginois désireux de piller les sanctuaires et craignant que les suppliants ne les brûlent (13.57.4), par Denys (14.53.2). Le sort des suppliants réfugiés à l'Olympieion d'Agrigente (23.fr.18.2) n'est pas connu.

Mais les sanctuaires sont aussi souvent, apparemment en dehors de toute considération religieuse, utilisés par les combattants comme repères topographiques ou comme positions stratégiques. C'est le cas en particulier dans l'histoire de Syracuse : Denys l'Ancien contourne le sanctuaire de Kyanè pour cacher aux Carthaginois l'approche de ses troupes (14.72.1) ; Nypsios utilise la fontaine Aréthuse comme point de repère pour rassembler sa flotte (16.18.3). L'Olympieion, position forte devant la ville, est occupé par les Athéniens pendant l'expédition de Sicile (13.6.4 et 7.5), sert de logis à Imilcon (14.62.3), est fortifié par Hikétas (16.68.1) et pris par Amilcar (20.29.3). À Agrigente, une éminence nommée Athénaion est transformée par Dexippe en poste de défense (13.85.4).⁵⁴ Dans une occurrence isolée, les pronaos et les opisthodomos des temples syracusains servent même à la fabrication d'armes (14.41.6).

Lorsque les sanctuaires sont utilisés dans le cadre des opérations militaires, on note que l'usage qui en est fait est rarement neutre. Si la proximité des sanctuaires est favorable aux combattants de Denys et à Nypsios, la désacralisation des lieux de culte par une occupation profane est une impiété dont les responsables sont généralement châtiés. Le plus éclatant exemple des dangers de ce mésusage est celui d'Imilcon, qui, pour avoir « fait du sanctuaire de Zeus son logement et des objets précieux pillés dans les temples une source de revenu » (ποιησάμενος σκηνὴν μὲν τὸ τοῦ Διὸς ἱερόν, πρόσοδον δὲ τὸν ἐκ τῶν ἱερῶν συληθέντα πλοῦτον), subit des revers terribles et, réfugié à Carthage, y paye ses sacrilèges, errant de temple en temple en s'accusant d'impiété (14.76.3-4). Les Athéniens participant à l'expédition de Sicile, Hikétas et Amilcar connaissent eux aussi un sort funeste : l'occupation militaire des sanctuaires semble généralement dangereuse pour ceux qui s'y risquent.

3.3 Le sanctuaire comme valeur économique

Beaucoup d'évocations de sanctuaires dans la *Bibliothèque historique* relèvent enfin du domaine économique : le temple et son contenu sont des objets de prix, qui représentent une valeur financière. En tant que tels, ils témoignent de la prospérité d'une cité ; mais ils font aussi l'objet de pillages qui sont un motif récurrent dans la *Bibliothèque historique*.

⁵⁴ Sur l'occupation de l'Athénaion par Dexippe, voir Péré-Noguès 1998, 11-12.

3.3.1 Le sanctuaire, témoignage de la prospérité d'une cité

Diodore célèbre la prospérité des cités siciliennes en évoquant ou décrivant leurs sanctuaires dans plusieurs passages. Le plus fameux est la description de l'Olympieion d'Agrigente, chef-d'œuvre d'invention technique et décorative, et plus généralement des temples de la ville (13.82).⁵⁵ Plus rapide est l'éloge des édifices religieux de Syracuse, à savoir l'Olympieion et l'immense autel proche du théâtre que Diodore mentionne dans la liste des principaux monuments de Syracuse après l'Hexékontaklinos et les tours de la ville (16.83.2) ; dans un discret prolongement thématique, le théâtre et les temples d'Agyrion sont cités en contrepoint sous une forme extrêmement laudative, ainsi que ses principaux monuments civiques, militaires et funéraires (16.83.3). Tout aussi flatteuse pour la ville natale de Diodore est la description de la prospère Engyon (4.79.7 et 80.5-6), dont le temple des déesses-mères a été construit à grand frais par le transport terrestre de pierres de qualité depuis Agyrion. Dans tous ces cas, le sanctuaire est envisagé moins en tant que lieu de culte qu'en tant qu'élément de la parure architecturale de la cité, qui manifeste l'importance de ses ressources et de ses compétences techniques.

3.3.2 Le pillage des sanctuaires

Symbole de prospérité, recelant des offrandes coûteuses, le temple fait l'objet de fréquentes spoliations. Dans le récit sicilien, les sanctuaires constituent couramment un objectif militaire : le pillage de leur contenu sert à payer les troupes.

La majeure partie des déprédations commises sur les sanctuaires siciliens est le fait des Carthaginois, qui, en particulier lors des grandes expéditions d'Amilcar et Imilcon dans les livres 13 et 14, sont présentés comme des destructeurs impies. Amilcar pille ainsi les temples de Sélinonte et n'épargne les suppliants qui s'y sont réfugiés que pour éviter qu'ils ne mettent d'eux-mêmes le feu aux sanctuaires, détruisant les richesses que les Carthaginois convoient (13.57.3-4). À Agrigente, il pille et incendie les temples ; à Géla, il s'empare du colosse de bronze d'Apollon, qu'il envoie à Tyr (13.96.5 et 108.4). Imilcon pille le sanctuaire de Déméter et Coré à Syracuse et l'Olympieion ; ses troupes sont par la suite victimes d'une épidémie que Diodore donne à plusieurs reprises pour le châtement de ces actes sacrilèges (14.63.1-3 ; 70.4-6 ; 73.5 ; 76.3-4). En revanche, les pillages opérés par Denys dans des sanctuaires extérieurs à la Sicile (Delphes, 15.13.1 – nous reviendrons plus bas sur cet étonnant

⁵⁵ Voir dans ce volume la contribution de R. Robert et Durvy 2016, 137-8.

passage - ou Agyllè en Tyrrhénie, 15.14.3) ne sont aucunement blâmés par l'historien, qui précise les ressources qu'ils fournissent au tyran dans son combat contre les Carthaginois (15.14.4). En retour, les Athéniens, pour payer leurs soldats, détournent les statues chrysléphantines envoyées à Delphes et à Olympie par Denys II (16.57.2-4) sans que Diodore mentionne de châtement à cette impiété pourtant dénoncée par Denys. Dans le même but, dans un passage déjà cité, Agathocle pille, à Lipari, les offrandes faites à Héphaïstos et à Éole, mais sa fin semble être la cruelle punition de ce sacrilège (20.101.2-3 ; 21.fr.29). Il semble donc que la valeur d'impiété attachée au pillage des sanctuaires soit une question de point de vue : dans le récit sicilien, le pillage de sanctuaires siciliens est un crime, qu'il soit le fait d'Agathocle ou des Carthaginois, alors que le pillage de sanctuaires étrangers, comme ceux de Delphes ou d'Agyllè, est une opération stratégique. Dans le récit égéen en revanche, le pillage de Delphes est un crime abominable, dont Philomélos est durement puni par les dieux (16.61.1 et 64.2).

Les sanctuaires semblent actifs dans l'histoire principalement lorsqu'on les pille, les pilleurs subissant éventuellement (mais non systématiquement) le courroux des divinités spoliées. Mais dans bien des cas, le pillage des sanctuaires est un acte de guerre parmi d'autres et les sanctuaires sont réduits à une fonction de banque civique dont le pillage rapporte gros.⁵⁶

L'histoire diodoréenne intègre donc les cultes et les sanctuaires siciliens sous de multiples aspects. La religion est un élément indispensable de la vie civique : les composantes religieuses sont mises en avant par Diodore lors de la fondation et des grandes réorganisations de la cité ; le grand homme diodoréen, chef de guerre et législateur, semble parfois soutenu par les dieux et les honore toujours en retour - ceux qui dérogent à cette règle apparaissant comme des *exempla* négatifs. Le respect des temples, des offrandes et des suppliants témoigne de qualités de civilisation qu'ignorent les Barbares ou le mauvais tyran qu'est Agathocle. Toutefois le matérialisme diodoréen ne néglige pas le rôle stratégique et économique des sanctuaires.

56 Dans les livres conservés à l'état de fragments, les pillages de sanctuaires sont récurrents et immédiatement suivis de la mention d'une punition divine (par exemple 27.5 pour le pillage du trésor de Perséphone à Locres par Pleminius, sanctionné par des troubles à Rome et des scènes de tueries développées). Ce couplage systématique s'explique par le choix des excepteurs, intéressés par la dimension morale de l'histoire : voir Pittia 2011, 186.

4 Le rôle des données religieuses dans la construction du récit historique

Les données religieuses siciliennes présentées par Diodore sont d'une grande diversité. Une mention topographique de l'Olympieion de Syracuse peut difficilement être mise sur le même plan que le récit du rapt de Coré ; il nous faut donc chercher à saisir la logique et la cohérence de la conception religieuse de Diodore à travers des informations très variées qui vont du mythe à l'architecture des sanctuaires en passant par la topographie religieuse, l'histoire des cultes à l'échelle insulaire ou locale, l'édification et l'usage fait des sanctuaires, les rites, les offrandes et le personnel cultuel. Pour articuler mythes et cultes, il semble que deux perspectives soient significatives dans le discours de Diodore : la temporalité et l'étiologie.

4.1 Du mythe au culte : une progression historique

Ce qui caractérise ces évocations de mythes ou de cultes, c'est l'ancrage solide par lequel Diodore les inscrit dans une histoire locale. L'exemple le plus frappant en est la description détaillée que donne Diodore du célèbre sanctuaire d'Aphrodite Érycine (4.83.3-5). Ce passage a été abondamment commenté ;⁵⁷ je voudrais simplement ici souligner la façon dont Diodore y met en avant la continuité du culte.

3. On peut avec raison s'étonner en constatant la renommée qu'a acquise ce sanctuaire (τὸ ἱερόν) ; car tous les autres sanctuaires (τὰ τεμένη), après avoir connu une renommée florissante, souvent ont été rabaissés par certaines circonstances, alors que seul celui-ci, dont les débuts remontent aux temps les plus reculés (ἔξ αἰῶνος ἀρχὴν λαβόν), n'a jamais cessé d'être honoré (οὐδέποτε διέλιπε τιμώμενον), mais bien au contraire a toujours continué à connaître un grand accroissement (ἀεὶ διετέλεσε πολλῆς τυγχάνον αὐξήσεως). 4. De fait, après (μετὰ γάρ) les honneurs (τιμάς) rendus par Éryx évoqués plus haut, par la suite (ὑστερον) Énée, fils d'Aphrodite, navigant vers l'Italie et ayant mouillé sur l'île, a orné (ἐκόσμησε) le sanctuaire de nombreuses offrandes, parce que c'était celui de sa propre mère ; après lui (μετὰ δέ) les Sicanes, honorant la déesse pendant de nombreuses générations (ἐπὶ πολλὰς γενεὰς τιμῶντες), l'ornaient (ἐκόσμου) continuellement (συνεχῶς) par des sacrifices et des offrandes magnifiques ; après cela (μετὰ δὲ ταῦτα) des Carthaginois, s'étant rendus maîtres d'une partie

⁵⁷ Voir en particulier Sacks 1990, 154-7 ; Soraci 2019 et la bibliographie rassemblée par Lietz 2012.

de la Sicile, n'ont pas cessé d'honorer (οὐ διέλιπον τιμῶντες) tout particulièrement la déesse. En dernier lieu (τὸ δὲ τελευταῖον) les Romains, ayant pris le pouvoir sur la Sicile tout entière, ont surpassé tous leurs prédécesseurs par les honneurs (τιμαῖς) qu'ils lui rendaient. 5. Et ils agissaient ainsi à juste titre : faisant remonter leur origine à cette déesse et devant à cela le succès de leurs entreprises, ils témoignaient par les actions de grâces et les honneurs (τιμαῖς) convenables leur reconnaissance envers celle qui est la cause de leur accroissement (τῆς αὐξήσεως).

Ayant décrit un peu plus haut la construction audacieuse, par Dédale, de la terrasse entourant l'éperon rocheux où est édifié le sanctuaire, Diodore évoque désormais comme exceptionnelle la longue prospérité du temple. Fondé par le fils de la déesse et d'un roi sicane, honoré ensuite par Énée, autre fils de la déesse issu d'un contexte littéraire grec,⁵⁸ puis par les indigènes sicanes et par les Carthaginois (coutumiers pourtant, tout au long de la *Bibliothèque historique*, du pillage et de la destruction des temples siciliens), il l'est enfin par les Romains : le récit mythique, loin d'être isolé dans un passé lointain, est donc relié à toutes les époques de l'histoire de l'île et à toutes les populations qui l'ont successivement occupée et maîtrisée. Par l'usage d'une progression chronologique ostensible (μετὰ γὰρ - ὕστερον - μετὰ δέ - μετὰ δέ - τὸ δὲ τελευταῖον), d'un vocabulaire simple et répétitif martelant les honneurs décernés à la déesse (ἐκόσμησε - ἐκόσμου - que l'imparfait installe dans la durée ou la répétition - et surtout τιμώμενον - τιμὰς - τιμῶντες - τιμῶντες - τιμαῖς - τιμαῖς) et leur permanence (ἐξ αἰῶνος - οὐδέποτε διέλιπε - αἰεὶ διετέλεσε - ἐπὶ πολλὰς γενεὰς - συνεχῶς - οὐ διέλιπον), le récit insiste, de façon très accentuée, sur la continuité de cette histoire malgré l'évolution et la diversité d'une population qui s'unifie progressivement dans le cadre de dominations successives.

Diodore bouscule ici la temporalité de son récit : de l'époque des héros, il parvient, en quelques phrases et par un parcours temporel continu, à la période contemporaine de la domination romaine. Ce jeu de prolepse est fréquemment pratiqué par Diodore dans ses récits mythologiques siciliens : à partir d'un épisode mythologique (ici le combat d'Héraclès contre Éryx), il explique la fondation d'un culte et rapporte ce que ce culte deviendra au cours de l'histoire sicilienne, concluant généralement son propos par une expression du type « jusqu'à nos jours » qui permet un effet de continuité entre le mythe, l'histoire de la pratique culturelle et les réalités contemporaines. Dans toute la *Bibliothèque*, la religion est ainsi souvent

58 Diodore se détache ici de la tradition romaine qui fait d'Énée le fondateur du sanctuaire : voir *infra*.

l'occasion de prolepses ou d'analepses qui densifient la trame du récit en créant des liens entre plusieurs temporalités.⁵⁹ Le même procédé se retrouve, plus allusivement, lorsqu'apparaît dans le récit historique un lieu déjà mentionné dans le récit mythique : c'est le cas, par exemple, de Kyanè, de la fontaine Aréthuse ou de l'Athénaion d'Agrigente, tous trois évoqués dans les livres mythiques, qui accueillent par la suite des armées, mythe, culte et histoire se rejoignant dans une même topographie.

4.2 De la géographie à l'histoire par l'étiologie religieuse

L'articulation entre mythe et culte sert donc à instaurer une permanence dans la longue durée de l'histoire de la Sicile et à y intégrer les diverses composantes ethniques de l'île. Elle sert aussi, dans une optique étiologique cette fois, à expliquer certains *mirabilia* géographiques ; le récit sicilien en contient trois, dans lesquels se manifeste une volonté d'articulation entre curiosité géographique, mythe et culte.

Les deux premiers cas d'étiologie géographique, assez simples, sont rattachés au récit du passage d'Héraclès en Sicile. À son arrivée, « les mythes rapportent que » les nymphes firent jaillir des bains d'eau chaude (θερμὰ λουτρά) près d'Himère et d'Égeste pour le repos du héros (4.23.1) ; ces bains sont nommés d'après les lieux où ils se trouvent.⁶⁰ Le phénomène géologique que représentent ces sources thermales, qui ne sont pas explicitement désignées comme des lieux de culte, est expliqué par le mythe. Par la suite, lorsqu'Héraclès arrive à Agyrion, ses pas et ceux de son troupeau laissent des empreintes dans le rocher, avec la conséquence que le héros accepte désormais d'être révééré comme un dieu olympien, de sorte que la primauté de son culte revient à la cité d'Agyrion. Le mythe sert, comme dans le cas précédent, d'explication à une curiosité géographique ; mais le rapprochement des deux justifie aussi la fondation d'un culte qui met en valeur la ville natale de Diodore.

59 En voici quelques autres exemples. La fondation d'Alésia par Héraclès a fait de la ville la métropole des Celtes μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου, ce qui amène naturellement une mention de l'intervention de Jules César (4.19.2) ; le souvenir des familles ayant accueilli Héraclès sur le mont Palatin s'est conservé à Rome μέχρι τῶνδε τῶν καιρῶν (4.21.2) et les coutumes que le héros y a établies sont perpétuées μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων (4.21.4) ; l'amphipolie instituée à Syracuse par Timoléon donne lieu à une prolepse μέχρι τῶνδε τῶν ἱστοριῶν γραφομένων (16.70.7). Ces expressions, dont les occurrences se comptent par dizaines dans la *Bibliothèque historique*, ne sont pas employées exclusivement dans le domaine religieux, mais y sont très présentes.

60 Τὰ μὲν Ἴμεραῖα, τὰ δ' Ἐγεσταῖα προσαγορεύεται, τὴν ὀνομασίαν ἔχοντα ταύτην ἀπὸ τῶν τόπων.

Le troisième cas et le plus complexe est celui du sanctuaire des Paliques, établi sur le site de geysers (11.88.6 ; 89.8).⁶¹ À l'occasion de la fondation de la ville de Palikè par Doukétios,⁶² Diodore estime qu'il « serait injustifié de passer sous silence l'ancienneté du sanctuaire et son caractère incroyable » (οὐκ ἄξιόν ἐστι παραλιπεῖν τὴν περὶ τὸ ἱερὸν ἀρχαιότητά τε καὶ τὴν ἀπιστίαν ; 11.89.1) ; « on raconte en effet », dit-il, « que ce sanctuaire est supérieur aux autres par son ancienneté et la vénération qu'il inspire (ἀρχαιότητα καὶ σεβασμῶ) : on a rapporté que beaucoup de phénomènes étonnants y avaient lieu ». Dans sa description des « cratères » et de leurs projections d'eau bouillante, il insiste sur le caractère extraordinaire du phénomène (παραδοξότερον, θαυμάσιον) pour expliquer la stupeur qu'il provoque (κατάπληξις) : cette stupeur justifie l'interprétation religieuse qui en a été donnée, vis-à-vis de laquelle Diodore garde ses distances, multipliant les relais d'énonciation (μυθολογοῦσι, παραδεδομένων, δοκεῖν, ἱστορεῖται). Il poursuit en rapportant les spécificités rituelles du sanctuaire : les serments qui y sont prêtés sont garantis par les dieux et les parjures deviennent aveugles, ce qui en fait un lieu privilégié pour la tenue des procès. Le sanctuaire sert d'asile aux esclaves maltraités par leur maître, qui ne peut les en faire sortir qu'après avoir conclu avec eux un accord qu'il est contraint de respecter par crainte des dieux. Une phrase conclusive, lapidaire, souligne la qualité de la localisation du sanctuaire dans une plaine « digne d'un dieu » (ἐν πεδίῳ θεοπρεπεῖ) et des édifices qui le composent. Ici, les *mirabilia* sont donc à l'origine d'un culte sans l'intermédiaire d'aucune justification mythique :⁶³ le phénomène naturel provoque un étonnement qui suffit à le faire interpréter comme une manifestation de divinités locales, dont Diodore ne dit rien, et à justifier, sur ce site dont Diodore mentionne par deux fois la θεοπρεπεῖα, l'instauration d'un culte et l'installation d'un sanctuaire bénéficiant du droit d'asile. Diodore manifeste un certain scepticisme envers les interventions directes prêtées aux dieux : il emploie à deux reprises ici le terme δεισιδαιμονία, qui désigne en général chez lui une crainte superstitieuse plutôt qu'une pieuse révérence envers les dieux.⁶⁴

Dans ce passage, la géographie est à l'origine d'un culte qui prend place dans l'histoire par la fondation de la cité de Palikè. Le culte a une fonction de liant, d'intermédiaire, qui rattache la géographie à l'histoire.

61 Sur le culte des Paliques, voir Meurant 1998, Cusumano 1991 et 2013 ; sur les fouilles de leur sanctuaire, situé à l'ouest de Léontinoi près du Lago Naftia, voir Maniscalco 2008.

62 Sur le contexte de cette fondation, voir Péré-Noguès 2011, 155-70.

63 Pour celle-ci, voir Macrobie, *Saturnales*, 19.

64 Sur l'emploi que fait Diodore du terme, par contraste à εὐσεβεῖα, voir Martin 1997 et Hau 2016, 95-6.

La religion sicilienne joue donc, dans la *Bibliothèque historique*, un rôle dans la construction temporelle et causale de l'histoire. Diodore ne cherche pas systématiquement à relier les cultes évoqués dans les livres historiques aux récits mythiques des premiers livres ; cependant les échos entre époque mythique et époques historiques, les prolepses proposées dans les premiers livres lors de l'évocation de certains sanctuaires et les étiologies géographiques qu'il propose contribuent, dans une mesure significative, à l'établissement d'un cadre spatio-temporel permanent.

5 **Enjeux de la religion sicilienne dans la *Bibliothèque historique***

Peut-on, à ce point, discerner les enjeux qui forment la trame de l'image que Diodore dresse des mythes et cultes siciliens ? Nous avons ci-dessus estimé l'importance relative donnée aux cycles mythiques et aux cultes, puis analysé l'économie de l'intégration des données dans le récit historique, qui montre que les cultes, porteurs d'enjeux politiques, militaires et économiques, ont aussi une fonction historiographique, celle de resserrer les liens temporels et d'ancrer l'histoire dans la géographie de l'île. Au cours de ces examens, trois thèmes ont progressivement disparu, que nous allons à présent mettre en lumière : celui de l'unité de la Sicile, celui des rapports de la Sicile avec la Grèce orientale et celui du positionnement de la Sicile en Méditerranée occidentale.

5.1 **Religion et unité sicilienne**

De fait, les mythes et cultes évoqués dans la *Bibliothèque historique* concourent à donner de la Sicile une image unifiée : l'ensemble du territoire est parcouru par des mythes et des cultes partagés ; les cultes d'origine indigène sont intégrés dans la culture hellénique sans perdre leurs spécificités et mis en avant comme des éléments constitutifs de l'identité religieuse sicilienne ; et l'ancienneté et la continuité temporelle revendiquées pour des cultes siciliens de diverses origines unifient l'île dans un continuum régulier.

Cette image de paisible communauté religieuse est tracée dans la *Bibliothèque historique* par Héraclès, qui, lors de son tour de Sicile, dessine un territoire unifié culturellement par les cultes institués sur son trajet. Si le sentiment patriotique de Diodore se plaît à attribuer à Agyrion la primeur et la quasi-exclusivité du culte du héros en Sicile, effaçant de son texte les nombreux cultes rendus à Héraclès dans toute l'île, les interventions siciliennes qu'il attribue au civilisateur n'en relient pas moins Éryx, Himère, Agyrion et Syracuse sur un même parcours.

Si le culte d'Héraclès est confisqué par Diodore au profit d'Agyrion, d'autres cultes, partagés, établissent des parallèles entre plusieurs cités. C'est le cas du culte d'Iolaos, institué par Héraclès à Agyrion, mais diffusé ensuite « dans de nombreuses cités » (4.30.4) ;⁶⁵ du culte d'Athéna à Agrigente, Himère et Syracuse ; d'Aphrodite à Éryx et à Agrigente ; de Zeus Olympien à Agrigente et à Syracuse ; et bien entendu des cultes de Déméter et Coré à Enna, à Syracuse et à Aitna.⁶⁶ Ce partage de divinités honorées dans presque toutes les cités grecques est historiquement chose banale. Mais leurs mentions dans le texte, à la fois pour des cités grecques et indigènes, construisent un système d'échos, la faible spécification des cultes (dont l'histoire ou les rites ne sont qu'exceptionnellement détaillés) favorisant cet effet de parallélisme.

L'unité religieuse se réalise pleinement dans les mentions de cultes pratiqués, de façon générique, « en Sicile ». La célébration des deux déesses a lieu à l'échelle de la Sicile (5.4-5). Après la bataille d'Himère en 480, Gélon fait des offrandes dans les temples de Syracuse et d'Himère, construit des temples de Déméter et Coré et entame sur l'Etna la construction d'un temple de Déméter, illustrant par là l'extension du culte.⁶⁷ Les cités se réunissent dans une vénération commune des autels du Zeus de l'Etna, où « des gens de chaque πολιτευμα ont coutume de faire des sacrifices établis par leurs ancêtres » (τοῖς ἔχουσι καθ' ἕκαστον πολιτευμα πατρίους θύειν θυσίας ; 34.fr.31).⁶⁸ Le culte d'Aphrodite Érycine, évoqué plus haut, est lui aussi fédérateur. Celui d'Enna aurait pu être présenté de la même manière : lui aussi ancien, lié à un mythe célébré par la littérature, il est de même passé successivement sous diverses influences (sicule, syracusaine, carthaginoise, romaine). Pourtant Diodore, qui évoque longuement la scène du rapt qui s'y déroule, ne mentionne pas le sanctuaire, du moins dans les parties conservées de la *Bibliothèque*.⁶⁹ Une explication de ce silence pourrait être le fait que la cité d'Enna - et, par extension, son sanctuaire - ont été en 213 le lieu d'affrontements violents entre les habitants et les Romains, ou encore le fait qu'elle a pendant la première guerre servile

⁶⁵ Sur le culte d'Iolaos, voir Jourdain-Annequin 1992b.

⁶⁶ Anello 2008 détaille le rôle du culte des déesses dans le rapprochement des Grecs et des indigènes. Pour une synthèse sur le culte de Déméter et Coré en Sicile, voir Hinz 1998, qui rassemble les données archéologiques provenant des différents sanctuaires des déesses.

⁶⁷ Sur ces sanctuaires, Collin Bouffier 2011, 99-100.

⁶⁸ Selon Goukowsky 2014, 330 note 105, c'est plutôt à Enna que ce passage se rapporte ; sur le Zeus de l'Etna, voir Cook 1925, 908-10.

⁶⁹ Ce sanctuaire se situe au lieu-dit Rocca di Cerere au bord du lac de Pergusa. Soraci 2019, comparant les informations données par Diodore et Cicéron sur les sanctuaires d'Enna et d'Éryx, suppose une rivalité entre ces deux principaux sanctuaires siciliens au premier siècle av. J.-C.

tenu lieu de capitale à Eunous et aux esclaves révoltés : deux épisodes qui, allant nettement à l'encontre du rôle unifiant que Diodore confie aux cultes, ne cadrent pas avec le reste du récit.⁷⁰

Dans ce réseau cultuel qui rattache les cités de l'île, faisant communiquer régions côtières et intérieur des terres, Sicile orientale et Sicile occidentale, la hiérarchie des cultes donne un rôle déterminant à un culte, celui de Déméter et Coré, et à une cité, Syracuse. Mais elle réserve aussi un traitement particulier à deux sanctuaires qui ont la particularité commune d'être d'origine indigène : celui d'Aphrodite Érycine et celui des Paliques, seuls décrits précisément avec les rites qui s'y déroulent. Car le lien créé par la religion entre les Siciliens n'est pas limité aux colonies grecques et à leurs divinités traditionnelles, mais leur rattache aussi des cultes présentés comme préalables à l'arrivée des Grecs et intégrés par la suite à une culture sicilienne qui associe sans heurts éléments grecs et éléments indigènes. Cette intégration se manifeste dans le mythe par la modalité des victoires remportées par Héraclès, « paradigme de l'acculturation du barbare »,⁷¹ sur le roi sicane Éryx ou sur les chefs sicanes : dans les deux cas, la défaite des héros indigènes est sublimée par le culte, qui intègre les éléments locaux dans le cadre d'une tradition religieuse commune.⁷² La liste donnée par Diodore des dévots successifs du culte d'Aphrodite Érycine montre combien cette intégration est large, puisqu'elle associe aux Élymes non seulement les Grecs et les Sicanes, mais même les Carthaginois et les Romains (nous reviendrons plus bas sur ces deux derniers groupes). La description des cultes d'Aphrodite et des Paliques n'a rien qui puisse choquer un esprit grec : ces cultes épichoriques, ancrés dans un paysage local caractéristique, sont suffisamment hellénisés. L'archéologie confirme cette hellénisation, qui, à l'œuvre dès le cinquième siècle, devait au premier siècle av. J.-C. paraître à Diodore aller de soi.

L'intégration par les Sikéliotes des cultes indigènes dans une religion commune sicilienne se manifeste à deux reprises par la fondation de cités à proximité de sanctuaires locaux : Adranon se place,

70 Cette hypothèse est affaiblie par le fait que Diodore présente longuement le sanctuaire des Paliques, d'où partit la deuxième révolte servile. Il se peut que le sanctuaire d'Enna ait été évoqué dans les parties perdues de la *Bibliothèque* ; son absence des livres mythiques n'en reste pas moins surprenante.

71 Jourdain-Annequin 1995, 104.

72 Leucaspis, l'un de ces chefs soumis, voit ensuite son effigie apparaître sur les monnayages de Syracuse, ce qui montre la pénétration des traditions indigènes dans la culture grecque locale (Martin 1979, 11). Le culte de Pédiacratès est attesté à Syracuse : Jourdain-Annequin, 1992a, 143, note les rapprochements qui s'imposent entre les noms des chefs sicanes et le mythe d'Héraclès (par l'étymologie de Bouphonas et Butaias) et avec celui d'Éryx (dont le père se nomme Boutès). Sur la représentation des cités élymes par Diodore, voir Cohen-Skalli 2011, 143-7, qui décrit le sanctuaire d'Éryx comme « point de convergence entre les expériences des différents *ethnè* de l'île ».

au pied de l'Etna, à proximité du 'fameux' sanctuaire du dieu sicule Adranos,⁷³ Palikè à proximité de celui des Paliques.⁷⁴ Dans le premier cas, c'est un Grec, Denys d'Ancien, qui choisit pour la nouvelle fondation un site religieux indigène, manifestant par là une volonté d'intégration. Dans le second cas en revanche, c'est Doukétios, le fédérateur des cités sicules, qui fonde sa capitale près d'un haut lieu du culte indigène. Dans ce contexte, peut-être la description précise du culte hellénisé des Paliques n'est-elle pas innocente de la part de Diodore : l'absence de caractéristiques indigènes peut être une façon de détacher le sanctuaire du mouvement sicule mené par Doukétios, de sorte que ce culte ancien reste le bien des Siciliens en général sans être confisqué par une population donnée.

Unité d'un territoire, unité d'une population :⁷⁵ c'est visiblement l'illustration de cette double unité que Diodore entend réaliser dans sa description des mythes et des cultes de l'île. Mieux encore, cette unité, assurément réalisée au premier siècle av. J.-C., est étendue par Diodore aux époques précédentes, de sorte qu'elle est aussi réalisée dans le temps. L'affirmation de l'ancienneté et de la continuité temporelle des cultes qui revient sans cesse dans le texte pose ces cultes communs comme une constante immuable. Le mythe du rapt de Coré, la fondation des cultes par les fils des divinités ou les héros mêmes qu'ils honorent, la référence à la geste crétoise situent l'origine de la religion sicilienne dans les premiers temps de l'humanité ; l'abondance des prolepses et analepses lie fermement ce temps primitif au présent de Diodore. L'histoire de la Sicile, microcosme de l'histoire méditerranéenne, est présentée dans la *Bibliothèque historique* comme une entreprise d'unification progressive : mais alors que l'unification politique par l'action des grands hommes conquérants, difficile et heurtée, n'est finalement réalisée que par les Romains,⁷⁶ l'unité religieuse semble acquise d'emblée par l'intégration ancienne des mythes et cultes locaux dans la culture religieuse des colonies grecques. La religion fait de la Sicile un espace uni dont les différentes populations partagent une même culture, et ce dans une continuité temporelle que ne troublent pas les aléas de l'histoire.

73 Elle tire son nom από τινος ἐπιφανοῦς ἱεροῦ (14.37.5). Sur « l'hybridisation » d'Adranon, voir Pratalongo 2014.

74 Sur le dialogue entre culture grecque et indigène dans ce sanctuaire, voir Cusumano 2013. Sur l'hésitation entre cultes sicanes et sicules, Jourdain-Annequin 1992a, 145-50.

75 Sur la vision diodoréenne du peuplement de l'île et de sa σύνταξις, voir Sammartano 2006 et Péré-Noguès 2011, 156-7.

76 Sur la constitution de l'unité sicilienne au cinquième siècle, voir Collin Bouffier 2011, 74-80 et Péré-Noguès 2016 ; à l'époque romaine, Pittia 2011, 212-13. Sur le thème de l'unification méditerranéenne comme fil conducteur de l'œuvre de Diodore, Rathmann 2016, 271-92.

5.2 La religion sicilienne et l'Orient grec

Cherchons à présent à comprendre comment cette Sicile idéale, lieu d'une intégration culturelle réciproque réussie, se situe par rapport aux cultes de l'Orient grec.

Il apparaît assez vite que le lien religieux entre la Sicile et le monde grec est peu représenté dans les livres historiques. Le rapport des Siciliens avec les sanctuaires grecs s'exprime ou pourrait toutefois s'exprimer de trois manières : par les offrandes envoyées de Sicile vers les grands sanctuaires panhelléniques, Delphes et Olympie ; par les rapports entre les cultes des colonies siciliennes et ceux de leurs métropoles ; et enfin par les parallèles entre les cultes siciliens et égéens des mêmes divinités.

La *Bibliothèque* contient plusieurs exemples d'offrandes des Syracusains à Delphes ou Olympie. En 480, Gélon envoie un trépied d'or à Delphes pour remercier Apollon de la victoire d'Himère (11.26.7).⁷⁷ Après la mort de Doukétios en 440 et leur victoire sur la dernière cité sicule insoumise, Trinakia,⁷⁸ les Syracusains envoient les plus belles de leurs prises à Apollon à Delphes (12.29.4). Quels que soient les objectifs politiques de ces manifestations,⁷⁹ ces offrandes, qui commémorent des événements historiques décisifs, marquent l'inscription de la Sicile dans une piété collective grecque⁸⁰ importante au début de l'époque classique.

Les relations religieuses entre la Sicile et la Grèce orientale semblent toutefois se dégrader par la suite : l'éloignement entre les mondes grecs d'Orient et d'Occident est manifeste lors de la restauration de la tyrannie à Syracuse à la fin du cinquième siècle. La réception amusée des poèmes de Denys l'Ancien à Olympie en 383 marque le mépris des Grecs d'Orient pour cette nouvelle tyrannie (15.7.2). Diodore attribue au même tyran, en 384, à la fois un improbable pillage de Delphes⁸¹ et la construction de temples des dieux à Syracuse (15.13.5), sans émettre le moindre jugement critique sur la contradiction apparente entre une impiété majeure commise en Grèce et une manifestation de piété donnée en Sicile. Avant 371,⁸² Denys II envoie

⁷⁷ Amandry 1987, 83-90 a identifié à Delphes la base de ce trépied.

⁷⁸ Copani 2008 voit dans cette Trinakia, qui n'apparaît qu'une fois chez Diodore, l'ancien nom de la cité de Palikè.

⁷⁹ Sur la portée politique de ces offrandes, voir Privitera 2014.

⁸⁰ La célébration d'une victoire locale par un affichage panhellénique à Delphes est un symbole de participation à la communauté grecque : la politique sicilienne est par là internationalisée en même temps qu'est illustrée la piété des cités de l'île.

⁸¹ 15.13.1 : la proposition, faite par plusieurs éditeurs, de remplacer « Delphes » par « Dodone » est refusée par Vial 1977, 123 note *ad* 13.1, qui voit dans cette allusion sans fondement historique un topos anti-tyrannique.

⁸² Date proposée par Goukowsky 2016, 176 note 573.

en revanche à Delphes des statues chrysléphantines (16.57.2) ; mais celles-ci sont détournées par les Athéniens et n'atteignent jamais le sanctuaire. L'image négative de la tyrannie a certainement joué un grand rôle dans cet écartement entre les sphères religieuses orientale et occidentale.

Leur éloignement, tel qu'il se manifeste dans le texte de Diodore, tient en grande partie à l'absence notable de mention de ces liens culturels entre les colonies grecques et leurs métropoles dont on connaît par ailleurs la vivacité. Un tel lien n'est évoqué en contexte sicilien qu'en une seule occurrence. Après avoir défait les Carthaginois à la bataille de Crimisos, en 341, grâce au secours d'un orage et d'une crue de la rivière, Timoléon consacre les dépouilles des vaincus dans les temples de Syracuse, mais en envoie aussi une partie à Corinthe pour qu'elle y soit offerte dans le temple de Poséidon (16.80.6). Cet envoi, unique me semble-t-il dans notre contexte, s'explique plutôt par l'origine corinthienne de Timoléon que comme le tribut d'une colonie à sa métropole.

Quant au rapport entre les cultes des cités de Sicile et ceux que pratiquent d'autres cités grecques, il est rarement évoqué dans la *Bibliothèque historique*. Diodore n'établit pas, par exemple, de relation entre le culte de Zeus Éleuthérios fondé à Syracuse au lendemain de la chute de la tyrannie deinoménide (11.72.2) et les Éleuthéria instituées par les Grecs à Platées pour célébrer l'union des Grecs contre les Perses (11.29.1). En deux occasions, toutefois, un parallèle dressé entre la piété des Siciliens et celle des Athéniens tourne au désaveu de ces derniers. Après l'échec de l'expédition de Sicile, les délibérations portant sur le sort des prisonniers athéniens donnent lieu à une antilogie remarquable car très isolée dans la *Bibliothèque*, où les discours rapportés sont très rares. L'un des arguments avancés par le Syracusain Nicolaos pour défendre les Athéniens est que ceux-ci ont les premiers transmis aux hommes l'agriculture, cadeau de Déméter (13.26.3).⁸³ La réponse du Spartiate Gylippe est cinglante : comment les Athéniens pourraient-ils invoquer le soutien des déesses dont ils ont ravagé l'île sacrée ? (τὴν ἱερὰν αὐτῶν νῆσον πεπορθηκότας ; 13.31.1). La stratégie oratoire mise en scène par Diodore est habile, puisque la mansuétude est du côté des Syracusains et la cruauté du sort réservé aux prisonniers imputée à un Spartiate ; mais c'est surtout à une réfutation du droit des Athéniens à se réclamer d'un culte commun avec les Syracusains que sert le discours de Gylippe. Par la suite (16.57.2-4), les statues chrysléphantines envoyées

83 L'affirmation étonne dans la bouche d'un Sicilien (Diodore affirme ailleurs que c'est aux Siciliens que la déesse a fait le don du blé : voir *infra*). Nicolaos fait preuve en la matière d'une absence de patriotisme qui illustre chez les Syracusains une forme d'humanisme désintéressé.

à Delphes par Denys II sont détournées par les Athéniens, qui les dé-bitent pour se procurer de quoi payer leurs soldats. Denys, furieux, envoie aux Athéniens une lettre vengeresse qui les accuse de pillage (ἱεροσυλεῖτε) ; et Diodore lui-même valide cette accusation en soulignant que cette impiété est le fait de gens qui vénèrent Apollon et le tiennent pour leur divinité ancestrale (εὐχόμενοι τὸν Ἀπόλλωνα πατρῶν αὐτῶν εἶναι καὶ πρόγονον). Le parallélisme des cultes est dans les deux cas brisé et la mise en défaut de la piété athénienne est une façon d'exalter celle des Syracusains - Athènes et Syracuse en venant ici, par synecdoque, à symboliser la Grèce d'Orient et la Sicile.

L'image que Diodore présente des rapports religieux entretenus par la Sicile avec les sanctuaires panhelléniques, avec les métropoles orientales ou avec Athènes est donc évolutive : rares mais ponctuellement mis en évidence au début du cinquième siècle, ils se dégradent apparemment lors de l'expédition de Sicile et la restauration de la tyrannie à Syracuse. Dans la version donnée par Diodore, l'île reste détachée des cultes des cités grecques d'Égée, avec lesquels la sphère religieuse sicilienne garde ses distances.

Si les liens religieux de la Sicile avec l'Égée sont très peu évoqués, ce n'est pas seulement parce que l'histoire de l'Orient grec et celle de la Sicile forment chez Diodore deux récits distincts entre lesquels assez peu de parallèles sont tracés ; c'est aussi parce Diodore préfère mettre en avant une autre idée, celle de la primauté sicilienne en matière de cultes.

En effet, l'affirmation de l'ancienneté des cultes siciliens tend vers une revendication d'antériorité. Le discours de Nicolaos, cité plus haut, n'est pas celui de Diodore : c'est bien à la Sicile, et non à Éleusis, que ce dernier attribue le don du blé par Déméter. Cette prééminence est affirmée à deux reprises. « Les historiens les plus estimés » disent que les déesses « sont apparues pour la première fois dans cette île » (ἐν ταύτῃ τῇ νήσῳ πρώτως φανῆναι), et que l'île a, la première, produit le blé, καὶ τὸν τοῦ σίτου καρπὸν ταύτην πρώτην ἀνεῖναι (5.2.4) ; Diodore en cite comme preuve *a posteriori* le fait que c'est en Sicile que les déesses sont les plus honorées, μάλιστα τιμωμένας. Ce superlatif est développé par une comparaison avec Athènes à l'occasion de laquelle Diodore signale explicitement la postériorité du passage de Déméter à Éleusis : le mythe rapporte que « c'est à eux (les Athéniens) les premiers après les Siciliens que fut donné le froment », (πρώτοις τούτοις μετὰ τοὺς Σικελιώτας δωρήσασθαι τὸν τῶν πυρῶν καρπὸν ; 5.4.4). La phrase suivante, pour ôter toute ambiguïté quant au fait que ce πρώτοις signale paradoxalement un second rang dans la chronologie de l'invention céréalière, rappelle que les Siciliens ont été les premiers à bénéficier de cette invention (« les habitants de la Sicile, qui, grâce à leur familiarité avec Déméter et Coré, ont eu part les premiers à la découverte du blé » οἱ δὲ κατὰ τὴν Σικελίαν, διὰ τὴν τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης πρὸς αὐτοὺς οἰκειότητα πρῶτοι τῆς εὐρέσεως

τοῦ σίτου μεταλαβόντες ; 5.4.5). Lorsque, un peu plus loin (5.68.2), Diodore rapporte le récit crétois qui fait de Triptolème le premier bénéficiaire du blé, il s'attarde à comparer les revendications égyptienne, athénienne et sicilienne de cette primauté (5.69.1-3) ; cette comparaison donne implicitement le dessus à la version sicilienne, puisqu'il serait aberrant (ἄτοπον) que le don du blé n'ait pas été accordé « à ceux-là les premiers qui habitent le pays le plus cher » aux déesses (πρώτοις τοῖς τὴν προσφιλεστάτην χώραν νεμομένοις). Une citation d'Homère (déjà utilisée en 5.2.4) valide ce raisonnement en attestant que le grain, en Sicile, pousse spontanément.⁸⁴

Cette antériorité des cultes siciliens sur les cultes de la Grèce orientale se manifeste aussi dans la légende d'Héraclès, puisque la primauté de son culte est réservée à Agyrion, où le héros consent pour la première fois (τότε πρώτως συνευδόκησε ; 4.24.1) à être vénéré. L'attribution de la fondation du sanctuaire d'Aphrodite Érycine à un héros local, Éryx (4.83.1-2), s'inscrit dans la même perspective : le culte sicilien est antérieur au passage d'Énée,⁸⁵ c'est-à-dire à l'arrivée des Grecs. L'insistance sur le cycle crétois contribue elle aussi à situer chronologiquement les cultes siciliens à l'aube de la civilisation grecque.

Cette revendication d'ancienneté, voire de primauté, justifie la mise en avant des trois cycles mythiques choisis par Diodore dans ses premiers livres. La perspective diachronique dont elle se double, illustrant l'action en Sicile des dieux, des demi-dieux, des héros minoens, des héros troyens, inscrit la Sicile contemporaine, par la continuation des cultes, dans cette geste représentative de toutes les étapes de la culture grecque. Diodore ne met donc pas l'accent sur le lien de la Sicile avec la Grèce orientale, mais sur le fait que la Sicile est un microcosme concentrant l'histoire de la religion grecque. Représentante des strates les plus anciennes du monde grec, perpétuées par les cultes jusqu'à l'époque contemporaine, elle est en outre un modèle de l'intégration par les Grecs des cultures locales auxquelles la colonisation les a confrontés. Diodore fait de la Sicile une Grèce idéale, à la fois porteuse des traditions religieuses grecques, ouverte aux influences extérieures et unifiée dans des cultes communs.

84 Cicéron fait écho, de façon un peu narquoise, à cette revendication de priorité (2 *Verr.* 4.106).

85 Auquel la version romaine du mythe attribue la fondation du sanctuaire : cf. *infra*. Sur le mythe troyen, voir Sammartano 2006.

5.3 La religion comme procédé d'intégration de la Sicile dans le monde occidental

Cette rupture avec la sphère religieuse grecque égéenne, qui présente la Sicile comme une version condensée et améliorée de l'histoire de la religion grecque, correspond à une véritable ambition historiographique de Diodore, qui est de définir la place de la Sicile dans l'Occident méditerranéen. C'est là une optique fortement ancrée dans le contexte politique du premier siècle av. J.-C. où la Sicile est, de fait, incorporée au monde romain occidental. Voyons comment, par le biais des mythes et des cultes, Diodore installe la Sicile sur un axe nord-sud qui va, à son époque, de la Gaule à la Libye en passant par Rome.

La première mention d'un lien religieux entre les contrées occidentales se trouve très tôt dans la *Bibliothèque historique* : dès le livre 3, Diodore évoque un récit crétois qui rapporte le règne de Cronos « en Sicile et en Libye, ainsi qu'en Italie, et dans l'ensemble des régions occidentales » (κατὰ Σικελίαν καὶ Λιβύην, ἔτι δὲ τὴν Ἰταλίαν, καὶ τὸ σύνολον ἐν τοῖς πρὸς ἑσπέραν τόποις ; 3.61.3). Tout l'Occident, donc, se trouve dès l'aube de l'histoire regroupé sous une même autorité, dont le souvenir persiste dans l'appellation de « Cronia » donnée aux lieux élevés qui ont autrefois accueilli les forteresses de ce roi, appellation conservée « jusqu'à aujourd'hui à la fois en Sicile et dans les pays occidentaux » (μέχρι τοῦ νῦν χρόνου κατὰ τε τὴν Σικελίαν καὶ τὰ πρὸς ἑσπέραν νεύοντα μέρη). Libye, Sicile et Italie sont ici réunies sous la même autorité d'un dieu interprété, à la lumière de l'évhémérisme, comme un souverain ancien ; la toponymie du premier siècle av. J.-C. garantit et actualise ce lien historique.

5.3.1 Rome et la Sicile

Cet ensemble occidental dont la Sicile semble le centre comprend explicitement deux pôles, l'Italie et la Libye.⁸⁶ Commençons par la relation que les cultes établissent dans la *Bibliothèque historique* entre la Sicile et Rome.⁸⁷

Le récit mythique insiste sur l'antériorité de la Sicile par rapport à Rome. Lorsqu'Héraclès, avant son passage en Sicile, arrive au bord du Tibre (4.21), « à l'endroit même où est aujourd'hui Rome, qui ne fut fondée que plusieurs générations plus tard par Romulus », il y

⁸⁶ Le lien avec la Gaule est plus anecdotique dans le cadre fixé à cette réflexion, la fondation d'Alésia par Héraclès ne comportant pas de mention culturelle.

⁸⁷ Sur la place de Rome dans la *Bibliothèque historique* et la façon dont Diodore l'envisageait, voir Sacks 1990, 117-59 et Cohen-Skalli 2012, XCVII-CVI.

rencontre certes des hommes accueillants auxquels il conseille de lui vouer un culte « après son apothéose ». Mais cette apothéose n'advient que lors de son passage à Agyrion et le culte sicilien est donc préalable non seulement au culte romain, mais aussi à la fondation même de Rome. La même idée oriente l'histoire du culte d'Aphrodite Érycine que propose Diodore. À l'époque augustéenne, la version romaine du mythe présente le culte comme fondé par Énée et fait du sanctuaire sicilien un trait d'union entre Troie et Rome, rattachant la cité latine au cycle homérique.⁸⁸ Diodore est la seule source conservée à attribuer la fondation du culte au roi indigène Éryx, l'épiclèse toponymique de la déesse dérivant de la ville où se trouve le sanctuaire fondé par son fils ;⁸⁹ la postériorité du passage d'Énée dans le sanctuaire est doublement marquée, dans la présentation diodoréenne, par la préposition μετά et l'adverbe ὕστερον.⁹⁰ Énée n'est ici que de passage et ne contribue ni à la fondation du culte, ni à la construction du sanctuaire ; simple visiteur, il se contente de déposer des offrandes. Le culte de cette Aphrodite Érycine est donc pour Diodore un culte autochtone sicilien dans l'histoire duquel les Romains, depuis Énée jusqu'aux magistrats du premier siècle, en passant par ceux qui l'importèrent à Rome en 215 av. J.-C.,⁹¹ ne sont que des convertis.⁹²

Dans la même perspective, le lien religieux entre la Sicile et l'Italie est renforcé par l'insistance avec laquelle Diodore note la vénération romaine pour certaines divinités siciliennes. Il mentionne ainsi le culte d'Héraclès institué à Rome après le passage du héros, détaille les dévotions d'Énée et des magistrats romains envers Aphrodite Érycine et évoque les processions envoyées au Zeus de l'Etna pendant la première guerre servile.⁹³ En adoptant les pratiques cultuelles de l'île, même si elles les amènent à des situations que Diodore présente comme tout à fait contraires à la dignité des magistrats romains,⁹⁴ le conquérant reconnaît la supériorité des cultes siciliens. Dans la longue liste des peuples unis dans la vénération successive

⁸⁸ Verg. *Aen.* 759-60 ; Dion. Hal. 1.53.1 ; voir Sammartano 2006. Sur la datation controversée de cette version du mythe, Lietz 2012, 188.

⁸⁹ On note l'inversion du processus toponymique entre le récit mythique et le récit historique : dans le premier, la cité donne son nom à la déesse - comme c'était le cas plus haut pour Himère et Égeste donnant leur nom aux bains créés par les nymphes ; dans le second, ce sont les sanctuaires qui donnent leur nom aux cités, Paliké ou Adranon.

⁹⁰ Μετὰ γὰρ τὰς προειρημένους ὑπ' Ἐρυκος τιμὰς ὕστερον Αἰνείας ὁ Ἀφροδίτης, πλέων εἰς Ἰταλίαν, [...] πολλοῖς ἀναθήμασι τὸ ἱερόν [...] ἐκόσμησε (4.83.4).

⁹¹ Liv. 22.9-10.

⁹² Sacks 1990, 154-9.

⁹³ 34.fr.31, peut-être en 133 après des prodiges consécutifs à la mort de Ti. Gracchus (Goukowsky 2014, 330, note 105).

⁹⁴ La mention que fait Diodore de leur joyeux « commerce » (ὀμιλία) avec les femmes dans le sanctuaire d'Éryx est visiblement critique ou moqueuse : Sacks 1990, 156-7.

de la déesse d'Éryx, les Romains sont les derniers en date ; cette position les intègre certes à l'unité sicilienne, mais les pose aussi en nouveaux venus subissant le même processus d'acculturation que leurs prédécesseurs.

La relation établie entre Rome et la Sicile par le biais des cultes est donc très clairement orientée : les Romains, s'ils prennent place dans l'histoire de cette Sicile unifiée, le font en tant qu'étrangers et tard venus et la lecture mythique englobante proposée par Diodore met en avant l'antériorité et la supériorité de la religion sicilienne.

5.3.2 Sicile et Libye

Comme l'annonce la mention du règne de Cronos, la Libye est, elle aussi, intégrée à cette unité occidentale. Cela ne va pas de soi : les Carthaginois, présentés dans la *Bibliothèque historique* comme les ennemis traditionnels des Siciliens, y sont constamment accusés de pillage de sanctuaires et d'impiétés diverses. L'image qu'offre Diodore des relations de la religion sicilienne avec la Libye oscille en fait entre deux tendances contradictoires à l'intégration et au rejet de ces dangereux voisins.

La première tendance consiste à mettre en avant l'influence civilisatrice de la Sicile sur la Libye et à montrer combien les Carthaginois, comme les Romains, sont marqués par la fréquentation des cultes grecs pratiqués en Sicile.

Cette acculturation se manifeste dans le respect dont ils font preuve envers les divinités grecques et pour les cultes siciliens. Le fait que le comptoir phénicien de Motyè possède des sanctuaires des dieux grecs – dans lesquels Denys l'Ancien, voulant éviter un massacre lors de la prise de la ville en 396, conseille aux Carthaginois vaincus de se réfugier (14.53.2) – témoigne de l'introduction chez les Carthaginois des cultes grecs. Amilcar sacrifie à une divinité grecque, au moins aux yeux de Diodore, qui l'appelle Poséidon (11.21. 4-5). À deux reprises, l'historien souligne aussi le respect des Phéniciens pour le culte d'Aphrodite Érycine : ils sont mentionnés dans la liste des populations qui révèrent la déesse (4.48.3) et Amilcar, prenant Éryx vers 260, détruit la ville, mais épargne le quartier du temple (23.9ter.8).

Un autre passage donne une image intéressante de ce phénomène d'acculturation. En 480, la victoire d'Himère met à la disposition des Agrigentins un très grand nombre de prisonniers carthaginois ; le premier emploi réservé à ceux-ci est la taille de pierres destinées à la

construction de temples.⁹⁵ Après cette victoire, Gélon passe un traité avec les Carthaginois et leur impose la construction de deux temples où déposer le texte de ce traité (11.26.2). C'est par la contrainte que les Siciliens amènent ici les Carthaginois à participer à leurs cultes.

Mais le plus haut degré de cette acculturation est atteint lorsque les Carthaginois, de leur propre mouvement, importent certains cultes siciliens à Carthage et jusque dans la métropole de celle-ci, Tyr. Le pillage du temple de Déméter et Coré construit par Gélon dans le faubourg d'Achradine à Syracuse (14.63.1-3) attire sur Imilcon et son armée une épidémie meurtrière (14.70.4-71) qui cause une défaite spectaculaire devant Syracuse, puis une révolte des alliés en Libye. Pleins de *δαισιδαίμονια* (14.77.4), les Carthaginois décident alors d'apaiser les déesses lésées en instituant à Carthage un culte de Coré et de Déméter : « ils établirent comme prêtres de Coré et Déméter les plus distingués des citoyens et, ayant fondé le culte des déesses avec toute la vénération nécessaire, se mirent à faire des sacrifices selon les pratiques grecques ».⁹⁶ C'est une hellénisation des barbares par l'adoption des principales divinités et pratiques siciliennes que ce passage met en scène.

Plus ambigu est le rôle d'Héraclès dans les rapports religieux entre Sicile et Libye. Lorsqu'en 310 Carthage se trouve mise en difficulté par l'avancée d'Agathocle en Libye, ses habitants remettent en vigueur le culte d'Héraclès qu'ils tiennent de leur métropole tyrienne (20.14.1-3). Il s'agit certes, dans ce cas, d'un retour à un culte ancestral oriental ; mais est-ce un hasard si ce culte s'adresse à Héraclès, que Diodore a si longuement présenté comme le principal facteur de liaison de l'Occident romain ? La Libye, la Sicile et Rome se trouvent par là rapprochées dans la vénération d'une même divinité. En attribuant à l'intervention d'Agathocle la reprise d'un culte d'Héraclès à Carthage, Diodore inverse la perspective historique : l'Héraclès grec inspiré du héros oriental réactive à son tour le culte carthaginois. Le même processus d'inversion, les cultes grecs inspirant les cultes orientaux, se retrouve dans l'histoire du colossal Apollon de bronze de Géla, dont la statue, prise par Imilcon lors des grands pillages de la côte sud de la Sicile en 405, est envoyée à Tyr (13.108.4). Plus que du pillage d'une offrande, il s'agit de l'importation d'un culte : si Diodore emploie ici le terme *ἀνδριάς*, la même statue est plus loin désignée comme *ξόανον* dans un passage où les Tyriens lui attribuent

95 Οὔτοι μὲν τοὺς λίθους ἔτενον, ἐξ ὧν [...] οἱ μέγιστοι τῶν θεῶν ναοὶ κατεσκευάσθησαν (« ceux-ci taillaient les pierres avec lesquelles [...] les plus grands temples des dieux furent édifiés » ; 11.25.3). Les pierres taillées par ces esclaves publics servent aussi à la construction des remarquables égouts dits « phéaciens », mais les temples des dieux sont les premiers cités par Diodore.

96 Τούτων ἱερεῖς τοὺς ἐπισημοτάτους τῶν πολιτῶν κατέστησαν, καὶ μετὰ πάσης σεμνότητος τὰς θεὰς ἰδρυσάμενοι τὰς θυσίας τοῖς τῶν Ἑλλήνων ἱθεσιν ἐποίουν (14.77.5).

une capacité à se déplacer qui n'appartient guère qu'aux statues de culte (17.41.8).⁹⁷

Si Diodore souhaite visiblement illustrer l'influence des cultes siciliens sur les Carthaginois, ces deux derniers exemples montrent bien la limite de cette assimilation religieuse. La reprise du culte d'Héraclès à Carthage s'accompagne de sacrifices d'enfants à Cronos, rite dont la mise en scène dans la *Bibliothèque historique* a frappé l'imagination des lecteurs de Diodore (20.14). La pratique des sacrifices humains par ce peuple barbare est mentionnée à plusieurs autres reprises dans le texte. En Libye, les Carthaginois sacrifient par le feu les plus beaux de leurs captifs siciliens, impiété dont les dieux les punissent immédiatement par l'incendie de leur camp ;⁹⁸ ce châtement divin est celui d'une pratique barbare « impie » car elle ne correspond pas aux normes religieuses grecques. Les Carthaginois la pratiquent aussi en Sicile : pour conjurer une épidémie qui touche leurs troupes, les Carthaginois ne se contentent pas de noyer des victimes en l'honneur de Poséidon, mais sacrifient un enfant à Cronos (13.86.3). Quant à l'Apollon de Géla importé à Tyr, il y reste perçu comme grec, donc étranger : lorsqu'Alexandre assiège la forteresse, les Tyriens, pris de *δειδιδαίμονία*, soupçonnent le dieu de vouloir quitter la ville et l'attachent avec des chaînes d'or pour l'en empêcher (17.41.8).⁹⁹ L'intégration des dieux grecs dans les cités phéniciennes ne suffit pas à provoquer un rapprochement des deux peuples : au contraire, l'absence d'assimilation par les Carthaginois de la divinité grecque contribue à la chute de Tyr.

De fait, une haine patriotique envers les Carthaginois s'exprime en permanence, dans le récit, lors de la description des diverses atrocités et destructions dont ils sont les auteurs¹⁰⁰ et dont une très large partie touche au domaine religieux. Nous l'avons vu plus haut, les pillages opérés dans les sanctuaires siciliens par les généraux puniques sont presque toujours sanctionnés dans le texte par la mention d'un châtement divin, qui souligne la condamnation par Diodore de leurs impiétés. Cette impiété empêche l'assimilation des Carthaginois en terre sicilienne et en fait pour les Siciliens des adversaires inconciliables. L'hostilité entre les deux peuples est affichée dans les

⁹⁷ Sur l'identification de cette statue avec un Apollon Archégète, Michelini 2009, 237.

⁹⁸ « Ils subirent immédiatement la punition de leur cruauté envers les captifs, leur impiété elle-même provoquant un châtement de même nature » (Τῆς εἰς τοὺς αἰχμαλώτους ὀμόστητος παραχρήμα τὴν κόλασιν ὑπέσχον, αὐτῆς τῆς ἀσεβείας ἴσην τὴν τιμωρίαν πορισάμενης ; 20.65.1-2) : les Carthaginois brûlent dans l'incendie.

⁹⁹ Michelini 2009, 237 : « A meno di un secolo di distanza dalla caduta delle poleis della Sicilia centro-occidentale, la statua conserva ancora tutta la sua identità di immagine di culto 'greca' ».

¹⁰⁰ Sur la construction de l'altérité carthaginoise par Diodore, voir Cusumano 2011 et Pillot 2012.

sanctuaires de Syracuse, qui sont pleins des dépouilles des Carthaginois vaincus, clouées aux murs par Gélon dans les temples de Syracuse et d'Himère après la bataille d'Himère (11.25.1), offertes dans les temples de Syracuse par Timoléon après celle du Crimisos (16.80.6) ou par Agathocle en 311 après sa double victoire sur Deinocrates à Galeria et sur les Carthaginois à Ecnomos (19.104.4).

Les Carthaginois, pour les Siciliens, sont l'étranger par excellence, ce qu'illustrent, entre autres manifestations de leur cruauté, leurs pratiques religieuses perçues comme scandaleuses. Le conflit permanent entre les deux peuples est l'occasion pour les Carthaginois de manifester leur mépris pour les sanctuaires grecs par des destructions, des pillages et des profanations. Les dieux grecs punissent ces crimes et les temples grecs s'ornent des dépouilles des vaincus, tandis que les Carthaginois, défaits ou prisonniers, se plient aux cultes de leurs voisins. La confrontation des deux peuples marque de façon évidente la supériorité de la culture religieuse grecque. Dans ce contexte belliqueux, la revendication émise par Diodore d'une acculturation des Phéniciens par les Siciliens se heurte, de façon contradictoire dans l'œuvre, à la réalité historique de leur lutte incessante. Dans l'équilibre religieux que Diodore dessine le long de cet axe nord-sud, la Libye, malgré l'influence sicilienne, reste irréremédiablement barbare dans ses pratiques et les Phéniciens installés en Sicile, contrairement aux indigènes des populations pré-helléniques intégrés par Héraclès, contrairement aux Romains acquis au culte d'Aphrodite ou de Zeus, semblent foncièrement inassimilables.

6 Conclusion

Si Diodore parle des cultes siciliens, c'est assurément parce qu'il connaît particulièrement bien la région et est personnellement impliqué dans les traditions et les pratiques locales. Il est donc naturel qu'il en rende compte avec une précision et un engagement plus fort que quand il s'agit de régions qui lui sont moins familières ;¹⁰¹ de même, il rend compte des particularismes religieux locaux égyptiens avec un luxe de détails bien plus grand que lorsqu'il évoque des régions qu'il n'a pas visitées. Son intérêt personnel pour le domaine religieux est manifeste dans ses récits mythiques aussi bien que dans ses rapports sur les cultes et sanctuaires de toute la Méditerranée ; il est plus développé quand il s'agit de phénomènes religieux dont il a lui-même pu constater la pratique contemporaine, en particulier dans le cas de la

101 La Sicile lui sert évidemment de point de référence et il lui compare souvent les autres territoires qu'il décrit (le Nil, 1.34.1 ; l'île des Hyperboréens, 2.47.1 ; la Grande-Bretagne, 5.21.3 ; le Vésuve et l'Etna, 4.21.5).

Sicile. Mais les éléments réunis et analysés ci-dessus, si divers qu'ils soient, montrent que la présence dans le récit de ces mythes et cultes, loin d'être anecdotique, relève d'une perspective complexe.

Cette perspective est assurément patriotique : Diodore fait valoir la richesse culturelle de sa région. Il entremêle les grandes traditions mythiques sicilienne et les cultes locaux pour mettre en valeur à la fois l'ancienneté de la Sicile, la richesse de ses particularismes locaux et sa capacité d'assimilation. Ce patriotisme est insulaire plus que civique¹⁰² et la célébration de la cité natale de l'historien, quoique notable, n'y tient qu'une place secondaire.

L'importance accordée par Diodore à la notion d'ancienneté fait que les données religieuses sont plus à leur place dans les premiers livres de la *Bibliothèque historique* que dans les parties historiques : le lien entre cultes contemporains et récit des origines est instauré dès la première partie de l'ouvrage. Cet ancrage une fois établi, les sanctuaires et pratiques religieuses sicilienne n'ont plus à tenir dans les livres historiques que deux rôles. Militairement, les sanctuaires jouent un rôle de repères, de jalons topographiques et d'objectifs stratégiques, en tant que positions fortes ou dépôts de valeurs. Politiquement, les livres historiques utilisent les cultes et les sanctuaires pour donner à voir le gouvernant comme médiateur entre la collectivité et la divinité, dans une perspective directement héritée de l'époque hellénistique où la divinisation des souverains est une question majeure - non sans conséquences, évidemment, sur la politique romaine à l'époque où Diodore rédige son œuvre. Une dimension d'éducation morale est aussi assumée dans certains passages, qui visent à renforcer la piété du lecteur en montrant que les sacrilèges sont châtiés par les dieux.

Mais l'objectif majeur de Diodore semble être de présenter la Sicile comme le pivot du nouveau monde gréco-romain. De fait, l'utilisation que fait Diodore des données religieuses trouve sa signification dans la perspective d'ensemble de son projet historiographique. Les données mythiques, perpétuées jusqu'à la période contemporaine par le biais des cultes, sont le principal argument qui justifie le rôle central que Diodore assigne à la Sicile dans le nouvel équilibre méditerranéen. Par son ancienneté et par sa proximité géographique avec Rome, la Sicile est dans la *Bibliothèque historique* un point de jonction privilégié entre culture grecque et culture romaine. Insister sur la geste des héros unificateurs en Sicile (Héraclès, Minos), c'est resserrer les liens entre Orient et Occident ; mais décrire le trajet d'Héraclès en Occident et souligner une communauté d'histoire et de cultes entre les différentes régions de Méditerranée occidentale, c'est installer la Sicile, historiquement aussi bien que géographiquement, au centre d'un axe occidental qui réunit Grecs, Romains et Barbares dans un même ensemble géo-politique.

¹⁰² Voir Giovannelli-Jouanna 2011, 35-9 et Ambaglio 2008.

Table 1 Liste des mythes et cultes siciliens évoqués dans la *Bibliothèque historique*. Classement par lieu et divinité. Les descriptions détaillées sont indiquées par l'usage de caractères gras. La numérotation des fragments est celle de la Collection des Universités de France

Lieu	Divinité	Informations	Réf.
Sicile	Cronos	Les lieux de culte en hauteur lui sont attribués.	3.61.3
	Aristée	Est honoré comme un dieu par les cultivateurs d'oliviers.	4.82.5
	Iolaos	Possède des <i>téménoi</i> et reçoit des honneurs héroïques dans beaucoup de villes.	4.30.3
	Déméter	Déméter est originaire de Sicile.	5.4 ; 68 ; 69
		Déméter a inventé le blé et les lois (Thesmophore).	5.5.2
	Déméter et Coré	La Sicile est consacrée aux deux déesses.	5.2 ; 69
		Description des rites siciliens pratiqués en l'honneur de Déméter et Coré : date des fêtes liées à la légende (Coré à la maturité du blé, Déméter aux semailles), imitation de τὸν ἀρχαῖον βίον et obscénités.	5.4-5
Adranon	Adranos	Fameux sanctuaire sicule. Denys l'Ancien fonde une ville du même nom à proximité.	14.37.5
Agrigente	collectif	Construction de très grands temples.	11.25.3
		Les Carthaginois massacrent les suppliants dans les temples.	13.90.1-3
		Les Carthaginois incendient les temples.	13.96.5 et 108.4-5
	Athéna	Ville consacrée à Athéna près de l'Himéras, lieu dit Athénaion. L'éminence appelée Athénaion est utilisée comme poste de défense par Dexippe.	5.3.4 13.85.4
	Zeus olympien	Gellias incendie le temple d'Athéna avec les offrandes qu'il contient pour éviter leur profanation. Description de l'Olympieion. L'Olympieion sert d'asile aux Agrigentins.	13.90.2 13.82 23.fr.18.2
Agyrion	collectif	Le théâtre et les temples attestent la prospérité de la ville.	16.83.3
		Géryon	Héraclès crée un téménos de Géryon près des traces laissées par son troupeau dans le rocher.
	Héraclès	Le dieu laisse des traces de pas dans le rocher et reçoit pour la première fois un culte à l'égal des Olympiens.	4.24.1-2
		Rites en l'honneur d'Héraclès : une porte de la ville reçoit le nom du dieu, des concours gymniques et équestres lui sont dédiés, comportant des thiases et des banquets ; les esclaves participent au culte.	4.24.6
	Iolaos	Héraclès fonde un téménos ἀξιόλογος de Iolaos et fonde des rites d'initiation.	4.24.4
Aitna	Déméter	Gélon commence la construction d'un temple que sa mort laisse inachevé.	11.26.7
	Zeus de l'Etna	Autels consacrés à ce Zeus, où des gens de chaque πολιτεῦμα ont coutume de faire des sacrifices établis par leurs ancêtres.	34.fr.31

Alaisa et Herbitè	collectif	Leurs rites communs prouvent qu'Alaisa est une fondation d'Herbitè.	14.16.1
Engyon	Déesses-mères crétoises	Temple coûteux, riche en offrandes, fondé par les compagnons de Minos installés en Sicile.	4.79.7 et 80.5-6
Enna	Coré	La plaine d'Enna lui appartient.	5.4.1
	Coré (avec Athéna et Artémis)	Lieu du rapt de Coré en présence d'Athéna et Artémis.	5.3.1-4
	Héra	Monts d'Héra, riche paysage, lieu de naissance de Daphnis.	4.84.1
Éryx	Aphrodite Érycine	Héraclès vainc Éryx et prend possession de son territoire, où ses descendants fonderont Héraclée.	4.23
		Dédale construit une terrasse pour le temple sur un sommet escarpé.	4.78.4-5
		Culte et sanctuaire fondés par Éryx ; culte poursuivi par Énée et par toutes les populations successives de l'île, y compris et surtout les Romains.	4.83.1-7
		Amilcar détruit la ville mais épargne le quartier du temple.	23.9ter.8
Géla	collectif	Les femmes, refusant de quitter la ville, se réfugient sur les autels.	13.108.6
	Apollon	Statue colossale en bronze hors les murs , que les Carthaginois envoient à Tyr ; son comportement lors du siège de Tyr par Alexandre.	13.108.4-5
	Géla	La Pythie ordonne la fondation de la ville près du fleuve sacré.	8.8.31
Héracléa Minoa	Aphrodite	Les compagnons de Minos construisent un tombeau de Minos intégré dans un temple d'Aphrodite.	4.79.3-4
Himère	Héraclès	Bains d'Héraclès (lieu de culte ?) à Himère et Égeste.	4.23.1
	collectif	Ses très célèbres sanctuaires sont ornés par Gélon.	11.25.1
		Ses temples sont pillés et brûlés par Amilcar, qui tue les suppliants qui s'y sont réfugiés.	13.62.4
Léontinoi	Héraclès	Héraclès laisse aux habitants qui l'honorent des monuments témoins de son passage.	4.24.1
Lipari	Éole et Héphaïstos	Les offrandes de leurs temples sont pillées par Agathocle.	20.101.2-3
Motyè	dieux grecs	Leurs sanctuaires servent d'asile aux Carthaginois.	14.53.2
Palikè	Paliques	Doukétios fonde une ville à proximité de leur téménos ; description du sanctuaire et des pratiques.	11.88.6-89

Sélinonte	collectif	Les suppliants se réfugient dans les sanctuaires pour échapper aux Carthaginois, qui veulent les piller.	13.57.3-4
		Les Syracusains engagent les Carthaginois à respecter les temples ; Amilcar rétorque que les dieux ont quitté la ville.	13.59.1-2
Syracuse	indéterminé	Un sacerdoce est exercé par Agathocle.	20.54.1
	collectif	Les temples sont ornés par Gélon.	11.25.1
		Doukétios se réfugie sur les autels de l'agora.	11.92.1
		Les temples reçoivent les dépouilles de l'expédition athénienne.	13.34.5
		Des armes sont fabriquées dans les <i>pronaoi</i> et les opisthodomés des temples.	14.41.6
		Les temples reçoivent les dépouilles des Carthaginois vaincus par Timoléon.	16.80.6
		Les temples ne sont plus un asile pendant la prise de pouvoir d'Agathocle.	19.7.3
		Les temples reçoivent d'Agathocle les dépouilles des Carthaginois et des troupes de Deinocratès.	19.104.4
Artémis		La fontaine Aréthuse à Ortygie contient des poissons sacrés.	5.3.5-6
		Nypsios amène sa flotte près de la fontaine Aréthuse.	16.18.3
Athéna		Les pierres destinées à la construction de son temple sont détournées.	8.fr.12
Coré		À la fontaine Kyanè, rite syracusain spécifique enseigné par Héraclès (fête, sacrifice de taureaux par noyade).	5.4.2
		Denys l'Ancien fait contourner à ses troupes le sanctuaire de Kyanè.	14.72.1
Déméter		Agathocle prête serment dans son temple de ne pas nuire à la démocratie.	19.5.4
Déméter et Coré		Héraclès fait des sacrifices aux déesses près de la fontaine Kyanè et institue des fêtes.	4.23.4
		Gélon leur construit des temples.	11.26.7
		Imilcon pille leur sanctuaire ; il en est châtié par les divinités.	14.63.1-3 ; 14.70.4-6
		Passé de Syracuse en Libye, Agathocle sacrifie ses bateaux aux deux déesses.	20.7
Dioclès héroïsé		Construction d'un temple que Denys l'Ancien détruira en 402.	13.35.2
Timoléon		Reçoit les honneurs héroïques.	16.90.1
Zeus Éleuthérios		Statue colossale du dieu ; fête , concours et sacrifice annuel de 450 taureaux, rite institué lors de l'instauration de la démocratie à Syracuse.	11.72.2

Zeus Olympien	Dans son temple, les prêtres déshabillent la statue à l'approche d'Hippocrates, tyran de Géla.	10.fr.59	
	L'Olympieion est pris par les Athéniens en 415.	13.6.4	
	L'enceinte du temple de Zeus est occupée par les Athéniens.	13.7.5	
	Imilcon établit ses quartiers dans l'Olympieion.	14.62.3 ; 76.3-4	
	L'Olympieion est fortifié par Hikétas.	16.68.1	
	Institution de l'amphipolie, prêtrise éponyme de l'année.	16.70.6	
	Le temple construit sous Hiéron II, son autel d'un stade de long et le théâtre attestent la prospérité de la ville.	16.83.2	
L'Olympieion est occupé par Amilcar.	20.29.3		
Syracuse, intérieur des terres	Leucaspis, Pédiacratès, Bouphonas, Gluchatas, Butaias et Crutidas	Les chefs sicanes vaincus par Héraclès reçoivent un culte héroïque.	4.23.5
Zancle (Messine)	Poséidon	Orion fonde sur le cap Pélore un temple vénéré par les habitants.	4.85.5

Éditions et traductions

- Cohen-Skalli, A. (2012). *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique. Fragments. Tome 1, Livres VI-X*. Texte établi, traduit et commenté par A. Cohen-Skalli. Paris.
- Goukowsky, P. (2014). *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique. Fragments, Livres XXXIII-XL*. Texte établi, traduit et commenté par P. Goukowsky. Paris.
- Goukowsky, P. (2016). *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, Livre XVI*. Introduction et notes de P. Goukowsky. Texte établi par D. Gaillard-Goukowsky et traduit par P. Goukowsky. Paris.
- Vial, C. (1977). *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, Livre XV*. Texte établi et traduit par C. Vial. Paris.

Bibliographie

- Ambaglio, D. (2008). « Eracle aveva tempo da perdere in Sicilia », in « Mythoi siciliani in Diodoro = Atti del Seminario di Studi (Milano, 12-13 febbraio 2007) ». Monogr. num., *Aristonothos*, 2, 1-8.
- Amandry, P. (1987). « Trépieds de Delphes et du Péloponnèse ». *BCH*, 111, 79-131. <https://doi.org/10.3406/bch.1987.1765>.
- Anello, P. (2008). « Sicilia terra amata dalle dee » in « Mythoi siciliani in Diodoro = Atti del Seminario di Studi (Milano, 12-13 febbraio 2007) ». Monogr. num., *Aristonothos*, 2, 9-24.
- Bearzot, C. (2008). « La Sicilia isola 'sacra a Demetra e a Core' (Diod. 16. 66. 4-5) ». *Aristonothos*, 2, 141-52.

- Cardete del Olmo, M.C. (2008). « La construction idéologique du passé agrigentain : Théron et les ossements de Minos ». *DHA*, 34(1), 9-26. <https://doi.org/10.3917/dha.341.0009>.
- Cohen-Skalli, A. ; De Vido, S. (2011). « Diodoro interprete di Evemero. Spazio mitico e geografia del mondo ». *Mythos*, n.s. 5, 101-15.
- Cohen-Skalli, A. (2011). « Le témoignage de Diodore de Sicile sur deux cités élymes : Ségeste et Éryx (VI^e et V^e siècles av. J.-C.) », dans Collin Bouffier, S. (éd.), « Diodore d'Agyrion et l'histoire de la Sicile ». Suppl. 6, *DHA*, 137-53. <https://doi.org/10.3917/dha.hs06.0137>.
- Collin Bouffier, S. (2011). « Diodore de Sicile témoin du V^e siècle av. J.-C. : un âge d'or pour la Sicile ? », dans Collin Bouffier, S. (éd.), « Diodore d'Agyrion et l'histoire de la Sicile ». Suppl. 6, *DHA*, 71-112. <https://doi.org/10.3917/dha.hs06.0071>.
- Cook, A.B. (1925). *Zeus. A Study in Ancient Religion*. Cambridge. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511696640.011>.
- Copani, F. (2008). « L'enigmatica città di Trinakíe ». *Aristonothos*, 2, 51-69.
- Cusumano, N. (1991). « Ordealia e soteria nella Sicilia antica. I Palici ». *Mythos*, 2, 9-187.
- Cusumano, N. (2011). « Gérer la haine, fabriquer l'ennemi. Grecs et Carthaginois en Sicile entre les V^e et IV^e siècles av. J.-C. », dans Collin Bouffier, S. (éd.), « Diodore d'Agyrion et l'histoire de la Sicile ». Suppl. 6, *DHA*, 113-35. <https://doi.org/10.3406/dha.2011.3570>.
- Cusumano, N. (2013). « Fabriquer un culte ethnique : écriture rituelle et généalogies mythiques dans le sanctuaire des Paliques en Sicile ». *RRHR*, 230, 2, 167-84. <https://doi.org/10.4000/rhr.8107>.
- Durvyne, C. (2016). « Les monuments chez Diodore de Sicile : aspects et fonctions de l'architecture dans une histoire universelle ». Robert, R. (éd.), *Dire l'architecture dans l'Antiquité*. Paris, 131-52.
- Durvyne, C. (2018). « The Role of the Gods in Diodorus' Universal History ». Hau L.I. ; Mees A. ; Sheridan B. (eds), *Diodoros of Sicily: Historiographical Theory and Practice in the Bibliothek*. Leuven, 347-64.
- Durvyne, C. (2022). « Remarques sur la composition du livre XI (480-451) de Diodore de Sicile ». *BAGB*, 2, 64-91.
- Giovannelli-Jouanna, P. (2001). « La monographie consacrée à Héraclès dans le livre IV de la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile : tradition et originalité ». *BAGB*, 1, 83-109. <https://doi.org/10.3406/bude.2001.2017>.
- Giovannelli-Jouanna, P. (2011). « Sicile mythique, Sicile historique : la place de la Sicile dans l'histoire universelle de Diodore », dans Collin Bouffier, S. (éd.), « Diodore d'Agyrion et l'histoire de la Sicile ». Suppl. 6, *DHA*, 21-41. <https://doi.org/10.3406/dha.2011.3566>.
- Guzzone, C. (2006). « Siti archeologici del territorio nisseno in rapporto alle testimonianze diodoree ». Micciché, Modeo, Santagati 2006, 26-33.
- Hau, L.I. (2013). « Nothing to Celebrate ? : The Lack or Disparagement of Victory Celebrations in the Greek Historians ». Spalinger A. ; Armstrong, J. (eds), *Rituals of Triumph in the Mediterranean World*. Leiden, 57-74. https://doi.org/10.1163/9789004251175_006.
- Hau, L.I. (2016). *Moral History from Herodotus to Diodorus Siculus*. Edinburgh.
- Hinz, V. (1998). *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*. Wiesbaden.
- Jourdain-Annequin, C. (1982). « Héraclès en Occident. Mythe et histoire ». *DHA*, 8, 227-82. <https://doi.org/10.3406/dha.1982.1588>.

- Jourdain-Annequin, C. (1989). *Héraclès aux portes du soir. Mythe et histoire*. Besançon ; Paris.
- Jourdain-Annequin, C. (1992a). « Leucaspis, Pédiacratès, Bouphonas et les autres... : Héraclès chez les Sicanes ». Mactoux, M.-M. ; Geny, É. (éds), *Mélanges Pierre Lévêque*. Tome 6, *Religion*. Besançon ; Paris, 139-50.
- Jourdain-Annequin, C. (1992b). « À propos d'un rituel pour Iolaos à Agyrion : Héraclès et l'initiation des jeunes gens ». Moreau, A. (éd.), *L'initiation = Actes du Colloque International de Montpellier (11-14 avril 1991)*. Montpellier, 121-41.
- Jourdain-Annequin, C. (1995). « De l'exploit héroïque à la biographie ». Mactoux, M.-M. ; Geny, É. (éds), *Discours religieux dans l'Antiquité = Actes du colloque de Besançon (27-28 janvier 1995)*. Besançon, 94-114.
- Lietz, B. (2012). *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*. Pisa.
- Maniscalco, L. (a cura di) (2008). *Il santuario dei Palici. Un centro di culto nella Valle del Margi*. Palermo. Collana d'Area.
- Martin, D.B. (1997). « Hellenistic Superstition : The Problems of Defining a Vice ». Bilde, P. (ed.), *Conventional values of the Hellenistic Greeks*. Aarhus, 110-27.
- Martin, R. (1979). « Introduction à l'étude du culte d'Héraclès en Sicile ». Martin, R., *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*. Naples, 11-17. Cahiers du Centre Jean Bérard V. <https://doi.org/10.4000/books.p.cj.b.130>.
- Meurant, A. (1998). *Les Paliques, dieux jumeaux siciliens*. Leuven.
- Miccichè, C. ; Modeo, S. ; Santagati, L. (a cura di) (2006). *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena = Atti del Convegno di studi (Caltanissetta, 21-22 maggio 2005)*. Palermo.
- Michelini, C. (2009). « Storie di statue di Sicilia : tra realtà e immagine ». Ampollo, C. (a cura di), *Immagine e immagini della Sicilia e di altre isole del Mediterraneo antico*. Pisa, 231-57.
- Muntz, C.E. (2017). *Diodorus Siculus and the World of the Late Roman Republic*. New York. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190498726.001.0001>.
- Péré-Noguès, S. (1998). « Un mercenaire grec en Sicile : Dexippe le Lacédémonien ». *DHA*, 24(2), 7-24. <https://doi.org/10.3406/dha.1998.2388>.
- Péré-Noguès, S. (2011). « Diodore de Sicile et les Sikèles : Histoire et/ou mémoire d'un 'ethnos' et de son héros Doukétios », dans Collin Bouffier, S. (éd.), « Diodore d'Agyrion et l'histoire de la Sicile ». Suppl. 6, *DHA*, 155-70. <https://doi.org/10.3917/dha.hs06.0155>.
- Péré-Noguès, S. (2016). « Les symmachies en Sicile des expéditions d'Athènes à la stratégie de Timoléon », dans Couvenhes, J.-C. (éd.), « La 'symmachia' comme pratique du droit international dans le monde grec : d'Homère à l'époque hellénistique ». Suppl. 16, *DHA*, 97-112. <https://doi.org/10.3917/dha.hs16.0097>.
- Pillot, W. (2012). « Les Carthaginois dans la *Bibliothèque Historique* de Diodore de Sicile ». *Τεκμήρια*, 11, 51-71. <https://doi.org/10.12681/tekmeria.284>.
- Pittia, S. (2011). « Diodore et l'histoire de la Sicile républicaine », dans « Diodore d'Agyrion et l'histoire de la Sicile », dans Collin Bouffier, S. (éd.), « Diodore d'Agyrion et l'histoire de la Sicile ». Suppl. 6, *DHA*, 171-226. <https://doi.org/10.3406/dha.2011.3573>.

- Pratolongo, V. (2014). « The Greeks and the Indigenous Population of Eastern Sicily in the Classical Era ». *MedArch*, 27, 85-90.
- Privitera, S. (2014). « L'oro dopo la vittoria. Il donario delfico dei Dinomenidi tra battaglie e vittorie agonistiche ». Franchi, E. ; Proietti, G. (a cura di), *Guerra e memoria nel mondo antico*. Trento, 177-87.
- Rathmann, M. (2016). *Diodor und seine "Bibliothek"*. *Weltgeschichte aus der Provinz*. Berlin. <https://doi.org/10.1515/9783110481433>.
- Robert, R. (2011). « Diodore et le patrimoine mythico-historique de la Sicile », dans Collin Bouffier, S. (éd.), « Diodore d'Agyrion et l'histoire de la Sicile ». Suppl. 6, *DHA*, 43-68. <https://doi.org/10.3917/dha.hs06.0043>.
- Sacks, K.S. (1990). *Diodorus Siculus and the First Century*. Princeton. <https://doi.org/10.1515/9781400861286>.
- Sammartano, R. (2006). « La leggenda troiana in Diodoro ». Miccichè, Modeo, Santagati 2006, 10-25.
- Soraci, C. (2019). « Cultes et politique dans la Sicile du I^{er} siècle av. J.-C. Les cas de la Vénus Érycine et de la Cérés d'Henna ». *Ktèma*, 44, 145-59. <https://doi.org/10.3406/ktema.2019.2569>.
- Sulimani, I. (2011). *Diodorus' Mythistory and the Pagan Mission. Historiography and Culture-Heroes in the First Pentad of the Bibliothek*. Leiden ; Boston. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004194069.i-409>.

